

Mikel DE EPALZA (Trad.)

L'Alcorà

Barcelona, Proa, 2^o éd., 2002, 1277 p.

C'est un événement, voici la première traduction connue du Coran en catalan, directement de l'arabe. Traduction d'un livre religieux prophétique et méditatif, elle se veut aussi littéraire et esthétique, comme le texte arabe lui-même. Mais pour bien évaluer sa qualité littéraire, il nous faudra tenir compte des buts et des critères que le traducteur s'est imposés et qui apparaissent dans les cinq études qui accompagnent la traduction.

La première de ces études, *Bibliografia hispànica sobre Arabia, Mahoma (Muhàmmad) i l'Alcorà* (p.986-1013) offre sous forme de commentaire une bibliographie hispanique très complète sur l'Arabie, Muhammad et le Coran. Il s'agit d'une sorte d'introduction sociale et textuelle pour aider les lecteurs, surtout les non musulmans, à mieux connaître les circonstances qui ont entouré la « descente du Coran ». Une bibliographie générale (1.1) est suivie par d'autres sur l'Arabie pré-islamique et la société au temps de Muhammad (1.2) ; sur les rapports entre la culture et la langue arabes et le catalan (1.3) ; sur le phénomène coranique (1.4) ; et sur l'emploi de *Mahoma* et de *Muhàmmad* dans la langue catalane (1.5). À retenir, certaines descriptions du Coran: « L'Alcorà és l'instrument vital d'una adhesió religiosa » (p. 1002) ; « l'imperatiu *iqra* ('recita !', 'llegeix en veu alta !'), del qual prové el nom de l'Alcorà (*al-qur'ân*, 'la recitació'), recorda aquest origen oral del llibre sagrat de l'islam » (p. 1003). Intéressante aussi est la défense, à partir des particularités phonétiques du catalan et des autres langues hispaniques, de l'emploi de *Mahoma* à côté de celui de *Muhàmmad*, même si certains Musulmans y trouvent des connotations négatives (p. 1009-11).

Pour sa deuxième étude, *L'Alcorà i la vida religiosa dels musulmans* (p.1014-1046), Epalza aurait souhaité employer une méthodologie anthropologique plus poussée. Il réussit quand même à nous montrer certains aspects importants de la « vie sociale » du Coran. Dans « Lectures orals i escrites » (2.1), l'auteur souligne l'importance de la musicalité de la langue du Coran, ce qui d'ailleurs a influencé sa propre traduction, ainsi que son caractère populaire et dévotionnel. Les titres des sections suivantes reflètent bien leur contenu : « Ús litúrgic i recitacions col·lectives » (2.2) ; « Aparentage familiar, escolar i acadèmic. Ús curatiu » (2.3) ; « Mencions de l'Alcorà en les circumstàncies de la vida » (2.4). Dans « L'Alcorà, la religiositat i la mística musulmanes » (2,5), Epalza insiste sur les rapports entre le Coran et la spiritualité dévotionnelle et mystique, un sujet qui attire beaucoup de chercheurs européens contemporains. Mais la communauté des croyants est non seulement une fraternité religieuse internationale, elle est aussi un « Estat islàmic ». Ainsi cette deuxième étude se termine avec « L'Alcorà en l'ús polític i en el dret musulmà » (2.6).

La troisième étude, *Inimitabilitat de l'Alcorà. Valor de les traduccions segons els teòlegs musulmans* (p. 1047-1056), signale rapidement ces convictions devenues charnières, surtout après les longues discussions théologiques que l'islam a connues sur

les limites et l'usage des traductions : Le Coran en arabe est l'unique texte de la révélation divine à travers Muhammad ; sa beauté et son caractère inimitable en font le miracle le plus sûr quand il s'agit de prouver la mission divine de Muhammad ; le culte, la législation et la recherche théologique doivent se faire en arabe ; donc, plutôt que de « traductions », de toute façon impossibles, les théologiens musulmans préféreraient parler de « commentaires » ou d'« explications » ; elles ont été nécessaires presque dès le début pour faire connaître le contenu et la signification du Coran (avec la traduction de la *Fātiha* en persan, par exemple), mais elles ne peuvent pas se substituer au texte arabe. On comprend ainsi la préférence chez les Musulmans pour des traductions / commentaires bilingues.

Évidemment, les dernières études sont les plus longues et les plus intéressantes. D'abord *Traduccions hispàniques de l'Alcorà* (pp 1057-1094), une étude avec de nombreuses notes, sur les traductions en latin, castillan, aragonais, portugais et catalan. Il n'existe pas encore de traduction en euskera (langue basque). La première traduction latine est celle, très connue, de Robert de Kent et Hermannus Dalmate. Produite aux alentours de 1143, elle a probablement influencé deux traductions catalanes, celle de Palma de Mallorca et celle de Perpignan, désormais perdues. Elle a été imprimée à Basilée en 1543, et à Zurich en 1550. Moins connue est la traduction latine de Marcos de Tolède, datant probablement de 1184. Elle est cependant très intéressante. Plus proche de l'original, elle reflète bien le milieu mozarabe, *musta`rab*, qui est celui de Tolède depuis 1085. À la fin du XIII^e s. apparaît une traduction partielle du Coran en castillan. Des traductions dans d'autres langues européennes ne seront entreprises qu'après l'apparition de l'imprimerie.

La conservation de soixante-dix fragments de traductions du Coran en castillan et en dialecte aragonais par les Musulmans des sociétés hispaniques chrétiennes, est l'occasion de six excellentes pages : « Traduccions de musulmans hispànics, mudèjars i moriscos (segles XV - XVII) al Castellà i a l'aragones » (4.2). Suit la dernière section de cette étude, « Traduccions modernes (segles XVII-XX) al català, al portuguès i al castellà » (4.3). L'auteur a eu la très bonne idée de conclure cette section avec la présentation de neuf traductions différentes du verset 255 de la sourate II, La Vache, ainsi que huit traductions de la sourate 108, L'Abondance.

La cinquième étude, *Principis d'aquesta traducció alcorànica de l'àrab al català* (pp 1095-1201) précise les critères suivis par l'auteur dans sa propre traduction, répondant à certaines caractéristiques du Coran. Sa beauté littéraire, sa musicalité, son appel à une visualisation architecturale du texte, font que le Coran est pour les croyants source d'une forte expérience esthétique. Son acceptation universelle est liée à son caractère toujours mystérieux, propre à son origine divine. Son style concret et sa prose poétique sont ceux de la littérature sapientielle du Moyen Orient. Mais le Coran est avant tout un instrument de communication, une révélation. C'est pourquoi, Epalza veut respecter dans sa traduction la spécificité linguistique et musicale de la langue arabe. Il cherche donc une terminologie claire et concrète, tout en essayant de ne pas perdre les nombreuses résonances sémantiques de chaque mot. Pour cela, il n'hésite pas à employer parfois deux termes à la place d'un seul terme arabe. Pour la typographie, le texte est présenté comme de la poésie libre. Comme tout autre traducteur, notre auteur doit constamment se placer soit parmi ceux qui respectent la source, soit parmi ceux qui tiennent compte du lecteur. Le fait que le Coran est inimitable, et toute traduction donc impossible, donne à l'auteur une plus grande liberté quand il

s'agit de trouver en catalan des formules qui mettent en relief le contenu du Coran et ses caractéristiques littéraires.

Il est impossible de résumer en quelques lignes les nombreux exemples, les problèmes concrets de traduction, les solutions dont il est question dans cette cinquième étude : les coïncidences partielles et l'emploi de plusieurs mots en catalan pour le même mot arabe selon les contextes ; les mots divins et les mots bibliques qu'il faut traduire sans se laisser influencer par la tradition chrétienne du catalan ; les conceptions géographiques, temporelles et même anatomiques diverses présentes dans l'emploi et dans la signification concrète des mots ; la transposition dans une langue romane d'un texte arabe où abondent les phrases nominales et les verbes à signification variable, et où le temps n'est pas traité de la même manière qu'en catalan...

Alors, après avoir lu ces études, nous pouvons nous poser la question : Epalza, réussit-il à mettre en pratique ses admirables principes ? Quelle est finalement, d'après ces mêmes principes, la qualité de la traduction ? Deux choses sont évidentes : l'effort énorme de l'auteur pour produire une traduction très soignée ; et le fait que cette traduction restera long temps un point de référence obligatoire pour toute autre traduction en catalan. Mais il faudra des années d'usage et de lecture pour pouvoir juger de la qualité de cet *Alcoràn*. Certainement, la lecture du texte (p.31-981) est vive et agréable, la terminologie assez concrète et suffisamment suggestive de la densité de signification qui se cache derrière le texte et de son caractère inexplicable et mystérieux... Espérons simplement que les lecteurs seront nombreux, et que leur intérêt et donc leur questionnement, susciteront les nombreuses questions qui pourront aider Epalza à affiner encore plus cette belle traduction. Une première question surgit déjà, par exemple, à la lecture d'*al-Fātiha*, « ...l'Amo y Senyor del dia del judici final, dia de la religió verdadera, dia del judici de la història... ». Cette traduction veut-elle nous faire sentir la signification originale d'*al-Fātiha* au moment de sa révélation, ou est-elle influencée par la perception théologique des croyants contemporains ? Une autre question pourrait se poser à propos du verset 255 d'*al-Baqara*, « ... És el Vivent ! Ell és el Ferm ! És Subsistent, tot ho sustenta!... » Quelle force concrète, presque palpable dans « Ell és el Ferm ! ». Mais fallait-il alors la double répétition « És subsistent, tot ho sustenta ! » ? Sans doute le fait que cette traduction suscite ce genre de question est la preuve qu'elle remplit largement les critères que Epalza s'était fixés.

RAMON ECHEVERRIA

Muhammad Fawzi al-GHUZZI
Ārānkhwiz aw rajul al-mi`rāj
Tunis, Dār al-Janūb, 2002, 223 p.

La collection "Les Sources de la contemporanéité" (*Uyūn al-mu`āsara*), dirigée depuis vingt-trois ans par le critique littéraire tunisien Taoufik Bacchar et éditée par Sud Éditions, vient de publier un nouveau récit poétique intitulé « Aranjuan ou l'homme de la déhiscence ». C'est le troisième volume d'une œuvre poétique autobiographique parue sous forme d'ouvrages séparés, d'abord chez Alif en 1989 avec « Villes dédiées à la tristesse et jour promu pour la joie » (*Mudun li-l-huzn wa yawm li-l-farha*), puis chez Cérès en 1993 avec « Désert du langage, désert du corps »

(*Ramdhâ' al-lugha ramdhâ' al-jasad*). Écrit dans un langage solennel et étoffé, dont la ressemblance avec la matricielle coranique est plus qu'évidente, *Aranjuez* de M.F. Ghuzzi est une partition poétique inspirée du concerto pour guitare composé en 1939 par le Saraguntin aveugle Joaquín Rodrigo décédé en 1999. Hymne à la pluralité spatiale et temporelle, ce nouveau livre multiplie les subterfuges et s'ingénie à dérouter ses lecteurs tout en continuant à sonder avec insistance et encore plus profondément la conscience humaine. Le paradigme musical promu par le poète ou l'apprenti sorcier au rang de modèle d'inspiration, déplace la problématique de l'intertextualité de son champ linguistique habituel vers des horizons plus larges où le travail de création musicale contribue à parfaire le discours écrit. Ghuzzi s'apparente totalement à sa muse, mais en a-t-il vraiment une seule, pour dénuder une condition humaine faite de sombre solitude, de silences complices et d'incompréhension mutuelle. Il se déplace dans l'espace et dans le temps à la recherche d'une identité qui sache préserver sa singularité tout en restant commune à celle des autres.

Le voyage initiatique parcouru par le poète à la recherche de cette identité est ponctué de sept escales distinctes et complémentaires, qui retracent un cheminement dont la ressemblance avec le songe prophétique de l'Ascension n'est que facilement observable. Toute cette geste composée à la manière d'un concerto s'imprègne de voix qui n'arrêtent pas de résonner dans la mémoire d'hésitations créatrices, de fabuleux fantômes, d'ombres, de lumières et de stations successives, pressentant un éventuel arrimage à ce que l'auteur désigne comme étant « le trône du poème » (*arch al-qasid*). Sept parties distinctes qui ne se contentent pas de rappeler les sept jours de la création du monde, mais œuvrent sciemment à les réinventer. Hymne à l'adversité spatiale, le poème est avant tout un hymne à la liberté reconquise grâce à l'alchimie de la musique. Alchimie capable d'étouffer la peur bleue et l'indescriptible haine, de célébrer dans l'allégresse et la joie les retrouvailles avec l'horizon imprenable de la mer. « Point de vie, dit le poète, à celui qui ne jette pas une partie de la brise de son âme dans les flammes de la vie, puis s'en va comme un passager dans la parole. Pourquoi la musique te fait-elle souffrir et t'emporte jusqu'aux plus hauts sommeils ? Est-ce parce que tu es incapable de goûter à sa source créatrice ? Que de chemins identiques, que de saisons similaires dans le sens et dans le paroxysme... Écris donc et savoure intrépidement ton impuissance. » Point de pseudo-pudeur, point de fausse modestie, les paroles du poète résonnent comme celles d'un messager d'ici et d'ailleurs, et laisse le lecteur étourdi, saccagé de l'intérieur, mais complètement métamorphosé et plus réceptif au calvaire de l'espèce et à la souffrance de la race humaine.

Un texte plein d'humanité et de vraie sagesse, qui mérite d'être plus amplement présenté et, pourquoi pas, traduit, pour que le public de tous bords puisse savourer sa verve et apprécier, dans ces moments troubles et incertains, le message résolument humain qu'il charrie.

LOTFI ISSA

Lucie PRUVOST
Femmes d'Algérie
 Alger, Casbah Éditions, 2002, 367 p.

L'A. a divisé son livre en trois parties bien distinctes : 1. "Parmi ses signes, Dieu a créé pour vous des épouses" (à contenu théologique) ; 2. "Respecter femmes et religion" (jurisprudence relative au statut de la femme algérienne pendant la colonisation) ; 3. "À la recherche d'un projet de société. Le laborieux combat des Algériennes". Ces trois parties sont précédées d'une Préface de Mr. M. Charfi (juriste tunisien) et d'une Présentation de Mr. M. Haddab (sociologue algérien). Dans une longue Introduction, l'A. dénonce particulièrement l'écartèlement vécu par les femmes algériennes d'aujourd'hui : "Jouissant des mêmes droits que les hommes en tout ce qui concerne la vie dans la cité, droits politiques, professionnels, etc., elles sont traitées en mineures permanentes dès lors qu'il s'agit de l'organisation de la famille considérée comme relevant de la loi religieuse ou *shari'a*" (p. 22). Le thème de la confusion entre les notions de *fiqh* (élaboration humaine) et de *shari'a* (loi divine) est repris tout au long du livre : "L'auteur démontre de façon rigoureuse que le droit musulman, tel que nous l'avons reçu, a été plus une œuvre humaine influencée par les circonstances que l'œuvre de Dieu" (p.4). Elle le fait en reprenant "la méthode des novateurs de la pensée islamique qui, depuis plus d'un siècle environ, essaient d'asseoir des solutions modernes sur une nouvelle lecture des textes sacrés" (M. Charfi p.4). Mr Haddab se demande dans sa présentation "si la confusion *shari'a-fiqh* n'est pas objectivement liée aux structures de légitimation de la domination masculine dans la famille et du maintien de la femme dans un statut de mineure" (p.10). Le livre comporte aussi une longue conclusion ouverte sur l'avenir. Il est suivi par une annexe (extraits du Code de la famille de 1984), des éléments de bibliographie et une table des matières très détaillée. Les notes en bas de page sont abondantes et sérieusement documentées. "Ce livre constitue, pour les chercheurs et les citoyens, un instrument indispensable à toute recherche sur les sujets dont il traite" (Mr. Haddab p.15).

La 1^{ère} Partie. (pp. 35-91) comporte deux chapitres. Ch. 1. Homme et Femme tirés d'un être unique. Le Coran représente, sans doute, une libération et une revalorisation pour la femme, lorsqu'on compare le statut qu'il lui donne à celui de l'époque anté-islamique. L'A. cite et commente d'entrée deux versets coraniques relatifs à la création bisexuée de l'humanité (53.45 et 7.189) selon lesquels l'être humain a été créé à partir d'un seul être (*min nafs wâhida*), dont Dieu aurait tiré son autre, *zawj* (l'autre partie de tout couple). Pour Tabari, le *nafs wâhida* devient un *rajul wâhid* et, suivant la tradition judaïque bien connue, du flanc duquel Dieu aurait tiré une côte et créé la femme. La côte était courbe et cette idée de courbure évoque pour Qurtubi ce qui est tortueux et pervers. Tabari contredit le Coran (7.19,28) et son propre commentaire pour attribuer à la femme la seule responsabilité de la première désobéissance à Dieu, tout en l'en "excusant" à cause de sa faiblesse et de sa versatilité, interprétation propre à l'époque mais qui perdure à travers le temps. La femme mérite respect en tant qu'être humain, elle est reconnue aussi dans son rôle de mère et d'épouse (Cor. 46.15 et 30.21). Homme et femme sont égaux dans les devoirs religieux et dans la rétribution (16,97), mais cette égalité semble être enfermée dans la seule perspective eschatologique.

Dans le Ch. 2, Des conséquences temporelles d'un degré de supériorité, l'A. étudie des questions concernant la situation de la femme dans le droit musulman classique. Elle le fait avec la connaissance précise qu'elle a "des œuvres des différents *fuqahâ*". Connaissance qui "lui permet d'établir avec précision la distinction qu'il convient de faire entre la *shari'a* et le *fiqh*" (Mr. Haddab, p. 10). Elle utilise dans son étude les écrits des commentateurs les plus autorisés, entre autres Tabari et Qurtubi. On notera que, comme Mr. Charfi le signale dans sa préface (p. 4), lorsque l'auteur doit faire une critique, elle le fait "avec retenue et respect pour les auteurs anciens y compris les plus conservateurs".

Le point de départ du chapitre est le verset 2.228, ainsi que celui qui, dans un certain sens le justifie (4.34). D'une inégalité de nature, contredite par certains passages du Coran, on passe à justifier des inégalités d'ordre relationnel entre les sexes ("le chef est l'homme", "la femme doit l'obéissance à son mari"); économique (lors de l'établissement d'un héritage); juridique (le *wali* -tuteur matrimonial de la femme- considéré comme un élément essentiel du mariage, permission de polygamie et de répudiation unilatérale accordée à l'homme). Il en découle aussi une certaine dévalorisation de la femme jugée faible, versatile, moins intelligente et moins vertueuse que l'homme. Il est évident que le Coran contient des appels faits à l'homme dans le sens du respect, de la modération, de la bonté à l'égard de la femme, mais ces appels sont souvent repris sur un ton de condescendance pour elle. L'A. affirme dans la conclusion de ce chapitre : "Il est certain que les interprétations des *fuqahâ*' témoignent d'un véritable "dérapage contrôlé" par rapport à la source coranique. Appuyés sur les commentaires coraniques et sur les recueils de hadiths, largement tributaires des coutumes du temps, ils redonnent vie à une mentalité antéislamique marquée par la seigneurie des hommes sur les femmes et la perpétuent à travers les siècles. L'égalité de nature dont on peut retrouver les fondements dans le livre même paraît leur être totalement étrangère" (p. 91).

La 2^{ème} Partie. (pp. 93-192), Respecter femmes et religion. Un droit musulman de la famille, comprend deux titres : Réorganisation de la justice musulmane, Élaboration d'un système spécifique. Partie très technique qui contient des renseignements précieux et des exemples concrets pour aider à pénétrer un monde plein de subtilités. Lors de la conquête de l'Algérie en 1830, la France s'engage à respecter la religion des Algériens et donc "les institutions juridiques fondées sur la loi religieuse, le droit de la famille spécialement ainsi que les tribunaux qui appliquent ces institutions" (p. 96). Malgré cet engagement, le législateur français intervient rapidement. Il a, pour des raisons à la fois politiques et idéologiques, sa propre conception du droit et se croit par ailleurs imbu "d'une mission civilisatrice" à l'égard du pays conquis. Tout d'abord il s'agit d'unifier la justice. Dans l'Algérie de 1830, plusieurs écoles juridiques cohabitent : malikite, hanafite, ibadite, sans oublier les coutumes kabyles (les tribunaux israélites sont supprimés en 1892). L'unification se fera au profit du malikisme ce que ne sera pas sans conséquences plus tard (code de 1984). On va ainsi isoler du reste du droit privé les règles gouvernant le statut familial. Le Cadi, élément clé dans l'administration de la justice musulmane, voit ses compétences se réduire progressivement et se cantonner au statut personnel. De juge universel et indépendant, il devient fonctionnaire de l'État bien qu'à caractère confessionnel. La francisation de la justice se fait de manière progressive de 1830 à 1944, dans un mouvement que l'auteur qualifie de valse hésitation entre respect et assimilation. L'"École de droit" d'Alger, dont les membres connaissent le *fiqh* et la langue arabe, mais ont une autre

conception du droit, procède à une remodelage de la justice musulmane concernant le droit de la famille. Ainsi du mariage : limitation de pouvoir de contrainte du père, fixation d'un âge minimum ; restriction du pouvoir du *wali*. Mais en fait on n'a pas réussi "à transformer en profondeur des règles inspirées de l'idéologie patriarcale où le mariage reste un affaire à conclure entre hommes" (p. 192). La jurisprudence concernant la répudiation et le divorce est à peine allégée. "La femme, donnée en mariage par un homme, reste tout autant soumise au bon vouloir d'un homme lorsqu'il s'agit de rompre les liens devenus insupportables ou de subir les conséquences d'une répudiation arbitraire" (p. 192). Il faudrait cependant signaler certains acquis dans le sens d'une modernisation : notion de l'intérêt des personnes, notamment celui de l'enfant ; passage de la dissolution du mariage de la sphère privée à la sphère publique.

La 3^{ème} Partie. (pp. 229-299), À la recherche d'un projet de société. Le laborieux combat des Algériennes, comporte aussi deux chapitres. Recherche et combat en résumé bien le contenu. Recherche d'un modèle de société dans une Algérie partagée entre deux courants (islamité/socialisme officiel) qui aboutissent à deux statuts différents : celui du croyant et celui du citoyen. Combat des femmes, car leur participation à la lutte de libération du pays et l'évolution de la société elle-même les ont placées dans une situation qui n'a rien à voir avec celle des époques antérieures. Après l'indépendance, les femmes accepteront difficilement un retour en arrière.

Ch. 1. Genèse d'une codification mal acceptée. Le 9 juin 1984, l'État algérien promulgue le code de la famille. Son élaboration fut longue et mouvementée car il ne comptait pas avec les consensus de "gouvernés". Dans un pays qui opte pour la modernité, les femmes se voient accorder un statut de citoyenne à part entière mais gardent, au sein de la famille, un statut de mineure. La première tentative de codification remonte à 1962 avec la mise en place d'une commission ad hoc. Les divergences au sein de cette commission sont telles que l'affaire est enterrée. Elle rebondit en 1966 sous la forme d'un séminaire chargé d'informer les magistrats des nouveaux codes algériens. Elle le fait de manière plus significative lorsqu'en 1967 Fadhela Mrabet publie dans un livre un projet de code qui circulait plus ou moins clandestinement. Cette publication mobilise l'opinion publique. Le Ministre de la Justice fait allusion en 1969 à la mise en place d'une commission chargée de rédiger un nouveau projet. Entre 1969 et 1981, deux avant-projets "confidentiels" circulent dans un certain public (celui des militants féministes, anciennes *mudjâhidât*, collectifs d'avocats et d'autres groupements). Ces deux avant-projets sont inspirés fondamentalement du *fiqh* malikite, sans rapport avec les documents idéologiques de référence de l'époque (charte Nat. 1976/Constitution 1976). Ils conservent aux hommes leur prééminence au niveau de la conclusion du contrat de mariage et de sa dissolution ; l'homme garde le droit à la pluralité d'épouses et à des règles inégalitaires en sa faveur lors du mariage interreligieux. Mais on conserve de l'époque coloniale les timides essais de modernisation : fixation d'un âge minimum pour le mariage, fixation d'une preuve. Selon l'A., ces avant-projets restent "une voie ouverte à la minorisation des femmes".

L'A. commence le Ch. 2., "La codification de 1984. Du renforcement d'un statut", par un parcours détaillé de la mobilisation féminine pour la modernité, dans une Algérie où la montée de l'islamisme est devenue une réalité inquiétante. Conscient du danger, le mouvement féminin, conduit surtout par des anciennes *mudjâhidât*, s'organise à partir de 1981 pour demander que le projet soit soumis au débat public.

Leur demande est repoussée car, dit-on, il s'agit d'un projet technique et non politique. "Il ne faut pas confondre – affirme le Ministre de la Justice- entre les droits et les devoirs de la femme en tant que citoyenne et ses droits et devoirs en tant qu'épouse". Les revendications féminines portent sur six points : monogamie, droit inconditionnel au travail, majorité au mariage pour la femme au même âge que l'homme, partage égal du patrimoine commun, protection de l'enfance abandonnée, même égalité d'accès au divorce pour l'homme et la femme.

Les avocats du barreau d'Alger entrent dans la lutte en s'appuyant sur deux arguments : la constitution interdit l'exploitation de l'homme par l'homme ; l'islam est une religion de progrès qui évolue et s'adapte aux données de chaque époque. Leurs revendications vont plus loin que celles des femmes, elles concernent le régime successoral (égalité entre homme et femme), le problème des mères célibataires (action pour la recherche de la paternité), la tutelle des enfants mineurs (en cas du décès du père, la transférer de plein droit à la mère), le tuteur matrimonial ou *wali* (nécessaire uniquement pour les mineurs). En 1982, l'avant projet est retiré. Le débat s'ouvre de nouveau en 1983, avec l'idée que la *shari'a* doit être la source de la législation sur la famille. Pour les uns, cela suppose la reproduction des dispositions du *fiqh* élaborées pendant le premier siècle de l'islam. Pour les autres, il faut utiliser le concept de *maqâsid* (orientations ou objectifs de la Loi divine). Dans ce flou, en 1984 la presse commence à parler de l'existence d'un nouveau texte, dont on ne révèle pas le contenu, mais qui est soumis au débat de l'Assemblée Populaire Nationale (APN).

Le langage du code de la famille de 1984 est celui du *fiqh*. Pour certaines questions, il suit de très près le *Mukhtasar* de Sidi Khalîl. Parfois, lorsque la matière s'y prête, il se limite à de simples citations du Coran et de la Sunna. Il institutionnalise la famille patriarcale, fondée sur le mariage. En étudiant les questions, sans cesse récurrentes, du *wali*, du divorce, de l'autorité maritale, l'A. signale de manière précise ce qui dans le nouveau code représente un recul ou une avancée par rapport aux avant-projets et même par rapport au statut personnel de l'époque coloniale. C'est ainsi qu'elle souligne un changement de ton dans l'imposition aux époux de certaines obligations conjugales "qui traduisent au niveau du droit une partie infime, il faut le constater, de la vie effective du couple" (p. 292). Le code organise d'une façon nouvelle la tutelle des enfants (art. 87) : lorsque le père disparaît, elle est dévolue de plein droit à la mère. La *Kafâla* (recueil légal) représente une nouveauté intéressante. Le Coran condamne la fornication (24-2-19), aucune disposition n'est prise à l'égard de mères célibataires. Cependant la *Kafâla*, en tant que substitut de l'adoption, donne une famille à des enfants sans généalogie et admet implicitement l'existence des mères célibataires.

Conclusion générale (pp. 301 à 351). Le code de la famille de 1984, malgré les critiques qu'il a suscitées et les amendements proposés est resté inchangé depuis plus d'une quinzaine d'années. Face à ce texte, deux courants se font jour en Algérie. Ils sont le reflet de la dichotomie dont est atteinte la société de ce pays. Un courant rigoriste et puritain pour lequel l'évolution de la société ne doit rien changer aux préceptes de la *Shari'a*. Un second qui soutient que "le législateur algérien doit faire œuvre d'*ijtihad* en tenant compte de la période pour laquelle il légifère" (p. 302). Il propose donc la voie des amendements ou bien, à l'extrême limite, l'abolition du texte et son remplacement par un code civil.

Le rôle joué par les femmes algériennes pour la modification de ce code et de ses avant-projets est d'une importance capitale. Elles l'ont joué courageusement dans un

climat de violence dont elles étaient souvent la cible, alors que l'État restait passif et évasif devant la question. Elles ont participé, au niveau international, à la rédaction d'un texte préparatoire à la conférence de Pékin : *Cent mesures et dispositions pour une codification maghrébine, égalitaire du statut personnel et du droit de la famille*. Ce texte propose l'abolition de tout ce que fait obstacle à l'égalité homme-femme. Il y a dans ce document la volonté ferme de faire du nouveau "sans pour autant rompre avec les sources religieuses du *fiqh*, mais en les soumettant à une nouvelle lecture" dont la méthode est inspirée par la théorie de la progressivité de la révélation "préconisée déjà en 1930 par Tahar Haddad" (pp. 309-310). La participation algérienne à la conférence de Pékin (1995) fut celle d'une délégation officielle. On aborda des questions concernant la situation de la femme, mais sans rien dire sur le droit de la famille. C'est aux femmes présentes au Forum des ONG (qui s'est tenu à Huairou aux mêmes dates que la Conférence de Pékin) que revient la tâche de parler de l'inégalité entre hommes et femmes dans le droit de la famille algérienne.

La lutte est soutenue aussi au niveau national par les mouvements associatifs. Des propositions sont élaborées en 1990. La violence islamiste remet l'affaire à plus tard. En 1996, un collectif de treize associations élabore *Vingt-deux amendements pour le droit des femmes dans la famille* qui sont publiés dans un climat de violence islamiste et une grande passivité de l'État. Il s'agissait de mettre fin "à l'injustice subie par les citoyennes algériennes" que le code de 1984 légalise. On traite des questions éternelles : rôle du *wali*, polygamie, droits et devoirs réciproques des époux, dissolution du lien conjugal. On propose des mesures nouvelles au sujet de la *hadhâna* qui serait plus explicitement conforme à l'intérêt de l'enfant (Annexe pp. 333-349, où sont reproduits des extraits du code ainsi que les amendements proposés par le collectif). Par la suite, ces vingt-deux propositions ont été réduites ou repoussées. Le code de 1984 en sort renforcé (on garde la polygamie et l'obligation du *wali* pour les femmes, les causes de dissolution du mariage restent inchangées).

"Comment -se demande l'A.- sortir du dilemme posé à propos de toutes les modernisations du code de la famille par la confusion généralisée entre *fiqh* et *shari'a*" et elle poursuit : "Il semble bien que l'on ne puisse y parvenir sans redonner leur véritable place au *fiqh*, science humaine, et à la *shari'a*, voie qui conduit au bien sans exclure la diversité" (pp. 331 et 332).

On pourrait parfois trouver ce livre un peu répétitif, mais on devine, à travers la reprise des questions les plus sensibles dans chacune des trois parties, le souci pédagogique de l'enseignante ainsi que la volonté ferme de la militante consciente que certaines idées ne se fraieront un chemin que par la répétition inlassable. Dans sa préface, Mr. Charfi affirme : "Il est juste de saluer la grande culture islamique de l'A., son courage et son objectivité". De là découlent les qualités de son livre.

INMA ESTREMEREA

Cette livraison de *La Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* apporte un lot conséquent d'études sur le bouillonnement des idées qui a traversé le Moyen Orient pendant la période de l'entre-deux-guerres à travers les hommes, les écrits et notamment les revues qui ont porté cette effervescence culturelle aux quatre coins du monde arabe et musulman, du Maroc jusqu'en Indonésie.

Le thème principal est articulé autour de trois parties mettant en perspective l'importance des bouleversements culturels et sociaux occasionnés au cours de cette période : *État et nation, La réforme de l'islam et la redéfinition du rôle des ulama, Lettrés et intellectuels au service de la transformation sociale.*

La vie intellectuelle au Moyen Orient dans l'entre-deux-guerres est dominée par les questions politiques et identitaires. La pensée réformatrice qui a pris forme et importance au cours du dix-neuvième siècle a engendré de nouvelles formes de sociabilité entraînant notamment l'entrée de la jeunesse et des femmes dans l'espace public d'expression. Les thèmes majeurs de cette réflexion restent sensiblement les mêmes, attisés par des événements aussi importants pour l'ensemble du monde arabe et musulman que l'établissement du protectorat britannique sur l'Égypte (1914), puis la proclamation de son indépendance (1922), l'abolition du califat d'Istanbul (1924), la tenue du Congrès islamique de Jérusalem (1931), la naissance officielle de l'Arabie Saoudite (1932), le découpage des différentes républiques islamiques au sein de l'URSS (1924-1936), le règne du nouveau shah d'Iran (1925), la création de l'État du Pakistan (1936). La réflexion déjà ancienne autour du retard du monde musulman est réactivée autour des questions comme l'unité de l'islam, la nature de l'État, l'évolution de la langue arabe, le rôle de la femme dans la société, les rapports entre Orient et Occident, les conditions du développement économique et social.

Un des changements qui caractérisent cette période de forte croissance démographique est l'apparition de figures contrastées d'intellectuels, phénomène qui se laisse lire à travers la multiplication et la diversification des revues. Outre le rappel de l'importance déterminante de la pensée des pionniers tels que l'Égyptien Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873), l'Indien Mohamed Iqbal (1873-1938), Mohamed Abdou (1849-1905), on trouve des études détaillées sur l'action et la pensée d'autres figures qui ont pour la plupart animé des revues et des cercles culturels : Muhammad Hasanayn Makhlouf (1861-1936), soufi réformatrice ; Ahmad Lutfi al-Sayyid, recteur de l'Université du Caire de 1925 à 1941 ; Muhammad Khidr al-Husayn, Tunisien d'origine et qui sera recteur d'al-Azhar entre 1952 et 1954 ; Muhammad Husayn Haykal (1888-1956) ; Ahmed Amin (1886-1956), animateur de la revue *al-Risâla* et professeur d'arabe à l'Université égyptienne à partir de 1926 ; Shakib Arslan (1869-1946) directeur de la revue *La Nation Arabe* ; l'Irakien Sati' al-Husari (1880-1968), grand théoricien nationaliste arabe ; Ahmed 'Arif al-Zayn (1884-1960), fondateur et animateur de la revue chi'ite *al-Irfân* (Saïda, Liban Sud), Muhsin al-Amin (1867-1952), réformateur des rites de *'Ashûra* ; Muhibb al-Din al-Khatib, (1886-1969), journaliste et imprimeur au Caire, maître de Hasan al-Banna ; Marie Yanni, une chrétienne libanaise qui a animé une revue féministe.

La place paradigmatique que tient l'Égypte dans le monde culturel arabe tient entre autres au rôle précurseur de certains de ses intellectuels dont l'envergure a dépassé les limites de leur pays : Taha Husayn (1883-1973), auteur d'un essai iconoclaste sur la poésie pré-islamique est aussi et surtout le promoteur du genre autobiographique dans la littérature arabe contemporaine. De même que sur le plan politique, l'indépendance précoce de l'Égypte et l'action du parti Wafd ont constitué un exemple pour les intelligentsias nationalistes maghrébines ou du Machreq. La revivification de la vie associative à partir des années vingt au Moyen Orient a favorisé la diffusion des idées et des modèles : en Inde, Abou al-'Ala al-Mawdoudi crée en 1941 une association de structure comparable à celle des Frères Musulmans créée par Hasan al-Banna en Égypte, en 1928.

Le dynamisme culturel de l'Égypte est produit de l'histoire et de l'attrait exercé par Le Caire sur les intellectuels arabes. Le journalisme cairote par exemple a été servi par des Syriens comme Rachid Ridha, animateur de la fameuse revue *al-Manâr* et Muhibb al-Din al-Khatib, propriétaire de l'imprimerie salafite et rédacteur en chef de la revue des *Ikhwân al-muslimîn* jusqu'en 1937, puis de *majallat al-Azhar*, entre 1952 et 1954.

On peut observer d'autres modèles que celui de l'Égypte : une parenté évidente lie la Turquie kémaliste et l'Iran de Reza Pahlawi, tout comme la transformation de la condition des femmes et leur accès à la vie publique doit beaucoup à l'exemple turc. Ce phénomène, urbain et minoritaire, est lisible dans ce numéro à travers l'étude de *Minerva*, mensuel féministe de Beyrouth (1923-1927) – le sixième du genre en Syrie et au Liban- dans lequel des femmes chrétiennes libanaises s'expriment en arabe sur les questions politiques et sociales de leur temps.

En plus de l'Égypte et de la Turquie, cette livraison de la *REMMM* comporte des articles sur la Syrie, le Liban, l'Iran, l'Inde, l'Asie centrale. Le Maghreb y occupe une place modeste à travers un article sur l'intellectuel algérien Ahmed Tawfiq al-Madani (1899-1983) qui a joué un grand rôle également dans le nationalisme tunisien.

Beaucoup de revues se trouvent étudiées, confirmant à chaque fois que l'une des formes de renouvellement de cette vie intellectuelle réside dans la constellation de titres qui donnent la mesure du développement de ce moyen d'expression porteur qui se diffuse dans l'ensemble du monde arabe : *al-Manâr*, organe salafite de Rachid Rida, étudié ici de 1925 à 1935 ; son équivalent chi'ite, *al-Irfân*, mensuel publié à Saïda de 1909 à 1938 ; *al-Fath*, revue conservatrice égyptienne, créée par Muhibb al-Din al-Khatib en 1926 et qui a vécu jusqu'en 1948 ; *Majallat al-Azhar* ; *La Nation Arabe*, de Chakib Arslan qui sera l'organe de la délégation syro-palestinienne à Genève ; *Minerva*, animée par Marie Yanni et diffusée en Syrie, Égypte, Irak, Palestine, Amérique ; *al-Hilâl*, la fameuse revue créée en 1908 par Jorji Zaydan et qui fait paraître en feuilleton, ce qui sera le 1^{er} tome d'*al-Ayyâm* ; *al-Risâla*, revue lancée en 1933 par Ahmed Amin ; des revues pédagogiques dont trois sont regroupées dans une étude : *Sahifat al-mu'allimîn* (1923-1925) ; *Sahifat al-ta'lim al-ilzami* (1933-1935) ; *Majallat al-tarbiyya al-hadîtha* (1927-1951).

Tous ces titres font penser à des revues parues sensiblement à la même époque au Maghreb, dont on peut rapprocher les titres et les buts mais qui n'ont certainement pas l'audience des publications du Machreq : *al-Asâla* (Alger ou Tlemcen ?), *al-Chihâb* (Constantine), *al-'Âlam al-adabi* (Tunis).

Cette prolifération rappelle le rôle moteur joué par l'imprimerie au Machreq comme au Maghreb et le développement des groupes de presse dans les différentes

capitales arabes ; elle met le doigt sur la transformation des élites de la culture et du savoir que promet cette transformation technique majeure. C'est ainsi que se dégage à travers cette livraison une panoplie de types d'intellectuels identifiés par les auteurs des différents articles : le religieux salafiste ou réformateur ; le lettré (S. Mervin l'oppose au 'alim traditionnel) ; le *adib* (état intermédiaire, lettré *new look*) ; le laïque occidental symbolisé par Taha Husayn... Ces catégories qui remettent en question l'existence d'un clivage rigide entre conservateurs et modernistes attestent surtout de l'évolution de la condition des intellectuels arabes pendant l'entre-deux-guerres, de la transformation de leur statut et de leur rôle notamment par leur entrée en politique et leur sécularisation progressive.

On peut considérer l'entre-deux-guerres comme étape déterminante dans la formation des intelligentsias nationales sur les traces d'un panislamisme qui s'essouffle et d'un nationalisme arabe qui puise principes et modèles entre autres dans le fascisme européen. Le souci le plus fort au cours de cette période est de renforcer la solidarité communautaire et de défendre une unité qui semblait menacée. Ce qui explique que le mouvement de construction des identités nationales, passe par la recherche d'un passé ancien qui se manifeste notamment dans l'encouragement des fouilles archéologiques, le culte de la langue arabe, la mise en avant de la promotion de la femme pour le progrès de la société.

La richesse des contributions fournit au lecteur de ce numéro de la *REMMM* une quantité de clefs pour comprendre beaucoup des traits actuels de la culture et de la politique au Moyen Orient. Dans ce panorama général dressé à travers des manifestes politiques, des traités religieux, des projets pédagogiques et des œuvres historiques et littéraires, la place faite aux revues est particulièrement heureuse car elle permet de retrouver le fil qui lie ces différents écrits. Les études synthétiques sur ce mode d'expression périodique somme toute spécifique manquent en effet et les monographies de cette livraison mises côte à côte donnent une vue du rôle mobilisateur joué par les revues dans l'ensemble de la vie intellectuelle de l'Orient arabe et musulman dans l'entre-deux-guerres.

Kmar BENDANA