

RECENSIONS

ALEYA Hachemi : *L'Économie tunisienne*, Tunis, Afkar wa Ich'haar, 1989, 241 p.

Ce livre est avant tout - comme le dit l'A. - un survol de la réalité de la vie économique et sociale en Tunisie. L'ensemble des sujets traités offre l'avantage de présenter au lecteur, dans un langage facilement accessible, les problèmes majeurs que connaît actuellement le pays en ce domaine.

Dès l'avant-propos l'A. semble vouloir s'excuser de ses incursions sur des terres inconnues, interdites à l'économie. Il note aussi que nous ne songeons pas suffisamment à des problèmes tels que la qualité de la vie et la dégradation de l'environnement.

Ces réflexions me semblent d'une importance capitale. On pourra regretter cependant que les moyens ou les remèdes que suggère l'A. pour une solution des problèmes traités, ne permettent que rarement au lecteur de sortir du domaine strictement économique.

Faut-il voir dans ce livre, au-delà de son information claire et avertie des problèmes de l'heure, une invitation à aller plus loin dans la réflexion et la recherche ? Nous l'espérons. Il est vrai que les problèmes du travail et du milieu de vie (pensons aux agglomérations de plus en plus grandes) sont souvent mentalement ahurissants et constituent le fond sur lequel se déroule la vie économique. Personnellement, je ne considérerais plus comme facteurs externes à celle-ci les données de la nature, la population, les besoins ou la technologie. En fait, ce sont autant de conditions du développement économique et c'est là que, précisément, nous découvrons les éléments les plus importants de la problématique.

En ce sens, je me demande s'il ne serait pas préférable de ne pas trouver de réponse trop précise à nos problèmes actuels. Avouons que très souvent, et cela un peu partout dans le monde, nous constatons que la science économique reste impuissante à résoudre la crise. La croissance économique est-elle la solution pour le chômage ? pour l'inflation ? pour le déséquilibre des finances et de la balance financière ? Peut-on dire que l'offre de biens et de services, toujours plus performants et plus sophistiqués et créateurs de besoins nouveaux, soit un gain ? L'augmentation des chiffres d'affaires ou des bénéfices est-elle, à elle seule, garante d'une solution de la crise ?

Le chapitre 7 - "Comment apprécier l'état de santé de l'économie", - est suivi de chapitres qui traitent du système éducatif ou des problèmes de la santé publique. Comme si - encore une fois - l'A. cherchait à se défendre de séparer l'économie du reste de la vie nationale. La triade bien connue de Paul Ricoeur - "avoir, pouvoir, valoir" - est bien une triade anthropologique. L'A. serait-il d'accord pour reconnaître que nous ne développerons pas davantage notre vie culturelle, par exemple, aussi longtemps que nous ne nous pencherons pas sur notre économie scientifiquement étudiée comme entreprise nationale et comme système, et que nous attendrons le salut de la pensée d'autrui et du secours de l'étranger ? Il nous laisse entrevoir, particulièrement en traitant du poids de la machine administrative, que l'économie a besoin d'éthique. Et il le souligne en ce qui concerne l'approvisionnement des besoins de base et la distribution des moyens; il réclame ici une réelle justice sociale (p.e. la caisse de compensation).

Il me semble utile de relever à quel point est nécessaire, en ces domaines, une attitude vraiment responsable vis-à-vis des besoins, car les besoins humains sont sans fin. L'A. propose-t-il une économie de la suffisance ? On peut être tenté, il est vrai, de penser qu'une telle économie ne puisse trouver sa place que dans les pays nantis. Il n'en est rien.

La politique économique bien comprise met l'accent sur les besoins supérieurs de l'homme, tels la dignité personnelle et communautaire, le développement de toute la personnalité, qui est loin de se réduire à la satisfaction des besoins physiologiques. La société humainement équilibrée n'est pas celle où l'argent représente la référence la plus valorisante. La croissance économique ne consiste pas d'abord dans une disponibilité accrue des biens matériels, des richesses matérielles, mais bien en tout premier lieu dans le développement des services qui sont utiles au relèvement du niveau de vie culturelle et morale. Qu'on examine les mécanismes du marché national et international. Ils sont trop souvent la proie de l'individualisme et de l'irresponsabilité. Aussi bien le vendeur que l'acheteur n'ont pratiquement aucune responsabilité en dehors d'eux-mêmes, et on ne leur demande pas de porter, pour la part qui leur convient, une attention responsable à la balance des paiements du pays. Aristote, déjà, distinguait entre "oikonomia" ou art du bon usage de la richesse, et "chremastistia" ou art de l'obtention de la richesse.

Ce livre, fort intéressant du point de vue de l'information, l'est encore beaucoup plus quand on le lit comme une invitation, peut-être trop discrète, à aller plus loin dans la réflexion. A elle seule, la science économique n'offre pas toutes les ressources nécessaires pour la recherche équilibrée d'une solution aux problèmes majeurs de l'économie tunisienne.

Paul GEERS

ARKOUN Mohamed, *Ouvertures sur l'islam*, Paris, J. Grancher, 1989, 189 p.

Quand on a suivi les intuitions et les convictions que l'A. a exposées dans ses derniers ouvrages, on vient à ce livre comme on entre en un jardin connu, d'autant mieux connu que la langage se fait parfois plus transparent pour proposer à un public plus large de pertinentes "ouvertures sur l'islam" en forme de réponses à 21 questions qui sont parfois le "pré-texte" à tout un développement. On trouve dans ces réponses d'incégale longueur (la dernière sur la notion de personne a 38 pages, la 8ème sur l'exégèse du texte coranique en a 3) des mises au point, des redressements de perspectives historiques, des invitations à déplacer les problèmes, des perspectives nouvelles de théorisation. Tout cela s'adresse autant aux sociétés occidentales qu'aux pays musulmans appelés les uns et les autres à exercer une fonction critique sur leurs représentations collectives que l'on se plaît à appeler "imaginaire".

Bien des sujets qui ne sont pas tous traités avec la même transparence sont abordés; nous ne pouvons les évoquer tous ici, aussi limitons-nous à ce qui nous paraît au coeur de la pensée et des préoccupations de l'A. Un premier souci consiste à passer d'une islamologie classique à une "islamologie appliquée". La première "interroge exclusivement des textes jugés a priori représentatifs d'une tradition religieuse, d'une pensée, d'une culture, d'une civilisation" (p. 42). Cette islamologie se confine dans des textes savants présentant un islam idéal, celui des théologiens et des juristes musulmans.

L'islamologie appliquée, en revanche, ne se contente pas de la lecture philologique de textes, elle veut faire appel à d'autres ressources scientifiques et culturelles pour respecter à la fois les enseignements de la tradition et les impératifs de la modernité. Il y a alors "nécessité pour la pensée islamique contemporaine de relire toutes les grandes oeuvres classiques avec une méthodologie plurielle et des problématiques ouvertes" (p. 127). M.A. préconise ici une approche anthropologique, sociologique, linguistique, historique pour ouvrir un nouvel espace d'intelligibilité à la pensée religieuse et pour se délivrer de la "clôture dogmatique où l'enferment la théologie traditionnelle et l'idéologie de combat"

(p. 9). Ce faisant on est au coeur d'une tension entre le système clos des docteurs qui exercent un Magistère et celui des spécialistes des sciences sociales et humaines. Pour tenter de dépasser cette tension l'A. défend les droits de l'épistémologie critique placés - dit-il p. 86 - au même niveau de transcendance que les "droits de Dieu".

Disons un mot de l'approche historique qui n'a rien à voir avec l'historicisme. Il est dit qu'elle n'a pas à projeter dans le passé des raisonnements théologico-juridiques élaborés ultérieurement. En conséquence, dans le cas du *hadit*, "une reprise historique de la documentation écartant tout préalable théologique peut débloquent une situation sacralisée par plus de dix siècles de répétition scolastique et de dévotion communautaire" (p. 77). Opération délicate s'il en est, elle l'est encore plus quand il s'agit de la vie de Muhammad pour laquelle l'A. demande préalablement une clarification des rapports entre connaissance mythique et connaissance historique (p. 73).

Cela nous amène à aborder une deuxième souci de M.A., celui de mettre en place une saine conception du mythe et du symbole qui "jouent un rôle décisif dans toute expression religieuse" (p. 37). Pour l'A. cette mise en place est nécessaire car "on ne dispose pas d'une théorie de la métaphore et du symbole qui permette de rendre (compte) de la genèse proprement linguistique du sens et du statut philosophique du sens ainsi engendré" (p. 56). Il faut ainsi aborder "la question du sens non plus sous l'angle d'une transcendance immobile, d'une ontologie à l'abri de toute historicité mais à la lumière de forces historiques qui transmutent les valeurs les plus "sacrées", les plus "divines" en capitaux symboliques, inséparables des récits de fondation" (p. 20).

Une telle entreprise est des plus délicates car s'il est légitime de faire émerger un sens par une saine conception du mythe et du symbole religieux, qui garantira que ce sens est adéquatement enraciné dans la transcendance, dans le divin qui fait connaître sa volonté? Qui m'assurera que je n'aurai pas relativisé Dieu, l'Absolu?

Cette question ouverte conduit à réfléchir au fait de la Révélation, c'est là une autre préoccupation de l'A. qui souhaite une reprise théologique moderne ouverte du phénomène de la Révélation. Une telle reprise doit se faire en étudiant le fait révélé dans ses manifestations linguistiques et dans les conditions historiques et anthropologiques de son émergence. Etudier ainsi l'Écriture "c'est évidemment ébranler toutes les constructions sacralisantes et transcendantalisantes de la raison théologique traditionnelle" (p. 65). En corollaire, ne pas entreprendre une telle étude, c'est laisser aux "ulama" le soin de perpétuer un discours théologique littéraliste qui confond fait coranique et fait islamique.

Une telle problématique est également des plus délicates. L'histoire du fait islamique, en effet, nous apprend que tout ce qui touche au "texte sacré" atteint la *Umma* dans ses fibres les plus sensibles au point qu'elle y réagit souvent par des prises de position rigides....

Voilà les préoccupations majeures qui nous paraissent émerger de la lecture de cet ouvrage. Cette lecture a été gênée par le fait que les épreuves d'imprimerie n'ont pas été corrigées laissant ainsi des dizaines de fautes d'orthographe et des dizaines d'imprécisions dans la translittération. Relevons ici quelques coquilles dans l'écriture de noms propres : I. Goldziher devient J. Golziher (p. 70), R. Arnaldez devient R. Arnaldez (p. 126) et Hasan al-Bašri devient Hasan al-Bassi (p. 134). Même le titre d'un article de l'A. subit un mauvais traitement : "The notion of revelation : from *Ah al-Kitāb* to the societies of the book", *Die Welt des Islams* devient : "the notion of revelation : from *Abdal-Kitāb* to the secrets of the book", *die welt des islam* (p. 169). Des mots du manuscrit se sont trouvés transformés : sonate pour surate (p. 105), prédiction pour prédication (p. 112); d'autres mots sont manquants : p. 56, 75. Le lecteur qu'il vienne du monde de l'islamologie ou d'un

public plus large méritait un meilleur traitement.

Sans vouloir discuter ici des points particuliers qui auraient mérité quelques précisions - nous pensons au rapprochement évoqué entre l'anthropologie coranique et celle des Pères de l'Eglise d'Orient (p. 87) ou encore à la conception des prêtres dans le christianisme (p. 109-110) - on ne peut que saluer la sincérité et le courage de l'A. pour exposer au sens fort ses "ouvertures", ses perspectives pour une reprise renouvelée du fait coranique et du fait islamique.

Gérard DEMEERSEMAN

BACHROUCH Taoufik : *Le Saint et le Prince en Tunisie*, Tunis, Faculté des Sciences humaines et sociales, 1989, 710 p.

Le sous-titre de l'ouvrage en précise le contenu : "contribution à l'étude des groupes sociaux dominants (1782- 1881)". Au XIX^{ème} siècle, la Tunisie vit une crise sociale. Or les signes nouveaux qui caractérisent la société industrielle font défaut, même si les transformations procèdent de son impact. L'A. se demande ici comment ces changements ont été possibles. Il situe son étude dans un créneau laissé libre par les chercheurs précédents, en s'appuyant surtout sur les archives tunisiennes. La question consiste à saisir la nature du privilège qui permet de tirer avantage du surplus dégagé par la société. Pour cela il s'agit d'essayer de ramener les malaises profonds à des crises de structure. On saisit alors les contradictions entre la nouvelle économie d'échange de type capitaliste prévalant en Méditerranée et les vieilles structures de production qui contrecarrent ses effets d'entraînement à l'intérieur. Or les deux principales sources de prééminence sociale sont le service de Dieu et celui de l'Etat. D'où la division du livre.

La première partie est consacrée à la société maraboutique (p. 49-267). L'utilisation du merveilleux est en effet une forme de domination. Et il faut reconnaître que c'est un chapitre d'histoire religieuse qui n'a pas été étudié sérieusement jusqu'ici. L'Islam officiel regarde différemment la sainteté (*walāya*) et la mystique (*tassawwuf*). On en vient à trouver que tout est permis pourvu que la législation islamique soit sauve. Sur cette toile de fond, l'A. étudie des recueils de fioretti (*manāqib*) et présente quelques saints célèbres : Sidi Mahrez (patron de Tunis), Saïda Mannoubia, Sidi Ben Arous, ainsi que quelques dynasties maraboutiques. Il peut alors examiner les fonctions sociales contenues dans les textes et les symboles qu'ils véhiculent. L'interprétation onirique permet de comprendre que les walis sont des êtres bi-dimensionnels, des dévots charismatiques. Le rapport du maraboutisme à l'économie apparaît à travers l'étude du phénomène des habous. L'A. en donne un tableau général ; il s'attache à l'évolution de ceux qui étaient détenus par les Zawiyas et voit en particulier cinq grands habous. Le marabout ne brigue pas le pouvoir, mais c'est un dominateur puissant.

En face de cette dimension religieuse, l'Etat de finance a contribué à définir l'espace tunisien. Or le capitalisme tunisien est pour l'essentiel d'essence fiscale. L'histoire sociale exige donc d'étudier l'influence des frappes monétaires sur la conjoncture du XIX^{ème} siècle, parce que la hausse des salaires et la progression de la ponction fiscale se sont effectuées à travers ce matériel monétaire grossissant. Le système comporte des monnaies d'or, d'argent et de cuivre. Il fonctionne selon un jeu de refontes bien mis en relief. Le tout est étayé de nombreuses données numériques présentées le plus souvent sous forme de tableaux. Les difficultés ont favorisé la contrebande et le faux monnayage. Avant d'aborder la question des salaires, l'A. essaie d'évaluer les détenteurs d'espèces d'or et d'argent. Il n'est pas aisé de découvrir la logique interne de la fiscalité d'ancien régime. A travers plusieurs exemples, l'A. s'efforce de dégager les mouvements des recettes en argent et la

répartition géographique des revenus, ainsi que les trésoreries globales du Khaznadar et du bey. Les réformes fiscales sont jugées à partir de la *mağba*, l'impôt céréalier, le prélèvement de la *rabta*, l'impôt oléicole, les revenus indirects, une dynastie de fermiers caïds. Cela permet d'évaluer les recettes et les dépenses sur une quarantaine d'années, de 1841 à 1881. Reste la question de la *mağalla* qui montre comment la pression fiscale a un rapport avec les révoltes paysannes.

Une fois bien définie la répartition entre les domaines de Dieu et de l'Etat, l'A. peut aborder la question de la société politique (p. 479-653). Elle s'inscrit dans un contexte de régression démographique et urbaine. La Tunisie n'a connu ni mode de production féodal, ni mode de production asiatique. Aucune couche sociale privilégiée n'a possédé de communauté paysanne, ni disposé de manière héréditaire des redevances qu'elle prélevait. Les élites sont des groupes privilégiés. Le statut ethnique et la profession permettent de bien localiser des individus dans la hiérarchie sociale, ceux-là-même qui ont la possibilité d'exercer une influence sur les autres. Si les changements internes ont perturbé l'ordre habituel de l'ascension sociale, ils n'ont pas provoqué de bouleversements profonds. On le constate par l'étude que fait l'A. de Hanafiya, Mahzaniya, esclaves et mamelouks, de la nouvelle armée régulière, des koultabs, des caïds-fermiers, des ministres et hauts fonctionnaires. Il peut alors voir la question réformatrice et le problème du changement, les types de fortunes, les revenus immobiliers et les rendements agricoles, le domaine du beylik.

L'ensemble de l'analyse montre, comme phénomène nouveau, la manifestation d'une ambition autochtone incarnée essentiellement par la société urbaine tunisoise. L'armée est à l'origine de la fortune sociale que connaît le Sahel par exemple. La prééminence sociale est politique ou religieuse, mais jamais les deux à la fois. Et si la dissidence tribale a été chronique, elle ne fut jamais irréductible. L'Etat se caractérise par sa centralisation et sa patrimonialité. Le sacré est sujet à des régressions inhérentes à l'émergence d'une forme atténuée de l'esprit profane. Le capitalisme étranger ne donne pas encore prétexte à un antagonisme de classes....

Pour terminer, l'A. évoque les problèmes auxquels il faut encore soumettre la recherche et qu'il n'a pu qu'effleurer dans son travail. On lui saura gré de sa franchise et de l'articulation de sa pensée tout au long de cette vaste étude. La liste des sources puisées aux archives historiques de la Tunisie est fournie (p. 681-685). L'ouvrage ayant été achevé en 1981, la bibliographie a été partiellement mise à jour. Nul doute qu'un tel livre ne suscite des réflexions et des travaux ultérieurs.

XXX

BALAGNA-COUSTOU Josée : *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. "Islam-Occident" n° 6, 1989, 142 pp.

Comme le dit André Miquel au début de sa préface : "C'est une étrange aventure que nous conte ici J. Balagna" : celle des débuts de l'enseignement de l'arabe en France au temps des derniers Valois. Elle en trouve le premier indice dans l'arrivée à Paris, le 4 juin 1508, d'un "docte et déjà célèbre helléniste de vingt huit ans, Girolamo Aleandro. Il vient de l'Université de Padoue". Il excelle en grec et en latin, n'est pas moins habile en hébreu et s'applique avec ardeur au chaldéen et à l'arabe. A-t-il donné la moindre leçon d'arabe à quiconque ? Rien ne permet de l'affirmer ni de le nier. Il deviendra, en 1513, recteur de l'Université de Paris. Une autre étape sera franchie par la venue en la capitale, sous l'égide

RECENSIONS

de François Ier, du dominicain Augustin Giustiniani, auteur d'un psautier multilingue, dont l'arabe. Mais, comme pour son prédécesseur, aucune trace ne nous est parvenue d'un enseignement de l'arabe de sa part. Et c'est à Rome que Rabelais prendra des leçons d'arabe avec l'évêque de Caramith.

C'est alors qu'entre en scène Guillaume Postel à qui François Ier confiera en 1538 la première chaire d'arabe au collège des Trois-Langues. L'A. s'attache à décrire l'existence de cet érudit, né en basse Normandie, orphelin à huit ans, et devenu à force d'efforts et de soif du savoir une émule de Pic de la Mirandole. Elle nous fait pénétrer à sa suite dans la vie intellectuelle et universitaire de l'époque et nous décrit le rôle qu'y jouèrent le Roi, Marguerite de Navarre ou de grands esprits tels Guillaume Budé. Mais le tout n'est pas de fonder une chaire d'arabe ! "Il ne reste quasiment aucune trace, nous dit l'A., d'auditeurs d'arabe de cette époque". Postel finira par quitter Paris où il avait essayé de devenir jésuite. Mais, grâce à lui ou sans lui, l'arabe continue pourtant à susciter de l'intérêt, comme chez ce jeune médecin, Louis Duret, qui lit Avicenne dans le texte original. Intérêt entretenu aussi par les hasards de la politique, tel le message de paix envoyé par le sultan du Maroc Mûlay 'Abd Allâh al-Galib bi Allâh à Antoine de Bourbon, roi de Navarre. Postel aura un successeur en la personne de Joseph-Juste Scalinger. Mais ce dernier s'exilera lui aussi et poursuivra ses travaux à l'Université de Leyde (Pays Bas). Quant à Postel, "après une existence vagabonde et tourmentée", il passera ses vingt dernières années à Paris et mourra "paisiblement à l'Abbaye St Martin des Champs" en 1581. "Lui disparu, d'autres hommes apparaissent, différents, qui pratiquent l'arabe... Ils sont en France médecins, consuls ou ambassadeurs".

A travers ce personnage étonnant c'est toute une époque qui revit pour nous grâce à l'érudition de l'A., et pas seulement dans le domaine des études littéraires ou linguistiques. Nous rencontrons aussi bien Soliman le Magnifique que Hair al-din Barberousse, roi d'Alger, ou le Sultan du Maroc et bien d'autres encore (comme en témoigne l'index des noms de personnes), dans un monde où érudits et chargés de mission n'hésitaient pas à entreprendre de périlleux voyages pour acquérir de précieux manuscrits ou signer des alliances, et souvent les deux à la fois. L'ouvrage de Mme Balagna dépasse ainsi largement le problème de l'enseignement de l'arabe. Il nous découvre des aspects peu ou mal connus de cette époque si riche appelée "Renaissance".

Charles MAYAUD

BENNASSAR Bartolomé et BENNASSAR Lucile : *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats (XVIème- XVIIème siècles)*, Paris, Perrin, 1989, 493 p.

Les AA. en s'appuyant sur des documents fournis par les archives des tribunaux d'Inquisition essaient de brosser un tableau historique où figurent en premier plan ces hommes et ces femmes (mais ouï) qui, au cours des XVIème et XVIIème siècles, ont choisi, avec plus ou moins de liberté, de renier leur foi chrétienne pour adhérer à l'Islam. L'ouvrage comprend trois grandes parties. La première - "Histoires singulières" (p. 26-144) - est consacrée à une présentation très détaillée des histoires personnelles de six renégats notoires de l'époque. C'est dans cette partie du livre que nous trouvons les pages qui se lisent avec le plus d'intérêt et où les AA. déploient une merveilleuse tapisserie historique qui nous permet de mieux saisir la complexité des forces politiques, sociales et religieuses qui constituaient le cadre de vie de ces personnes. La deuxième partie - "Pluriel. Les lois de la série" (p. 149-332) - nous livre, comme résultat d'une analyse minutieuse de plus de 1500 cas de conversion, un échantillon d'éléments communs. Projet

assurément ambitieux, tant il est vrai que les conditions et les mobiles de conversion constituent un ensemble extrêmement riche et complexe. Dans la troisième et dernière partie - "Rêve turc et nostalgie chrétienne" (p. 349-489) - les AA. poursuivent leur recherche par une tentative d'interprétation et de synthèse. Ils interrogent leur corpus documentaire pour en dégager des thèmes dominants qui vont faire l'objet d'une élaboration très riche et suggestive. Ainsi ne se limitent-ils pas à une simple description objective et stérile du phénomène. L'objectivité impassible peut servir parfois de refuge pour des chercheurs médiocres et craintifs. Tel n'est pas le cas de nos deux AA. qui ont eu le courage d'élargir le champ de leur recherche de manière à nous exposer le désespoir, la souffrance et surtout les rêves de nos transfuges religieux. Ce que nous trouvons remarquable dans cet ouvrage, c'est l'équilibre réalisé entre d'une part la rigueur et l'objectivité d'une étude scientifique, et d'autre part la rédaction d'un texte passionnant qui est d'une lecture très agréable.

Peut-être pourrait-on regretter le titre du livre qui est à notre sens trompeur. Les mots "chrétiens" et "Allah" ne sont pas des termes innocents. Ils sont au contraire lourds de sens et leur emploi évoque nécessairement des concepts ou des réalités d'ordre spirituel ou théologique. Or, en lisant le livre, on constate très vite qu'il n'en est rien et que pour la grande majorité des convertis la question se situait sur un plan tout autre. Si le titre de l'ouvrage laisse planer une certaine ambiguïté, son contenu par contre est on ne peut plus clair. Sur les 1500 cas étudiés, les AA. n'en signalent en effet que deux ou trois où le renégat explique sa conversion en invoquant des convictions religieuses sincères et profondes. Par contre on souligne toute une série de cas où il est évident que le converti n'avait pas du tout assimilé les éléments les plus fondamentaux de sa nouvelle religion. Les hommes de la taille d'un Guillaume Bedos ou d'un Francesco Guicciardo, de par leur courage et leur sincérité, faisaient partie d'une élite très peu représentative de l'ensemble. Les quelques remarques de détail que nous venons de faire ne sauraient atténuer ni l'intérêt ni l'importance de l'ouvrage de B. et L. Bennassar. Au contraire on ne peut que les remercier vivement de nous avoir fait découvrir un phénomène jusqu'ici trop négligé par les chercheurs et universitaires. Par ce livre, B. Bennassar continue sur une voie qu'il a déjà ouverte grâce à plusieurs ouvrages et articles consacrés au même sujet et qui sont, eux aussi, de grande qualité.

William SMITH

CHAREF Mehdi : *Le harki de Meriem*, Paris, Mercure de France, 1989, 206 pp.

L'A. affronte, dans ce nouveau roman, une réalité qui a causé et cause encore beaucoup de souffrances au Nord comme au Sud de la Méditerranée. Sauf en quelques brèves réflexions, il en laisse de côté l'aspect politique et partisan pour poser sur ses personnages, et spécialement sur Azzedine, "le harki de Meriem", un regard plein d'humanité. Le ton est donné (p. 43) par la réponse de Meriem à sa fille de neuf ans qui lui demande : "Maman, c'est quoi un harki ? - C'est quelqu'un qui a eu le courage de tout perdre pour faire vivre sa famille."... "C'était pour nourrir les siens qu'il s'était engagé" (p. 129). "Pris dans un piège, enrôlé comme on embauche à l'usine, pour la solde à la fin du mois" (p. 109). Et il ne les oubliera jamais même si, "là-bas, en Algérie, la famille malgré les accusés de réception, ne répondait jamais au courrier, ni aux cadeaux" (p. 197). Il perdra tout : son honneur, sa patrie, sa famille et même le droit d'entrer dans la terre de ses ancêtres ce fils tant attendu, mort victime du racisme. Sa femme elle-même le quittera pour retourner au pays et y retrouver "ses morts". Mais sa famille vivra, non

seulement celle qu'il aura soutenue de sa paye et ensuite de son salaire d'émigré, mais aussi sa propre lignée par l'entremise de sa fille qui lui donnera deux petits-fils, deux jumeaux. Autour de lui, c'est tout un monde de pauvres et de petites gens, laissés pour compte ou blessés par les rudesses de l'existence. D'abord les autres engagés : Forbach, "un de l'Est, échoué dans l'Oranais, parce qu'il avait ses beaux-frères aux fesses"; Pérez, l'espagnol, qui finira par se pendre; Naïm, qui ne rêve que de venger son père tué par les 'fels'; Boussetta, l'orphelin exploité; Chaouch, qui deviendra "l'horrible du village" parce qu'il n'a jamais été aimé, etc. Et avec eux, les femmes. Il y aurait toute une étude à faire sur celles que décrit l'A., victimes des haines et des passions des hommes. A commencer par Meriem, "une célibataire déjà trouée" (p. 64), qu'Azzedine malgré l'opposition de sa propre famille était allé "tirer de sa dachra pour la marier, parce qu'il la trouvait la plus belle de toutes"... Meriem qui, après avoir tout supporté de tout et de tous finira ses jours comme une sainte - Hadja hanina, la douce sainte - méprisée par certains, vénérée par d'autres (p. 200), envicé secrètement par ses soeurs : "comme elles auraient aimé changer de vie, les soeurs, même grâce à un harki" (p. 201). Et aussi Saliha qui, à dix-huit ans, portera seule le poids de ce mépris qui, de son père, rejaillissait sur elle et sur le cercueil qu'elle accompagnait pour l'enterrer en Algérie. Saliha, qui pourtant sera la lumière et la consolation d'Azzedine en ses vieux jours. Après Meriem et Saliha et bien d'autres figures de femmes, ce sont les compagnons d'infortune, les harkis de France et leurs familles, qui "comme des piafs abandonnés par leur mère parce qu'un humain a frôlé le nid", "se savaient injustement maudits, largués" (p. 193). Et avec eux, Si Hamza, leur doyen. Dans la rudesse et parfois la verdeur des dialogues transparait le caractère simple et fruste de tous ces personnages. Mais c'est toujours avec beaucoup d'humanité que l'A. les décrit et en parle. Son mépris, il le garde pour ceux qu'il appelle "les rapaces" (p. 153). Et ce qui reste à l'esprit quand on ferme ce beau roman "émouvant et douloureux", c'est cette bienveillance et cette compassion pour ces épaves de la vie et de l'histoire... Invitation tacite faite par l'A. à considérer autrement les protagonistes d'un drame qui n'a que trop duré.

C.M.

CHELBI Mustapha : Culture et mémoire collective au Maghreb, Paris, Académie Européenne du Livre, 1989, 352 p.

A l'heure où la Tunisie essaie de remodeler ses programmes scolaires, et d'adapter le contenu de son enseignement à la réalité du monde moderne, ce livre pourrait être une contribution à la recherche en cours. L'A. en a réparti la matière en trois parties selon les trois pôles qui, selon lui, structurent la culture au Maghreb : la culture traditionnelle, la culture éducationnelle et la culture médiatique.

"La culture traditionnelle tire toute sa force et toute sa raison d'être du passé", nous dit l'auteur dans la première partie, et c'est ce passé qu'il s'est attaché à décrire, évoquant, non sans une pointe de nostalgie, quelques aspects de la société maghrébine (mais surtout tunisienne) qui, en ville du moins, sont en train de disparaître à grande allure : les scéances initiatiques, les fêtes, les boutiques, l'art culinaire, la musique, les proverbes... Les enfants d'aujourd'hui ne connaissent plus cela que par oui-dire. L'évocation de ces souvenirs nous vaut des pages pleines de charme et de pittoresque. On se demande pourtant si l'A. ne fait pas la part trop belle au passé. Certes, la disparition des vieux métiers, des fêtes, des coutumes propres à un monde aux horizons limités, peut être déplorée, mais il n'est pas inutile de se rappeler aussi que la vie des ruraux et de bien des citadins, privée de certaines des facilités qu'apporte aujourd'hui le monde moderne, pouvait être terriblement dure; corvées d'eau et de bois, logements exigus, travail harassant, manque d'hygiène et de soin;

cela aussi, c'était la réalité... Il convient de se rappeler aussi que bon nombre de ces coutumes étaient conservées par les femmes. S'il est permis de regretter la disparition de telle ou telle recette de cuisine, des tatouages ou des costumes traditionnels, ne peut-on se réjouir aussi du fait que la femme puisse consacrer davantage de temps à des occupations autres que domestiques. L'A. le mentionne d'ailleurs (p. 75) tout en regrettant quand même les bons plats tunisiens qui ont dû enchanter son enfance !

Dans la deuxième partie, l'A. présente ce qu'il appelle "la culture éducationnelle" (sous-entendu celle de l'école et du livre), et il constate : "L'école ne détient plus le monopole du savoir et de sa diffusion" (p. 112). Remarque fort pertinente. Bien naïf l'enseignant qui croirait être le seul à transmettre des connaissances à ses élèves ! Le vaste monde pénètre en eux par bien d'autres canaux ! Mais là où il est permis de ne plus être tout-à-fait d'accord avec l'A., c'est lorsqu'il oppose de manière assez tranchée l'école d'antan, un peu idéalisée, aux organes d'information modernes censés être la source de tous les maux dont souffre le milieu scolaire. Les choses ne sont peut-être pas si simples car les causes de ces difficultés sont multiples.

Ici, un chapitre intéressant sur les lieux où se ressourcent (se ressourçait plutôt) l'identité arabe (p. 159). L'A. fait d'ailleurs une distinction entre "l'arabo-islamité" et "l'identité arabe", et s'interroge sur les causes du "retard culturel" du monde arabe moderne par rapport aux siècles passés, et par rapport à l'Occident. "Des siècles de silence séparent le présent arabe de son passé" (p. 161). "Le retour culturel" peut aider le monde arabe à retrouver son identité mais, constate l'A., "le retour culturel n'a de valeur que s'il permet au présent d'avoir plus d'épaisseur" (p. 162), car "en cultivant sa propre image, on se condamne à un narcissisme trompeur". En somme, pour se connaître soi, il faut affronter l'autre. Viennent ensuite quelques pages sur les vertus du *kouttab*, la nécessité d'une relecture des textes fondamentaux de l'Islam dans le but de réaliser une sorte de revivification de la *Falsafa* pour notre temps... et quelques lignes sur les beautés du métier de libraire (ah! où sont les *kotbi* d'antan?).

Le livre a ensuite des pages savoureuses sur le cartable, l'écriture, la musique, etc.... et l'A. mi-plaisant, mi-sérieux, avoue regretter la belle époque de la plume "sergent-major", mais comment ne pas le suivre lorsqu'il vante la beauté de la calligraphie arabe (p. 173), plus encore lorsqu'il constate le discrédit dans lequel est tombée la philosophie (p.183) face à l'envahissement des sciences sociales. Il offre une solution pour la survie de l'intellectuel, cet "animal archéologique" (p. 182) : que l'élite culturelle fasse la conquête des mass-media; ainsi, elle assurera sa survie, mais "les hommes de la culture vont-ils s'acclimater au milieu médiatique?" (p. 184). Le système éducatif est-il d'ailleurs prêt à résister face à la ruée médiatique ? Est-il capable de la "digérer"? C'est tout l'objet du chapitre 23 qui traite de l'agonie de la culture livresque, et surtout de la troisième partie du livre.

C'est un fait, et l'A. en fait le constat, la population mondiale vit aujourd'hui à l'ère médiatique, avec les conséquences positives et négatives que l'on sait; diffusion instantanée de l'image, abolition des distances et des frontières, exaltation de la vedette, du sensationnel et de l'éphémère, nouveau langage qui n'a plus grand chose à voir avec celui que nous avons connu. Il passe ensuite en revue les différentes formes de mass-media; la presse, la radio, la télévision, le cinéma, l'affiche, la photographie (intéressante cette comparaison entre la façon de photographier des Arabes et des Européens!) et les industries de la musique. Il n'aborde pas les récentes performances de l'informatique. D'emblée, c'est la télévision qui est attaquée (p. 123) ! Elle serait censée diviser les familles, transformer les "télé-spectateurs" comme on dit en consommateurs passifs, favoriser l'individualisme et "domestiquer" le cinéma.

Des pages brûlantes et douloureuses traitent des difficultés qu'éprouve le monde arabe

RECENSIONS

contemporain à unifier son savoir (p. 269) en raison de ce que l'A. appelle un "errement collectif" (p. 271). Et c'est précisément la culture occidentale, dit-il, qui lui a permis de faire face au défi irrationnel qui est en train d'inonder les sociétés arabes (p. 272) car "en vérité, l'Arabe est sous-exprimé et sous-analysé" (p. 275). Et l'A. de s'interroger sur les causes du déclin de l'arabisme (p. 276), pour souhaiter la venue d'un nouvel ordre culturel où le monde arabe serait reconnu par l'Europe comme partenaire culturel (et pas seulement économique). L'A. n'est certes pas tendre envers les intellectuels arabes (p. 278), coupables selon lui de "se réfugier dans des valeurs démobilitatrices" ou dans un silence peureux. Et d'affirmer: "Finalement la renaissance civilisationnelle du monde arabe sera l'oeuvre de l'élite arabe formée en Europe et véritablement acquise aux idées d'émancipation et de progrès" (p. 281).

L'avant-dernier chapitre du livre traite des media au Maghreb, ce qui nous vaut une page intéressante sur les origines du journalisme maghrébin (p. 284). Sait-on que le premier journal en langue arabe de Tunisie est paru... en 1860 ? L'A. déplore, cependant, l'absence de coopération dans le domaine des media entre les pays du Maghreb alors qu'ils ont un même fond culturel, une histoire commune et une unité religieuse et linguistique indéniables. Cela vaut pour la musique, la publicité, la presse, etc... (mais peut-être la naissance d'un grand ensemble maghrébin aidera-t-il dans ce sens). Un glossaire des termes arabes utilisés et une bibliographie touchant aux trois grandes parties du livre terminent l'ouvrage. A signaler quelques redites et fautes d'impression.

Au total, un livre enrichissant et qui donne à penser. De grandes questions sont ici posées, au corps enseignant tout spécialement. Le problème n'est peut-être pas tant de savoir qui l'emportera, du livre ou des mass-media, que de donner une ossature et un sens à la masse d'information sous laquelle nous croulons. Et cela dépasse de beaucoup le fait de savoir s'il faut introduire la télévision à l'école ou mettre une bibliothèque sur microfilm. L'élargissement des moyens de communication multiplie les questions qui se posent à nos contemporains. Qui leur répondra ? "Nous menons une vie insensée", disent-ils. Précisément. Qui donnera un sens à leur vie ? C'est peut-être là qu'intervient le philosophe, mais aussi l'homme de religion, s'ils ont tous deux le courage d'affronter les vrais problèmes que la modernité pose à l'homme du 21^{ème} siècle, et non ceux d'époques révolues.

Suzanne LE GAL.

DÉJEUX Jean : *Image de l'Étrangère. Unions mixtes franco-maghrébines*, Paris, La Boîte à Documents, 1989, 312 pp.

Le titre, précisé par le sous-titre, ne doit pas faire illusion. Il s'agit ici non pas uniquement, même si principalement, de la Femme étrangère à cause de laquelle l'union matrimoniale est dite "mixte". Il s'agit, de façon plus large, de l'Étrangère objet des rêves et des phantasmes de l'Homme maghrébin, que ce soit la femme qu'il désire, la nation (le plus souvent la France) vers laquelle il émigre, la ville où il habite et travaille (et spécialement Paris), mais aussi la ville maghrébine européenne telle qu'elle se présente au campagnard ou à l'homme des médinas. La Femme rêvée est objet de désir car elle représente la différence, l'altérité, la liberté aussi, hors de la société traditionnelle contraignante. Mais elle est aussi objet de répulsion car, pour la posséder, il faut bafouer les interdits de la religion, de la culture, de la famille etc. Cette Femme, la France ou sa capitale ou encore la Ville, sont tour à tour désirées car elles sont et elles apportent ce que les autres n'ont pas et ne peuvent procurer, et méprisées car elles sont lieu de perversion et de souillures.

La 1^{ère} Partie du livre - qui couvre près de la moitié de l'ouvrage - décrit cet ensemble complexe de manière impressionniste par petites touches colorées et d'innombrables citations tirées de plus de trois cents romans écrits en français par des auteurs maghrébins entre 1920 et 1988. Les temps changent, mais les arguments en faveur ou contre les unions avec les étrangères se retrouvent fondamentalement les mêmes : interdits religieux, manque d'évolution des filles, contraintes sociales ou familiales (influence omniprésente de la mère ou taux exorbitant de la dot), les enfants (langue, religion, style d'éducation) et, plus fondamentalement, liberté du choix et de l'amour.

"Tout cela, c'est de la littérature", diront certains. C'est peut-être pour répondre à cette objection que l'A. passe en revue, dans la 11^{ème} et la 11^{ème} Parties, des "Récits de vie et Témoignages", associés à des "Positions juridiques", et des "Courriers de lecteurs" suscités par des revues ou des journaux marocains, algériens et tunisiens des années 1960 à 1987. Les témoignages, les prises de position et les arguments rejoignent l'imaginaire social exprimé par les romanciers, même s'ils en diversifient les aspects, nuancent parfois les affirmations ou souvent les relativisent.

Voici donc une étude intéressante sur un sujet très controversé avec passion la plupart du temps. L'analyse du regard porté sur l'Étrangère (femme, nation ou ville) par la littérature maghrébine d'expression française en dit aussi long, sinon plus, sur le ou les auteurs de ce regard, ainsi que sur la vision qu'il a ou qu'ils ont d'eux-mêmes ou de leur propre société d'origine et de vie. Tout au long de l'ouvrage on découvre la complexité de ce qu'il est convenu d'appeler "la mixité" - rencontre de différences - et les divers niveaux auxquels elle se situe et doit au jour le jour se vivre dans un "ménage mixte" : mixité du sexe (c'est évident à dire, moins évident à vivre); mixité de religion et/ou de culture ("j'ai dû faire une conversion officielle afin de me marier avec ma femme qui est athée et pourtant musulmane", p. 225); mixité d'éducation et de syntonie avec le monde moderne etc. Tout ce qui a construit chacun des conjoints au fil des jours lui confère son identité personnelle et le fait vivre, tout cela est ainsi remis en cause. L'ouvrage se termine sur deux annexes : l'une donnant quelques statistiques sur les unions franco-algériennes; l'autre portant sur les ménages mixtes décrits dans quelques romans français de 1830 à 1935 et de 1954 à 1968. Une très longue bibliographie clôt le livre et témoigne du sérieux de la recherche de l'auteur.

C.M.

ÉTIENNE Bruno : *La France et l'Islam*, Paris, Hachette, 1989, 321 p.

"Cet ouvrage est la suite logique de *L'Islamisme radical*, paru en 1987 (1), et plus particulièrement du chapitre 9 - L'Islamisme minoritaire - dans lequel j'abordais le problème de l'Islam en France". Nous voici bien renseignés, et par l'A. lui-même, dès les trois premières lignes de son "Avertissement" (p. 9). Cette continuité dans l'étude du problème de l'Islam en France est basée sur une conviction exprimée plusieurs fois par l'A., à savoir le caractère définitif de la présence musulmane sur le territoire français, quelle qu'en soit l'origine et quoi qu'en veuillent certains esprits chagrins. Le problème est posé et le restera; il faut donc trouver des solutions. L'étude s'élargit donc dans plusieurs directions. L'une d'elles est exprimée par le titre même de l'introduction, "La France, l'Europe et l'Islam". L'A., ne confinant pas le problème aux strictes frontières de l'Hexagone, le situe dans une France partie intégrante d'un ensemble plus vaste. Dans une autre direction, il le confronte avec des problèmes similaires qui se sont posés - ou se

(1) Voir *IBLA*, 1988, p. 184-185.

posent encore - à l'État français concernant l'intégration, le plus souvent par assimilation, de minorités culturelles territoriales (Basques, Corses, Bretons) ou non territoriales (Juifs, Gitans, Tziganes). "La réponse historique et constitutionnelle, nous dit l'A., a toujours été claire : une seule nation, une culture, un territoire, un peuple, une citoyenneté, une nationalité" (p. 11). L'Acte Unique Européen, dont les conséquences se feront sentir dès 1992, risque de reposer le problème en d'autres termes et comportera, nous dit l'A., encore plus de menaces pour l'identité française que n'en apporte la présence musulmane" (c. 2, p. 42). Les législations des divers pays d'Europe, actuellement différentes, devront s'harmoniser sur le plan de l'accueil des émigrés comme sur beaucoup d'autres.

Pour l'instant cet "Islam en France" quel est-il, comment se présente-t-il ? En un long chapitre (ch. 3), l'A. essaie de répondre à cette question. Réponse qui ne peut être que multiple tant sont variés les points de vue. Faisant intervenir la psychologie et même la psychanalyse, il démonte ou relativise l'une après l'autre les affirmations les plus courantes qui nourrissent l'imaginaire ou le fanatisme : le degré de foi, de pratique ou d'appartenance religieuse, la proportion des étrangers, la fécondité des ménages d'immigrés, ou la densité des mosquées et des salles de prière. De même, lorsqu'il s'agit des "musulmans français" - depuis le premier député musulman élu en décembre 1896 jusqu'au dernier des convertis ou immigrés -, il décrit leur diversité et l'importance, somme toute relative, de leurs divers groupements ou associations. Cela l'amène à une comparaison, d'une part avec les Black Muslims, d'autre part avec les communautés juives de France. Il souligne à cette occasion la place que tient, de fait, le christianisme dans la culture et l'identité françaises malgré la séparation de l'Église et de l'État. Cette même identité peut-elle faire place à une composante arabo-musulmane ? Avant de répondre à cette question, l'A. fait remarquer que, en fait, "cette composante est déjà une réalité dans la littérature francophone qui honore une certaine idée de la France" (p. 158); et de citer quelque 70 représentants de cette littérature maghrébine (ou arabe) d'expression française. La question pourtant demeure : "Quelle quantité d'altérité culturelle la France peut-elle agréer et absorber" (p. 164) ? Car, par sa présence, "l'Islam soulève une série d'interrogations sur l'universalité des concepts fondamentaux de la République ainsi que des grands principes inscrits aux frontons des édifices publics" (p. 201), en particulier le concept de laïcité. En ce qui concerne cette dernière, estime l'A., la réflexion doit être conduite par les acteurs sociaux de l'une et de l'autre culture, chrétienne et islamique. "Je reste convaincu, ajoute-t-il, que l'Islam français est une chance pour l'Islam parce qu'il va être amené à réaliser, ici et maintenant, une synthèse vitale" (p. 201). Et l'A. de passer en revue, à titre d'exemple, quelques points qui pourraient profiter de cette réflexion : la notion elle-même de laïcité, le voile, la polygamie, les lieux et les pratiques de culte, le fonctionnement des différentes communautés musulmanes (ch. 7).

Après avoir fait le bilan de la situation telle qu'elle se présente dans toute sa complexité, l'A. fait des propositions aptes, selon lui, à la rendre viable et efficiente. Il prône tout d'abord la construction d'une "église" musulmane fédératrice, sous une forme ou sous une autre, la multitude des associations culturelles musulmanes actuellement existantes. Celles-ci d'ailleurs, ou au moins certaines d'entre elles, semblent avoir tendance à se regrouper : "Mon idée est qu'une fédération musulmane, forte, structurée, permet de régler un certain nombre de problèmes sociaux qui d'ordinaire renforcent le racisme" (p. 254). Cela demandera peut-être de repenser les notions de nationalité et de citoyenneté. De toutes façons cette dernière sera remise en cause par l'Acte Unique Européen qui unifiera obligatoirement les législations pour le moment très diverses, en ce qui concerne particulièrement le droit de vote des étrangers aux élections locales.

Irons-nous "vers une citoyenneté... européenne, à travers le renouveau de l'ethnicité" (p. 285). La question reste posée et c'est peut-être dans ce cadre plus large que se résoudra

le problème. Le livre se termine par des documents et des tableaux sur "l'admission d'un étranger à la nationalité dans les sept principaux pays européens d'immigration" et sur la pratique du culte musulman tel qu'il est prescrit et tel qu'il se pratique en France particulièrement.

On retrouve dans ce nouvel ouvrage de B.E. les mêmes qualités de compétence dans l'information et d'équilibre dans les analyses et les jugements. Les problèmes sont étudiés dans leur contexte et dans toute leur complexité avec l'ouverture et la sympathie qu'engendre une longue fréquentation des personnes en cause. Après avoir lu ce livre, on sait au moins de quoi on parle, sans se laisser entraîner par les slogans et les à peu près.

C. M.

AL- MAṬWĪ Muḥammad al-Hādī : *Aḥmad Fāris al-Šidyāq (1801-1887)*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1989, 963 p.

Dans cette monumentale monographie sur un des personnages les plus séduisants, et les plus mystérieux, de la renaissance arabe, l'A. est revenu aux sources manuscrites et a repris certaines enquêtes au point de départ. Il affirme avoir lu absolument toute la production de Chidyāq, ce qui est déjà une performance. Dans son introduction il énumère les manifestations de la crise de civilisation du monde arabe et les facteurs de la renaissance moderne.

Le livre Ier déroule la vie de Chidyāq (p. 45-189), divisée en étapes qui tiennent compte de la géographie de ses déplacements. D'abord le Moyen Orient : origine maronite (le mot *šidyāq* vient du grec et veut dire vicaire apostolique, puis diacre, puis serviteur de l'église), vie scolaire, vie professionnelle, conversion au protestantisme. En Égypte où il se rend à 25 ans, il prend ses distances vis-à-vis des missionnaires, s'inscrit à al-Azhar et se marie. C'est là qu'il prend contact avec les premiers réformistes. La deuxième étape est européenne : Malte, l'Angleterre et Paris. Il enseigne l'arabe et traduit dans cette langue des livres chrétiens. C'est de Paris qu'il renvoie sa femme à Istanbul. La troisième étape est tunisienne : elle est marquée par sa conversion à l'Islam. Il ne peut obtenir les fonctions qu'il espérait au Journal Officiel, lequel n'est créé qu'après son départ à Istanbul, qui marque le passage à la quatrième étape de sa vie au cours de laquelle il fonde *al-Ġawā'ib*. L'A. apporte de nombreuses précisions et met un terme aux discussions sur un éventuel retour de Chidyāq au christianisme à la fin de sa vie.

L'A. essaie ensuite d'établir une bibliographie définitive (p. 190-233). Il commence par les œuvres imprimées, classées dans l'ordre chronologique. Cette liste comprend les traductions et les créations. Pour les 39 livres cités sont donnés tous les renseignements voulus sur les éditions et sur le contenu. Viennent ensuite les manuscrits : 17 titres sont mentionnés dans cette partie. A ces deux listes vient s'ajouter celle des ouvrages attribués à Chidyāq et celle des éditions de textes qui lui sont dues.

Le livre II analyse les facettes du personnage tel qu'il apparaît dans ses différentes œuvres (p. 237-576). L'A. retient sept aspects qu'il développe successivement. Chidyāq est d'abord un professeur et les manuels qu'il a composés se démarquent par une méthode vivante de ce qui se faisait à son époque. Il est aussi un traducteur, qui a employé des moyens très variés allant de la transcription littérale à la traduction mot à mot, en passant par l'arabisation pure et simple et la revivification du patrimoine. Sa contribution à l'enrichissement du vocabulaire moderne est immense. Sa poésie est souvent de circonstance (panégyrique ou satire), mais il sait aussi avoir des accents poignants pour se plaindre des vicissitudes de l'existence. Dans le genre récit de voyage il adapte son style

aux exigences de son objectif, mais de façon générale ses observations et comparaisons s'originent à ses propres problèmes. Sa prose littéraire recouvre également la science, la nouvelle, l'autobiographie et le roman, bien que sa production soit plus proche de l'*adab* classique. Pour ce qui concerne l'article de journal, on trouve la même adaptation du style au sujet (littérature, politique, langue, société). Pour Chidyâq la presse était un des moyens essentiels de la renaissance. Enfin il a contribué largement au renouveau de la langue arabe, aussi bien pour ce qui concerne la théorie linguistique proprement dite que la lexicographie.

Dans le livre III (p. 585-890), l'A. évalue la participation de Chidyâq au mouvement de la renaissance arabe. Sur le plan politique, il défend les droits de l'homme, la séparation du temporel et du spirituel, la distinction des pouvoirs, l'indépendance des États. En économie, il attache de l'importance à la justice et donne à chaque secteur le rôle qui lui est propre. Dans le domaine social, il prône l'égalité de la femme avec l'homme et insiste sur l'enseignement et l'éducation. Étant donné son propre itinéraire, on peut imaginer quelles seront ses critiques contre la religion. Il voit la nécessité de la sécularisation et de la liberté de croyance. L'exemple du développement scientifique occidental lui semble un modèle pour les pays musulmans. Il fut un des pionniers de l'imprimerie et de la presse, ainsi qu'un partisan de l'épanouissement des arts et des lettres. La création littéraire doit reposer sur l'imagination et le goût. Il n'exclut évidemment pas le théâtre.

À la lecture de cet ouvrage, on peut se rendre compte que Fâris Chidyâq, aventurier autodidacte, a joué un rôle non négligeable dans la renaissance arabe moderne. Le mérite de l'A. est de n'avoir négligé aucun aspect de sa personnalité. En ce sens, sa monographie rendra de précieux services.

XXX

POUZET Louis : *Damas au VII^{ème}/XIII^{ème} s., Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1988, 527 p.

Le titre de cet ouvrage de haut niveau scientifique définit bien l'étude que l'A. a entreprise : cerner, par le dépouillement des meilleures sources disponibles la vie religieuse et ses structures en un siècle où chevauchent deux périodes : la fin des Ayyubides et le début des Mamelouks, en un siècle encore qui voit la liquidation de la présence franque d'une part, et la poussée pressante de la présence mongole d'autre part. Cette étude circonstanciée et détaillée qui se situe à l'intersection de plusieurs disciplines doit beaucoup aux sources historiographiques arabes, particulièrement à l'historiographe Abû Sâmâ largement cité et dans le texte et dans les notes. Ces sources font que les événements, les institutions et les personnages mentionnés prennent le pas sur la vie religieuse au quotidien telle qu'elle fut vécue par le petit peuple. L'A. essaie cependant d'y être attentif en exploitant ce que mentionnent les sources de façon souvent oblique à propos d'un fait qui émerge du quotidien. Ce faisant on peut dire que "la façon religieuse de vivre à Damas au XIII^{ème} siècle n'est ni celle de Médine à la mort du prophète, ni celle de Bagdad à la 1^{ère} période abbasside" (p. 408). Ceci est déjà important à noter.

L'ouvrage est articulé en 9 chapitres. Le chapitre I (p. 23-105) décrit la situation largement dominante du sunnisme en s'attachant aux quatre *madâhib* : le chiite nettement prépondérant puis le hanafite, les deux autres enfin qui sont de moindre importance et ont une saveur d'importation. Le chapitre II (p. 107-148) présente les grandes fonctions religieuses : la magistrature suprême qui fut réformée en 1266; la

fonction de prédication, celle du *ḥaṭīb* de la grande mosquée et celles d'autres prédicateurs; la fonction de *ḥisba*. Le chapitre III (p. 149-205) s'attache aux structures d'enseignement - spécialement aux *madrassa*-s ainsi qu'aux disciplines enseignées : science des lectures coraniques, science du *ḥadīth*, science du *kalām* aṣ'arisant. Par ces trois chapitres l'A. montre clairement que les structures religieuses font globalement partie du tissu même de la vie de la cité.

Le chapitre IV (p. 207-243) décrit la vie ascétique et mystique, son organisation et ses principaux courants ceux qui sont suspects aux yeux de l'orthodoxie comme ceux qui ne le sont pas. Le chapitre suivant (p. 245-262) présente les divers milieux chiites et les mouvements sectaires présents à Damas au XIII^{ème}, cela va du milieu des *ṣurafā'* jusqu'aux *zanâdiqa* rationalisants.

Le chapitre VI (p. 263-282) traite en quelques pages du rapport qui existe entre vie religieuse et pouvoir politique et cela à travers la vie et le gouvernement des princes tant ayyubides que mamelouks. Le chapitre VII (p. 283-303) nous familiarise avec les diverses attitudes damascaines face au *ḡīhād* exercé contre la présence chrétienne et franque et contre la présence mongole et non islamisée.

Si la vie religieuse fait de Damas une métropole massivement islamique, la ville n'en reste pas moins une métropole dans laquelle sont présentes des communautés non musulmanes. Le chapitre VIII (p. 305-338) fait état de ces communautés (melkite, jacobite, juive), de leur rôle social dans la cité et des relations diversifiées qu'elles ont avec la communauté dominante. Il fallait un dernier chapitre à cette étude (p. 339-403) pour présenter le "vécu religieux" à Damas. Il ne s'agissait pas, en effet, seulement de traiter de l'aspect institutionnel, des personnages en vue qui ont passé la rampe de l'histoire, il s'agissait aussi de présenter les pratiques dévotionnelles, les comportements éthiques et les réactions religieuses dans leur exercice quotidien. Ici on aurait aimé en savoir plus mais l'A. est trop honnête par rapport à ses sources pour extrapoler.

Au terme de cette étude, L.P. en arrive à conclure d'abord que le passage de l'époque ayyubide à celle des premiers mamelouks n'a pas transformé de façon sensible le visage religieux de Damas, ensuite que la "cité musulmane" telle qu'elle est pensée et présentée idéalement par les théoriciens ne coïncide pas en tout avec sa réalisation socio-historique en un lieu donné.

Au texte principal des neuf chapitres - étayé par un total de 1904 notes dont 442 pour le premier chapitre - s'ajoutent une série de 7 annexes (p. 409-456) depuis celle sur les grand cadis de Damas jusqu'à celle sur les femmes traditionalistes ; puis une bibliographie de 17 pages et enfin un index de 46 pages. Tout ceci permet de dire que cette étude sera certainement un ouvrage de référence pour qui s'intéresse soit à la société damascaine, soit au vécu religieux musulman soit encore aux sociétés religieuses urbaines dans d'autres contextes.

G.D.

DE PRÉMARE A.L. : *Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran (Étude textuelle)*, Aix-en-Provence, Publ. de l'Université, 1989, 193 p.

CROISIER Faïka : *L'histoire de Joseph d'après un manuscrit oriental*, Genève, Labor et Fides, coll. "Arabiyya" no 10, 1989, 253 p.

Voici deux études consacrées à l'histoire de Joseph selon la tradition musulmane. Dans la première, A.-L. de PRÉMARE entend discerner ce que, à travers Joseph, la tradition

islamique primitive veut dire et de quelle façon elle s'y prend. Autrement dit comment passe-t-elle de l'univers hébraïque, biblique et midrashique à l'univers arabe, coranique et islamique dans sa vision de Joseph? Car, s'il y a un même nom - Joseph/Yûsuf - et apparemment un même récit, la visée quant à l'essentiel est différente, voire antinomique. Après avoir reproduit le texte arabe de la sourate et en avoir donné la traduction, l'A. expose la méthode qu'il entend suivre à propos de chaque élément du récit. Il se référera d'abord au contexte extérieur du Coran, c'est-à-dire au texte biblique relu et commenté dans la littérature talmudique et le midrash. Le texte coranique utilise les éléments de base de la tradition biblique et talmudique d'une façon qui lui est propre et dans une tout autre orientation d'esprit. Le récit est ensuite confronté avec l'ensemble du texte coranique et avec l'environnement historique des débuts de l'Islam, les *Hadîts* et la *Sîra*. L'histoire de Joseph se présente alors non comme une étape de la progression de l'histoire humaine et religieuse vers un but lointain, mais comme une "irruption - parmi d'autres - de l'éternité dans ce bas-monde". A travers elle on entrevoit la prédication et la mission de Muḥammad considérées comme conditions de salut. Enfin l'A. se réfère "à la langue dans laquelle le prédicateur s'exprime, aux mots et expressions qu'il utilise, à leur sens spécifique eu égard à leur contexte, et que l'on retrouve dans les autres écrits du même genre". L'A. étudie donc la sourate 12 selon des méthodes et des critères qui n'étonneront aucun lecteur un tant soit peu au courant des méthodes de critique textuelle. Il en surprendra - pour ne pas dire en "choquera" - peut-être d'autres habitués, en raison d'autres présupposés, à recourir à des grilles d'analyse toutes différentes. C'est, estime l'A., en faisant ces confrontations que l'on fait mieux ressortir "la recomposition que la prédication arabe a effectuée des traditions antérieures issues des Juifs, des Chrétiens et autres" et qu'apparaît davantage le caractère spécifique du récit coranique. L'A. étudiera ainsi de plus près le titre de la sourate (ch. I), le prophète et les femmes (ch. II), Joseph en prison (ch. III) et le triomphe de Joseph (ch. IV). Il terminera par l'analyse de la péroraison (ch. V) et du prologue (ch. VI). Pour cela il aura consulté plus de cinquante ouvrages, dont il nous fournit la liste en dernière page. "Dans la tradition musulmane, nous avertit-il dès son introduction, Joseph et Muḥammad sont 'frères'... dans tous les détails de leurs gestes respectives : celles-ci finissent par n'en faire plus qu'une seule, l'une se reflétant dans l'autre comme en un miroir". C'est bien ce qui ressort de cette très intéressante étude qui montre aussi comment la "geste" du second a influencé l'image du premier. Dans les dernières lignes de sa conclusion, A.-L. de PRÉMARÉ fait remarquer : "Il nous faut considérer ce texte comme l'un des maillons, parmi d'autres, de cette longue chaîne d'interprétations auxquelles ont donné lieu les traditions patriarcales des Hébreux sur la personne de Joseph, et que la prédication de Muḥammad n'a pas interrompue pour autant".

Les hasards de l'édition illustrent parfaitement cette affirmation. C'est en effet un nouvel avatar de l'histoire de Joseph que nous présente dans le deuxième titre ci-dessus indiqué Mme Faïka CROISIER en éditant et analysant un manuscrit arabe de la Bibliothèque publique et universitaire de Genève. Celui-ci, ramené d'Égypte en 1825, contient un récit, œuvre d'un certain Ibn 'Isâ Aḥmad, daté de l'an 973 (1565). L'approche de l'éditrice se veut "une recherche sur les origines, les sources et le genre littéraire du récit, ainsi qu'une réflexion sur la nature de la prophétie, le sentiment éthique, le rôle de Dieu et le style même de la *qiṣṣa*". Elle précise également : "Ce texte reprend la préoccupation essentielle de toute société musulmane et de son gouvernement : le souverain gouverne-t-il selon ce que Dieu a révélé ? Cette souveraineté, à qui appartient-elle et comment la légitimer ?" Nous retrouvons donc ici en filigrane, comme dans tous les récits de ce genre, les conditions psychologiques, politiques et sociales de l'époque au cours de laquelle il a été écrit, c'est-à-dire de l'Égypte sous domination ottomane. Dans un chapitre introductif, l'A. étudie le manuscrit pour lui-même et précise le genre littéraire (*qiṣṣa*) du récit, ainsi que

son contenu et ses sources. De nombreuses notes renvoient au texte biblique, aux récits midrashiques, au texte coranique et aux traditions postérieures. Un tableau synoptique de 14 pages met en parallèle les principaux épisodes de la vie de Joseph tels qu'ils sont rapportés par la Bible, le Coran et le récit étudié. Une deuxième partie est consacrée au contenu religieux du récit. On y trouve en particulier le relevé des Noms divins (35) employés tout au long du récit. Joseph est présenté comme un prophète selon les critères propres à l'Islam. L'A. précise ensuite le caractère littéraire du récit; elle le range parmi les "récits hagiographiques". Elle détaille l'art d'écrire du compilateur et les particularités de son style. Au terme de cette analyse elle souligne le caractère paracritique de l'œuvre : à travers le personnage et les vertus de Joseph, c'est le message de Dieu qui est adressé aux auditeurs. En cela le destin de Joseph "s'apparente à celui de Muḥammad".

Après ces cent premières pages, l'A. aborde le texte lui-même qu'elle traduit et annoté abondamment. Elle le présente en respectant la texture originale, page par page, recto-verso. En l'absence du texte arabe, il est impossible de juger de la fidélité de la traduction. Cependant, dans les cas qu'elle estime litigieux, elle met en note le texte original en transcription avec une traduction littérale. Comme dans l'analyse du manuscrit, des notes encore plus nombreuses renvoient à la Bible (livre de la Genèse), aux différents midrash, au Coran et à ses commentateurs, ainsi qu'à d'autres récits plus ou moins parallèles. Près de 5 pages de bibliographie établissent l'ampleur des comparaisons et confrontations. Nous devons être reconnaissants à Mme Croisier de nous avoir procuré, en nous donnant accès au contenu de ce manuscrit, une ouverture sur la littérature populaire qui, prenant origine au Coran, nous transmet à travers lui tout un monde de traditions dont la Bible elle-même n'a été qu'un relais.

C.M.

Littérature maghrébine de langue française

BELAMRI Rabah : *L'Asile de pierre*, Paris, Gallimard, 1989, 155 p. (roman). - L'A. se fait de nouveau reconnaître comme écrivain confirmé en se voyant édité par Gallimard. Son *Asile de pierre* prend ses distances avec l'autobiographie des romans précédents. (*Le soleil sous le tamis* et *Regard blessé*), bien qu'il contienne aussi quelques éléments empruntés aux souvenirs de l'A., ne serait-ce que la référence implicite au poète Jean Sénac assassiné et à certains personnages. Hamel, le héros du roman, est, comme son nom l'indique, l'abandonné, l'orphelin ou même l'errant. Dès le début il se rend à l'"asile de pierre", maison de repos où l'on enferme les déments. Marie, une française demeurée en Algérie après l'Indépendance, y vient de mourir; après toutes sortes de vicissitudes, elle avait voulu se réfugier dans cet asile. Avant de mourir elle a laissé pour message à l'intention d'Hamel qu'elle portait pour "la prairie bleue"; lui, il attendra son retour "au-delà des sept mers et des sept montagnes". Hamel a écrit un livre qu'il a intitulé "Le livre des yeux et de la mémoire". Des voix lui crient de le laisser fermé; mais il décide de le relire et libère ainsi démons et merveilles, êtres bons et mauvais, rêves et récits vécus. Hamel fait donc revivre son passé et "avance sur des chemins enchevêtrés". Sa propre destinée le met en rupture avec sa propre famille. Son père Mahna, le guérisseur, a eu trois femmes; la première restée stérile; la deuxième lui a donné cinq filles; la troisième, une noire, morte enfermée, fut la mère de Hamel. La tante Aïcha est la gardienne de la mémoire ancienne. Marie est sa voisine; restée seule après le départ pour la France de son mari, elle deviendra la maîtresse d'un haut responsable du parti, puis se réfugiera dans l'asile de pierre. Rabah Belamri est avant tout un conteur : avec lui on passe d'un conte à

un autre, on est plongé dans l'atmosphère du merveilleux et du mystère, on va d'épreuves en épreuves, d'histoires cruelles en histoires tendres, de morts suspectes en métamorphoses; le fantastique affleure. Hamel regarde son passé avec des yeux qui fouillent de l'intérieur, sans se demander s'il est dans l'histoire ou la légende. C'est à travers ces récits qu'est abordée l'Indépendance de l'Algérie. Alors "toutes les têtes tournent". Des chefs qui voulaient refaire le monde ont commencé par se servir et par liquider les opposants. Au terme de cette évocation du passé ancien ou récent, Hamel se laisse mourir dans l'Asile de pierre, en rêvant à la jument Bourak, laquelle l'emmène sur ses ailes vers la prairie bleue au cours de la Nuit du Destin. Plein de rebondissements, de poésie et de merveilleux, ce roman se situe au coeur même de la blessure, de multiples blessures. "La blessure du monde" s'y trouve concentrée. Roman du dedans et de la mémoire, roman de la folie et de l'enfermement (Marie, la mère de Hamel, Hamel lui-même), roman de la "blessure" et de la "possession", de l'asile et de l'exil, du départ enfin vers la source de guérison (le merveilleux onirique). Ben Jelloun dit quelque part que "l'écrivain habite le territoire de la blessure". C'est bien le cas ici. Faut-il pousser plus loin l'interprétation et voir l'Algérie comme étant un grand asile de pierre, de même que Mimouni la voit dans *Tombeza* comme un grand hôpital, ou Boudjedra dans *L'insolation*? Quoi qu'il en soit, tenons pour certain que, à travers Hamel et son "Livre des yeux", Rabah Belamri entend bien dire lui-même quelque chose à ses lecteurs qui ne soit pas de pure imagination.

SÉNAC Jean : *Ébauche du père. Pour en finir avec l'enfance*, Paris, Gallimard, 1989, 180 p., avant-propos de Rabah Belamri. - Rabah Belamri, qui prépare une thèse d'État sur le poète algérien assassiné à Alger à la fin d'août 1973, était tout à fait indiqué pour présenter ce roman, l'unique qu'ait écrit Jean Sénac. Il avait songé à un roman fleuve en plusieurs tomes, mais sa mort survenue dans des conditions non éclaircies pour le grand public ne lui permit pas d'aller loin. Le texte ici présenté est une sorte d'anti-roman fantasmé, mythique : pas de chronologie suivie, des retours en arrière, des allusions, des clans de prière, des digressions. Par dessus tout la présence lancinante de la mère et l'absence non moins angoissante du père. J. Sénac, né à Beni Saf sur la côte oranaise le 29 novembre 1926 de père inconnu, portait le nom du Sénac qu'avait épousé sa mère et qui reconnut l'enfant trois ans après sa naissance. Jean Sénac signait de temps en temps du nom de sa mère : Comma. Se voulant algérien, il signait aussi Yahia El Ouahrani pour bien signifier sa volonté d'enracinement dans cette terre d'Algérie et de participation à la vie nationale. D'aucuns, y compris un Malek Haddad et un Kateb Yacine, ne sauront pas reconnaître l'authenticité de son patriotisme algérien et lui lanceront quelques pointes perfides qu'on occulte facilement de nos jours et qui le feront souffrir. C'est pourtant grâce à Jean Sénac qu'à partir des années 70 fut révélée au public une pléiade de jeunes poètes algériens. "Je suis né algérien, écrivait-il.... J'ai grandi comme une plaie suppure... Je suis né arabe, espagnol, berbère, juif, français". Dans sa très grande générosité il se situait à l'entrecroisement des cultures et à l'écoute des voix du tréfonds algérien. Sa quête profonde fut celle du père, de l'origine, des racines, de la matrice, du masculin et du féminin. Il ne se vantait pas de son homosexualité mais pensait qu'elle devait être reconnue comme composante de son être. En Algérie, il ne pouvait être considéré que comme Satan le lapidé. On lui a d'ailleurs bien effectivement jeté des pierres. Jean Sénac en convenait : "Mon livre restera un poème finalement. J'écris une mythologie, et qui dit mythologie dit forcément scandale". Il voulait tout dire, nous a-t-il souvent expliqué. La parole de l'Évangile : "Père, pourquoi m'as-tu abandonné ?" retentit au fond de lui-même toute sa vie, s'adressant à la fois au père charnel inconnu et au Père céleste. Sénac citait les Écritures et descendait en même temps dans les tréfonds du paganisme, dans un perpétuel combat avec son ange noir. Tout dire parfois dans la trivialité, toujours en poésie, parfois en évasions hallucinantes. La fin du "roman" ne pouvait être qu'un pied de nez au

lecteur pour le dérouter : écrire avec le "ça" pour "scandaliser", comme dans le poème envoyé jadis au poète californien Ferlinguetti. Ainsi était Jean Sénac qui ne sortit jamais du territoire de la blessure originelle, celle de la mère abandonnée avec son enfant par le père. Comment se refaire une âme, sinon en tentant de retrouver le sein maternel ou en s'évadant par la mythologie "entre" les espaces stellaires. Sénac n'est jamais parvenu à en finir avec son enfance. Écrit entre février 1959 et octobre 1962, son roman ne paraît qu'en 1989.

MIMOUNI Rachid : *L'honneur de la tribu*, Paris, Laffont, 1989, 217 p., roman. - Ce romancier algérien est maintenant bien connu après *Le Fleuve détourné* (1982) et *Tombeza* (1984). Dans le roman ici présenté, un ancien de la tribu raconte l'histoire d'un village. Envahis par les Français, les gens sont allés se réfugier dans un coin perdu où ils sont restés cloignés de toute modernité. Mais celle-ci finit par leur tomber brutalement dessus le jour où le village est choisi pour chef lieu de la wilaya. Un natif du village en devient le premier wali. Il arrive plein de morgue et de jactance pour mettre au pas les culs terreux repliés sur eux-mêmes. El Mabrouk, préfet mal embouché, traumatise les paysans. Avec lui tout change de sens, tout est mis sans dessus dessous. Il amène les gendarmes, les policiers, les officiels du parti, les coopérants étrangers, les gardiens de prison, etc. Bref, la modernité envahit la place. A l'école on se met à apprendre la langue arabe et la langue des Français. Finie la quiétude de jadis, dont l'ancien témoigne en racontant les multiples événements du passé, l'histoire des héros d'autrefois et leurs aventures tragiques. Rachid Mimouni n'est certes nullement contre l'évolution et la modernité, qui envahissent avec autant de brutalité d'autres pays du Tiers-monde. mais il semble poser la question : comment ne pas perdre la mémoire collective ? Comment rester soi-même tout en étant autrement ? Le sorcier de la modernité est à l'oeuvre et il n'y va pas par quatre chemins. Où trouver le guérisseur ? "Sorcier", "guérisseur" : nous reprenons ici les termes employés par Mouloud Mammeri dans ses romans où il posait des questions analogues à celles que soulève ici Mimouni. Ce roman bien enlevé est en prise sur le réel algérien d'aujourd'hui : aujourd'hui l'honneur n'est plus ce qu'il était.

BEGAG AZOUZ : *Beni ou le paradis privé*, Paris, Le Seuil, coll. "Points-Virgules", 1989, 174 p., roman. - Après *Le gone du Châaba* (1986), ce romancier algérien issu de l'immigration récidive avec brio. Son roman est désopilant. Comme précédemment, le narrateur raconte sa vie; il en est maintenant au temps de l'adolescence. Le langage, le style, le vocabulaire (peu châtié) entraînent le lecteur dans la jubilation. Tout y passe : la vie des jeunes, le parler de la rue, le quotidien des familles franco-algériennes avec le mélange des cultures, des rites, des fêtes, les coutumes des autres et les coutumes algériennes qui survivent. Le jeune algérien dont il est question s'appelle Bêni, en fait Ben Abdallah, mais on peut jouer sur "ben" et "bêni". "Bêni en quatre lettres comme B.E.P.C.!" Nous suivons ce Bêni dans ses nombreuses aventures avec les copains de la rue et du quartier. Il a une fiancée, blonde, qui s'appelle France. Ses copains s'appellent Marçage, Riton, Cauchemar, Milou. Il se maria avec France, du moins l'espère-t-il. La famille ? Avec le temps "ils finiront par comprendre. La guerre d'Algérie est finie. Il faut sortir des abris". Bêni a rendez-vous avec France dans un club privé, le Paradis, où l'on danse. France s'y trouve déjà. Bêni et ses copains s'habillent bien pour la circonstance. A l'entrée du club, Bêni se fait "vider" par le cerbère qui en garde la porte : il n'a pas la carte d'adhérent; on le renvoie comme un malpropre. Il ne rentrera donc pas au Paradis des français. "En crachant sur leur mère, je me suis juré de revenir le lendemain pour mettre le feu à ce Paradis de merde". Ce roman sympathique est plein de finesses, d'astuces, de symboles, de clin d'oeil et d'humour, on s'en doute bien. Il est très représentatif de la littérature franco-algérienne issue de l'immigration.

BÉCHEUR Ali : *De miel et d'aloès*, Tunis, Cérès Productions, 1989, 212 p., roman. - Premier roman autobiographique d'un tunisien qui raconte sa vie depuis son enfance

jusqu'à son divorce. L'A. a du vocabulaire (pas toujours châtié) et de l'allant dans son style, comme on dit; il a de la ressource. Son texte se lit facilement. Trois parties. "Désertion", où l'A. nous entraîne entre autres dans les maisons closes, car il apparaît passablement alors comme un coureur de jupons. Puis "La couleur de l'ombre", dans l'ailleurs de Paris où il rencontre Sylvie. Enfin "La loi du retour" au bercail. Il faut bien se ranger: Jelal se marie donc avec marjès, mais il était resté arabe "et donc frustré à vie"! Après le divorce, il n'a plus rien pour combler le vide de son existence: "un radeau au milieu de l'océan". Le divorce signe "l'acte de décès d'un couple que la maturité avait surpris sans le mûrir". Jelal n'était pas devenu adulte, n'avait pas voulu "être responsable". Par ailleurs, il était demeuré instable entre deux univers: "oriental occidentalisé? occidental d'Orient?" Le miel butiné auprès des filles a cédé la place à l'aloès et à son amertume au terme de son aventure ambiguë. Ce roman porte bien son titre.

MRABET Mohamed et BOWLES Paul:

- *Le café de la plage. La voix*, Paris, Christian Bourgois, 1989, 125 p., transcrit de l'arabe et traduit par P.B., trad. de l'américain et préfacé par Brice Matthieussent.

- *Le citron, ibid.*, 1989, 129 p. recueilli et transcrit par L.B., trad. de l'anglais par Gilbert Marchegay et Jean-Cyrille Godefroy.

- *Le grand miroir, ibid.*, 1989, 95 p., transcrit et traduit de l'arabe par P.B., trad. de l'anglais par Chantal Mairot-Queyras.

BOLAÏCH A./CHOUKRI M./LAYACHI L./MRABET M./YACOUBI A.: *Cinq regards*, Paris, Christian Bourgois, 1989, 203 p., transcrit et traduit de l'arabe par P.B., trad. de l'américain par Brice Matthieussent. - L'entreprise de Paul BOWLES à Tanger commencée en 1972 avec *L'amour pour quelques cheveux* de Mohammed Mrabet, continuée en 1978 avec *M'Haschich*, de Mrabet-également, se poursuit donc par la reprise ou l'édition chez Bourgois d'autres récits et nouvelles. Où classer ces oeuvres? Il est bien difficile d'en décider. A part Mohammed Choukri qui a écrit en arabe (voir *Le Pain nu* traduit par Ben Jelloun), les autres auteurs parlent en dialecte marocain. Leurs récits sont recueillis par Paul Bowles, traduits en anglais par lui, puis retraduits en français. que reste-t-il, au terme de ce processus, de la langue arabe parlée? Voilà qui ne relève ni de la francographie ni de l'arabographie, si l'on peut ainsi s'exprimer.

Le Citron avait déjà paru en 1985. Sous le pseudonyme de Mrabet, c'est Mohammed Ben Chaïb el Hajjem qui poursuit l'oeuvre commencée dans ses deux précédents romans qui se situaient dans les milieux marginaux de la prostitution et des habitués du haschich. Ici, le petit Abdeslam apprend à psalmodier le Coran à Tanger. Après une dispute avec son père, le voici rejeté dans la rue. Une jeune prostituée, Aïcha, le prend sous sa protection. Le jeune adolescent découvre bientôt le kif et les paradis artificiels qui l'accompagnent. L'A. est passé des montagnes du Rif où il naquit en 1940 à la ville trouble de Tanger, travaillant d'abord sur un bateau de pêche. Ses romans restituent l'atmosphère de cette ville autrefois interlope où nombreuses sont les sollicitations.

Dans *Le grand miroir* Mrabet raconte une histoire noire et cruelle. Ali épouse Rachida. Celle-ci passe ses journées à se regarder dans un miroir et peu à peu devient folle. Elle ne mange plus; prise d'un mal étrange, elle égorge son propre bébé et plusieurs autres personnes. Cauchemars, rêves délirants remplissent sa vie. Ali, quant à lui, finit par être obsédé par d'affreuses images de sa femme, suggérées non par les ancêtres, mais par les jnoun qui, pour reprendre l'image de Kateb, redoublent de férocité. Le miroir laisse apparaître des corps ensanglantés, des membres épars. Le sang envahit tout, le rêve comme la réalité, puisqu'Ali se met lui aussi à égorger. Comment exorciser ce miroir fatidique sinon par un bain de sang encore plus dramatique et fantastique? Roman à ne pas lire avant de s'endormir.

Le café de la plage est un court roman ou, si l'on préfère, une longue nouvelle. L'A. s'amuse à regarder des Occidentaux à Tanger: ils boivent du thé et fument le haschich,

tandis que les Marocains boivent du coca-cola et de la bière. A chacun sa "barbarie". Dans *La Voix*, second récit du même volume, il s'agit d'un cas de possession par un mauvais jinn: sous la forme d'une voix, ce jinn habite le hécros, Mseud, depuis sa naissance et le pousse au crime. Comment, là encore, se libérer? Mseud se met à la recherche de vieux manuscrits où sont recueillis les recettes à utiliser en pareille circonstance. C'est là que se trouve la libération de l'envoûtement: l'écrit va l'emporter sur la voix, sur l'oralité. La magie noire est vaincue.

Mrabet jouit d'un véritable don de conteur, mais ce don, il faut le reconnaître, apparaît bien émoussé au gré des avatars des traductions de l'arabe à l'anglais et de l'anglais au français. C'est bien dommage! Par ailleurs, il faut bien constater qu'il tourne sans cesse autour des mêmes obsessions de magie, de prostitution, de haschich. A moins que ce ne soit Paul Bowles lui-même qui se plaise à le faire parler sur de tels sujets.

C'est en 1952 que Paul BOWLES, depuis longtemps à Tanger, a commencé à faire parler et à transcrire. En 1956, le magnétophone vint lui faciliter le travail. Ce même truchement est encore utilisé pour les *Cinq regards*. Mrabet et Choukri sont bien connus. Dans ce recueil, seul Choukri (né en 1935) a écrit lui-même son texte; les autres récits sont la transcription d'enregistrements. L. Layachi (né en 1940) a déjà publié, sous le pseudonyme de Driss Ben Hamed Charhadi, *Une vie pleine de trous* (1965), dont le texte était déjà le résultat d'enregistrement et de traductions successives. Paul Bowles avoue traduire en "un équivalent anglais acceptable"; puis il tente de reconstituer "la voix" de manière à retrouver un style proche de la version arabe parlée. Paul Bowles ne connaît pas l'arabe classique, mais il pense que, nonobstant l'obstacle de traductions successives, ces textes "s'enracinent dans le fond commun de la mémoire culturelle" et que "le parfum reconnaissable entre tous de la vie marocaine les imprègne". Ahmed Yacoubi (né en 1931) livre trois contes: "L'homme qui rêve d'un poisson en train de manger un poisson", "Le gibier" et "Histoire de Hakim", qui se déroulent dans une atmosphère de merveilleux et d'étrangeté. Abdeslem Boulaïch (né en 1943) trois histoires: "La lâcheté", "La stupidité" et "La gourmandise". A Larbi Layachi est due l'histoire des "Demi-frères", à Mohammed Choukri, "Bachir vivant et mort", "Les hommes ont de la chance", "La ville inversée", "Les chaussons du prophète", histoires pimentées selon son réalisme habituel. Mohammed Mrabet clôt le recueil avec "Le luth". Construits à partir de récits populaires, ces contes ou nouvelles plongent dans le merveilleux, le fantastique ou même le grotesque, à part l'un ou l'autre qui s'en tiennent au "réalisme". Toutes ces *hikayat*, naturellement, reflètent le tempérament et les tendances des conteurs, mais on n'exclut pas non plus qu'ils soient aussi plus ou moins fonction de l'enregistrement et du traducteur.

Jean DEJEUX