

**Recensions**

Farid ABACHI, *Construire son chez soi : dynamiques de l'espace domestique et mutations socio-familiales à Tozeur*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2012, 823 p.

Cette thèse monumentale représente quinze ans de travail et repose sur six (sur 50 analysées) monographies d'habitation (p. 81-259) qui traitent des transformations apportées par les habitants à leur espace domestique au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Elles sont précédées de deux introductions (p. 15-56 et 59-79) et suivies de deux parties sur les approches méthodologiques (p. 284-428) et les dynamiques sociales dans les changements dans l'habitation (p. 430-632). Tozeur (40 000 habitants, 450km de Tunis) et son oasis sont décrites en détail par un piéton qui y déambule et livre ses premières constatations sur l'impact de l'électricité et de l'eau. Les approches traditionnelles ne suffisent plus à expliquer la nouvelle articulation entre habitation et famille, où le modèle de la maison « arabo-musulmane » (qui est d'origine phénicienne) ne correspond plus à la réalité. L'hypothèse est d'envisager la transformation par séquences (raccordement au réseau public, disponibilité du foncier, composition de la famille, durabilité des constituants de l'enveloppe bâtie, itinéraires sociaux envisagés) de l'habitation en lien à la métamorphose de l'objet bâti lui-même et aux modifications de l'envergure de la maisonnée, l'habitat passant d'un type multi-générationnel à un style uni-familial. Pour l'étayer il a été procédé à une analyse, en termes de régularités, architecturale et technique, sur la période allant de 1940 à 2000. Le ch. I indique quelques points de repère historiques et géographiques sur la région du Jérid (climat, relief) et Tozeur (hommes, milieu, position administrative et économique). L'auteur définit alors les termes employés et leur rapport à l'arabe. Le support de l'étude consiste en des entretiens accordés par des gens de Tozeur et une cinquantaine de relevés d'habitation. Pour dresser un tableau significatif des faits observés, six relevés plus explicites ont été choisis. Ils font

## RECENSIONS

apparaître une réhabilitation progressive (nouvelles commodités), les conditions d'une cohabitation en site urbain dense, une fragmentation entre héritage foncier et réorganisations familiales, les modalités de sédentarisation d'anciens nomades, une reconfiguration des rôles de chacun, des stratégies familiales dans une extension urbaine oasienne. Chacune de ces monographies suit le même plan : portrait de l'habitation (présentation des membres de la maisonnée et état architectural des lieux), restitutions chronologiques des étapes de construction de la maison. Cette description est illustrée par divers plans (localisation dans la ville, localisation des équipements, relevé technique de l'habitation, relevé habité, relevé complet, coupe longitudinale, évolution du *houch*, différences entre projet et réalisation. L'auteur revient alors (p. 261-281) sur les limites méthodologiques des restitutions narratives et les questions qu'elle pose. Il propose une brève synthèse des observations : sur le long terme, maison et maisonnée évoluent à des rythmes différents ; une partie des adaptations a lieu suite à des sollicitations extérieures, à des événements climatiques catastrophiques, au rôle de la réglementation, à l'intervention de l'esthétique. La deuxième partie reprend des précisions méthodologiques en trois étapes : d'abord construire le sujet, ensuite construire l'enquête de terrain, enfin élargir le regard avec comme point de départ l'habitation et la famille avant 1940 et comme point d'arrivée habitations et familles en l'an 2000. La troisième partie étudie le rapport entre les transformations sociales et les changements dans l'habitation. L'emprise de la maison subit des variations. Les lieux de rencontre des jeunes gens montrent un passage d'un espace public masculin à des lieux mixtes. L'habitation se morcelle, la cour évolue. Les dimensions contraignantes des pièces d'habitation montre une mobilité des filles et l'immobilité des garçons. La révolution technique fait passer de la brique au ciment. Apparaissent de nouveaux espaces domestiques comme la cuisine ou la salle de bains. L'entrée peut devenir une pièce de nuit. Le réaménagement urbain partagé laisse des traces visibles. La moitié des nouveaux logements sont construits sans autorisation. Certaines habitations sont progressivement stigmatisées. La villa devient l'expression

## RECENSIONS

d'un statut social ascendant. Le programme officiel d'embellissement des façades a forcément un impact sur l'habitat vernaculaire. Il apparaît ainsi que l'évolution des termes employés, celle des objets et celle des usages vont de pair. Les mentalités ont changé, mais les choses ont fait changer les mentalités. Les annexes donnent la bibliographie, le glossaire des termes employés, les fiches d'enquêtes, les prix unitaires indicatifs, les relevés architecturaux, les restitutions chronologiques, la table des 246 illustrations, la table des tableaux. Cette thèse immense laisse perplexe par la quantité de données et d'informations livrées au lecteur, ainsi que par sa démarche en spirale qui peut parfois dérouter.

XXX

Farid ud-din `ATTÂR, *Le langage des oiseaux* (Trad. Manijeh NOURI), Paris, Cerf, 2012, 507 p.

L'auteur (1174-1248) est un poète persan originaire de Nishâbur, une des capitales du Khorâssân. Il était droguiste et médecin, considéré comme un sage, un guide spirituel. *Manteq ut-Tayr*, ici traduit du persan, couronne l'ensemble authentique de son œuvre. Il comporte 4724 distiques (p. 31-496). Conduits par la huppe, les oiseaux partent à la recherche du Simorgh (phénix ?) qu'ils ont choisi pour roi. À l'exception de trente, ils périssent sur la route qui les conduit à travers sept vallées périlleuses. Les survivants se reconnaissent comme la divinité, pour être submergés ensuite en un anéantissement final dans le Simorgh (mentionné pour la première fois en 349) divin. Ce dernier mot se trouve dans l'Avesta, mais, ici, les symboles et allégories sont réinterprétés à la lumière de la théologie coranique de la révélation. Il peut être compris comme un signe de la lumière divine protectrice pénétrant dans la création et l'histoire, et vers lequel, par connaissance purifiée, chaque créature tente de s'identifier, reconnaissant d'abord le Don transcendant de cette lumière, puis la découvrant en soi. La présente traduction se base sur l'édition critique du texte, à partir de tous les manuscrits connus (présentés p. 20-29), par M. Shafî'i Kadkani en 2004 à Téhéran. Elle comporte, en

## RECENSIONS

notes, un nombre incalculable de précisions techniques : citations coraniques, jeux de mots, allusions historiques, coutumes et légendes populaires. Le texte rappelle les merveilles de la création. Il évoque l'oiseau de l'âme qui permet au mystique de faire parvenir le corps dans sa véritable patrie (8). Le premier oiseau est le perroquet, avec la huppe (25). Les créatures sont plongées dans l'unité de Dieu (44), car tout cela n'est que rien (56). Certaines affirmations concernant la raison évoquent les recherches des philosophes grecs sur l'intellect. Pour l'approche de Dieu la voie négative est privilégiée (101) chez ceux qui croient et font les bonnes œuvres. S'amorce un dialogue avec l'homme pour l'inviter au silence intérieur (131-158). Les limites du monde n'empêchent pas d'invoquer le Seigneur qui ne laisse personne dans le désespoir (182). Vient ensuite une longue série sur les prophètes qui éprouvent en leur âme la perplexité même, Muhammad (miséricorde divine dirigée vers les hommes, 265-387), les quatre premiers califes (piliers de la Kaaba de la sincérité et de la pureté, avec en passant une justification de la tradition, 427-564), et enfin la mystique Râbi'a, constamment immergée dans la lumière de Dieu. Treize oiseaux se présentent, à raison de cinq distiques pour chacun (617-681) : ramier, perroquet, perdrix, faucon royal, francolin (tel Jésus devient âme et illumine l'âme), rossignol, paon, faisán, tourterelle, pigeon, faucon, oiseau doré qui n'existe pas mais symbolise l'ultime ascension de l'âme vers Dieu. La huppe, qui parlait avec Salomon le langage des oiseaux, se présente au rendez-vous. Messagère de l'invisible, elle révèle la présence de Simorgh (714). Elle invite à se libérer de l'attachement à soi-même pour aller à sa rencontre. Devant la difficulté du chemin, ils se refusent, tancés par la huppe, chaque prétexte étant accompagné d'une anecdote pour l'illustrer (750-1070) : rossignol (l'amour d'une rose lui suffit), perroquet (il souhaite boire de l'eau de jouvence), paon (il se contente d'arriver jusqu'au gardien du seuil), canard (il ne peut s'éloigner de l'eau), perdrix (elle est attachée à la pierre précieuse), aigle (on doit s'abriter à l'ombre de ses ailes), faucon (il a assez avec une nourriture de la main du roi), héron (il ne veut rien d'autre que le chagrin de la mer), hibou (il n'a d'autre accès aux trésors que les

## RECENSIONS

ruines), chardonneret (il n'a pas la force d'atteindre la poussière de Simorgh). Les oiseaux questionnent et la huppe répond : la forme de tous les oiseaux du monde est l'ombre de Simorgh. Si tu deviens ce que je dis, tu ne seras pas la divine Vérité, mais tu seras immergé dans la Vérité. Regarde dans ton cœur afin d'y voir son visage. L'amour est au-delà de la foi et de l'impiété. Celui qui a les pieds fermes dans l'amour dépasse l'impiété, mais aussi l'islam. N'aie pas peur. Chaque réponse est illustrée par une anecdote, parfois très longue comme celle du cheikh de San`ân qui quitte La Mekke et tombe amoureux d'une jeune chrétienne en Anatolie (1191-1601). La huppe devient le guide des oiseaux vers le Simorgh. L'initiation à l'ascension mystique se fait à travers la réponse de la huppe aux interrogations de vingt-deux oiseaux dont le nom n'est pas précisé (1665-3256). Chaque réponse est illustrée par une ou plusieurs anecdotes. La huppe leur soulève le voile des secrets : passer sa vie dans la prière, mourir à soi-même et aux autres, franchir la porte ouverte du repentir, n'être pas d'une seule forme de caractère, surmonter les désirs de l'âme charnelle qui rend pénible l'existence, combattre Satan sans hypocrisie, être l'homme du sens et non de la forme, ne pas se tourmenter avec la forme, considérer comme médiocre la totalité de ce monde, ne pas s'anéantir à cause de la beauté passagère, aimer l'invisible comme Hallâj et Junayd, se préparer à la mort, abandonner le monde, obéir à Son Commandement, renoncer à soi-même, accomplir le Noble Dessein, préférer la justice à la dévotion, être téméraire devant Dieu, laisser toute prétention, ne pas croire avoir atteint la perfection, se réjouir en Lui dans la tristesse, Le désirer Lui-même, recevoir le présent de la douleur du cœur, franchir les sept vallées. Ces vallées (3257-4158) sont celles de la recherche (conséquence de la guidance divine, elle doit y rester enveloppée et se multiplier), de l'amour (*ichq* remplace ici le terme coranique *hubb* ; avec l'amour lui-même il n'y a ni bien ni mal, l'amour est ici le feu), de la connaissance (les écrits des soufis antécédents la considèrent comme une expérience toujours inachevée qui recouvre les différences), de la suffisance à soi-même (détachement absolu où l'Un subsistant au-delà de toute chose créée, le mystique déploie des efforts pour se débarrasser des

## RECENSIONS

besoins terrestres), de l'unicité pure (avant `Attâr, ce terme n'a jamais fait l'objet d'une étape où le serviteur se perd dans l'Essence de Dieu), de la stupéfaction (état qui empêche d'avoir des réflexions et des pensées et où il ne sait même pas ce « je ne sais pas »), enfin de la pauvreté et de l'anéantissement (celle de l'oubli par excellence ; la pureté n'est pas et elle est, c'est au-delà des pouvoirs de la raison). Ces paroles bouleversent les oiseaux. Beaucoup périssent dans cette station. Les autres se mettent en route des années durant. Quelques-uns, un sur mille, parviennent sur le Chemin jusqu'au seuil. À la fin, il n'en arrive que trente (4180) : ils voient une majesté indéfinissable. Au héraut du seuil ils clament leur désir de voir Simorgh devenir leur roi. Si parvenir à ce Bien-Aimé n'est pas possible, il ne leur reste qu'à s'anéantir. Prêts à s'anéantir par grâce, ils sont rendus à eux-mêmes et accèdent, après l'anéantissement, à une plus profonde éternité, où il n'est plus question d'anéantissement ou d'éternité (4300). À titre d'épilogue, l'auteur signale que ce livre a été écrit dans la douleur et l'expérience (4498) et que sa signification ne se dévoile qu'après plusieurs lectures, nourrissant son espérance dans l'attente de la Résurrection.

Jean FONTAINE

Hichem DJAÏT, *La vie de Muhammad. III- Le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam*, Tunis, Cérès, 2012, 313 p.

La revue *IBLA* a présenté, à partir du texte arabe, les deux premiers tomes de cette *Vie*, à savoir *Révélation et Prophétie* (n° 185, 2000, p. 87-98) et *La prédication prophétique à La Mecque* (n° 199, 2007, p. 95-98). Cette fois, la version française qui nous est parvenue avant l'autre ne comportant pas de nom de traducteur, nous supposons qu'elle est de la main de l'auteur lui-même. Pourquoi les biographes de Muhammad ont-ils intitulé leurs ouvrages *maghâzî*, conquêtes guerrières du Prophète ? Pourquoi le départ du calendrier musulman a-t-il été fixé à l'émigration du Prophète à Médine ? Pourquoi le surnaturel semble-t-il absent de ces deux faits ? Juger la prophétie réfléchie et rationnelle de cette

## RECENSIONS

époque demande de la prudence. Le discours coranique manifeste de la continuité. En même temps, il doit concilier les attentes de la communauté et sa visée d'une extension de sa religion vers La Mecque. C'est parce qu'il y a eu le refus juif que Muhammad a misé entièrement sur la dimension arabe, malgré le paganisme ambiant, d'où ses guerres contre Quraysh et le choix abrahamique. Sans force guerrière, l'islam n'aurait pu triompher du vivant de son fondateur. La première partie (p. 29-102) précise ce que représente le tournant médinois. Les habitants de Yathrib, surtout des Khazraj, se convertissent à l'islam de cette époque pour mettre le nouveau prophète de leur côté devant la menace de leurs protégés juifs et la division des clans arabes. Muhammad s'y trouve face à l'hostilité des Hypocrites, des Juifs et des païens. Le plan de l'oasis (p. 62) et les tableaux des principaux clans des Khazraj et des Aws (p. 63-64) sont utiles pour comprendre ce que le Prophète trouve au moment de son installation là-bas, en septembre 622. Il en fait une cité unifiée et le centre de diffusion de la nouvelle religion. Les Médinois attirent le Prophète chez eux pour qu'il règle leurs conflits à titre de guide spirituel permanent ; en échange, ils donnent crédit à son message. L'émigration de ses partisans se fait au nom de la puissance de leur foi. Muhammad remplace les liens claniques par la fraternisation, comme on l'observe dans « la Charte (*sahifa*) de Médine », et en créant l'idée de communauté religieuse (*umma*) excluant la violence entre ses membres, ainsi que la vengeance personnelle. La deuxième partie (p. 105-199) présente le refus des Juifs et le conflit avec Quraysh. Les premiers ne se convertissent pas : ce fait inattendu est une déception et une blessure pour Muhammad, une rupture de l'homogénéité de la communauté déjà touchée par les Hypocrites. En réaction, la direction de la prière est transférée de Jérusalem à La Mecque, de même que s'instaure l'abrahamisme du Coran, « coup de génie » fondamental du Prophète : la *ka'ba* est dépaganisée et Abraham déjudaïsé. La nouvelle religion s'adresse avant tout aux Arabes. La récupération du lieu saint pourrait être une des causes de la guerre religieuse. Pendant cinq ans, la cible est Quraysh, laquelle a mené contre Muhammad une guerre d'envergure qui a failli le détruire. La Mecque, centre du Hijâz et

## RECENSIONS

cœur du paganisme, est le verrou à faire sauter. La bataille de Badr (sourate 8, *al-Anfâl*) est l'événement décisif dans la geste de l'islam, car elle a brisé l'étau dans lequel était enfermée la religion de Muhammad après quinze ans de prédication : c'est Dieu qui donne la victoire. Badr confirme la prophétie. La politique est au service de la religion. Le Prophète a voulu la guerre contre ses anciens compatriotes. Le devoir de vengeance s'impose alors à Quraysh qui la prépare avec soin. La bataille a lieu à Uhud, l'entrée nord de Médine, et se solde par une défaite des Musulmans (3 *Âl `Imrân*, 120-129 ; 140-174). Le poids en retombe sur les Hypocrites, plus nombreux, et sur les Juifs. L'expulsion du deuxième clan juif a aussi une dimension économique : trouver des ressources pour les nouveaux convertis de la classe pauvre. La route du commerce de Quraysh avec la Syrie est désormais coupée. Le Prophète peut légiférer, instituer un code pour les gens de Médine au nom de Dieu. C'est au tour de Quraysh, incité par les Juifs, de mener le siège de Médine que le Prophète avait protégée par un fossé au nord de l'oasis (33 *al-Ahzâb*, 9-21). Les Juifs Qurayza qui se sont alliés aux assaillants sont châtiés. Yathrib devient une communauté homogène. La troisième partie (p. 203-285) dessine les contours de la victoire et de l'extension de l'islam en Arabie occidentale. La puissance du Prophète repose sur la domination des villes. En trois ans, elle s'est accrue de manière considérable, mais la captation du soutien bédouin lui est nécessaire pour faire capituler La Mecque, alors que dès le départ il ne s'est pas intéressé à eux. Les tribus ressentent un vide politique et militaire. L'individu y suit la religion de son groupe. On peut lui faire miroiter le butin. L'épisode de la trêve de deux ans négociée à Hudaybiya représente une double ouverture (*fath*) : nouveaux horizons et grâce de Dieu envers son envoyé. En reconnaissant la validité du pèlerinage mineur (*`umra*) à la Ka`ba, maison de Dieu, avec le rituel consacré par la tradition païenne (22 *al-Hajj*, 26-37), Muhammad accepte un compromis religieux qui est en même temps une ouverture politique. Cette trêve mekkoise permet à Muhammad d'aller détruire la puissance juive à Khaybar, riche oasis du Hijâz à 150km au nord de Yathrib, et d'y saisir un gros



## RECENSIONS

butin. La prise de La Mecque est accomplie au bénéfice de la trêve. L'islamisation de Médine s'approfondit aux luttes communes, au charisme du Prophète, au flux de la révélation, au vivre ensemble dans l'esprit de sacrifice, la croyance en Dieu et la pratique de la vertu. Connaissant ses compatriotes de La Mecque, il sait qu'ils ne se soumettront qu'à la force, pour la soumission à Dieu. La guerre et la politique ne sont que des moyens appropriés à son monde. L'extatique se transforme en politique rationnel et en législateur, le contemplatif en homme d'action. La marche sur la ville, avec l'armée la plus imposante que Muhammad eut jamais constituée, quatre à cinq mille hommes, a lieu en ramadan de l'an 8/janvier 630. Abû Sufyân, chef présumé de Quraysh, se rend avant l'entrée du Prophète à La Mecque. L'autre ville importante du Hijâz est Tâ'if, dont une partie est alliée à la confédération tribale des Hawâzin qui a voulu barrer la route au Prophète. L'affrontement dans l'oued Hunayn faillit tourner mal pour les Musulmans (9 *al-Tawba* 25-27). Le siège de Tâ'if échoue et la troupe se contente de partager le butin pris en route. Muhammad nomme un gouverneur à La Mecque, et un an et quatre mois plus tard il lance l'anathème contre les païens. La campagne de Tabûk étant une démonstration de force, Tâ'if finit par se soumettre et se convertir. La quatrième partie (p. 289-310) pose le problème de l'islamisation de l'Arabie. À la fin de l'an 9/631, Muhammad a établi sa domination sur le Hijâz, une théocratie concernant le message religieux. Mais le Prophète est aussi un chef, statut qui passera à ses héritiers, les califes. Pour les tribus arabes plus lointaines, l'allégeance au Prophète contient un processus de légitimation de ceux qui sont en place. Sa protection (*dhimma*) va à celui qui se convertit, elle est pourvoyeuse de pouvoir. Son type d'appel est pacifique : il n'a pas l'intention de répandre sa religion par la force au-delà du Hijâz. Sa réussite politico-militaire, sur fond de prédication religieuse, fait surgir des ambitions territoriales par mimétisme : c'est l'apostasie (*rida*), rejet de l'islam après conversion, comme au Yémen et dans la Yamâma. Abû Bakr parachève la construction de l'État musulman en réduisant par la force toute dissidence et en étendant son action à toutes les régions d'Arabie. L'islam post-prophétique est fondé le

## RECENSIONS

jour même de la mort de Muhammad et le califat se trouve incarné par le plus proche compagnon du Prophète. Ainsi s'achève la vaste entreprise historique de Hichem Djaït. Il s'est constamment tenu aux exigences scientifiques de sa démarche, tout en respectant les motivations et les convictions de la tradition musulmane. Ce faisant, il propose des réponses valables aux nombreuses questions qu'il pose en début de chaque volume. On ne peut plus, désormais, aborder le problème de la vie de Muhammad, le Prophète de l'islam, sans s'appuyer sur les conclusions de l'auteur.

J. F.

Pierre-Yves DUFEU et Antoine HATZENBERGER (dir.), *L'Afrique indéfinie*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2012, 242 pages.

Reprenant des conférences données au Centre d'études de Carthage (rue Garibaldi à Tunis), du 27 octobre 2010 au 18 mai 2011, les huit contributions de ce livre souhaitent répondre à deux questions : Qu'est-ce que l'Afrique, le berceau de l'humanité ou une colonie ? Comment voir aujourd'hui les relations entre ses parties nord et sud ?

La 1<sup>e</sup> partie (*Concepts*), réévalue les façons de définir l'Afrique produites par la philosophie et les voyages (Antoine Hatzenberger, p. 21-44) et par l'historiographie (Hélène Charton, p. 45-73). Il s'agit de l'archéologie du savoir africaniste et de la critique de la faculté de conceptualiser. Pour Hegel (1822 et 1830), l'Afrique restée fermée sur elle-même est une zone intermédiaire et une époque charnière, entre l'Asie et l'Europe, qui ne fait pas pleinement partie du monde historique. Pour Kant (1802) qui met en doute ses sources, si la connaissance de l'Afrique est partielle et superficielle, c'est parce qu'elle est partielle en raison de la traite des esclaves. Les récits de voyage tentent de circonscrire et d'ouvrir des chemins, comme chez Conrad (1902) cité par Gide, Céline ou Leiris, dans une perspective fluviale accompagnée d'une désorientation. C'est toujours le point de vue européen, comme l'affirme déjà Rousseau. La pluralité de l'Afrique des Autres vient du regard des

explorateurs, missionnaires et militaires qui renforcent l'idée de colonisation « civilisatrice » baignée d'un racisme scientifique (1850-1914) ; des administrateurs valorisant les coutumes et les traditions, introduisant l'école « adaptée » ; des experts, à partir des années 1940, voyant les mutations comme des menaces, et sur lesquels vont s'appuyer les théories de la modernisation. Ces trois savoirs ont donné naissance à la catégorie d'ethnie, de tradition, d'élite occidentalisée.

La 2<sup>e</sup> partie (*Histoires*), réexamine les récits de l'Afrique dans l'imaginaire musulman médiéval (Abderrazak Sayadi, p. 74-94) et dans les mouvements panafricains (Ridha Tlili, p. 95-116). Même si le terme *Ifriqiya* est employé pour désigner l'Afrique, le mot ne recouvre pas la même réalité géographique. Dans l'imaginaire musulman, l'Afrique est terre d'accueil avec la fuite en Abyssinie, de conquête pour un autre islam périphérique, de résistance berbère et de renouveau partant à la conquête de l'Europe andalouse. Le panafricanisme est une représentation du monde, un sentiment d'appartenance à une race dont l'histoire se confond avec la révolte du peuple noir. Il se forme face au racisme tel qu'il est exprimé par Victor Hugo (1879) et au colonialisme expansif. Sa genèse plonge ses racines dans la lutte contre l'esclavage. La fondation du Libéria en 1821 marque une étape. Quarante ans plus tard, on prône « l'Afrique aux Africains ». La première conférence sur le panafricanisme se tient en juillet 1900 à Londres. *The Negro World*, journal fondé en 1918 par Garvey, Jamaïcain émigré aux États-Unis, prend le relais. Le Congrès de Manchester, en octobre 1945, est le dernier organisé en dehors de l'Afrique. Sitôt après, Kwamé Nkrumah tente de créer l'Union Ouest-Africaine, et Senghor le Rassemblement démocratique africain. En 1947, naît *Présence Africaine*. Suit l'Organisation de l'unité africaine en 1963 à Addis-Abeba. Mais une nouvelle Afrique, libre, prospère et démocratique est restée une utopie.

La 3<sup>e</sup> partie (*Expressions*) porte sur les langues en Afrique (Pierre-Yves Dufeu, p. 119-146) et sur l'Afrique en littérature (Sihem Sidaoui, p. 147-169). Pour se représenter le territoire des langues africaines, on imagine une ligne qui relierait Nouakchott à

## RECENSIONS

Nairobi. Au nord la famille afro-asiatique (370) et les langues nilo-sahariennes (200), au sud les langues niger-congo (plus de 1400) et les langues khoisan (30). Elles présentent des schémas phonétiques originaux comme les clicks, certaines consonnes exclusives, des systèmes vocaliques riches (jusqu'à 9 voyelles). Elles comportent peu d'adjectifs. En syntaxe, elles peuvent avoir un lieu nominal, le trait (in)aliénable et les verbes sériels. La littérature tunisienne refoule l'identité africaine. Le Tunisien noir est souvent considéré comme un étranger. En plus des trois textes analysés ici (Béchir Khraïef, Ezeddine Madani et Sonia Chamkhi), j'ajoute ceci : Un personnage noir ou une allusion à la présence des Noirs en Tunisie se trouvent dans une quarantaine de romans tunisiens. Deux d'entre eux sortent du lot. Le premier, de Muhammad al-`Âbid Mzâlî (1906-1997), est *`Alâ marqas al-ashbâh* (Tunis, al-Sharika al-tûnusiyya li al-tawzî', 1978, 167 pages). L'auteur était représentant des Nations Unies au Congo. Son roman qui s'y passe joue entre quatre personnages principaux nommés par leur prénom et trois personnages secondaires restés anonymes : la présentation du cadre par l'enfant noir, les allusions à la belle Africaine et l'observateur tunisien émaillant le récit des souvenirs personnels de son pays natal. Le second, de Mas`ûda Bû Bakr, est *Jumân wa `anbar* (Tunis, Sahar, 2005, 207 pages). Il aborde le problème de la population noire en Tunisie. On ne sait si la grand-mère de Thouraya était de la lignée des magiciennes à Tombouctou ou venait des sources du Nil.

La 4<sup>e</sup> partie (*Afriques*) s'interroge sur les définitions excentrées de l'Afrique en faisant un détour par la France (Marc André, p. 173-214) et par les Antilles (Samia Kassab-Charfi, p. 215-233). Concernant le regard des Blancs sur les Noirs, deux périodiques sont dépouillés : *La vie lyonnaise* et *Le Tout Lyon*, de 1920 à 1980, ainsi que *La Chronique sociale de France*. Une évolution apparaît : une Afrique plurielle sans Africains (avec réaction positive de Joseph Folliet), par exemple dans les musées coloniaux (avec l'exception relative de Francis Aupiais) ; la présence d'Africains à Lyon (1945-1962) faisant découvrir une Afrique pétrifiée, révélée, au ord isolé ; l'Afrique éloignée dans le

## RECENSIONS

Tiers-Monde avec les Nord-Africains déracinés. Dans la littérature caribéenne, l'Afrique est décrochée. Le temps fractal des Antilles dévoile les terres-d'avant-le-continent et les terres post-africaines. L'espace évoque le passage du retour au détour. L'Histoire communautaire est aussi post-africaine. L'africanité mythique laisse place dans la Caraïbe à ces tressages métis qui projettent la rece originelle dans un futur qui la transcende.

J. F.

Mohamed NACHI (dir.), *Les figures du compromis dans les sociétés islamiques*, Paris, Karthala, 2011, 298 p.

Ce colloque tenu à Tunis en mars 2010 se situe dans l'actualité : l'État pluraliste admet l'existence de valeurs incomplètes ; d'où, la nécessité de compromis raisonnables, résultat d'un dialogue, d'une confrontation de points de vue opposés. C'est une problématique nouvelle pour les sociétés musulmanes. Il ne s'agit pas de trouver un consensus rationnel, mais un *modus vivendi*. Penser le compromis, c'est rendre explicites les conditions pour que les sociétés musulmanes se modernisent, tout en restant fidèles à leurs traditions. Les dix-sept communications sont réparties en quatre parties. La première traite des moments fondateurs et de l'historialité du compromis. La recherche lexicologique sur la notion de compromis dans la culture arabe classique (Brigitte Foulon, p. 21-35) montre que la langue arabe ne dispose pas d'un terme adéquat pour traduire la notion de compromis telle qu'on la connaît en français, soit l'arbitrage et l'arrangement. Le premier sens convient à *tahkîm*. L'arbitrage entre `Alî et Mu`âwiya est refusé par les partisans de l'Absolu religieux. Le compromis d'al-Hudaybiya est désigné par *sulh*, avec sa connotation pragmatique positive. La *shûrâ*, consultation, valorisée pour les affaires de ce monde, est le vis-à-vis du conseil (*nasîha*). Le consensus (*ijmâ`*), légitimé par les sunnites, est l'accord unanime de la communauté sur un règlement institué par Dieu. La désignation du chef se fait par *bay`a*, accord contractuel. L'équivalent exact de compromis est un impensé dans la culture arabe médiévale. Mais la différence, *ikhtilâf*, est une miséricorde de Dieu. La civilisation

## RECENSIONS

musulmane comporte l'idée et l'expérience du compromis (Yadh Ben Achour, p. 37-48). Le Coran parle de renoncement (*'afw*). Les compromis de cohabitation concernent les minorités religieuses soumises au régime de la *dhimma* (protection) en terre d'islam. Les compromis de patrimoine sont apparents dans le transfert de la philosophie grecque, l'adaptation du droit romano-byzantin et l'assimilation de la culture occidentale moderne. Le compromis théologique apparaît dans le rapport entre volonté divine et liberté humaine, permettant de statuer sur le sort des gouvernants injustes. Les compromis juridiques sont innombrables dans tous les domaines, à commencer par le talion dans le Coran. Dans l'orthodoxie, le compromis est méthode et stratégie d'inclusion (Abdelmajid Charfi, p. 49-55). L'orthodoxie est sensible aux valeurs sociétales en vigueur, comme pour le culte des saints, l'existence d'un clergé (oulémas, mollahs), l'utilisation d'arguments rationnels en théologie, la reconnaissance du pouvoir politique, l'héritage par testament, la polygamie, le nombre permis de divorces. En contexte musulman, le compromis peut être pensé à partir de l'*ikhtilâf* (Mohamed Nachi, p. 57-83), principe de légitimation de la différence religieuse, politique, juridique, théologique et culturelle, fournissant une entrée pour penser le compromis. Ces divergences sont perçues comme des manifestations naturelles légitimes. Reconnaître la diversité préserve l'unité au sein de la communauté. En islam, il n'y a pas d'orthodoxie dans la mesure où il n'y a pas de sacerdoce. L'abondance des sectes permet de mettre en avant le concept de communauté du juste milieu qui promeut un modus vivendi doctrinal. Situé par rapport au consensus (*ijmâ'*), l'*ikhtilâf* est un principe intégrateur de l'islam, comme le montrent Kemal A. Faruki et Ali Oumlil. Aujourd'hui on peut se réapproprier cette notion à l'intérieur de la religion musulmane et dans ses rapports avec les autres cultures, pour penser le compromis (*wifâq*). Pour Philippe Van Parijs (p. 86-96), le compromis est un accord impliquant des concessions mutuelles. On accepte d'obtenir moins que ce que l'on souhaiterait, au terme d'un processus caractérisé par le respect mutuel. Il doit servir la cause de la justice et améliorer le sort de chacune des deux parties. La deuxième partie

## RECENSIONS

décrit une série d'enjeux : les compromis méditerranéens aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles à travers la langue franque (Jocelyne Dakhliya, 99-111) ; l'exemple andalou au Moyen Âge (Emmanuelle Tixier du Mesnil, 113-125) ; *al-adab al-sultânî* : le discours politique sultanien, lieu où on identifie en islam un rapport séculier au politique, une conception détachée de la Révélation (Azzeddine Allam, 127-140) ; les relations asymétriques de l'Europolitique et la Méditerranée, résolues dans le compromis de la gouvernance mondiale (Michel Camau, 141-158) ; la controverse autour du mariage de Lille, annulé le 1<sup>er</sup> avril 2008 parce que conclu sous l'empire d'une erreur objective et déterminant pour le consentement, à savoir un mensonge de l'épouse sur sa virginité (Jean-Philippe Bras, 159-171). La troisième partie est intitulée : Appropriation : compromis dans la société, société de compromis. Bernard Botiveau (177-193) analyse les raisons de l'échec du projet de Gouvernement d'union nationale en Palestine (2006-2007). Mahmoud Ben Romdhane (195-207) montre comment, en Tunisie, la relation qui lie le salariat stabilisé au pouvoir est celle qui relève du compromis néo-corporatiste, et non de l'imposition comme cela est le cas avec les autres agents sociaux, et ouvre ainsi la voie à la démocratie. Ahmed Khouaja (209-226) présente le bilan d'une expertise sociologique ans le Sahel tunisien, à savoir la frange littorale de Monastir, de décembre 2008 à juin 2010. Larbi Chouikha et Éric Gobe (227-245) retracent l'histoire de la Ligue tunisienne de défense des droits de l'homme, fondée le 22 mai 1976, et ses compromis avec les autorités. Romain Lecomte (247-265) mesure les promesses et les limites du compromis politique à propos du congrès du Mouvement Ettajdid, organisé à Tunis les 27, 28 et 29 juillet 2007, et qui avait deux objectif : l'unification par accueil de personnalités indépendantes et l'alternance pour constituer une nouvelle direction. La quatrième partie est consacrée aux prolongements, au-delà et en deçà du compromis. D'abord, une approche anthropologique de la montée aux extrêmes, soit l'envers du compromis, où la politique serait la guerre continuée par d'autres moyens (Mondher Kilani, 269-276). Enfin, un article suggestif de Abderrezak Bannour (277-292) sur les stratégies de contournement dans le jeu tabous/euphémismes,

manifestant un compromis entre dicible et indicible : le langage des femmes permet de dépasser le *harâm*. Dans la typographie, d'abord de nombreuses erreurs (second pour premier, noms pour non, sont pour est), ensuite absence de vérification des citations en arabe. Pour une question de logiciel incompatible, celles-ci sont illisibles (p. 38-39, 46-47, 57). Il est plus simple de fournir ces citations en transcription comme dans les autres chapitres, même si celle-ci laisse souvent à désirer.

J. F.

Marie-Thérèse URVOY, *Essai de critique littéraire dans le monde arabo-islamique*, Paris, Cerf, 2011, 381 p.

Dans la 1<sup>e</sup> partie, consacrée à des réflexions sur les méthodes littéraires, le ch. 1 pose la problématique de l'établissement des textes (p. 15-30). Celui-ci, même s'il permet parfois de retrouver l'original, est un moyen pour entrer dans leur logique interne. Il ouvre à une réflexion sur un domaine utile à l'historien de la pensée arabe, comme on peut le voir avec *Tahdhîb al-akhlâq* de Yahyâ b. `Adî, ou à celui de la langue. Le ch. 2 aborde la critique littéraire (p. 31-48). Elle établit la distance nécessaire entre l'auteur et son œuvre : les résultats d'un texte dépassent l'intention de l'auteur. Ibn `Adî reflète l'éthique arabe de façon non confessionnelle. Le désir de communiquer implique une communauté phonétique et sémantique entre l'auteur et son lecteur, mais n'exclut pas le décalage entre les deux. La 2<sup>e</sup> partie pose la question suivante : le soufisme est-il un islam éclairé ? Le ch. 3 envisage le soufisme populaire comme révélateur psychosociologique (p. 51-108). L'exemple des livres de *fioretti* du santon égyptien Ahmad al-Badawî [1200-1276] permet de suivre le processus qui entraîne la qualification de saint et les composantes de son image, en particulier l'efficacité de ses miracles. La proximité de sa tombe est une protection par elle-même. Cette forme de soufisme est proche de la magie. La mystique populaire débouche sur une théologie déterministe. La sublimation domine les ouvrages modernes consacrés au saint. L'attachement à sa personne est revivifié par les célébrations de



l'anniversaire de sa naissance. Le ch. 4 analyse l'ambiguïté du thème de l'amour dans le soufisme (p. 109- 125). Pour exprimer l'union mystique, les soufis utilisent le même vocabulaire que celui qui sert à décrire les phases de l'amour charnel, tout en recourant à une langue hermétique. L'amour humain a une valeur théophanique, en particulier chez Ibn `Arabî. Le ch. 5 se demande si le soufisme intellectualiste est un universalisme impossible (p. 127-171). L'exemple est celui d'un autre andalou Ibn Sab`în [1218-1271]. Son approche de l'unicité évoque un lien avec le chi`isme et utilise des procédés intégrant des éléments non musulmans. Son œuvre comporte un rapport ambigu avec la philosophie, comme en témoigne sa correspondance avec Frédéric II. Les citations de Ramon Lull en sa faveur sont presque celles d'un disciple. La 3<sup>e</sup> partie a pour titre : L'arabe est-il christianisable ? La ch. 6 apporte deux exemples de contribution originale (p. 175-183), à savoir le premier traité arabe d'éthique de Yahyâ b. `Adî [893-974] et la critique des textes chez les penseurs chrétiens d'Orient au Moyen Âge, avec Timothée 1<sup>er</sup> et Butrus al-Sadamantî, entre autres. Le ch. 7 présente une communauté chrétienne arabe problématique : les mozarabes (p. 185-232). Le mot est pris ici dans le sens étroit d'arabisé, ou bien par la séduction de la langue poétique et les mœurs orientales, ou bien par réaction contre les fanatiques. On a de la peine à apprécier l'aspect spécifique de la culture mozarabe. L'arabisation des chrétiens fut très profonde, mais ils ont conservé le caractère traditionnel de l'Église wisigothique. L'influence musulmane est patente dans la formule des rituels. La 4<sup>e</sup> partie tourne autour de la question de la relation entre intention de l'auteur et réception par le public. La ch. 8 étudie un aspect particulier de relation entre *adab* et *falsafa* (p. 235-251), en particulier à travers *al-Imtâ` wa al-mu`ânasa* de Tawhîdî ou *K. al-istibsâr* de Ibn `Abd Rabbih al-Hafîdh. Le ch. 9 fournit un exemple de limitation du rationalisme chez Averroès concernant son attitude envers les *dhimmi*s (p. 253-264). Le ch. 10 est une analyse du livre de Sâdiq Jalâl al-`Azm, *Thalâth muhâwarât falsafiyya difâ`an `an al-maddiyya wa al-târikh* (p. 265-282). Le ch. 11 est une analyse de contenu de ce que les intellectuels égyptiens ont écrit pour commenter la

## RECENSIONS

traduction du Coran de Jacques Berque (p. 283-291) : insulte, remarques philologiques, remise dans le contexte. La 6<sup>e</sup> partie regroupe plus brièvement six problèmes (p. 295-364) : l'arabe comme fondement de la pensée en islam, sortir le texte arabe de l'islamique, possibilité d'un islam libéral, pluralisme religieux et stratégies islamistes en Europe, projets de constitution islamique, violence morale envers les *dhimmis*, révélation en christianisme et en islam. Dans ce volume, l'auteur présente de manière systématique le résultat de plus de trente-cinq années de recherches dispersées. Elle y montre la cohérence d'une démarche scientifique. Un de ses intérêts est l'abondance des textes originaux traduits en français. L'autre intérêt est la comparaison constante entre le problème tel qu'il est posé dans la sphère musulmane et le même dans le contexte chrétien. Enfin, ce livre technique ne craint pas de s'aventurer sur le rôle du soufisme face à l'islamisme. Alors, au-delà de la rigueur de la démonstration, pourquoi ressent-on parfois un malaise ? Entre les lignes, au détour d'une phrase, dans une note infraginale, on a l'impression qu'un préjugé montre le bout de son nez et fait passer au second plan l'objectivité. Comme quoi la recherche n'est jamais neutre. Les historiens le savent bien...

J. F.