Pierre VERMEREN, la formation des élites marocaines et tunisiennes. Des nationalistes aux islamistes 1920-2000, la Découverte 2002.

L'auteur étudie les groupes sociaux qui, dans le Maroc et la Tunisie du XXe siècle, ont pu placer leur progéniture dans des filières de formation conduisant à des fonctions dirigeantes. Autrement dit, Pierre Vermeren s'intéresse à la formation, au double sens du terme, des élites marocaines et tunisiennes. Dans une perspective d'histoire sociale fortement imprégnée par les thèses de Pierre Bourdieu sur la reproduction, l'auteur tente d'appréhender dans quelle mesure les classes dirigeantes pré-coloniales ont pu, en dépit des transformations profondes engendrées par la colonisation, se perpétuer. Il s'agit également de montrer que ces pays, et plus particulièrement la Tunisie, ont vu l'émergence d'une « élite composite » intégrant par osmose les « héritiers » des familles « d'Ancien Régime » et la génération issue de la méritocratie scolaire. Aussi l'histoire des politiques éducatives et leurs effets constitue-t-il le fil conducteur de l'ouvrage. Pierre Vermeren distingue quatre générations d'étudiants. La première, celle des « pionniers » issue de l'enseignement mis en place par le protectorat, aurait constitué le vivier du nationalisme anticolonial. La seconde, celle de l'indépendance, aurait occupé les fonctions dirigeantes au sein de ces deux nouveaux États-nations. La troisième génération, celle des années 1960 et de la contestation, serait la première à avoir connu une réelle démocratisation sociale dans son recrutement. Enfin, la quatrième et dernière, la « génération de la crise », serait le produit de l'arabisation et la massification progressive du système éducatif dans les décennies 1970 et 1980. Les réformes de la politique de l'enseignement auraient débouché sur une dualisation du système de formation. Ainsi, dans le Maghreb de la fin des années 1990, une minorité d'héritiers issue des filières d'excellence étrangères, et dans une moindre mesure locales, coexisterait avec une masse de diplômés de second rang déclassés ou chômeurs.

Pour appuyer sa thèse, l'auteur, dans la partie de l'ouvrage traitant de la période coloniale opère une (re)lecture des travaux effectués sur le système éducatif des protectorats, notamment celui de Nourredine Sraïeb sur le collège Sadiki et celui de Mekki Merrouni sur le collège musulman de Fès. Sur la période qui va des indépendances au début de la décennie 1970, Pierre

Vermeren réinterprète les recherches effectuées par l'équipe du CRESM sur les élites politiques maghrébines, ainsi que les données collectées par certains sociologues comme Lilia Ben Salem. Enfin pour la période la plus récente (les années 1980 et 1990), il utilise les résultats de ses propres enquêtes.

Dans l'ensemble la démonstration emporte la conviction. Toutefois, la partie de la thèse qui traite de la Tunisie est incontestablement plus faible que celle qui porte sur le Maroc. On sent bien que l'auteur n'a pas pu y mener toutes les investigations nécessaires pour appuyer sa démonstration. Aussi, Pierre Vermeren accumule-t-il les erreurs factuelles, voire d'interprétation de certains phénomènes récents affectant ce qu'il appelle « la génération de la crise ». Il se propose, par exemple, d'analyser l'articulation entre les réseaux familiaux et la méritocratie scolaire. Il tente plus particulièrement de montrer que par un jeu d'alliance et de stratégies éducatives, les familles de l'« Ancien Régime » ont intégré les sphères de la nouvelle élite issue de la décolonisation. Il affirme, plus particulièrement dans le cas tunisien, que les familles tunisoises, beaucoup plus déstabilisées par le protectorat français que leurs homologues marocaines, se sont alliées à de nouvelles familles montantes. En fait, ce n'est pas tant cette thèse que la manière dont l'auteur la soutient qui provoque une gêne chez le lecteur averti. À lire les généalogies familiales, on a l'impression que les individus mettent en œuvre des stratégies matrimoniales complètement conscientes au service de leurs intérêts d'élites. Pierre Vermeren a tendance à négliger les effets de structure pouvant rendre compte du fonctionnement des relations matrimoniales. Par ailleurs, les erreurs que nous avons constatées dans un de ses arbres généalogiques donnent l'impression que l'auteur force le trait pour confirmer sa thèse. Il nous dit, par exemple, que Mokhtar Latiri, deuxième polytechnicien tunisien, est marié à Salwa Achour, fille d'agriculteurs tunisois, cousin des Annabi, beldis tunisois, famille du premier X tunisien. Or, si l'on en croit l'intéressé, sa femme n'était pas apparentée aux Annabi qui seraient d'ailleurs originaires de la région de Bizerte et non point de Tunis.

L'auteur traite de l'École nationale d'administration (ENA) et de son cycle d'études supérieures de manière superficielle. En premier lieu, il se trompe sur le nombre d'années d'études nécessaires pour devenir conseiller des services publics (CSP) (sept et non six ans). Ensuite, du simple constat de la présence des CSP, par ordre d'importance numérique décroissante, dans les administrations de la présidence, du Premier ministère, du ministère de l'Intérieur, du ministère des Affaires étrangères, il tire la conclusion que les CSP se trouvent dans les « cercles élevés du pouvoir ». Or, la présence d'un corps de fonctionnaires dans de grandes administrations centrales ne signifie pas forcément que ses membres s'intègrent dans les « cercles élevés du pouvoir » (que d'ailleurs il ne définit pas). En outre, d'un point de vue quantitatif, sa hiérarchisation de la présence des CSP dans les différents ministères est partiellement erronée. Les agents de l'État provenant du cycle supérieur de l'ENA se concentrent par ordre décroissant, selon Michael Bechir Ayari [1], dans le ministère des Finances (30 % en 1993 et 27 % en 2002), au Premier ministère (12 % en 1993 et 2002), au ministère de l'Intérieur (6 % en

1. Michel Bechir Ayari, *Les nouvelles élites de l'administration centrale tunisienne. Statut socioprofessionnel et insertion dans l'appareil politico-administratif : le cas des conseillers des services publics*, mémoire de DEA de l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence, 2002, p. 29.

1993 et 7 % en 2002), dans les entreprises publiques (7 % en 1993 et 4 % en 2002), au ministère du développement économique (5 % en 1993 et 4 % en 2002) et enfin au ministère des Affaires étrangères (4 % en 1993 et 3 % en 2002).

Pierre Vermeren se propose également de faire une sociologie des filières d'excellence au Maroc et en Tunisie. Là encore de multiples erreurs et des raccourcis méthodologiques viennent affaiblir sa démonstration. Sans entrer dans le détail des critiques techniques, force est de constater que l'auteur s'appuie sur les résultats du système d'orientation des bacheliers pour établir une hiérarchie entre les établissements universitaires tunisiens. Rappelons que ce système repose sur une affectation des titulaires du baccalauréat en fonction d'un score obtenu à cet examen sur la base d'une formule faisant intervenir toute une série de paramètres comme, par exemple, la moyenne obtenue au bac et les vœux exprimés par les bacheliers. Bien sûr, un tel mode d'affectation avantage les meilleurs élèves et produit une forte hiérarchisation des filières. Toutefois, celle-ci est difficile à établir de manière rigoureuse dans la mesure où les publications du ministère de l'Enseignement supérieur ne donnent pas le score moyen nécessaire pour avoir le droit de s'inscrire dans une filière ou dans un établissement universitaire donné, mais le score du dernier orienté de l'année précédente.

Par ailleurs, sa description de la « filière ingénieur » en Tunisie est partiellement tronquée. Certes, il montre bien la dualité existant au sein de la formation d'ingénieurs entre « grandes » et « petites » écoles ou facultés et entre « petite porte » et « grande porte » pour reprendre la terminologie bourdieusienne. Cette opposition prend en Tunisie, comme au Maroc, une forme spécifique dans la mesure où les filières d'excellence réservées aux meilleurs étudiants sont localisées à l'étranger (en premier lieu, en France, avec les grandes écoles d'ingénieurs). En revanche, Pierre Vermeren fait de multiples erreurs dans la description du système de formation des ingénieurs tunisiens. Il affirme notamment que « les écoles d'ingénieurs avaient créé dès 1985 leur propre centre préparatoire à Nabeul ». Cela n'est pas possible, car jusqu'à la réforme Charfi du cursus d'ingéniorat au début des années 1990, les cycles préparatoires étaient intégrés aux écoles d'ingénieurs. En fait, ce centre de Nabeul était tout simplement le cycle préparatoire de l'École nationale d'ingénieurs de Tunis déconcentré dans la capitale tunisienne de la poterie. Il ajoute que les écoles tunisiennes « ne forment que des ingénieurs d'application du niveau ENSI françaises ». Or, le dispositif de formation d'ingénieurs conçu par Mokhtar Latiri était censé, dans les années 1970 et 1980, répondre aux besoins de l'économie tunisienne en matière d'« ingénieurs de conception » (filière A et bac + 6 dans les écoles tunisiennes), ainsi qu'en « ingénieurs de production et de maintenance » (bac + 4 dans les établissements tunisiens ou étrangers). Par ailleurs, son analyse des origines sociales des publics des écoles d'ingénieurs en Tunisie se rapporte seulement à une ou deux promotions d'une école ou d'un institut préparatoire, ce qui en limite la portée. Mais plus grave, l'auteur passe à côté de la réforme du cursus de l'ingéniorat engagée au début des années 1990. Or, cette dernière comportait des enjeux matériels et symboliques très forts pour l'important contingent des ingénieurs fonctionnaires.

Pourtant, en dépit de ses multiples erreurs factuelles, cet ouvrage est pionnier dans la mesure où il constitue la première synthèse de l'histoire de la formation des élites contemporaines dans deux États du Maghreb.

Éric GOBE

BENHLAL Mohamed, *Le collège d'Azrou et la formation d'une élite berbère civile et militaire au Maroc 1927-1956.* Thèse soutenue à l'Université de Provence, 2002, sous la direction de M. Thao Trinh-Van ; sous presse en co-édition IREMAM-KARTHALA.

La politique scolaire de la France coloniale a été l'objet d'importants travaux depuis quelques décennies. Les contemporains du fait colonial s'étaient interrogés sur les effets engendrés par l'introduction dans les colonies de l'institution scolaire à la manière républicaine, c'est-à-dire laïque et émancipatrice d'un genre humain décliné comme un universel intangible. Ils nous laissèrent un imposant matériau d'enquêtes, de statistiques et de réflexions dont témoigne la thèse monumentale de Lucien Paye soutenue en 1957. Lucien Paye avait été directeur de l'instruction musulmane au Maroc et avait œuvré dans les années trente avec la foi pédagogique d'un intellectuel néo-kantien et le souci d'un socialiste colonial d'atteindre la multitude en faisant fi des précautions, restrictions et mesures de retardement posées par l'équipe antérieure de Lyautey, marquée par l'élitisme exacerbé et le malthusianisme précautionneux du premier résident général du protectorat français au Maroc.

Mais si on connaissait déjà bien le projet républicain d'école coloniale et ses variantes au Maroc, on savait encore fort mal ce qu'étaient devenus les usagers de cette école, quels effets leur scolarisation dans la langue du colonisateur avaient exercés sur eux, ce qu'ils avaient fait du capital scolaire engrangé durant leur apprentissage de la culture dominante. Une thèse récente, celle de Pierre Vermeren, s'est attelée, en prenant pour cible le Maroc et la Tunisie, à étudier, dans une perspective comparatiste, la formation d'élites modernes prêtes à prendre la relève de la bourgeoisie coloniale. Mais cet ouvrage, au demeurant excellent, envisage la question d'une manière macroscopique malgré la multiplication de substantielles études de cas.

Avec la thèse de Mohammed Benhlal, on change d'échelle, puisqu'on passe au stade de la monographie, c'est-à-dire en l'occurrence à l'étude d'un établissement scolaire. Cette manière d'opérer avait déjà été le fait de Noureddine Sraïeb dans un ouvrage pionnier consacré au fameux collège Sadiki à Tunis, l'équivalent à lui seul des deux collèges de Moulay Idriss à Fès et de Moulay Youssef à Rabat pour la formation de l'élite nationaliste. Or s'agissant du Maroc, on disposait jusqu'à ce jour d'une étude de cas seulement : la monographie consacrée au collège musulman de Fès par Mekki Merrouni. Mais dans le courant des années soixante-dix ce sociologue avisé de l'éducation ne disposait pas encore des archives de l'établissement dont une partie notable avait été repliée au dépôt ouvert par le ministère des Affaires étrangères à Nantes à la fin des années quatre-vingt. Et puis, la plupart des travaux contemporains de l'ère immédiatement post-coloniale envisageant l'école coloniale souffrirent – je puis en témoigner – du double effet de fascination et d'intimidation initié par les grandes œuvres de Pierre Bourdieu et Michel Foucault. On procédait – il faut le dire – à une lecture réductrice des argumentaires coloniaux, à l'appui de la mise en œuvre de schémas de scolarité, en s'abritant frileusement sous le double parapluie de la théorie de la reproduction et du syndrome de « surveiller et punir ».

Le premier mérite du bel essai consacré par Mohammed Benhlal au collège d'Azrou est justement de sortir de ce métalangage sur les attendus de

l'acte scolaire et d'aller voir du côté des acteurs de l'établissement : éducateurs et élèves. En combinant si bien la double approche de l'historien du protectorat français au Maroc et du sociologue de l'éducation qu'on serait bien embarrassé pour classer ce livre dans un tiroir du savoir et sous une étiquette disciplinaire. Sa force provient de confronter et de fondre avec une impeccable maîtrise les sources écrites léguées par l'État colonial et les sources orales constituées par des entretiens semi-directifs avec des dizaines d'anciens élèves du collège. Celles-ci confèrent aux hommes qui sont pris dans cette histoire du collège leur étincelle de sens singulière. Celles-là autorisent à objectiver une réalité passionnelle.

Car voici le deuxième immense mérite de la thèse : arracher au silence et à la forclusion de l'oubli une entreprise de scolarisation qui soulève l'indifférence coite en France, mais sent doublement le soufre au Maroc. Après 1955, les anciens du collège furent perçus par l'élite bourgeoise et plébéienne citadine comme les produits indécrottables du berbérisme colonial. Après le coup d'État de Skhirat en 1971, de suspects ils devinrent pestiférés. D'ailleurs, l'association des anciens élèves se saborda immédiatement et détruisit ses archives. Ce sont donc de quasi figures de réprouvés auxquelles Benhlal s'attache à redonner un corps, une voix, une histoire.

Son essai commence par rappeler l'intention fondatrice des hommes du premier protectorat : les Emile Laoust, Alfred Bel, Augustin Bernard. Monter en épingle un établissement scolaire dans la montagne berbère pour disposer de relais avec lesquels pouvoir collaborer après le temps des *imgharen*, ces chefs archaïques impossibles à reconvertir en caïds frottés des rudiments de la technologie de l'État moderne. Et pour cela on se propose de privilégier des « fils de tente » et de leur inculquer une « socialisation à la dépendance » d'autant plus contraignante qu'on envisage un Berbéristan pour faire contrepoids au monde des cités et des campagnes atlantiques arabophones. Il s'agit donc de « moderniser et contenir, adapter et maintenir », fait ressortir notre auteur. En n'établissant nulle passerelle ni avec les collèges musulmans des grandes cités impériales, ni avec le lycée colonial. Le cycle scolaire initié au collège est un cul-de-sac. Il s'agit de faire vivre en circuit clos les collégiens. Les fils de chefs succéderont à leurs pères après s'être accomplis comme officiers à l'école militaire de Dar Beïda à Meknès, terminus dans la formation des plus méritants. Pour les enfants de moindre condition, on ménage pour débouchés des postes de secrétaires-greffiers dans les tribunaux fabriqués de toute pièce pour instituer une justice berbère et d'instituteurs dans des écoles franco-berbères. Pour ceux qui n'iront pas jusqu'au bout du cycle d'études conduisant à un équivalent du brevet d'études qui dégageait une méritocratie plébéienne en France, il reste une poussière de métiers subalternes : commis d'administration, infirmiers auxiliaires, sous-officiers, téléphonistes, facteurs, brigadistes de toute sorte dans une société coloniale où pullule le petit chef.

Mais Benhlal ne s'en tient heureusement pas à ce premier niveau d'analyse. Il a retrouvé au collège le registre matricule des collégiens faisant mention de 2 090 élèves inscrits de 1927 à 1959 : nom, lieu d'origine, position sociale des parents, parcours scolaire. Et, par un travail de fourmi qui force l'admiration des connaisseurs, il a pu restituer la trajectoire professionnelle d'au moins un millier d'entre eux grâce aux entretiens obtenus d'anciens collégiens. Cela l'autorise à prendre à revers et à retourner la doxa fondée sur la théorie de

l'école instrument primordial de la reproduction sociale. Il nous révèle, en effet, que seulement 10 % des enfants scolarisés au collège appartenaient à l'élite traditionnelle (précoloniale : si on préfère). Et, avec un raffinement statistique qui tient à distance toute objection majeure, il démontre que ce collège d'Azrou, créé à l'intention des fils de notables, fut progressivement conquis par les enfants issus de milieu social défavorisé. Latent dès les années trente, le phénomène s'accusa après 1945. Dans un langage plus marqué au coin des sciences sociales, Benhlal conclut que le collège cessa « d'être un lieu de légitimation et de confirmation des catégories aisées pour devenir un véhicule de mobilité sociale ascendante ».

Ce qu'on savait vaguement ou ce qu'on pressentait déjà par les travaux antérieurs précités est ici magistralement exposé, disséqué et interprété, en sollicitant non pas seulement le froid langage de la statistique, mais la bouche des parents et des anciens collégiens. Certains parents – pas tous, bien entendu – comprennent que l'avenir appartiendra à ceux qui « savent faire parler le papier ». Par exemple, ces certificats qui circulent en tribu comme des sortes de talismans et font entrer les gens simples à l'intérieur des brancards de la bureaucratie paperassière, alors même qu'ils sont dépossédés de leur statut de pâtres-paysans guerriers, c'est-à-dire plus encore que d'un mode de vie, de leur raison d'être. Un ancien collégien rapporte que son oncle lui martelait comme une antienne : « Écoute, mon garçon, dans le temps nous étions des gens qui faisions parler la poudre. Maintenant il n'y a plus de poudre. La poudre de ce temps-ci, c'est l'instruction ».

Ce n'est pas là la seule trouvaille de cette thèse. Mohammed Benhlal nous dévoile tout en finesse comment une minorité de collégiens, significative puisqu'entraînante, échappa à la visée initiale assignée à cet établissement. Et cela de deux manières procédant de deux logiques sociales complémentaires associant un « je » et un « nous » bouleversant les codes de fonctionnement de la tribu : l'une d'individuation et d'affirmation de soi, l'autre de socialisation juvénile par le biais du nationalisme.

D'une part, les élèves qui vont jusqu'au bout du cycle d'études en cinq ans (un sur dix) revendiquent constamment des équivalences avec les collèges musulmans et un couloir d'accès au baccalauréat français. Le collège est pour eux l'antichambre de la faculté. Cette aspiration travaille encore plus fortement la deuxième génération, celle issue d'après le manifeste de l'Istiqlal, le 5 janvier 1944. L'élève-type des années trente ambitionnait d'entrer dans le makhzen (des Français). Le collégien-type des années cinquante a pour objectif d'exercer une profession gratifiante dans la société civile : avocat, médecin, ingénieur…Entre temps, le métier des armes a cessé d'être le débouché le plus rémunérateur en « capital symbolique ».

D'autre part, jamais le collège n'enfantera de berbères francisés, assimilés jusqu'à n'être plus qu'une variante un peu exotique de provincial périphérique. Ceux qui allèrent le plus loin dans la familiarité acquise avec la cité française, ce furent les officiers passés par le moule de l'école de Dar Beïda. Un nombre conséquent d'entre eux, d'ailleurs, prirent femme française. Il n'y eut donc pas de franco-berbères comme le rêvèrent les initiateurs du collège. Benhlal, au passage, met les points sur les i : le berbère n'était enseigné qu'à titre facultatif, à la différence de l'arabe, et il n'y eut aucune conversion au catholicisme, quoi que persiste à l'affirmer une tradition orale

istiqlalienne intéressée. Mieux : le collège fut infiltré par des arabophones du cru, qui, pour ce faire, n'hésitèrent pas à troquer le « Ben » (fils de) pour le « Ou » berbère de rigueur dans l'onomastique obligée au collège.

Bien au contraire les collégiens adoptèrent tôt le nationalisme de facture fassi ou slaoui. Mohammed Benhlal montre le nationalisme monter d'en bas et se propager comme par un phénomène d'auréoles concentriques à travers le Maroc central. D'abord des collégiens d'origine zemmour, puis beni m'guild, etc... Et au sein de l'association des anciens élèves, le « clanisme » exerce ses effets. La géopolitique des tribus se projeta dans la composition du bureau de l'association.

Mohammed Benhlal examine à la loupe cette métamorphose des « bons berbères » en « aït watan » gagnés au « néo-baroud » nationaliste. Il fait ressortir l'influence exercée par quelques instituteurs et professeurs d'arabe algériens ou marocains et met en exergue l'action déterminante de l'association des anciens élèves du collège. On lira avec émotion le récit de la grève du 5 février 1944 en écho au lancement du manifeste de l'Istiqlal cosigné par le président, le secrétaire et le trésorier de l'association des anciens élèves. La déclaration à l'appui de cette grève scolaire ne manque pas d'illustrer la spécificité du nationalisme ambiant au collège. Elle a une tonalité laïcisante et francophile qui se démarque du langage du Manifeste du 11 janvier 1944 et n'est pas sans rappeler le style historique des amis du Manifeste algérien. Car c'est non pas au nom de l'immanence de l'arabo-islamisme qu'on revendique d'être marocain, mais en vertu d'abord des principes de 1789. Cela posé, mais sans une once de berbérisme, l'épithète de « berbère » accolée au collège est gommée. Pour qualifier ce dernier, seul reste le lieu : ce sont les élèves du collège d'Azrou en tant que tels, inscrits dans un territoire, qui prennent la parole et affirment leur marocanité.

Les spécialistes de la direction des Affaires politiques et les grands commis de celle de l'Instruction publique qui leur emboîtent peureusement le pas avaient pressenti cette rupture du cycle historique initié en 1912. Dès 1942 ils avaient envisagé de transporter le collège à Bekrit planté plus profond dans le Moyen-Atlas comme s'il existait un cœur « sauvage » inatteignable aux arabo-istiqlaliens montés de la plaine. Après le 5 février 1944 ils sévissent durement. On renvoie le directeur : Gabriel Germain, un normalien agrégé des lettres à qui les imazighen avaient fait comprendre Homère et un chrétien hétérodoxe ouvert aux religions d'Asie jusqu'au syncrétisme. On le remplace par un colonel à la retraite spécialiste de la chose indigène comme il va de soi. Surtout on ferme le collège jusqu'à l'automne et on reprend les collégiens l'un après l'autre en exigeant d'eux un acte de contrition des plus humiliant.

Des duretés de l'ordre scolaire institué au collège et de la brutalité coloniale ambiante, Benhlal ne cèle rien. Nulle complaisance rétroactive n'enjolive son tableau historique. On y découvre un directeur - au demeurant remarquable berbérisant - giflant un élève surpris lisant un ouvrage en arabe quelque peu séditieux. On y respire l'air pourri du colonialisme : voir la lettre d'un commerçant au directeur du collège, à verser à une anthologie du racisme ordinaire. Mais notre auteur se garde de noircir l'exposé. Il fait voir au contraire avec un tact infini l'ambivalence du fait colonial perceptible ici comme ailleurs. Il n'en finit pas de contrebalancer l'énoncé d'un fait par un autre en sens contraire, de corriger une affirmation catégorique par une autre

maintenant la pluralité de sens à l'œuvre dans le phénomène de la scolarisation à l'ère coloniale. Sans pour autant nous livrer un tableau à deux entrées sous les sigles du bien et du mal, l'établissant justicier à la Salomon du fait colonial à Azrou.

Ce qui lui importe, c'est d'abord la traque du « petit fait vrai ». Une mère d'élève quasiment enlevé aux siens par l'officier des Affaires indigènes du coin suit en suppliante sa progéniture jusqu'à Azrou pour le soustraire aux mécréants. Mais une autre, en sens contraire, campe aux abords du collège pour ménager à son fils la transition. Des pressions fortes s'exercent sur les collégiens afin de leur faire embrasser la carrière des armes. Mais d'anciens du collège rapportent qu'un de leurs professeurs leur déconseillait ouvertement d'entrer à Dar Beïda. Des enseignants contemporains de la « république des professeurs » qui triomphe en métropole dans l'entre-deux-guerres véhiculent jusqu'au cœur de l'Atlas l'esprit mal-pensant des intellectuels critiques de leur temps. Un autre professeur, lui, parle ostensiblement franco-provençal. C'est par dessus l'épaule de cette culture régionale qu'il comprend et qu'il intériorise le fait berbère tant et si bien qu'il passe pour être un « berbère français ».

Ce travail est gorgé de notions empruntées aux théories sociologiques et confronte René Boudon avec Pierre Bourdieu, Pareto avec Max Weber. Mais cela n'interdit nullement à l'auteur d'entrer dans l'univers adolescent des jeunes berbérophones scolarisés entre 1930 et 1960 avec un bonheur d'évocation qui ravira le lecteur non universitaire. Benhlal ne sait pas seulement faire comprendre le réel comme les « social scientists », mais donne à voir, à force d'anecdotes topiques et de détails choisis. À cet égard, le lecteur n'oubliera pas les pages où l'auteur, pour nous introduire dans l'univers mental et la psyché des collégiens, illustre son propos par des citations extraites de rédactions conservées dans les archives du collège et par un commentaire non moins approprié. Les sujets proposés, il est vrai, obligent les impétrants à découvrir leur for intérieur. Qu'on en juge par le libellé de cette rédaction en classe de quatrième : « Moha désire mettre son fils au Collège et consulte des notables de sa tribu et les membres de sa famille. Exposez les arguments présentés et concluez par une décision de Moha ».

Ce travail intense et subtil rencontrera l'adhésion – au-delà du premier cercle des chercheurs patentés – de ceux des Marocains qui s'interrogent sur la place du protectorat dans leur histoire et sur le fait berbère dans le débat heureusement rouvert sur l'amazighité.

Ce n'est pas un protectorat surpuissant et grand manipulateur d'indigènes chosifiés et réifiés, bref *deus ex machina*, qui est en action dans cet ouvrage. Mais une institution qui tâtonne, patine, se cabre, se remet en mouvement, retombe en panne. Car les lanceurs d'une offre scolaire dans la montagne berbérophone sont vite débordés par les preneurs de cette offre qui en refusent la règle du jeu et cherchent obstinément à la retourner par des stratégies obliques de détournement des fins assignées à l'institution. Si bien que la pièce prend un cours inattendu avec des acteurs que le metteur en scène ne maîtrise plus du tout. Après 1945 le collège fait penser à un bateau ivre qui ne sait plus où il va et non plus au laboratoire expérimentateur d'une politique berbère sûre d'elle-même et dominatrice d'avant 1930.

Quant aux collégiens, les voilà restitués dans leur dimension d'acteurs à part entière de l'histoire des retrouvailles du Maroc avec lui-même entre 1930 et 1955. Leur participation au mouvement national n'est pas anecdotique. Leur contribution à l'édification de l'État post-colonial est primordiale. Mohammed Benhlal ici complète, mais aussi remanie en profondeur la thèse de Rémi Leveau sur *Le fellah marocain défenseur du Trône* : un classique sur le Maroc entre 1955 et 1965 (3). Qu'il suffise de savoir que sur 350 caïds en fonction en 1960, 250 étaient issus du collège d'Azrou selon les calculs de Benhlal. Leveau avait montré comment la paysannerie berbérophone, surtout, avait constitué à partir de 1960 un contrepoids stratégique pour la monarchie débordée par la montée des faubourgs prolétariens et par l'effervescence de l'intelligentsia roturière. Benhlal démontre - et c'est plus instructif pour une réflexion sur la construction du pays - que ce sont les anciens collégiens d'Azrou qui ont permis que la transition entre le protectorat et l'État post-colonial se fasse sans secousse, ni rupture irréparable : en un mot, sans resurgissement d'une gigantesque *sîba*.

Ce disant Mohammed Benhlal se fait l'instructeur d'une conscience civique marocaine ébranlée par ce qu'il est convenu d'appeler les « années de plomb » en réintégrant, dans les corps intermédiaires qui ont fait le Maroc d'après 1956, les anciens du collège d'Azrou qui faisaient figure de grands oubliés dans la conscience nationale forgée dans les années cinquante par l'élite istiqlalienne pure et dure. Rétablir dans sa dignité historique une partie manquante de l'élite en détruisant le légendaire sombre qui la délégitima et montrer sa contribution à la construction d'un Maroc à vif du protectorat et à neuf de modernité fait de ce beau travail un acte non seulement scientifique, mais civique qui ne manquera pas d'alimenter la réflexion de Marocains à nouveau appelés à être à la recherche d'eux-mêmes.

Daniel RIVET

Kamel CHACHOUA, *L'Islam Kabyle (XVIIIe-XXe siècles) Religion, État et Société*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, 448 p.

Le livre de Kamal Chachoua nous plonge dans un pan de l'histoire de l'Algérie coloniale assez peu fréquenté : celui des zawaya kabyles dans la période clef de1880-1914. L'histoire que nous livre l'auteur est extraordinairement riche, pleine d'enseignements sur un monde révolu. A la fois histoire culturelle et sociologie de la religion, son étude se classe parmi les ouvrages les plus stimulants qui portent sur la sociologie religieuse de l'Algérie coloniale.

Ce livre s'organise en trois volets. Dans la première partie, l'auteur esquisse dans sa singularité le phénomène des zawaya en Kabylie au moment de la conquête française et retrace les origines de la zawaya des Rahmaniya. Il oppose les arabisants disciplinés et austères des zawaya aux marabouts, pour insister sur l'importance culturelle des zawaya en Kabylie. C'est à travers les zawaya que les Kabyles recevaient une formation et un enseignement. Les zawaya avaient également une fonction de médiation dans les luttes internes à la société kabyle. Enfin les zawaya dispensaient un savoir, des modèles de comportements et des formes de piété qui étaient en liaison avec le monde extérieur.

Tout au long de son livre, l'auteur enchaîne une série de réflexions d'ordre sociologique aussi bien qu'épistémologique concernant la façon dont

les questions sur la culture de l'Algérie coloniale ont été posées après l'indépendance. Son étude souligne l'intérêt capital qu'aurait une étude d'archéologie culturelle et pourquoi les études en sociologie de la religion sont rares dans l'Algérie contemporaine.

Pertinemment, Chachoua nous montre comment les stéréotypes du mythe kabyle de l'époque coloniale ont continué d'agir jusqu'à la période contemporaine dans le discours des auteurs aussi bien français qu'algériens. D'une manière particulièrement subtile, il nous amène à comprendre que c'est à travers les rapports que les Kabyles ont entretenus avec la religion que s'est constitué le mythe kabyle.

L'étude d'Ibnou Zekri et de son livre, les plus clairs arguments qui nécessitent la réforme des zawaya kabyles datée de 1903, s'imposait par le fait que c'est à travers la production sociale et scientifique savante (écrite) et populaire (orale) que l'on peut saisir les enjeux de cette période charnière pour les élites algériennes aussi bien régionales que locales. Les formes (et le contenu !) de la religion locale véhiculée par les zawaya ont été cruciales dans la résistance de la société rurale à l'emprise française, surtout en Kabylie. Le projet d'Ibnou Zekri dont il est question dans la Rissala est assez surprenant, que ce soit du point de vue du gouvernement français laïcisant, que du côté des oulémas réformistes tels que Ibn Badis.

Ce projet, quel est-il ? C'est la réforme des zawaya en Kabylie (et non leur abolition). Pour comprendre les raisons d'un tel choix, Chachoua étudie le cas d'Ibnou Zekri. Ainsi, il nous met devant le dilemme d'une partie de la génération des lettrés kabyles entre 1871 et 1914, celle qui a été formée dans les zawaya et ensuite dans les médersa officielles (et donc pas celle qui a choisi d'entrer dans la filière de l'éducation française pour terminer ensuite à l'école normale de Bouzeréah, sur laquelle Fanny Colonna a apporté de riches observations). A travers cette étude de cas, on peut pointer les mobiles des acteurs tant algériens que français, et comprendre les raisons de la singularité de la Kabylie et de la culture kabyle face aux rouages homogénéisants du gouvernement français et de l'école française, mais également face au projet non moins contraignant pour les Kabyles de l'Association des Oulémas. Si l'aboutissement de ce travail s'était limité à cet apport, le livre de M. Chachoua aurait déjà apporté beaucoup. Mais il fait bien plus.

Dans le deuxième volet de l'Islam Kabyle, Chachoua raconte la vie d'Ibnou Zekri, et essaie d' expliquer le sens et les raisons des choix que ce dernier a faits tout au long de sa carrière, une carrière qui était finalement celle de la prêche et de l'enseignement religieux officiel à Alger. Ayant moi-même beaucoup pensé et écrit sur la biographie sociale, c'est-à-dire la biographie comme focale qui permet d'entrevoir comment une société donnée a fonctionné au niveau de l'individu, j'ai beaucoup apprécié cette partie de son travail. On comprend mieux ici les options diverses de cette génération d'intellectuels algériens, et surtout le déchirement qu'a été pour eux l'insurrection d'el Mokrani et du Sheikh el Haddad (1871). D'après Chachoua, le texte d'Ibnou Zekri s'explique comme une tentative de trouver une assise culturelle stable à la société kabyle par l'introduction des sciences modernes et une renaissance de l'Islam. Après son analyse, même si on comprend pourquoi le projet d'Ibnou Zekri n'a pas pris racine dans la société kabyle, on apprécie mieux l'intelligence de ses choix et la pertinence de sa vision. Chachoua

termine cette partie de son ouvrage par une étude sur les successeurs d'Ibnou Zekri, et une explication des raisons pour lesquelles ce personnage est tombé dans l'oubli.

Le troisième volet de l'étude sur Ibnou Zekri porte sur le réformisme badissien, la diffusion du mouvement de l'Islah en Kabylie, et ses rapports avec les zawaya. Avec la guerre d'Algérie, cette situation est mise en cause, et la militarisation de l'Islam s'ensuit, prenant une tournure grave pour les intellectuels kabyles et les institutions traditionnelles. La répression qui a frappé les intellectuels, Chachoua nous le montre bien, a durablement marqué la manière dont la période post-coloniale a été vécue en Kabylie. La violence du processus politique a brisé le savoir des anciens lettrés et a renforcé l'influence d'un islamisme musclé né parmi les émigrés.

L'Islam Kabyle est donc remarquable à plusieurs égards. Après la lecture de ce livre, il n'est plus possible d'envisager l'histoire culturelle et religieuse de la Kabylie comme auparavant. Une chose ressort pour le lecteur averti : la complexité de l'enracinement des cultures différentes de la Kabylie et de l'Algérie dans des histoires locales bien déterminées. Si L'Islam Kabyle est riche d'enseignements en ce qui concerne le passé colonial de l'Algérie, il l'est également par la nouveauté de son regard sur le devenir de l'Algérie contemporaine. Le livre de Chachoua, où l'érudition rivalise avec une réflexion pénétrante sur des questions clefs jamais posées, va à contre-courant des interprétations dominantes de cette période de l'histoire de l'Algérie coloniale. Souhaitons qu'il suscitera un grand débat qui renouvellera nos connaissances de l'Algérie coloniale.

Edmund BURKE

Timothy CLEAVELAND, *Becoming Walâta. A History of Saharan Social Formation and Transformation*, Portsmouth, Heinemann, 2002.
232 p., 3 cartes, 8 figures et 1 tableau.

Le livre de Timothy Cleaveland est issu de son travail de thèse, soutenue en 1995 sous la direction de l'un des meilleurs spécialistes du Sahara, le Professeur John Hunwick (Northwestern University, Chicago). Cette recherche se fonde sur un long travail de terrain en Mauritanie et au Mali, très peu courant chez les historiens, accompagné d'un vaste travail sur les archives familiales locales (en arabe) et des archives coloniales (en arabe et français). Les données accumulées par l'auteur sont très importantes et inédites dans ces régions de l'extrême Est mauritanien, et de l'Ouest malien, où se trouve l'antique cité de Timbuktu, située à environ 300 km à l'ouest de Walâta, centre de cette étude historique. Celle-ci est centrée autour du XIXe siècle, sur lequel les données documentaires sont nombreuses mais encore peu explorées par les auteurs contemporains.

Le livre de Cleaveland examine la fabrication et la transformation des identités ethniques des habitants de la cité connue sous le nom arabisé de Walâta après le XVIIe siècle, alors que jadis elle avait un nom berbère, Iwalâtan, et antérieurement un nom *mandé* [Bambara] Bîru. L'analyse approfondie de cette question mène l'auteur à réviser toutes les hypothèses soutenues jusqu'à présent à propos de l'ethnicité des *Bidân* [arabophones de Mauritanie], des groupes statutaires, et des identités arabes prédominantes. Ce faisant,

Cleaveland reconstruit l'histoire régionale du Hawd, et de la relation entre les nomades guerriers et les citadins de Bîru-Iwalâtan-Walâta.

Le livre est divisé en cinq chapitres, les deux premiers introduisent les problèmes conceptuels de l'histoire conçue en termes dynamiques, puis décrivant le processus de changement identitaire des habitants de la vieille cité. Les deux chapitres suivants abordent l'histoire d'une confédération de la cité depuis son émergence au XVIIIe siècle jusqu'à son déclin à l'époque coloniale. Le dernier chapitre est consacré à l'analyse conceptuelle des représentations identitaires.

La fabrication et la transformation des identités dans une vieille cité saharienne : Bîru-Iwalâtan-Walâta

Au cours de la période la plus ancienne, la cité était connue sous le nom *mandé* de Bîru, et son emplacement correspondait à la périphérie de l'empire de Ghana (Xe siècle), plus tard, elle fut englobée par le royaume du Mali. Elle est connue ensuite sous le nom berbère (*znâga*) de Iwalâtan et d'après Ibn Battuta qui la visita en 1352, à cette époque elle était habitée majoritairement par des Berbères Massûfa. Enfin, à l'époque du déclin de l'empire songhay, à la fin du XVIe siècle, et après les immigrations des groupes Arabes (XIV-XVe s.), elle commence à être nommée Walâta, le nom arabisé de Iwalâtan (p. 46-56). Dès le XIIIe siècle, la cité devint un important centre du commerce transsaharien du sel, des grains, de l'or, des esclaves, des habits et des chevaux (p. 4). Son essor commercial décline cependant dès le XVe siècle au profit de l'ancienne cité de Timbuktû qui était située plus près des mines d'or d'Akan (p. 62).

Cette séquence de transformations culturelles et ethniques apparaît d'une part comme le résultat des émigrations berbères (dès le XIIIe siècle), puis des émigrations arabes, (entre le XV-XVIe siècle), dans une cité qui était originairement habitée par des groupes *mandé*. Mais également comme le résultat de l'acquisition de nouvelles identités et de nouvelles représentations du passé. En effet, les habitants *Mandé* originaires n'abandonnèrent pas la cité lors de sa berbérisation, pas plus que les *Znâga* ne s'en allèrent durant le processus d'arabisation. En 1800, plus personne ne revendiquait l'identité berbère et les habitants qui se considéraient encore *Mandé* furent marginalisés par la nouvelle élite Arabe, qui les classait comme des esclaves, statutaires ou d'origine. Parallèlement, dans ce début du XIXe siècle, l'identité berbère était synonyme de statut tributaire. Toute cette histoire de transformation est associée, nous dit Cleaveland, aux émigrations successives dans la cité (p. 38, p. 46-66).

Les groupes *Znâga* qui émigrent dans la ville à partir du XIIIe siècle, ont exercé une influence culturelle très forte dans cette dernière cité ; ils étaient organisés en grandes confédérations semi-nomades, dont les plus importantes étaient les Lamtûna, les Gudala et les Massûfa. De nombreux termes berbères furent incorporés dans la langue *mandé*, et progressivement émergea une nouvelle variante distincte du *mandé* parlé dans le Sahel et dans la savane [futures Jaara et Kaarta]. Cette nouvelle langue fut appelée *azayr* [et était aussi parlée dans les cités caravanières de Tichitt et de Wadân] (p. 38).

La division de la ville en deux parties, haute et basse, reflète bien son histoire culturelle : la section haute [*vogânî*], où habitent la plupart des familles de l'élite Lemhâjîb, possède des lieux non-arabes dits *azayr*, l'ancienne langue

mandé berbérisée, [Gidinu, Karavolé, Kamrankânî, Gumbusinya et Dnayda]. Dans la partie basse, dite *tahtânî*, les noms des lieux sont plutôt arabes [Rahba Lahbîb, Luqmayd, Rahba il-bir Buya, Rahla Liberl, Rahla Lemsîd], la majorité des familles Shorfa de la cité y habitent (p. 42-43).

L'Iwalâtan berbère, tout comme les oasis voisins, commencèrent à se transformer à nouveau dès le XVe siècle, l'influence arabe venant du nord. D'après les voyageurs Portugais, à cette époque les habitants de l'ouest saharien étaient distingués en *Znâga* et Arabe (p. 38, 46-66). Or les deux groupes n'étaient pas fondus en une seule identité collective, qui avec les apports soudanais, allait émerger plus tard sous le nom de *Bidân*.

Pour T. Cleaveland, le terme *Bidân* est employé par la majorité de Mauritaniens qui se considèrent eux-mêmes comme Arabes, même s'ils sont pour la plupart issus d'un ancien métissage Berbère, Arabe et Soudanais. Mais la langue et la culture *bidân* ne sont pas exclusivement arabes, car elles possèdent de nombreux traits berbères et soudanais (p. xx). L'assertion est parfaitement pertinente, on ajoutera seulement que l'identité des *Bidân* s'est construite autour de l'emploi commun de la variante arabe parlée par les *Bidân*, le *hassâniyya,* et non autour de considérations raciales comme le pensaient les auteurs coloniaux et certains auteurs post-coloniaux [Voir mon article sur la question dans l'*AAN* 1997, et l'article de Raymond Taylor dans l'*AAN* 1999].

Une distinction centrale : les hommes libres et les hommes de statut servile

T. Cleaveland avance qu'à partir de 1800, la société de Walâta adopte une distinction entre deux catégories sociales qui divise la communauté sur la base du statut, de la généalogie et de la « race » (p. 38). On remarquera que cette distinction est probablement plus ancienne dans l'espace social *bidân* [voir M. Villasante-de Beauvais, *Groupes serviles au Sahara*, 2000], et on la retrouve également dans des sociétés africaines, comme chez les *mandé* étudiés par Martin Klein [voir mon compte-rendu de son livre dans ce volume].

L'auteur précise que le premier groupe est composé d'hommes libres et le second groupe est composé d'esclaves ou de personnes soumises à la servilité d'origine *mandé*, que l'élite citadine appellera *Sûdân* [vieux terme arabe pour désigner les Africains]. Les hommes libres étaient les descendants d'unions entre hommes et femmes libres Mandé, Songhay, Znâga et Arabes, mais également issus d'unions entre un homme libre et une esclave-concubine. Le concubinage était en effet une institution importante qui date au moins du XIIIe siècle - ce qui va à l'encontre des affirmations de certains auteurs qui considèrent que le concubinage était inexistant chez les *Bidân* - i.e. A. W. Ould Cheikh (Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale, thèse en sociologie, Paris V, 1985 : 453, note 46).

En tenant compte des héritages maternels et paternels issus du concubinage et de la présence de familles libres d'origine *mandé*, l'auteur affirme qu'il n'y avait pas de distinctions généalogiques importantes entre les hommes libres et les esclaves. Pourtant, les intérêts matériels encourageaient les familles libres à mettre l'accent sur les lignages patrilinéaires, ce qui les servait à rationaliser la distance entre eux mêmes et leurs clients et esclaves.

En 1800, Walâta était dominé par deux coalitions politiques dirigées par des familles de l'élite [Lemhâjîb et Idaylba], mais qui comprenaient aussi des clients, des artisans et des anciens esclaves, qui jouaient tous un rôle important dans les conflits politiques, largement obscurci dans les travaux précédents sur cette ville (page 39).

Le modèle colonial de la hiérarchie saharienne : érudits berbères et guerriers arabes

L'un des apports conceptuels du livre de T. Cleaveland concerne la critique du modèle colonial de la hiérarchie saharienne. Ce modèle exagère l'importance idéologique et pratique de la descendance patrilinéaire, combinant les stéréotypes sur les Berbères, les Arabes et les « Noirs » Africains, avec les théories lignagères forgées en France et en Grande Bretagne au début du XXe siècle. Autant de présupposés qui contredisent selon l'auteur les évidences de l'histoire sociale de Walâta. Les anthropologues post-coloniaux revisèrent ce modèle, mais seulement en partie : d'après eux les pasteurs nomades se définissent eux-mêmes en termes de descendance, mais les changements amenés par la colonisation auraient rompu le lien entre idéologie et pratique et ces sociétés seraient caractérisées par leur absence de dynamisme. Contrairement à cette vision des choses, T. Cleaveland tente de montrer que les relations sociales et économiques d'avant la colonisation se fondaient sur les *alliances stratégiques*. Du reste, de nombreux sahariens, comme ceux qui habitent Walâta, ont en réalité une vision très dynamique de leur société, reconnaissant que leurs identités sociales peuvent changer, ou qu'elles peuvent être ambiguës et contestées. Cette manière de voir est attestée par ailleurs dans le célèbre texte *al-Hasw'a al-Baysaniyya fi 'ilm al-nasab al-hassâniyya*, portant sur l'histoire généalogique des groupes guerriers *bidân*, écrit par l'érudit Muhammad Salih ibn Abd- al-Wahhâb al-Nâsirî (m. 1854) (p. 23-24).

Pour T. Cleaveland, ces évidences ont été malgré tout négligées par les auteurs coloniaux et post-coloniaux, qui n'ont retenu que certaines autoreprésentations locales qui soulignent la filiation et les liens agnatiques et la fixité généalogique et statutaire. Ces visions statiques du monde social *bidân* se fondaient sur les informations et les documents des élites sédentaires qui furent les principaux interlocuteurs des colonisateurs. S'ils avaient travaillé avec les groupes subordonnés, ou avec des groupes qui étaient en processus de changement statutaire, ils auraient pu entendre des discours mettant l'accent sur les radicales transformations sociales de ce temps (p. 6).

T. Cleaveland précise davantage son argumentation à propos des influences locales sur la fabrication des idées coloniales sur la hiérarchie sociale des *Bidân*, en évoquant l'œuvre d'un érudit sédentarisé de la *gibla*, le sud-ouest mauritanien, Muhammad al-Yadâlî (m. 1753). Au milieu du XVIIIe siècle, celui-ci décrit les divisions de sa société en trois groupes distincts : les érudits *zwâya*, les nomades guerriers *hassân*, et les tributaires *znâga*. L'interprétation coloniale du discours de al-Yadâlî considère que les *zwâya* étaient des érudits sédentaires, pacifiques et d'origine berbère, alors que les *hassân* étaient des nomades prédateurs d'ascendance arabe, et enfin les *znâga* étaient les clients berbères des *zwâya* et des *hassân*. Les auteurs coloniaux appliquèrent ensuite cette grille interprétative à toute la société ouest-saharienne,

renforçant les distinctions ethniques entre Arabes et Berbères, et les présentant comme héritées et immuables (p. 6). Alors que c'est le changement statutaire, les alliances politiques entre groupes non-parents, la co-résidence et les inter-mariages qui ont modelé les transformations identitaires et sociales, et qui ne peuvent pas se résumer à l'opposition classique entre Berbères-pacifiques-religieux et Arabes-prédateurs-guerriers (chapitres 1 et 2). Cette nouvelle manière d'aborder la question des hiérarchies *bidân* fait désormais partie des acquis de la recherche contemporaine en histoire et en anthropologie [voir aussi ma thèse, Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd (EHESS, 1995) et la thèse de Raymond Taylor, Of Disciples and Sultans (University of Illinois, 1996)].

Groupes dominants de Walâta et acquisition de l'identité walâtî

Les trois derniers chapitres du livre sont consacrés à la reconstruction du passé de la cité de Birû-Iwalâtan-Walâta à partir de l'histoire des groupes qui y ont habité, durant le XIXe siècle. Dans le troisième chapitre, l'auteur montre ainsi que les émigrations successives de groupes ou de familles ont façonné l'histoire de la cité. Au XVIIIe siècle plusieurs familles walâtî forgent une nouvelle identité sociale et adoptent le nom de Lemhâjîb. Au groupe initial des familles qui se disaient descendantes de Abd Allâh al-Mahjûb [ancêtre éponyme], viendront s'ajouter d'autres familles et avec le temps les Lemhâjîb devinrent la coalition la plus puissante de Walâta [un processus semblable caractérise l'histoire de la confédération des Ahl Sîdi Mahmûd de l'Assaba]. Cependant, d'autres coalitions défieront la prédominance des Lemhâjîb, et dans ce processus de confrontation et d'expansion, le sens de l'identité mahjûbî se transforma et devint plus complexe. Ce thème des identités et des représentations est analysé en détail dans le chapitre 5 du livre.

Plus précisément, deux groupes dominants se trouvaient à Walâta au XVIIIe siècle, les Lemhâjîb et des Idaylba, mais leur pouvoir politique fut perturbé par l'émigration de familles Shorfa venant du Twat marocain. Leurs conflits se manifesteront avec force autour des institutions islamiques du *qâdî* et de l'*imâm*. Cependant, les luttes internes dépendaient aussi des relations d'alliance politique avec les groupes *Bidân* qui nomadisaient dans la région [Awlâd Dâwûd, Awlâd an-Naser, Awlâd M'Barek, Meshdûf], et avec leurs partenaires commerciaux des cités caravanières (p. 77-78, chap. 3).

La population servile de Walâta et les concubinages

L'avénement de la conquête et de la colonisation française, le déclin de la population de Walâta et la chute des Lemhâjîb sont des faits étroitement reliés, examinés par T. Cleaveland dans le chapitre 4. Abordant le thème de la diaspora commerciale, Cleaveland évoque la question de la conservation de l'identité des Walâtî installés chez les populations soudanaises voisines, mais aussi à l'intérieur de la cité où existait une communauté servile très importante, estimée à 50 % de la population totale par les administrateurs coloniaux.

Le travail servile constituait en effet depuis des siècles le socle du mode de vie des groupes de l'élite fondé sur le commerce et les études religieuses. Les femmes-esclaves constituaient une part importante de la reproduction de cette élite, qui pratiquait couramment le concubinage. De fait, c'étaient les femmes qui représentaient le groupe le plus important parmi les esclaves (p. 131). Les interprétations de Cleaveland sur la fertilité chez les femmes-

esclaves sont distinctes de celles proposées par d'autres auteurs, dont Claude Meillassoux qui soutient que celles-ci avaient une faible fertilité en Afrique de l'ouest, ce qui avait des retombées sur leur valeur marchande. T. Cleaveland avance que Meillassoux n'a pas pris en compte la reproduction des enfants libres par des mères esclaves, ce qui était très courant à Walâta, où il estime qu'une proportion importante d'enfants libres était née d'une mère-concubine de statut servile (p. 132-133, chap. 4).

Enfin, T. Cleaveland (p. 183-184) avance que le changement le plus important dans les représentations identitaires des habitants de Walâta concerne l'abandon des généalogies qui tenaient compte des femmes et des alliances féminines - comme chez les voisins Tuareg -, pour l'adoption de généalogies exclusivement patrilinéaires. Ceci peut s'expliquer par la volonté des hommes d'affirmer leur revendications d'une ascendance noble, islamique et arabe.

Par le sens critique qui l'a guidé, notamment vis-à-vis les héritages coloniaux, par sa grande érudition et enfin par l'utilisation des données issues aussi bien de la tradition orale que des écrits locaux, cet ouvrage constitue l'une des meilleures contributions contemporaines aux études sur l'histoire de la société *bidân* de Mauritanie.

Mariella VILLASANTE CERVELLO

Martin KLEIN, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. 9 illustrations, 7 cartes et 21 tableaux, 354 p., index.

Martin Klein, l'un des historiens africanistes les plus fertiles et les plus stimulants des trois dernières décennies, publie enfin un livre qui condense plus de vingt-cinq années de recherches au Sénégal, au Mali et en Guinée française. Insuffisamment connue en France, l'œuvre de M. Klein est sans doute l'une des plus originales et novatrices dans le domaine de l'histoire africaniste. Le cœur de son travail est le thème de l'esclavage endogène africain, qu'il s'empresse de distinguer de l'histoire coloniale de l'esclavage. Allant au-delà des habitudes des historiens qui s'intéressent peu aux propositions abstraites ou générales, M. Klein suggère au contraire plusieurs hypothèses théoriques qui peuvent nous servir à mieux comprendre le fait social de l'esclavage en Afrique et dans les pays arabes.

Les sources principales de ce travail proviennent d'archives coloniales, mais aussi des entretiens enregistrés au long de plusieurs années, ce qui rapproche M. Klein de la méthode couramment utilisée en anthropologie sociale.

Le livre comporte quatorze chapitres, qui examinent successivement les thèmes de l'esclavage dans la région occidentale de la région du Soudan [englobant pour Klein le Sénégal, le Mali et la Guinée française] ; l'abolition de l'esclavage au Sénégal (1848-1876), l'esclavage, le commerce des esclaves et la révolution sociale ; le Sénégal après l'administrateur Brière ; la conquête du Soudan français ; le Sénégal dans les années 1890 ; la fin de la conquête ; l'imposition des priorités métropolitaines sur l'esclavage ; l'esclavage et la conquête de Guinée ; l'exode de Banamba ; les peurs des Français et les limites de la politique d'émancipation ; les chemin de l'émancipation ; l'après-guerre

et la renégociation des relations sociales ; et enfin la question de l'honneur et du statut social des esclaves.

Les arguments principaux du livre

Le livre de M. Klein se place au point d'intersection des tensions entre l'esclavage africain endogène et le système colonial français. L'auteur résume ses quatre arguments centraux ainsi : (1) D'abord, il tente d'examiner comment la logique des systèmes d'esclavage poussèrent des acteurs différents, tant Européens qu'Africains dans un premier temps à une grande exploitation de la force de travail servile durant le XIXe siècle, et ultérieurement à une émancipation massive. (2) M. Klein suggère que l'esclavage représenta un problème de taille pour les colonialistes français placés entre une opinion européenne opposée à cette pratique, et leurs convictions que leurs objectifs seraient seulement atteints par la poursuite de l'esclavage et du commerce. (3) L'islam a joué un rôle complexe : tant les commerçants que les utilisateurs d'esclaves justifiaient l'esclavage en invoquant l'islam. Cependant, avant et après la conquête coloniale, certains musulmans considérèrent l'islam à partir d'une vision plus égalitaire et plus révolutionnaire. L'islam joua ainsi un rôle crucial dans le processus d'émancipation. (4) Enfin, M. Klein examine les luttes entre les maîtres et les esclaves pour montrer que les maîtres perdirent leurs capacités coercitives soutenues par les États africains et qu'en conséquence l'équilibre du pouvoir entre les deux groupes changea. La façon dont cela se concrétisa dépendit des différences de culture, de géographie et des réponses collectives (p. 17-18).

Les commerçants, les producteurs et les usagers d'esclaves

M. Klein souligne d'abord que la région soudanaise, située immédiatement au sud du Sahel, a été l'une des plus importantes sources d'esclaves depuis le premier millénaire, d'abord pour le monde méditerranéen ; ensuite, à partir du XVe siècle, avec le commerce des Portugais, elle devint l'une des sources importantes pour le commerce atlantique d'esclaves. Cependant, d'un point de vue global, ces régions de l'ouest malien et de la côte de Guinée furent moins importantes dans le commerce atlantique d'esclaves que la région densément peuplée connue sous le nom de « côte d'esclaves » : le Togo, le Bénin et le Nigeria.

La longue période de développement de ce commerce - un millier d'années pour le commerce saharien et quatre siècles pour le commerce atlantique - façonna les institutions politiques à travers des régions de plus en plus éloignées des côtes. Cependant, le commerce atlantique dans ces régions côtières fut limité par la faible densité démographique et par la tendance des élites locales de conserver de plus en plus d'esclaves. Dans le passé, les intérêts historiques se sont centrés sur les esclaves qui quittèrent l'Afrique, cependant, M. Klein étudie ceux qui restèrent, dont le nombre est, d'après l'auteur, probablement supérieur de celui des esclaves exportés via l'Atlantique (p. 1, p. 252-257).

Dans son chapitre d'introduction, Klein présente une synthèse cohérente, documentée et claire du processus historique des groupes sociaux africains. Au XVe siècle, lorsque les navigateurs Portugais arrivèrent dans les côtes ouest-africaines, ils trouvèrent l'esclavage bien établi. La force de travail esclave était utilisée dans les cours des rois des nombreux groupes ethniques ouest-africains [*mandé, fulbe ou pulaar, songhay, bidân,*

tuareg, wolof], ils pouvaient être vendus et achetés. La plupart provenait de captures de guerre, de peines pour crimes, ou de rapts. Les esclaves avaient très peu de valeur au moment de la capture. Ils devenaient des marchandises précieuses seulement lorsqu'ils étaient éloignés des zones de capture. Entre la mise en esclavage et l'incorporation dans la nouvelle communauté, les esclaves n'avaient aucun droit, aucune identité sociale. Les mauvais traitements étaient courants au moment de la capture et de l'acheminement. Leur nouvelle identité sociale se constituait par l'incorporation dans un groupe, couramment fondé sur la parenté.

L'auteur souligne que les commerçants qui capturaient et vendaient les esclaves représentaient le lien principal entre les esclavagistes et ceux qui utilisaient la force de travail esclave. La capture et la vente étaient les deux actions qui se trouvaient au cœur de ces relations. Le travail des esclaves devint une source économique importante pour un petit nombre de sociétés africaines. En effet, après la chute des empires Songhay, Mali et Jolof, émergent des petits États fondés sur une coalition entre les guerriers et les commerçants, tels les États Kong, Bobo, Buna, Wa, Gonja (p. 2, 39). Parallèlement, les demandes des marchés méditerranéens et atlantiques, stimulaient directement la croissance des élites militaires et commerçantes. Les aristocrates et les guerriers dépendaient des commerçants pour se procurer des esclaves, des produits de luxe, des armes ; et les commerçants dépendaient des guerriers pour leur protection, tout en craignant les désordres de la guerre (p. 2, chap. 3).

Chaque groupe développait sa propre idéologie : l'islam offrait aux commerçants un code moral et une série de principes de régulation sociale; pour les guerriers, un code similaire à celui des classes militaires dans d'autres sociétés, commandait le courage et la générosité et sanctionnait le style de vie hédoniste. Les guerriers, les commerçants et les cultivateurs libres étaient liés par les notions d'honneur qui les séparaient des groupes d'esclaves et des castes [ou groupes de métier] d'artisans - cette question de l'honneur est analysée dans le chapitre 14. Selon les codes de comportement, les esclaves et les artisans étaient encouragés à avoir des manières grossières, alors qu'on attendait des nobles qu'ils soient courageux, généreux, raffinés, avec un haut sens de l'honneur, de la honte et le contrôle de leurs émotions. La variante musulmane de ce code insiste sur la piété et la connaissance. À l'opposée de cette vision des choses, les esclaves devaient avoir des manières et des comportements ignobles - danser nus ou chanter des chansons obscènes - et on attendait que les esclaves-femmes soient sexuellement disponibles et aux ordres, ce qui non seulement les dégradait elles-mêmes, mais aussi les hommes-esclaves qui ne pouvaient pas protéger leurs femmes. Lorsque le système d'esclavage fut prospère, ces croyances servirent à justifier l'hégémonie de groupes sociaux dominants (p. 2-3, 42, chap. 3).

Plantations de canne à sucre, besoin des chevaux et l'introduction de fusils

Le grand tournant de l'histoire africaine fut le développement des plantations de canne à sucre, qui stimula directement la croissance des secteurs commerçant et aristocratique. Les réseaux d'esclavage allaient de plus en plus

loin au cœur de l'Afrique, alors que se constituaient de nombreux États militaires qui utilisaient la guerre et les raids pour acquérir un grand nombre d'esclaves [i.e. Oyo, Ashante, Dahomey, Segou, Fuuta Jaalon, page 39]. Ce processus, nous dit Klein, fut facilité par deux autres changements : (1) l'apparition de nouvelles races de chevaux résistants, qui apportaient une grande mobilité aux commerçants et aux chasseurs d'esclaves ; et (2) l'augmentation considérable, dès la fin du XVIIe siècle, des fusils et des armes à feu. Celles-ci devinrent ainsi nécessaires pour les actions de prédation et de défense et les Africains utilisèrent les esclaves comme monnaie d'échange pour les obtenir (p. 3).

Diverses modalités d'usage des esclaves : les aristocrates et les commerçants

Au XVIIe siècle, les secteurs aristocratique et commerçant utilisaient un grand nombre d'esclaves, mais de manière fort distincte. Au sein du secteur aristocratique, les esclaves étaient des soldats, des concubines, des servants et des paysans. L'État aristocratique se reproduisait à partir de la guerre et de la mise en esclavage. En revanche, les commerçants considéraient les esclaves comme un investissement et développaient des modes de production esclavagistes. Le commerce à longue distance encourage directement le développement de ces modes économiques. Les esclaves étaient utilisés pour produire des aliments pour les caravanes et des biens d'échange, spécialement des tissus et des habits (p. 3, chap. 3).

Mode de vie sédentaire et démographie élevée d'esclaves

Les cités commerçantes grandissent notablement durant cette période, les commerçants tendaient à vivre en communautés séparées mais liées à travers diverses manières aux secteurs aristocrates [par exemple, les villages Maraka étaient sujets du *Fama* [roi] de Ségou, des villages Juula étaient également associés à une dynastie régnante]. Les esclaves représentaient entre souvent plus des 2/3 de la population de ces agglomérations. Les groupes vivant près de la frontière du désert saharien comptaient environ 40 % d'esclaves, notamment à cause de l'importance de la production des grains et du coton destinés au commerce saharien avec les nomades [*Bidân* et *Tuareg*]. Les royaumes centralisés de Ségou, Sikasso [Mali] et du Fuuta Jaalon [Guinée] avaient également des larges populations serviles (p. 4, 170-173). Cependant, il y avait aussi des petites sociétés qui ne possédaient pas d'esclaves, même si de temps en temps elles capturaient des étrangers, notamment des femmes. Cependant, avec le temps elles subirent le développement du commerce d'esclaves (p. 3-4). Parmi ces sociétés se trouvent les Joola, les Minianka et les Sereer (p. 39-41, 226-227).

Trois types d'esclavage selon les systèmes politiques considérés

L'une des contributions les plus importantes du livre de M. Klein est de suggérer une typologie de l'esclavage selon les systèmes politiques considérés. Il distingue ainsi : (1) les systèmes à haute densité démographique, des commerçants et des aristocrates, (2) les systèmes à basse densité qui incluent les sociétés décentralisées, et enfin (3) les communautés villageoises, agricoles, vivant au sein d'États les plus larges. Les deux premiers types diffèrent en patrons de résidence et en rationalité économique, étant bien entendu que la variable distinctive la plus visible est le nombre d'esclaves (p. 4). Au temps de la conquête française de l'Afrique occidentale, on rapporta selon les

régions entre 10 % et une majorité d'esclaves au sein des populations. Au Sénégal, au début du XXe siècle, Klein estime que la population d'esclaves représentait entre 35 % et 40 % de la population totale ; et pour l'Afrique occidentale française, y compris la Mauritanie, l'auteur estime que les esclaves représentaient 30 % de la population totale, soit entre 3 et 3,5 millions de personnes (p. 256).

La variable du patron de résidence détermine à son tour le type de relations qui vont s'établir entre les communautés réceptrices et les esclaves. Ainsi, M. Klein note que dans les systèmes à basse densité démographique les esclaves vivent avec leurs propriétaires dans les mêmes ménages, et ont des relations rapprochées, alors que dans les systèmes à haute densité les esclaves vivent en villages séparés et constituent une large part, voire la majorité de la population locale. Plus précisément, dans les systèmes à basse densité les propriétaires travaillent près des esclaves et mangent souvent dans les mêmes assiettes [i.e. les *boron* Bambara, p. 227]; alors que dans les systèmes à haute densité, le travail était considéré comme du ressort exclusif des esclaves, les propriétaires supervisent les travaux et les relations rapprochées sont limitées [i.e. les *Wolof*, les *Soninké*, les *Tukolor*, p. 219-226).

Ceci mène M. Klein à considérer que l'assimilation des esclaves était rapide - entre une et deux générations - au sein des systèmes à basse densité ; alors que dans les systèmes à haute densité la manumission [affranchissement légal des esclaves] était rare et le statut des enfants esclaves différait peu de celui des pères et mères esclaves. Autrement dit, l'esclavage dans les systèmes à haute densité se reproduit lui-même à partir d'un ou de plusieurs modes de production, alors que dans les systèmes à basse densité l'esclavage ne se reproduit pas car les descendants d'esclaves sont intégrés dans les systèmes de parenté. Les sociétés peu centralisées [dans le sud du Mali et dans la forêt guinéenne] étaient ainsi plutôt des proies que des prédateurs (p. 4, 226).

Les sources d'esclaves

M. Klein considère que la majorité des esclaves africains étaient des prisonniers de guerre. Les campagnes militaires pour obtenir des esclaves avaient lieu en général durant l'époque sèche ; cependant les raids et les rapts pouvaient également avoir lieu à n'importe quelle période de l'année. La grande majorité des prisonniers hommes était vendue pour le commerce atlantique, alors que les femmes étaient généralement vendues pour le commerce saharien. La majorité de ceux qui restèrent en Afrique étaient des femmes et des enfants. A la fin du commerce atlantique il devint plus simple de tuer des esclaves hommes qui étaient plus difficilement assimilables et maîtrisables.

La deuxième source d'esclaves était constituée par les punitions pour des crimes, tels l'adultère ou la pratique de sorcellerie. La troisième source était les dettes. En effet, les famines, les sécheresses et les guerres étaient assez courantes, et les familles les plus pauvres se voyaient obligées de mettre en gage [*pawnship*] leurs esclaves ou - si elles n'en possédaient pas - leurs enfants pour acheter de la nourriture. Ce système de mise en gage diffère de l'esclavage car il est temporaire et la personne « prêtée » ne cesse pas d'appartenir à une famille ou à un lignage, elle travaille pour le prêteur jusqu'au payement de la dette contractée. Les femmes pouvaient être l'objet d'exploitation

sexuelle et si elles avaient des enfants ils appartenaient à leur lignages. Les mises en gage de personnes étaient courantes chez les *Malinké* et les *Bambara* [*mandé* de Mali], mais étaient interdites par la loi islamique et semblent n'avoir pas existé dans des zones musulmanes orthodoxes. M. Klein signale qu'il est difficile d'évaluer à partir des sources d'archives l'importance relative des personnes mises en gage qui travaillaient pour payer des dettes, et les esclaves ordinaires car les observateurs français les confondaient souvent. Enfin, l'esclavage volontaire semble avoir été également courant en Afrique, même s'il est interdit dans la loi islamique, et que les administrateurs Français refusaient son existence (p. 4-5, 117, 210, 222-223, 231-233, 343).

Pour les pasteurs *Bidân* de la future Mauritanie, le marché le plus important d'esclaves était la cité de Banamba, fondée en 1840, au nord du cours moyen du Fleuve Niger. À la fin du XIXe siècle, elle devint le plus grand centre de distribution du sel que les *Bidân* échangeaient contre des esclaves, lesquels étaient aussi échangés contre des chevaux du désert ; chez les *Bidân* le prix était de deux ou trois esclaves pour un cheval. À cette époque, la population *bidân* de cette région soudanaise était estimée à 1.500 personnes (p. 55).

Les formes d'esclavage : personnes capturées et personnes nées en esclavage

De nombreuses langues africaines établissent une distinction fondamentale entre deux conditions d'esclaves : celle des personnes capturées et mises en esclavage, et celle des personnes nées en esclavage. Les administrateurs français reprirent cette distinction, et parlèrent de « captifs de traite » et « captifs de case ». Les *jon Bambara*, les *jomo Soninké*, le *maccube Fulbe* [ou *Halpulaar'en*] et les *banniya Songhay* étaient des personnes mises en esclavage [chez les *Bidân* ils sont appelés *terbîa* ou *abîd*]. C. Meillassoux affirme que les esclaves à peine capturés étaient soumis aux pires travaux, il les appelle « esclaves de peine », et considère aussi qu'ils représentaient la majorité d'esclaves. Mais M. Klein n'est pas convaincu de cela. Il considère qu'il y avait une période d'installation pour ainsi dire de la nouvelle condition servile, et les esclaves qui tentaient de s'échapper étaient obligés de porter des fers ; cependant, dès qu'ils commençaient à accepter leur nouveau statut leurs conditions de vie s'amélioraient ; le pire châtiment pour ceux qui se rebellaient restait la vente.

La deuxième catégorie était celle des personnes nées en esclavage - dites *woroso* en *soninké*, *woloso* en *bambara-malinké*, *horso* en *songhay*, et *rimaiibe* chez les *Fulbe* ou *Halpular'en* [*nâ'ama* en *hassâniyya*, l'arabe des *Bidân*]. Ce type d'esclaves naissaient dans les communautés des maîtres, parlaient leur langue et vivaient avec eux ou séparément. Comme les enfants libres, ils passaient par les mêmes cérémonies d'initiation et recevaient parfois une éducation religieuse rudimentaire. Certains auteurs les appellent « serfs », mais M. Klein préfère le terme « esclave » parce que : (1) ces personnes appartenaient au propriétaire, elles n'étaient pas attachées à la terre mais directement aux propriétaires, (2) elles donnaient naissance à d'autres esclaves, et enfin (3) les esclaves nés dans les maisons des maîtres pouvaient être revendus (p. 6).

Interprétations conflictuelles : les esclaves sont à l'intérieur ou à l'extérieur de la parenté ?

Martin Klein explicite les interprétations relativement conflictuelles à propos de la nature de l'esclavage, issues de la publication du livre *Slavery in*

Africa par Suzanne Miers et Igor Kopitoff (1977). Le critique le plus vigoureux de cet ouvrage était Claude Meillassoux, alors même que les deux approches avaient beaucoup de choses en commun. Miers, Kopitoff et Meillassoux considéraient l'esclavage : (1) comme un type de relations de coercition, (2) insistant sur le processus d'incorporation des esclaves et enfin (3) soulignant que l'esclave était un étranger. Klein note cependant que Meillassoux insistait sur la violence et la nature arbitraire de l'autorité des maîtres, alors que Miers et Kopitoff avaient une vision plus bénigne, voyant l'esclavage comme un type de relations sociales, tel le mariage et la parenté, concernant le droit des personnes. Plus important pour le débat était l'affirmation de Miers et Kopitoff que les esclaves cessaient progressivement d'être des étrangers et qu'il existait une transition entre esclavage et parenté. À l'opposé, Meillassoux considérait que l'esclavage était une antithèse de la parenté. Il pensait avec Orlando Patterson [*Slavery and Social Death*, Cambridge, 1982], que les esclaves étaient morts socialement et exclus des prérogatives de la naissance; ils n'avaient ni ancêtres, ni descendants et n'avaient pas le droit de se marier. Et en fin de comptes, Meillassoux souligne que l'exploitation économique des esclaves était possible par l'inexistence de liens de parenté (p. 9).

En proposant une analyse très fine, M. Klein suggère qu'en réalité les différences d'interprétation de ces auteurs procédaient du type de sociétés sur lequel ils travaillaient. Ainsi, Meillassoux et les auteurs qui ont participé au livre *Esclavage en Afrique Précoloniale* (1975), travaillaient sur des sociétés fortement hiérarchisées et orientées vers le marché, et dans lesquelles les discours sur la parenté étaient souvent un vernis superficiel des exploitations économiques fortes. Or Miers et Kopitoff, ainsi que les autres auteurs du livre *Slavery in Africa*, étudiaient des sociétés où la parenté était bien plus qu'un voile, et dans lesquelles les esclaves agissaient comme des parents. Pour nuancer cette assertion il faut expliciter que les coauteurs des deux livres expriment aussi des interprétations différentes de l'esclavage, selon le type de société qu'ils étudient.

M. Klein note que l'analyse de C. Meillassoux paraît plus appropriée pour la région dans laquelle il travaille [où il y existait des systèmes politiques centralisés], mais il affirme avoir des difficultés à accepter l'idée que les esclaves ne se marient pas, et qu'ils n'ont pas de paternité. Les données de terrain recueillies par M. Klein suggèrent clairement, nous dit-il, que les esclaves forment des unions à long terme et qu'ils ont des liens émotionnels entre eux, ainsi que vis-à-vis de leur descendance. Du reste, ils s'enfuyaient souvent de leurs maisons, ou tentaient de reconstruire les unités familiales créées durant leur esclavage (p. 10). Ainsi, contrairement à la vision faite exclusivement de violence et d'exploitation que défend Meillassoux, Klein considère que la stabilité et la productivité des exploitations serviles dépendait de l'acceptation des esclaves de travailler dans ce système, et des renégociations de leur condition statutaire (chap. 13). Mais au-delà, le pouvoir des maîtres était limité : les esclaves recevaient des parcelles de culture parce que cela représentait la manière la plus efficace de les alimenter, et s'ils pouvaient travailler pour eux, avec une certaine autonomie, ils pouvaient être plus productifs. Ceci ne signifie pas que les esclaves acceptaient passivement leur lot, mais la forme la plus commune de résistance étaient les fuites, notamment dans les périodes d'instabilité, de guerres et de conflits (p. 14). L'un des

meilleurs exemples de ce processus est celui de l'exode massif des esclaves de Banamba entre 1905 et 1906 (chap. 10).

Pour la majorité des sociétés étudiées par Klein, l'esclavage se justifiait en termes islamiques ; mais il est clair que cela n'implique pas que la mise en esclavage ou que le traitement des esclaves se faisaient en suivant strictement la loi islamique - comme le prétend Pierre Bonte par exemple [Esclaves et cousins : évolution du statut servile dans la société mauritanienne, in B. Schlemmer (dir.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, Paris, 1998]. Sur ce point, Frederick Copper suggère que ce que nous devons nous demander c'est comment l'islam était utilisé selon les situations historiques spécifiques [1981, Islam and Cultural hegemony : The Ideology of the Slaveowners on the East African Coast, in P. Lovejoy (ed.), *Ideology of Slavery in Africa*]. Dans les régions soudanaises de l'ouest africain, les maîtres étaient plus flexibles que la loi islamique, ainsi, alors que dans celles-ci les esclaves n'ont pas le droit à la propriété, les maîtres passaient outre pour continuer à bénéficier de leurs activités économiques (p. 15). L'accès à la terre agricole fut l'une des principales conséquences des renégociations des relations sociales entre les esclaves et les propriétaires qui eut lieu après la Première guerre mondiale (page 235, chapitre 13).

Les libérations d'esclaves : l'isolement social

L'étape finale de l'intégration des esclaves au sein de la société réceptrice était la libération. Cette libération était recommandée dans la loi islamique, et les esclaves pouvaient aussi acheter leur liberté, le prix correspondait couramment à la valeur de deux esclaves. Dans la plupart des sociétés les esclaves libérés restaient des clients des anciens maîtres ; ainsi s'ils pouvaient contrôler leur descendance et participer aux cérémonies familiales, ils devaient donner des cadeaux aux anciens maîtres (p. 12-13).

Cependant, M. Klein souligne un fait rarement considéré dans les analyses sur la question : l'individu libéré était isolé socialement. L'esclave qui pouvait acheter sa liberté n'avait pas de liens sociaux ailleurs que dans le cercle familial des maîtres. Dans plusieurs cas, les esclaves qui avaient les moyens préféraient ainsi acheter d'autres esclaves, ou une épouse, qui pourrait les aider dans leurs vieux jours. Une autre forme de libération concernant les femmes-esclaves était d'avoir un enfant de son maître ; un fait régulé par la loi islamique, la libération de la femme pouvait suivre la mort de son maître, mais l'enfant naissait libre (p. 13). Chez les *Tukolor* et les *Soninké*, les anciens esclaves amélioraient leur condition s'ils acceptaient un statut bas, s'ils n'avaient pas de terres. Ils restaient alors travailler dans les terres de leurs anciens maîtres, et certains devenaient artisans pour se libérer économiquement (p. 226).

La colonisation française : complice de l'esclavage africain

Pour M. Klein la colonisation française fut largement complice de l'esclavage et de l'exploitation de la force de travail servile. Au cours de la période étudiée dans le livre, l'opinion publique métropolitaine considéra progressivement l'esclavage comme immoral (chap. 2). Cependant, les autorités coloniales manipulaient ces opinions à travers le contrôle qu'elles exerçaient sur les informations qui arrivaient en métropole.

Dans les colonies elles-mêmes les intérêts étaient divers. Les soldats qui menèrent à bien la conquête [d'abord au Sénégal (chap. 4 , 6 et 7) au Soudan

(chap. 5), en Guinée (chap. 9)], étaient les plus directement concernés par le problème, ils savaient que les alliances qu'ils établissaient dépendaient en grande mesure du contrôle que les autorités africaines pouvaient maintenir sur leurs esclaves. Et ils goûtaient aussi aux plaisirs de la société esclavagiste - prenant des femmes, ayant des servants et distribuant des esclaves à leurs dépendants (p. 16).

La position des commerçants était plus ambivalente ; ils jouaient parfois les abolitionnistes contre des administrateurs qu'ils n'aimaient pas, mais restaient toujours hostiles à tout ce qui pouvait menacer leurs intérêts commerciaux. Du reste, comme les soldats, ils achetaient et vendaient couramment des esclaves, ou utilisaient leurs services même lorsque cela fut déclaré illégal. Ils se rendaient tous compte que l'expansion coloniale était possible seulement si l'on tolérait les pratiques esclavagistes des alliés et des sujets (p. 16). Cependant, lorsqu'ils affirmèrent leur contrôle colonial, les Français bannirent l'esclavage et le commerce d'esclaves, et tentèrent de s'appuyer sur le développement agricole dans un espace africain pacifié. Les mesures coloniales à l'encontre du commerce d'esclaves s'affirmèrent avec William M. Ponty, Gouverneur du Haut-Sénégal et Niger, au début du XXe siècle (chap. 8).

Au cours de cette nouvelle période les esclaves eux-mêmes furent les acteurs centraux des transformations en cours, ils abandonnèrent massivement leurs maîtres, ou forcèrent les autorités à renégocier leurs relations économiques avec eux. Les changements furent ici, en Afrique de l'ouest, plus importants que dans la majorité des colonies britanniques. L'abandon massif des esclaves détruisit la plus importante forme de richesse dans les sociétés africaines, mais des formes particulières d'esclavage ont persisté jusqu'à nos jours (p. 16, chap. 10, 11 et 12). Dans notre livre *Groupes serviles au Sahara* [M. Villasante-de Beauvais (dir.), CNRS-Éditions, 2000], nous avons tenté d'analyser ces formes extrêmes de dépendance, observables de nos jours en Mauritanie, entre autres pays ouest-africains et du nord de l'Afrique.

L'honneur : frontière entre les esclaves et les hommes libres

Je voudrais terminer en évoquant une question qui m'apparaît très importante pour l'analyse des formes extrêmes de dépendance en Afrique. Il s'agit de l'honneur, qui représente pour M. Klein la frontière entre les esclaves et les non-esclaves, et également l'identité des ces derniers, abordé dans le dernier chapitre 14 du livre. Après avoir remarqué qu'il est parfois difficile de classer ces derniers groupes, M. Klein préfère les définir non pas comme des « nobles » mais plutôt comme des « groupes qui ont l'honneur », c'est-à-dire, qui ne peuvent être inclus parmi les castes ou les esclaves [Dans notre livre *Groupes serviles au Sahara*, j'ai avancé une distinction semblable, opposant les hommes libres aux hommes de statut servile].

Cette distinction sociale entre ceux qui sont honorables et ceux qui ne le sont pas, était cruciale dans une idéologie de l'élite qui rendait possible le contrôle économique des esclaves agricoles et des esclaves-soldats (p. 249). Le déclin de l'utilisation de la main d'œuvre esclave impliqua des changements notables dans les manières de maintenir séparés les deux statuts de servilité et de liberté. L'insistance sur les stigmates de servilité devint ainsi essentielle pour maintenir la distance statutaire : la prohibition pour les anciens esclaves de devenir des imams date du XXe siècle, ainsi que les prohibitions des mariages avec les esclaves - associées à l'idée que ceux qui ont des

origines serviles peuvent difficilement contrôler leur sexualité. La première bataille des esclaves fut alors de contrôler leur production économique et leur reproduction sociale. En créant des familles, en devenant musulmans, en adoptant des habitudes de propreté, en obtenant de l'éducation, en ayant des bonnes manières, et en assimilant la culture des maîtres, les anciens esclaves devenaient plus honorables. Or, alors que les maîtres tentaient de maintenir la distinction statutaire et la distance sociale, les esclaves luttaient pour les réduire. Ce processus a été plus rapide dans les villes, où les esclaves et anciens esclaves migrèrent massivement après l'interdiction coloniale de transaction de personnes [1905], et surtout après la Première guerre mondiale, à la recherche de travail et d'éducation. Alors que dans les zones rurales les anciens esclaves devinrent des paysans [un processus qui a été également analysé par James Searing dans ses travaux sur l'histoire de la société *wolof*, majoritaire au Sénégal, voir *West African Slavery and Atlantic commerce*, Cambridge, 1993.]

L'accent mis dans le livre de Martin Klein sur le point de vue des esclaves, et de l'institution de l'esclavage en général implique un changement de perspective important et très stimulant dans le champ des travaux sur les formes extrêmes de dépendance en Afrique. Placer la question des statuts et des hiérarchies au centre de l'analyse historique est en effet très novateur dans un contexte de recherche française encore marqué, d'une part, par une vision néo-coloniale des faits africains et/ou par la perspective marxiste simpliste et réductrice [voir mon compte-rendu de l'ouvrage de Roger Botte dans l'*AAN* 2000-2001]. Et, d'autre part, par les efforts de certains auteurs contemporains pour minimiser l'existence actuelle des formes extrêmes de dépendance, suivant en cela le point de vue des élites au pouvoir. On observe ainsi dernièrement, surtout en Mauritanie, des efforts renouvelés pour présenter les justifications généalogiques fabriquées par les élites sur les identités des anciens esclaves, les excluant de l'identité arabe dominante, comme des faits historiques, voire « structurels ». Et même des tentatives pathétiques pour invoquer la justification de l'esclavage par l'islam de manière identique à celle employée par les marchands d'esclaves et par les groupes qui les utilisaient [i.e. Pierre Bonte dans *L'Homme*, 164, 2002 : 135-144, voir aussi ma réponse à ce texte dans ce volume].

Le livre de Martin Klein se place à l'opposé de ce type d'analyse et nous suggère une autre manière, autrement cohérente et distanciée, d'analyser la servilité et ses implications sociales aussi bien Afrique occidentale et en Afrique du nord qu'au Proche-Orient.

Mariella VILLASANTE CERVELLO

Jaïdi MOULAY DRISS, *Histoire du cinéma au Maroc. Le cinéma colonial*, Rabat, Al-majal, 2002, 254 p.

Poursuivant méthodiquement sa description critique des médias au Maroc, M. D. Jaïdi dirige son projecteur cette fois-ci sur le cinéma de la période coloniale. Son livre est dans ce domaine le premier à prendre ce pays pour cadre, à part une thèse non publiée, les autres s'intéressaient aux pays voisins, ou à l'ensemble du Maghreb (notamment Bataille et Veillot, Boulanger, Benali). L'auteur s'appuie naturellement sur les apports utiles de

ces derniers, on pourrait même quelquefois lui reprocher d'user d'un peu trop de déférence quand il cite ses prédécesseurs (surtout les deux premiers), qu'il n'aurait pas été sans intérêt quelquefois de bousculer un peu.

L'un des aspects les plus intéressants de ce livre est la richesse de sa documentation sur le cinéma colonial *espagnol* dans la zone Nord, production très largement et injustement méconnue jusqu'ici des chercheurs francophones, du fait de compartimentages hérités justement de la période coloniale, du fait également de jugements de valeur, esthétiques ou politiques, qui gênent une compréhension globale des rapports entre l'idéologie (et la pratique) coloniale et les films réalisés dans ce contexte, la valeur artistique on le sait, fonctionne d'un certain point de vue comme un *raté* de l'idéologie.

Sur la conquête militaire par exemple, on connaissait déjà le témoignage de F. Mesguich sur son reportage lors des massacres de Casablanca (1907), mis en scène avec son brio habituel dans *Tours de manivelle*. Mais il est ici instructif d'apprendre que Gaumont en tire immédiatement 310 copies pour sa filiale de Barcelone, et d'observer comment, dès ces débuts, ses opérateurs tout comme ceux de Pathé filment ces événements sensationnels, en parfaite coopération avec les militaires espagnols aussi bien que français, et comment toutes les salles des deux pays vibrent à l'unisson aux exploits de leurs intrépides militaires, à Melilla comme dans la Chaouïa : aux *pluies de balles, aux mitrailleuses qui vomissent du feu constamment sur les douars rifains, au bombardement du Gurugù par les nouveaux canons d'acier, système Schneider*. La référence à l'Espagne est précieuse dans la mesure où certains traits du film colonial y sont portés à l'extrême, donc mieux perceptibles. La violence militaire va y connaître dans les décennies suivantes une résonance bien plus marquée qu'en France, pour plusieurs raisons : proximité immédiate du Maroc, souvenirs historiques de la *reconquista* et surtout non-participation de son armée à la Grande guerre. Melilla sera le modeste Verdun du chauvinisme espagnol. Miliàn Astray, fondateur de la Légion étrangère espagnole au Maroc (Tercio) et père du slogan « Viva la muerte », soutient à fond dès les premières années l'utilisation du film pour exalter les vertus militaires et la mort rédemptrice : belle illustration des analyses de W. Benjamin sur le fascisme comme *mise en spectacle* de la violence politique. Les titres de nombreuses bandes lui font écho : *Los movios de la muerte, Los que dieron su sangre por la patria, Los regulares* (troupes auxiliaires marocaines), *Los regimientos heroicos, Los heroes de la Legion*. Un témoignage cité par M.D. J. nous apprend que son disciple Franco prend le temps, en pleine retraite devant Chaouen (1925), de veiller à la position des caméras. Dès les années dix et jusqu'après 1950 le Maroc du Nord est pour les ciné-drames espagnols, que l'on ne soupçonnait pas si abondants (une douzaine par décennie) le réservoir de l'aventure et de l'héroïsme ; les héros y sont officiers ou légionnaires du Tercio, plus rarement aviateurs militaires ou ingénieurs (des mines de fer).

On constate ainsi que le charme un peu glauque de *La Bandera* puise à de nombreuses sources, jusqu'ici méconnues : dès 1918 : *La España tragica* raconte en quatre épisodes la rédemption d'un mauvais garçon andalou dans les combats du Rif. Plus précisément, le scénario de *Los Heroes de la Legión* (1928) comporte plusieurs traits qui n'ont pu manquer d'inspirer Mac Orlan quand il se rendit en Espagne et au Maroc en 1929 pour préparer son livre.

Chaouen *la mystérieuse*, lieu privilégié de l'action, est familière depuis longtemps aux opérateurs comme aux militaires. Autre référence jusque là ignorée : dès avant la fin de la guerre civile, les Allemands et le gouvernement nationaliste mettent en place en 1938 une structure de co-production de films, tournés au Maroc pour les extérieurs. Il s'agit de concurrencer les productions égyptiennes à destination des pays arabes, près d'une décennie avant les tentatives françaises d'après-guerre. Le siège est à Berlin, où ont lieu tous les travaux en studio et en laboratoire. *La canción de Aixa* (1938) est réalisée en deux versions, dont une avec acteurs arabophones et musique de M. Iguerbouchen (comme *Pépé le Moko*) ; mais la guerre mondiale survenant, *Romancera marroqui* (1939) devra se contenter des habituels acteurs espagnols pour exalter la fraternité d'armes hispano-arabe sous la direction du « Caudillo, El Mansour, l'invincible ».

Pour le reste, le livre se situe classiquement dans le sillage des études déjà disponibles, mais en y ajoutant d'intéressants compléments. Il n'est pas interdit de le trouver souvent trop modeste, ou trop indulgent. Par exemple dans le chapitre consacré aux essais de production « musulmane » à la française à partir de 1944. Baptiser ces films *marocains*, sans guillemets, était compréhensible chez Bataille et Veillot écrivant à Alger en 1956, et l'est bien moins aujourd'hui. Même si les apports de la BNCI coexistent avec des capitaux du Glaoui et de la bourgeoisie nationaliste proche de l'Istiqlal, et si des réalisateurs français en général bien intentionnés commencent à faire une place grandissante aux acteurs, assistants et musiciens maghrébins. Mais M. D.J. tient à prendre ses distances avec un discours militant trop fréquent dans ce domaine, d'un côté comme de l'autre, et l'on ne peut que s'en réjouir.

Deux aspects de l'ouvrage nous semblent moins réussis : la partie sur les premières années du cinéma au Maroc, un peu rapide, reprend dans des textes antérieurs plusieurs assertions dont ces textes s'abstenaient d'indiquer la source, et dont on peut se méfier (« 561 projections en 1897 »), ou même carrément inexactes (p. ex. *Chevrier marocain* ne peut être antérieur à 1902 ; de même on connaît aujourd'hui assez bien la carrière de Mesguich et sa tendance à l'exagération, il ne peut avoir tourné au Maroc avant 1902, a fortiori en 1897). Une investigation complémentaire reste également à mener sur l'implantation des structures de diffusion aux différentes étapes. Les données fournies sur le parc des salles sont plutôt sommaires pour les débuts (la presse est pourtant disponible depuis 1908 en français, depuis 1911 en arabe), imprécises et contradictoires ensuite, sans synthèse entre celles des deux zones. Même compte tenu de ces imperfections - que les éditions suivantes pourront corriger - la lecture de cet ouvrage s'impose désormais, non seulement pour les étudiants et chercheurs spécialisés, mais pour tout lecteur souhaitant s'informer de façon vivante (nombreuses illustrations et scénarios) sur le passé colonial.

François CHEVALDONNÉ

Eugene COTRAN & Martin LAU (general eds), *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, vol. 8, 2001-2002, The Hague/London/New York, Kluwer Law International, 2003

Cet annuaire qui porte sur les droits du monde arabe et musulman en est déjà à son huitième volume. Il représente une source inestimable d'informa-

tions pour le chercheur. Cela tient à ses rubriques documentaires qui, en fournissant, année après année, une synthèse des principales évolutions législatives et jurisprudentielles et une sélection de textes juridiques et de décisions judiciaires, permettent de suivre l'évolution des pays de la région dans le domaine du droit. On peut regretter la préférence manifeste pour les domaines économique, financier et banquaire, mais c'est là, sans doute, le reflet de l'intérêt principal du lectorat. Outre ces rubriques, une première partie d'articles, de nature plutôt éclectique, vient nourrir le corpus des connaissances juridiques.

Dans ce volume, les articles portent sur la question du terrorisme et des réponses « islamiques » qui peuvent lui être apportées (S.N. Kazmi), le système juridique afghan (M. Lau), le droit islamique des contrats (H. Hassan), l'unification des droits (K. Bälz), les conseils ismaéliens de conciliation (A.A. Jamal), le rapt parental d'enfants en droit égyptien (A.O. Sherif), la rémunération du travail de l'épouse en droit islamique et iranien (M.A. Ansari-Pour) et le recours au *khul'* par les non-musulmans en Égypte (D.S. El-Alami).

Le *Yearbook* n'est pas une vitrine de la recherche en sciences sociales sur le droit. Il est inutile d'y chercher des contributions à forte teneur sociologique, théorique ou épistémologique. Il s'agit avant tout d'un annuaire de juristes et pour juristes. Il complète bien, en ce sens, la revue *Arab Law Quarterly*. Les travaux plus savants, islamologiques et historiques, voire sociologiques, ont, avec la revue *Islamic Law and Society*, une tribune plus adéquate. En revanche, cet annuaire offre une excellente clé d'entrée dans la réflexion menée par de nombreux juristes musulmans sur leur droit dans le monde d'aujourd'hui. La teneur informative de cette publication est, en outre, incontestable.

Baudouin DUPRET

Susan F. HIRSCH, *Pronouncing & Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998

Cet ouvrage représente un travail pionnier dans l'étude du discours dans le contexte judiciaire des tribunaux islamiques swahilis de la famille au Kenya. Il s'agit, à ma connaissance, de la première tentative de saisie du langage du droit en action dans un cadre institutionnel islamique (le terme « islamique » renvoyant ici au fait que ces tribunaux sont identifiés en tant que tels, par opposition aux autres tribunaux, séculiers, qui opérent au Kenya). L'ouvrage s'organise en neuf chapitres. Les trois premiers introduisent aux aspects théoriques, ethnographiques et méthodologiques de la recherche. Le premier porte sur les théories d'indexicalisation du genre (comment le langage pointe vers le genre et, ce faisant, le constitue), d'entextualisation (les processus de marquage des histoires provenant d'autres discours) et sur les idéologies langagiures (les idées culturelles sur le langage qui contribuent à donner du sens au discours). Le deuxième chapitre dresse le tableau historique et ethnographique de la côte swahili et, en particulier, sur les relations entre les genres. Le troisième chapitre présente les méthodes de collecte et d'analyse des données linguistiques. Les chapitres quatre et cinq portent sur les conflits dans la société swahilie en tant que miroir et lieu de reconfiguration des relations entre les genres. Le chapitre quatre s'intéresse particulièrement aux quatre discours généralement tenus dans les conflits conjugaux (droit islamique, éthique swahilie, santé spirituelle et droit étatique) et à leur mode de déploie-

ment. Le chapitre cinq traite des tribunaux islamiques comme sites de luttes politiques complexes où se négocient les relations entre les genres, où l'autorité du juge est contestée et où peut s'exprimer la résistance à la pénétration de l'État kenyan. Les quatre derniers chapitres se concentrent sur l'analyse du discours dans des affaires judiciaires et des procédures de conciliation, pour montrer comment les positions de ces sujets sexués sont constituées au travers de discours visant à la solution de conflits. Le chapitre six porte sur le récit initial des histoires de conflit, le chapitre sept sur l'organisation de l'interaction après ce récit initial, le chapitre huit sur les propos rapportés d'autres discours et leur insertion dans les récits judiciaires, le chapitre neuf sur les idées concernant le langage qui traversent ces différents cas. L'intention de l'auteur est de montrer comment des sujets sexués émergent, de manière multiple et contradictoire, au travers du discours. Le livre se conclut par la mise en perspective du cas swahili et des discours dominants sur les femmes et le droit islamique, dans une tentative de critique des conséquences traditionnellement rattachées à ce droit quant au statut des femmes.

La présentation du livre étant faite, je voudrais m'attacher à commenter trois points sur lesquels l'approche de Hirsch me semble à tout le moins discutable. Il s'agit de son usage du concept « droit islamique », du statut qu'elle donne au droit dans l'économie de sa recherche et de sa recherche d'« hyper-explications ».

S'agissant du droit islamique, il n'existe pas, dans ce livre, de définition substantielle de ce qu'il serait, pas plus qu'il n'y a de tentative visant à lui donner une signification a-historique qui transcenderait le sens et l'importance que les gens donnent contextuellement à la notion. Quand l'auteur utilise le terme, c'est généralement pour renvoyer à la conception ou à la représentation que les *kadhi*s en ont, non pour lui attacher un contenu essentialiste. L'auteur prétend même déstabiliser « les stéréotypes sur le droit islamique dans ses relations avec le genre » (p.244). L'analyse n'en reste pas moins biaisée et ce, en raison de la dimension marginale accordée au cadre judiciaire dans la construction de l'argument. L'analyse ne porte ni sur le droit ni sur les pratiques juridiques. Elle porte sur le genre observé du point de vue du tribunal du *kadhi*. Le droit n'est donc pas un sujet de plein droit, il n'est qu'une ressource, une lentille à travers laquelle une direction et une signification générales peuvent être attribuées à cette portion du monde, « un symbole à la fois de la gouvernance musulmane et de sa vulnérabilité dans la période post-coloniale » (p.136). L'ethnographe se montre plus intéressée par la recherche d'un principe explicatif aux comportements qu'à la description de ceux-ci. Ce qui est perdu, en cours de route, c'est le contexte spécifique dans lequel tout cela se passe, le fait que ce contexte est identifié comme tel par les participants et les modes de production de ce caractère identifiable. Ce qui est perdu, dans le cadre de ce livre, c'est le rôle fondamental du droit en tant qu'institution et que source écrite vers lesquels s'orientent les gens engagés dans une procédure judiciaire.

A l'instar de nombreuses autres études s'appuyant sur un matériau judiciaire, le *Pronouncing & Persevering* souffre du défaut de considérer le droit comme une ressource stratégique parmi d'autres dans la négociation des relations de pouvoir. Si l'on suit la séquence du livre, ce sont les questions de genre et de pouvoir qui sont de première importance, et le langage, en tant

qu'il est leur véhicule, n'intervient qu'en second lieu. Le droit, parce qu'il n'est que superstructure, n'a pour sa part qu'un rôle ancillaire, c'est-à-dire qu'il n'est pas tant considéré comme un espace totalement traversé par son orientation vers l'adjudication, comme première raison d'être, mais comme une arène dans laquelle s'opposent des narrations conflictuelles. Pourtant, le droit et la pratique du droit ne sont pas qu'un paquet de narrations en compétition, c'est aussi - et peut-être surtout - une activité accomplie sur une base quotidienne, d'une nature extrêmement routinière, le lieu de production et de reproduction de pratiques professionnelles orientées avant tout vers l'accomplissementé du droit.

Bien que Hirsch se montre clairement réticente à l'idée de s'engager dans des généralisations prenant la forme d'explications culturelles, qui ont été utilisées « selon des modes qui impliquent ou affirment une posture hégémonique sur les individus et conduisent ainsi à des conclusions sur les différences immuables entre collectivités » (p.35), elle leur propose la substitution d'un autre type d'hyper-explication, comme l'histoire, le pouvoir, la légitimation, l'idéologie et la globalisation. Ceci est particulièrement vrai de son traitement du langage en tant que media contribuant à configurer « la production sexuée des comptes rendus de conflit en relation avec des idéologies liant les femmes à la narration d'histoires et les hommes au discours d'autorité » (p.222). Bien qu'elle s'attache à l'étude d'interactions verbales réelles dans les tribunaux islamiques swahilis, son intérêt porte sur le contenu du discours et, partant, son interprétation, plutôt que sur la sensibilité du discours au contexte de sa production et aux contraintes qui résultent de son insertion et de son organisation institutionnelles. Cela aboutit à une surestimation des dimensions stratégiques, réflexives et idéologiques des actions discursives des parties aux interactions judiciaires et à une sous-estimation des contraintes institutionnelles, conversationnelles, contextuelles, procédurales, techniques et judiciaires qui les affectent.

Hirsch contribue à cette tendance, dans les études féministes islamiques, qui vise à montrer que l'islam n'est pas essentiellement misogyne et/ou que les juges islamiques ne cherchent pas nécessairement à protéger les priviléges des seuls hommes, mais qu'ils contribuent aussi, à leur façon, à la protection des droits des femmes, selon la loi à l'application de laquelle ils travaillent : « Les tribunaux islamiques kenyans représentent un contexte pour la promotion du genre (*performance of gender*) que les femmes swahilies, il y a plus de deux décennies, utilisaient rarement à leur initiative personnelle. De nouvelles façons innovantes de réaliser cette promotion sont apparues dans la période post-coloniale. L'usage accru des tribunaux par les femmes signifie, entre autres choses, que des luttes importantes ayant pour objet le genre sont menées dans un contexte public où l'Etat entre en relation avec les Swahilis. Cette exposition à l'Etat fige encore davantage les différences et les antagonismes entre les genres » (p.243). Autrement dit, quand Hirsch nous dit que les tribunaux islamiques swahilis constituent des lieux permettant de doter les femmes de pouvoir (*women empowerment*), elle inverse l'argument féministe classique, selon lequel les tribunaux sont des sites de pouvoir et de domination patriarcaux. Plus encore, elle reconnaît la nécessité de prendre le langage en considération : « Face à la hiérarchie des genres, établir la carte du conflit dynamique de promotion du genre par le

biais du langage est essentiel pour le développement d'une politique de transformation sociale prenant le discours au sérieux » (p.239). Ceci étant, elle le fait au prix d'une extrapolation sur le genre, le droit n'étant plus que le moyen de méta-explications et non un sujet d'enquête en soi.

Baudoin DUPRET

Essam AL TAMIMI, *Practical Guide to Litigation and Arbitration in the United Arab Emirates*, The Hague/London/New York: Kluwer Law International, 2003 (Arab and Islamic Law Series, Vol. 26), 179 pp and xiv.

Les Émirats Arabes Unis revêtent un intérêt tout particulier d'un point de vue aussi bien académique que scientifique. Ces deux dernières décennies, des évolutions juridiques et judiciaires majeures s'y sont passées, transformant le système juridique du pays en un paradigme de système juridique arabe moderne s'appuyant sur des codifications franco-égyptiennes et, jusqu'à un certain point des concepts juridiques islamiques. Le libre, écrit par l'une des principales figures de la pratique du droit dans les EAU sera donc le bienvenu chez les praticiens comme chez les chercheurs intéressés par le droit du Proche-Orient, dans la mesure où il porte sur des questions d'une grande importance pratique qui, de plus, ont reçu trop peu d'attention jusqu'à présent.

Le livre fournit un aperçu général du système juridique et de l'organisation judiciaire des EAU, au niveaux fédéral et fédérés. Il traite dans le détail des procédures civiles, du dépôt de la requête à l'exécution du jugement. Un chapitre est en outre consacré à l'arbitrage, une méthode de résolution des conflits qui, dans les EAU comme dans l'ensemble de la région, revêt une importance croissante. Des tableaux utiles sur la structure des taxes judiciaires et des conventions internationales pertinentes en matière de procédure civile et d'arbitrage ainsi qu'un index complètent l'ouvrage.

L'auteur adopte un angle pratique salutaire. Tamimi ne se contente pas d'expliquer les dispositions du Code fédéral de procédure (Loi fédérale No 11 de 1992), l'instrument positif le plus important en matière procédurale, mais il analyse également dans le détail la riche jurisprudence des juridictions des EAU qu'il aborde du point de vue de l'avocat praticien. L'exécution des jugements étrangers et les sentences arbitrales, de même que l'application du droit étranger par les tribunaux, par exemple, soulèvent fréquemment des questions juridiques épineuses et présentent des obstacles pratiques. De plus, la loi de procédure civile des EAU contient un certain nombre de particularités qui méritent d'être prises en considération lors de la rédaction d'accords commerciaux. Parmi ces particularités, on trouve la réticence généralisée à mettre en application des accords précisant la juridiction compétente (ceci vaut aussi en matière d'accords commerciaux internationaux) ou l'existence de restrictions au libre choix des clauses juridiques insérées dans les contrats. En dépit du traitement détaillé et quasi-exhaustif que l'ouvrage propose du droit des EAU, il subsiste quelques questions délicates telles que, par exemple, le caractère arbitrable des différends. Dans ce dernier cas, les tribunaux des EAU tendent à adopter une approche plutôt étroite et ont décidé que les différends relatifs à la distribution des biens dans les EAU pouvaient, en vertu des dispositions contraignantes du droit des Emirats, ne pas être soumis à l'arbitrage.

Ce livre est toutefois plus qu'un simple manuel à l'usage des praticiens. Les chercheurs intéressés par le droit dans les EAU trouveront un chapitre, court mais fort informatif, sur la formation juridique, ainsi que l'examen des correspondances entre les pratiques de rédaction de contrat anglo-saxonnes et le droit émirati, qui est basé dans une large mesure sur des concepts civilistes. D'un point de vue académique, cependant, il eut été souhaitable de fournir les références complètes des cas cités (y compris l'information sur le lieu de publication, dans la mesure où c'est disponible) et une translittération des titres arabes des textes auxquels il est fait référence.

Cette recherche complète et cette couverture globale du sujet est rarement réalisée dans la littérature des praticiens du droit proche-oriental. Le livre de Tamimi est sans aucun doute une œuvre de premier choix dans le champ. Il est donc particulièrement recommandé à toute personne intéressée par le droit de la péninsule arabique ou par la procédure civile internationale.

Dr. Kilian BÄLZ, LL.M.