

RECENSIONS

BEN ACHOUR Mohamed El-Aziz : *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXème siècle. Les élites musulmanes*, Tunis, Institut National d'Archéologie et d'Art, 1989, 549 p.

M. Ben Achour est déjà bien connu dans certains milieux universitaires pour le sérieux de ses travaux historiques. C'est donc avec un grand plaisir que nous avons accueilli cet ouvrage, qui est sa dernière contribution aux recherches sur les différentes catégories sociales de la Tunisie du XIXème siècle. L'ensemble du livre s'articule en dix chapitres qui sont regroupés en trois grandes parties.

La première (ch. I, II, III et IV, pp. 29-256), consacrée à un "essai de définition", constitue le noyau essentiel de l'étude. Dans un premier chapitre, très succinct (7 pages), l'A. nous offre un échantillon des différentes représentations musulmanes et occidentales de la Tunisie de l'époque. Dans les trois chapitres suivants, il se livre à un travail minutieux de définition et de délimitation, décrivant ainsi, de manière systématique, les différents éléments de la hiérarchie sociale dans la vie tunisoise. Au cours de ce travail, tout en parcourant les différentes couches de la société tunisoise, il prend soin de bien mettre en évidence les phénomènes sociaux qui caractérisaient les différentes catégories et subdivisions de l'élite musulmane. Avouons ici que nous avons été un peu surpris par telle ou telle démarche méthodologique de l'A., en particulier dans l'articulation des chapitres les uns par rapport aux autres. On peut se demander, par exemple, pourquoi il a préféré présenter en tout premier lieu les différents types de maisons et de quartiers habités par les diverses classes sociales avant d'étudier de façon systématique les subdivisions de la hiérarchie sociale ? Cette petite remarque n'enlève rien à notre admiration pour la rigueur et la clarté de l'exposé. L'analyse des contrastes entre l'élite de Tunis-Capitale et l'élite de Tunis-Médina est, en particulier, un travail de maître. Le chapitre IV (p. 171-256), consacré aux familles notables de Tunis, pourra paraître à certains excessivement détaillé; tels ou tels développements étaient-ils absolument indispensables ? et les détails surabondent : 27 pages de textes donnent lieu à 56 pages de notes et de références, sans compter les nombreux tableaux insérés en pleine page; il est vrai que toutes ces précisions ne manquent pas d'intérêt pour un certain nombre de lecteurs et de chercheurs tunisiens.

La deuxième partie (ch. V, VI et VII, pp. 259-357) traite essentiellement des divers éléments de l'infrastructure économique de l'époque : les patrimoines, le commerce et les *waqf*-s. L'A. souligne avec raison l'importance des *waqf*-s (ou *habûs*) dans l'évolution économique de la société musulmane. Le *waqf* est, à strictement parler, l'acte juridique par lequel on constitue une fondation pieuse, acte par lequel un propriétaire renonce à son droit de disposer à condition que le fruit de son bien soit utilisé pour des oeuvres louables. Peu à peu le terme a pris un sens plus large et en est venu à désigner aussi les fondations de famille qu'un propriétaire pouvait créer pour le bénéfice de ses enfants ou petits-enfants.

Tandis que dans les deux premières parties du livre la famille est souvent prise comme référence privilégiée, dans la troisième et dernière l'A. se tourne vers les institutions traditionnelles de la société tunisoise. L'analyse est menée selon les deux critères classiques qui déterminent les statuts dans une société "mérito-cratique" : l'emploi et l'éducation. Nous avons été particulièrement séduit par la description de la mosquée al-Zaytûna comme centre d'enseignement.

L'ouvrage est enrichi d'une bibliographie très complète, d'une série de glossaires et d'index très riches et d'une grande utilité pour le chercheur.

RECENSIONS

Ce résumé trop bref ne saurait rendre compte de la richesse de cette étude magistrale, point de référence désormais obligatoire pour tout chercheur qui s'intéresse à la vie sociale de la Tunisie du XIX^{ème} siècle. Nous permettra-t-on, en terminant, une simple réflexion ? Nous aurions aimé trouver dans cet ouvrage au moins quelques pages spécifiquement consacrées à la vie intellectuelle et culturelle des élites tunisoises du XIX^{ème} siècle. L'A. certes aborde indirectement le sujet en traitant des institutions. Mais ne serait-il pas intéressant d'aller plus loin et de pousser une étude critique des mentalités, des idéologies, des peurs et des espérances des élites musulmanes de cette époque passionnante de l'histoire tunisienne ?

William SMITH

CAMAU Michel/ZAIEM Hédi/BAHRI Hajer : *État de santé, besoin médical et enjeux politiques en Tunisie*, Paris, CNRS, IREMAM, Sociétés arabes et musulmanes n° 1, 1990, 290 p.

Dès le titre, empreint de quelque mystère, nous sommes invités à lire cet ouvrage à un double niveau. Il y est, certes, question de l'État, mais aussi de la Santé en Tunisie, un État qui doit prendre en charge la Santé, et une Santé dont l'état reflète celle de l'État. La recherche menée par M. Camau et ses collaborateurs a en premier lieu pour but de préciser les conditions d'édification, au lendemain de l'indépendance, d'un État nouveau, engagé "sur les voies d'un réformisme qui se voulait annonciateur d'une société nouvelle" (p. 12). Le terrain d'application - on aurait pu en choisir un autre - est ici le domaine de la Santé Publique "qui occupe une position centrale parmi les mythes fondateurs de l'État moderne" (p. 14), car se manifestent en elle "certaines caractéristiques du nouveau rapport de l'État et de la société dans la Tunisie post-coloniale". La santé est en effet un des domaines où s'exerce le changement social (ch. I). Elle devient par là même un des sites d'observation de ce changement, de la pénétration dans l'ensemble du pays des normes et valeurs du groupe social dominant. Celle-ci n'étant pas homogène, des disparités se font jour entre les régions (le littoral et l'intérieur par exemple) et des discontinuités dans les conduites individuelles qui oscillent entre les pratiques traditionnelles et les normes pronées par le nouvel État. Cela est particulièrement sensible dans les cas de recours à la médecine traditionnelle associée ou non à la fréquentation du système médical moderne soit dans les institutions sanitaires relevant de l'État, soit dans les cliniques et les cabinets privés. (ch. II). "L'ensemble du corps médical est censé constituer un agent de pénétration de la périphérie par les valeurs du centre politique" (p. 180). La politique étatique revêt donc un caractère autoritaire et est imposée aux médecins. Elle dirige la constitution de la profession médicale, ses processus de structuration et les modes d'appartenance professionnelle des divers groupes de médecins (ch. III). Cette politique de santé s'inscrit bien évidemment dans le cadre plus large de l'action gouvernementale : création d'un plus grand nombre d'emplois, rééquilibrage des échanges avec l'extérieur, libéralisation de l'activité économique (p. 219). A cela s'ajoute, pour ce qui concerne plus directement la santé, "un réaménagement de son schéma de financement susceptible d'alléger les charges de l'État". Dans cette optique, quelle est et quelle devrait être la politique de la Santé" (ch. IV)? La réponse à cette question montre le caractère exemplaire des problèmes étudiés dans ce livre. "Les incertitudes et les tergiversations auxquelles donne lieu la définition de la politique de la santé sont symptomatiques d'un État qui ne parvient pas à réguler les mutations de la société, à assumer les siennes" (p. 257). La conclusion de l'ouvrage s'inspire d'un slogan scandé tous les dimanches ou presque sur les stades de Tunis et de sa banlieue : "Tarāḡī Ya Dawla" (Espérance ! Tu es État)... mais pour en intervertir les termes. Un État nouveau, porteur d'Espérance, voilà ce qui devait naître de la conquête de

l'indépendance.

On trouvera en annexe les deux questionnaires ayant servi de base de travail à cette enquête. De très nombreuses notes et références, en fin de chaque chapitre, élargissent encore la réflexion. La richesse de cette dernière ne se livre pas à première lecture. L'étude des problèmes de santé vaut certes par elle-même. Mais ceux-ci acquièrent un plus grand intérêt si l'on sait lire à travers eux non plus seulement l'état de santé de la nation tunisienne, mais la santé de l'État tunisien à la veille du Renouveau du 7 Novembre.

Charles MAYAUD

CASPAR Robert : *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Paris, Centurion, 1990, 206 p.

Ce livre est d'abord un regard sur l'islam, c'est-à-dire une "vision réaliste et aussi compréhensive que possible" (p. 149), on pourrait dire objective et bienveillante. La présentation de la religion musulmane occupe les deux tiers du texte. Après un bref rappel des circonstances historiques qui ont présidé à la naissance de l'islam et à sa répartition actuelle, l'A. suit l'ordre logique des traités musulmans pour présenter la foi et la théologie musulmanes en huit chapitres, foi théocentrique, "intellectuelle" (croire que Dieu est unique) et raisonnable. Le culte est obéissance à Dieu : l'aumône est souci du pauvre et de la justice sociale; le *jihād* est effort pour faire valoir les droits de Dieu dans tous les domaines de la vie : il est aussi bien combat spirituel que lutte pour le développement. Ce culte manifeste la transcendance de Dieu et le refus des médiations. Les noms divins rappellent l'unicité (ne pas attendre tout de Dieu) et la transcendance (Dieu est le tout autre) : la foi atteint Dieu qui est unique. Le Coran est l'ultime édition de l'Écriture, le critère de vérité des autres : c'est toujours Dieu qui y parle. Le schéma de l'histoire prophétique est calqué sur l'expérience personnelle de Muḥammad : annonce du châtimement des populations infidèles qui refusent le prophète. Marie est présentée comme vierge et croyante; Jésus est qualifié de parole de Dieu et esprit de Dieu. Le statut de l'acte humain s'efforce d'allier toute-puissance de Dieu et liberté de l'homme. La prédication eschatologique avertit les riches injustes du châtimement qui les attend s'ils ne changent pas et affirme que le monde va à la rencontre de Dieu. Vient ensuite un long chapitre sur la mystique musulmane : le monde est périsant, l'homme est créé pour adorer le Seigneur.

Mais ce livre est aussi un regard chrétien sur l'islam et les réflexions dans ce sens occupent un tiers du texte, la plupart du temps en fin de chapitre, et en fin d'ouvrage. Le monothéisme des musulmans et des chrétiens les invite à se rejoindre par le sommet. Chacun est invité à respecter Dieu au service de l'autre. Mission et *du'wa* trouvent souvent à se réduire dans la vie partagée qui suscite le dialogue. La prière commune entre croyants de diverses religions doit être essentiellement le résultat d'une orientation profonde de la vie.

Le point fondamental de divergence vient du fait que Muḥammad est mort victorieux, alors que Jésus est mort crucifié (p. 61); l'Évangile présente un idéal suprême, alors que le Coran est une esquisse de constitution (p. 62). Ainsi la *fitna* ("tentation"), pour la communauté musulmane, est d'être en situation d'infériorité. A ce propos, l'A. rappelle utilement combien les faits historiques sont à prendre en considération pour équilibrer les grands principes basés sur l'Écriture. Il note clairement comment la divinité de Jésus est refusée par l'islam (p. 88), mais il propose, pour rendre compte de la croyance en la Trinité, d'utiliser le concept musulman de noms ou attributs. Ce qui divise aussi, c'est de reconnaître un centre différent au phénomène prophétique et à l'histoire religieuse de l'humanité (p. 112). S'agissant du personnage de Jésus, situé par rapport à la foi au Dieu

unique et transcendant, l'A. observe que l'islam naissant est passé à côté du véritable christianisme (p. 125).

Passant des points particuliers à la religion musulmane prise dans son ensemble, l'A. indique que deux questions sont inévitables : Muhammad est-il prophète ? Le Coran est-il inspiré par Dieu ? Il propose de replacer ces questions dans le cadre du phénomène général de communication entre Dieu et l'humanité, c'est-à-dire celui de la révélation générale adressée à tous. Vue sous cet angle, la révélation évangélique n'est ni absolue, ni exclusive. Elle laisse la place à une révélation explicative. Le Coran, alors, est une parole de Dieu, le rappel de son unicité, dont l'accent est différent de celui de l'Évangile (p. 195-196).

Au terme de cette lecture, on peut noter que Robert Caspar a fourni un livre documenté aux sources de première main, dans un langage clair et accessible. Son entreprise est particulièrement honnête et respectueuse de toutes les positions. Le pas qu'il franchit, en tant que chrétien, vers le musulman est considérable, et ceci est le résultat d'un équilibre entre sa recherche de savant et sa vie partagée de nombreuses années avec les Tunisiens. On ne peut que souscrire à son appel pour que musulmans et chrétiens se reconnaissent frères dans la foi en Dieu.

XXX

DAKHLIA Jocelyne : *"L'oubli de la Cité". La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte, 1990, 325 p.

L'A. de cet ouvrage est à la fois historienne et anthropologue. Tout au long de son texte, il faut bien le dire, l'historienne en elle ne cessera de s'étonner des découvertes de l'anthropologue. Elle s'appuie sur quelques 250 enquêtes menées par elle-même, les deux-tiers au moins ayant été faites dans le Jérid proprement dit.

Car c'est le Jérid (Sud tunisien) qui, dans cet ouvrage, pose question à l'A. Plus que tout autre, il paraît être aux yeux des historiens une région bien définie, "à forte personnalité historique". Il paraissait légitime d'en rechercher non seulement l'histoire mais, pour l'anthropologue, la "mémoire" collective que cette histoire aurait sûrement laissée et qui pourrait donc être racontée. L'historien même pouvait prévoir qu'il retrouverait la mémoire d'une lutte collective contre le pouvoir, pour la défense d'une autonomie locale. Les événements paraissaient tels que l'on se croyait en droit d'affirmer qu'ils ne pouvaient être oubliés et seraient racontés sous une forme ou sous une autre.

Or, à travers ses enquêtes, Jocelyne Dakhliia découvre que la mémoire de cette histoire collective paraît ne pas exister. L'A. dit son étonnement, ses questions, propose quelques hypothèses de réponse. Comment une société pourrait-elle être sans mémoire ? Comment, plus précisément, ce fait peut-il exister dans le Jérid ?

Les personnes questionnées affirment cependant avoir une histoire, veulent la raconter et le font avec une sorte de ferveur. Mais c'est l'histoire de leur lignage, de leur tribu d'origine, et non pas l'histoire de tous ! Les "a priori" qui donnaient du Jérid "l'impression du mouvement et de l'échange, du contact et du conflit" se heurtent donc au fait que les personnes questionnées ne mettent en avant que "le cadre figé des cellules lignagères". Et toutes ces histoires privées ne se dilatent pas aux dimensions d'une histoire collective.

D'où cela vient-il ? Pourquoi la mémoire a-t-elle préservé le lignage et oublié la Cité ? Pour tenter d'y répondre et, de toutes façons, pour comprendre et les structures de la mémoire collective et les structures de l'oubli, l'A. restitue beaucoup de récits recueillis

pendant ses enquêtes ; elle les analyse, en dégage le sens par une interprétation qui va bien au-delà du récit, grâce à sa culture d'anthropologue scientifique.

Sans cesse, la question resurgit avec parfois l'esquisse d'hypothèses de réponses partielles. Par exemple, lorsque l'anthropologue perçoit que les temps anté-islamiques sont entièrement reniés, lorsqu'il entend affirmer que les Jéridis ont été arabes et musulmans depuis toujours, lorsqu'il perçoit que l'histoire sacrée a été substituée à l'histoire locale, que les Compagnons du Prophète et les héros de la conquête sont des figures plus proches et plus familières que les personnages historiques locaux, il est en droit de se demander si "l'Islam a entravé la production d'une mémoire historique collective ?"

Mais il serait trop simple d'en demeurer là même si, pour appuyer cette hypothèse, on trouve dans les récits lignagers de très fréquentes références aux Compagnons du Prophète, aux saints, à l'Écriture. Pour continuer à étudier cette réalité de la mémoire et de l'oubli, l'A. choisit quelques thèmes et restitue à leur éclairage les récits de ses interlocuteurs.

L'aventure hilalienne par exemple, dont l'histoire souligne l'importance pour toute l'Afrique du Nord, quelle place a-t-elle gardée dans la mémoire collective ? On peut constater que certes, d'une part, cette migration est encore "surinvestie de sens dans la mémoire du Jérid", car elle est fréquemment confondue avec la conquête musulmane du 7^{ème} siècle. Pourtant, d'autre part, elle est exclue de la narration historique : c'est plutôt une littérature de contes, même si ces contes sont considérés comme vrais. La chanson de geste a, en fait, occulté l'ensemble de l'histoire guerrière et militaire et c'est là, dit l'A., "un formidable oubli !" Les récits sont certes intéressants, mais sans commune mesure avec l'histoire. Ils font surgir plutôt des situations-types auxquelles on s'identifie, y compris aujourd'hui.

Ce sont surtout des situations-types de tension par exemple entre la nécessité de s'affirmer contre la parenté et celle de s'unir face à l'adversaire, tension pour une femme entre les droits de l'époux et ceux du frère. C'est aussi l'enjeu de l'ouverture et de la fermeture de la tribu.

Il y a peut-être la, selon l'A., une des structures de l'oubli et de la mémoire ! Il y aurait des événements-types racontés sous des formes quelque peu stéréotypées et appauvries, des événements "modèles" en quelque sorte, qui servent d'équivalents à beaucoup d'événements du même genre et qu'il est donc inutile de narrer. Ils sont alors "dépourvus de toute inscription chronologique ou même de références historiques", mais ils "valent pour tous les autres".

Le personnage du Bey est aussi présent dans la diversité des contes. Il est souvent "une figure générique, une figure sans nom". Tout un chacun s'enorgueillit d'avoir donné, jadis, l'hospitalité au Bey du camp, mais "le souvenir collectif dominant est celui d'un corasement de la région" par l'impôt et d'un effondrement dans l'horreur d'une guerre civile qui, en réalité, n'est qu'un événement inventé. En fait, les souvenirs historiques, loin d'être précis, sont comme censurés, rejetés, refoulés comme par le poids d'une censure particulièrement contraignante.

Et cela conduit l'A à se demander, presque en conclusion, si cet "oubli de la Cité", cette sorte d'absence de mémoire collective, n'a pas aussi revêtu des "formes actives", s'il n'est pas "revendication". L'oubli, par exemple, de la résistance locale au colonisateur pourrait peut-être être interprété comme une "forme de résistance collective au discours national", comme un refus d'apporter sa caution au régime en place.

En tout cas, les Jéridis se veulent Jéridis et revendiquent une identité collective. "Une identité", pas une histoire ! L'A. le montre dès les premières pages et c'est sur cela

également qu'elle conclut. L'identité collective du Jérid, plus que d'une histoire, est faite d'une culture partagée. Tous les informateurs de Mme Dakhli décrivent leurs traditions comme "la substance vive de leur passé".

"Intarissable, conclut l'A., ce discours sur les coutumes et les gestes du passé recèle une histoire ouverte, des vérités secrètes, d'autres interprétations possibles du passé. Peut-être un jour fera-t-il renaître au souvenir des lois de la cité".

Il y a là un ouvrage très riche, très documenté, à la fois sérieux et intéressant. Il retiendra l'attention de tous les passionnés du Sud tunisien, mais aussi de tous ceux qui, comme l'A., s'interrogent sur le sens et l'évolution des mémoires et des oublis collectifs. On se permet de regretter une certaine difficulté de vocabulaire, une certaine difficulté aussi à suivre le mouvement de la pensée de l'A. et ses conclusions. Sans doute cela vient-il de ce que cette pensée est encore en recherche et reste ouverte sur d'autres explications, d'autres interprétations. On souhaite que le non initié ne se décourage pas trop vite : ce serait dommage !

Janine GRENIÉ

GHACHEM Moncef : *Cap Africa*, Paris, L'Harmattan, 1989, 175 p.

Depuis vingt-cinq ans, on lit ses poèmes épars. Depuis quinze ans, ses recueils suscitent l'intérêt, en particulier *Cent mille oiseaux* et *Car vivre est un pays*. Et ses différentes interventions dans les colloques n'ont jamais laissé indifférent.

Cap Africa, c'est le nom donné à la ville tunisienne de Mahdia où Moncef Ghachem est né en 1947. Et Mahdia est un doigt trempé dans la Belle bleue, Mare nostrum, la Méditerranée.

Voilà pourquoi le lexique fondamental de ce recueil de poèmes consiste en quelques mots évoquant cette réalité géographique : "Et lorsque j'écris / un corps se lève / de mon corps / pour donner au rêve / la fulgurance d'une enfance / sur laquelle règnent / des hommes de mer... je me déplace grâce à l'étoile / et à l'oiseau" (p. 81). Ainsi l'enfant marche dans l'amitié d'une rose; l'eau se mêle à l'étrincelle qui donne à l'homme l'occasion d'être une légende; l'oiseau refait le ciel pour ses iridescents cheveux; mon père crée la mer à la mer remémorée.

Voilà pourquoi la couleur dominante du livre est le bleu (pas moins de trente occurrences). Elle concerne des objets (rame, porte, lamparo, robe), le monde végétal (arbre, forêt), les éléments naturels (mer, nuit, froid, argile, feu, sel, ciel, grès), des parties du corps humain (paupière, oeil, visage), des attitudes (sourire), des produits de l'homme (charge, ville) et jusqu'au cadavre...

Ce vocabulaire, apparemment très restreint, s'enrichit d'un nombre incalculable de noms de poissons. C'est trop peu dire que Moncef Ghachem connaît les choses de la mer. Pour la première fois, le lecteur se sent immergé par la poésie de ces dénominations bizarres, mais toujours musicales.

C'est que le substrat du réel est toujours là, d'où surgit la poésie. Les descriptifs de la vie locale viennent naturellement rappeler que, pour être poète, on n'en est pas moins homme. Sont privilégiés, dans cette toile de fond, les grottes marines et les marabouts, les travaux et les jours du petit peuple, au milieu duquel le poète est un guetteur, une sentinelle, un veilleur. Il n'est pas jusqu'aux ivrognes (13 occurrences) qui ne viennent faire quelque peu couleur locale.

La prise de conscience du poète, face à la réalité amère, l'amène à s'engager à côté des petits. On le sent irrité par l'indiscrétion des appareils photographiques des touristes

étrangers, révolté par le comportement des agents de police ou l'exploitation des affairistes gouvernants. Dans la ville, "chaque matin / s'ouvre sur la mort" (p. 126).

Que le lecteur se laisse bercer par les incantations musicales de ce livre : "le poème sonde le sang du temps" (p. 75). Il accompagnera alors le poète sur la crête du jour étincelant, pour y goûter le silence qui referme les blessures. Exilé de toujours, il lui faut des mots en guerre pour en finir avec les mots. S'arrachant aux masques des faux-frères, il part, cerceau au ciel de l'enfance, oiseau d'eau et de faim. Comme tout poète arabe, il sarcle les usures et les oublis, il possède l'aurore, sûre de naître toujours.

Jean FONTAINE

GIMARET Daniel, *La doctrine d'al-Ash'arî*, Paris, Cerf, coll. Patrimoine, 1990, 601 p.

Pour quiconque s'intéresse au *kalâm*, cet ouvrage représente un événement à un double titre, du côté de l'A. d'abord qui propose le résultat d'un dépouillement systématique et thématique de textes présentant la pensée d'Al-Ash'arî; du côté du sujet traité ensuite : la doctrine ash'arienne représentant dans le monde de l'islam un corpus auquel on se réfère habituellement parce que Al-Ash'arî ne fut pas seulement le promoteur d'un certain nombre de thèses théologiques mais parce qu'il fut un *mutakallim* complet ayant un point de vue sur des matières qui relèvent des sciences physiques et cosmologiques, sachant dépasser ses maîtres gubbâ'ites par une pensée bien typée.

Après un chapitre préliminaire consacré aux existants en général (p. 25-39) l'ouvrage se divise en quatre parties. La première (p. 41-208) traite du monde selon une tradition philosophique reçue d'Aristote, avec des chapitres sur la substance, les accidents, ceux du non-vivant comme ceux du vivant. A travers ces 11 chapitres, l'A. fait bien percevoir ce que Al-Ash'arî retient de ses maîtres mu'tazilites et ce que lui-même preconise comme thèse : "Il n'y a pas ici-bas de causalité naturelle, tout ce qui vient à l'être est acte direct et libre de Dieu"; "la puissance ou capacité humaine n'est pas antérieure par rapport à l'acte, c'est dans le même instant que viennent à l'être l'acte et la puissance correspondante"...

La deuxième partie (p. 209-365) traite de Dieu en fonction des questions privilégiées soulevées par les penseurs antérieurs, spécialement les gubbâ'ites. Ces questions sont également réparties en 11 chapitres. On y envisage l'obligation de raisonner pour connaître Dieu au point qu'un musulman ne saurait être qualifié de *mu'min* si son adhésion aux dogmes procède du simple *taqlid*. On y envisage aussi les preuves de l'existence de Dieu et surtout les attributs de l'essence, avec un intérêt tout particulier pour la volonté divine et pour la parole divine conçue comme une entité inhérente à Celui qui parle.

La troisième partie (p. 367-514) est consacrée à tout ce qui touche à la destinée de l'homme dans sa relation à Dieu. On y aborde d'abord le statut de l'acte humain qui est créé par Dieu - seul digne d'être qualifié de *hâliq* - et acquis par l'homme qualifié de *muktasib*. On y expose aussi la réalité de la prédestination, la prophétie, le rapport entre la foi et la mécréance. Enfin, avant d'aborder la question des fins dernières, on se demande ce qui adviendra dans l'au-delà au musulman pécheur.

Une dernière partie (p. 515-566), nettement plus courte, présente d'abord les sources du droit *Qur'an, sunna, iğmâ', qiyâs* - et leur articulation. Un dernier chapitre aborde la question de l'imâmât qui est pour Al-Ash'arî "une loi parmi les lois de la religion". L'ouvrage se termine par une bibliographie donnant une centaine de titres mentionnés plus d'une fois dans le livre; par un index coranique (p. 573-577) et par un index général (p. 579-596) rassemblant noms propres et mots techniques; tout cela contribue à

faire de cet ouvrage, à la translittération rigoureuse, un instrument de travail des plus utiles.

Ce livre est réellement le fruit d'une fréquentation assidue des textes présentant la doctrine d'Al-As'ari, d'abord les textes as'ariens eux mêmes, puis le *muğarrad maqâlat al-As'ari* d'Ibn Fûrak que D.G. avait précédemment publié, enfin de doxographies éparpillées dans des auteurs subséquents. Ce n'est pas le moindre mérite de l'A. que d'avoir su s'effacer derrière les thèses d'Al-As'ari ici présentées tout en prenant position quand le débat le demande, ainsi en est-il (p. 58-60) de la théorie de l'atomisme telle que l'avait présentée L. Gardet dans son *Introduction à la théologie musulmane*, ou quand le texte arabe supporte une autre lecture textuelle.

Gérard DEMEERSEMAN

KRAIEM Mustapha : *Pouvoir colonial et Mouvement national*, Tunis, Édit. Alif, 1990, 370 p.

Les années trente sont un tournant dans l'histoire de la Tunisie sous le Protectorat. Le premier tome du livre *Pouvoir colonial et Mouvement national* de Mustapha Kraiem nous ramène, comme l'indique bien son sous-titre *Crise et Renouveau*, au cœur du processus qui donnera naissance à de nouvelles forces au sein du Mouvement national, réussissant ainsi à achever l'indépendance du pays et à forger sa personnalité contemporaine.

Avec une remarquable compétence scientifique et une précise analyse documentaire le chercheur présente un pas de l'histoire tunisienne décisif pour les événements futurs. Le choix est significatif : le premier lustre des années trente est une concentration paradigmatique des tensions économiques et sociales qui vont bouleverser le pays. "La Régence rentrait de plain pied dans l'âge du sous-développement et ne devait plus retrouver un quelconque équilibre jusqu'à l'indépendance" (p. 331).

Les effets de la Grande Crise accélèrent la déstructuration du pays traditionnel désormais sous l'emprise du capitalisme par l'entremise d'une exploitation poussée des ressources agricoles, minières et humaines. Il s'ensuit un émiettement total dans tous les domaines, suscitant des réactions violentes pour trouver des réponses aux nouvelles problématiques.

Les chapitres I, II, III nous plongent pour ainsi dire dans le débat, essentiellement idéologique et politique : l'affrontement entre les traditionalistes et les modernistes qui verra la naissance d'une nouvelle génération d'hommes politiques tunisiens et la création du Néo-Destour en 1934. La deuxième partie, sur la toile de fond de la répression des autorités coloniales, se concentre sur les causes de la désagrégation sociale qui fut cruciale au cours de cette période où les élites de la civilisation tunisienne ébranlée dans ses fondements s'interrogent sur leur identité et cherchent des réponses en elles-mêmes.

L'intérêt du chercheur se focalise sur les mouvements associatifs et sur les changements que connaissent deux piliers de la société tunisienne : la famille et la femme. C'est à ce moment précis où les structures et les institutions traditionnelles (confréries, tribus, etc) s'écroulaient qu'on voit émerger de nouveaux types d'associations et une nouvelle conception du rôle des individus dans la société : ils vont forger les traits de la Tunisie contemporaine. Dans le dernier chapitre par exemple, l'examen de la condition féminine de l'époque nous éclaire sur les acquis de l'égalité entre l'homme et la femme dans la Tunisie d'aujourd'hui. Sur la lancée de la polémique engendrée par le livre de Tahar Haddad *Notre femme dans la législation et la société* (1930), l'émancipation de la femme se traduit pour la première fois dans l'activité militante des femmes, la

constitution de la première organisation (1934) et la parution de la première revue féminine (*Leïla*, 1936).

On peut dire que cette première partie de l'ouvrage de Mustapha Kraiem - dont le deuxième tome *L'échec des compromis* viendra compléter un tableau significatif de l'histoire nationale - devrait intéresser, outre les milieux scientifiques, un large public tunisien et étranger. L'effort constant que doit fournir le lecteur pour assimiler la richesse de la documentation et des données auxquelles se réfère l'historien est largement récompensé par une vision de synthèse qui va toujours au cœur du problème sans jamais s'éloigner du document historique.

Dans cette analyse d'une période cruciale pour la Tunisie, Mustapha Kraiem a été à la hauteur de son propos, tel qu'il le présente dans l'introduction : "Le rôle de l'historien doit, en dépit de tout changement conjoncturel, consister à mieux comprendre la réalité du passé et contribuer ainsi à une connaissance critique de la société" (p. 10).

Michele BRONDINO

LADJILI-MOUCHETTE Jeanne, *Histoire juridique de la Méditerranée, droit romain, droit musulman*, Tunis, C.E.R.P., 1990, 728 p.

Cet imposant volume publié dans la collection *Publications scientifiques tunisiennes, Histoire du droit, n° 1*, aurait mérité d'être présenté par un juriste de formation, toutefois le rédacteur de cette recension s'est laissé enseigner au fil des pages surtout pour ce qui regarde le droit romain. N'était-ce pas une bonne façon de rendre hommage à l'auteur de cette œuvre didactique conduite avec rigueur et érudition et composée de quatre dossiers fruits d'une pratique universitaire confirmée ?

L'introduction (p. 15-31) esquisse avec justesse les perspectives de l'ouvrage : présenter l'histoire juridique de l'espace méditerranéen entre le 8^{ème} siècle AC et le 9^{ème} siècle PC, espace qui a vu fleurir "des civilisations durables au point que la Méditerranée contemporaine y trouve encore ses racines" (p. 18). Deux civilisations qui se sont données à entendre comme universelles ont particulièrement été traitées par l'A. : la civilisation "romano-chrétienne" et la civilisation "arabo-musulmane"; elles sont comme les deux composantes fondamentales de l'*histoire juridique de la Méditerranée* ici présentée. Par là, on peut connaître le processus qui a forgé les différentes règles de droit ainsi que les circonstances de vie matérielles, socio-économiques, morales, culturelles et religieuses qui ont influé sur ce processus.

Le *premier dossier* (p. 35-150) s'attache à donner en trois chapitres un aperçu général des moments remarquables de l'histoire de la Méditerranée du 8^{ème} siècle AC au 9^{ème} siècle PC. C'est un dossier descriptif qui donne des points de repères pour situer les institutions et pour comprendre le droit romain. On y présente les grandes cités : Carthage, Athènes; puis l'Empire romain avec Rome qui dans son expansion a diffusé un concept unitaire de "romanité", avec aussi Constantinople qui prolongea Rome en donnant sa propre marque à la romanité. On y présente enfin les nouveaux acteurs spécialement germaniques et arabes qui, à partir de la fin du 5^{ème} siècle PC, sont entrés dans l'espace méditerranéen.

Le *deuxième dossier* (p. 152-214) veut éclairer l'impact du religieux sur l'organisation des communautés humaines de la Méditerranée. Pour cela on aborde, en quatre études, les religions qui furent présentes à l'époque étudiée et qui ont marqué les institutions juridiques de l'espace géographique considéré. D'abord la religion romaine antique qui donne une place préminente à une triade composée de Jupiter, Mars et Quirinus qui sont

RECENSIONS

comme l'expression théologique de la souveraineté, de la force et de la fécondité. Ensuite le judaïsme avec ce Dieu qui fait Alliance avec une communauté élue pour lui demander d'observer une loi religieuse interprétée par les prophètes puis par les docteurs de la Loi. Puis, le christianisme accusé de perturber l'ordre établi de l'empire romain et dont l'organisation sociale est inspirée du système administratif romain. L'islam enfin avec son message centré sur le Dieu un et unique et sa Loi révélée que doit observer tout croyant de la *Umma*.

Ces deux premiers dossiers ont pour visée de donner un arrière fond de culture globale qui dispose à aborder l'objet formel de cet ouvrage traité principalement dans le troisième dossier (p. 215-507). Ce dossier explore les sources et les racines du droit. Une telle exploration n'est pas faite pour répéter l'originaire mais pour connaître l'évolution juridique liée aux contextes de vie.

Deux études se partagent ce dossier, cœur de l'ouvrage; la première porte sur la divinité comme référence primordiale pour la loi et le système de droit. Cette étude est articulée en trois chapitres qui visent à montrer qu'en Méditerranée, la loi, le système du droit et le pouvoir ont été pensés dans une connexion avec le divin et que cette connexion est spécifique à chaque société : si Dieu est la source de la loi naturelle dans la société gréco-romaine, la Révélation divine est source de la loi dans la société musulmane. En conséquence, ce qui fait la différence entre le système du droit romain et celui du droit musulman c'est l'impact direct ou indirect du religieux sur le droit. L'élaboration du droit romain s'est faite en référence à l'homme tandis que celle du droit musulman s'est faite en référence aux données de la Révélation, grâce à la réflexion des *fuqahā'*.

A Rome les jurisconsultes sont appelés à dire la norme sociale juste et créent ainsi progressivement un système de droit. Ceci fait l'objet de la seconde étude de ce dossier. Cette création juridique eut ses temps forts au 2^{ème} siècle AC et surtout au 6^{ème} siècle PC à Constantinople avec l'empereur Justinien. Ainsi les jurisconsultes comme les *fuqahā'*, par l'élaboration du système de droit ont-ils acquis pour eux la science du texte et son interprétation par lesquelles on leur reconnut autorité et pouvoir dans la société. L'A. a su développer avec maîtrise cette partie centrale de l'ouvrage en y inscrivant des tableaux synthétiques et chronologiques et en y présentant des textes éclairants pour les arguments présentés.

Un quatrième dossier (p. 509-651) entend présenter les acteurs du droit dans les sociétés ici étudiées. L.J. y envisage les esclaves et les hommes libres en droit romain et en droit musulman, puis les citoyens et non-citoyens à Rome d'une part et les *mu'minūn* et les *dimmi*-s dans la cité classique musulmane d'autre part. Il s'agit là de diverses catégories où joue un rapport entre intégration et exclusion dans lequel les conditions socio-économiques ne sont pas étrangères. Ce dossier s'achève en s'attachant à présenter la famille patriarcale telle qu'elle est pensée en droit romain et en droit musulman.

L'ouvrage se termine par une bibliographie, deux index - l'un pour les noms propres, l'autre pour les matières - et enfin un glossaire de titres d'ouvrages. Tout cela rendra service au consultant appelé à entrer dans ce volume par différents accès vu que chacun des quatre dossiers a son autonomie.

Le rédacteur de cette recension sait ce que représente la correction des preuves d'imprimerie, aussi ne soulignera-t-il pas ce qui a échappé à une telle correction. Le lecteur saura restituer les rares mots et syllabes manquants; il saura aussi restituer le texte des notes 38 et 39 (p. 138-139) qui a été inversé; de même il rectifiera le nom donné aux corpus de *Buḥārī* et de *Muslim* (note 128 p. 303) : *al-ṣaḥīḥān*. Le contenu de la note 18, p. 26 aurait pu être nuancé car Rancillac dit lui-même dans l'article cité qu'il reproduit la traduction Blachère du Coran (note 3 p. 131 de MIDEO, 1972).

A propos de MIDEO signalons que ce sigle signifie "Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales" (p. 26 note 17, p. 583 note 49, p. 640 note 70) et que CERES est le sigle pour le "Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales" (p. 592 note 75). En outre l'appel fait aux Pères de l'Eglise pour présenter la société "romano-chrétienne" est appréciable, il aurait pu parfois être étoffé; on pense en particulier à la condition des esclaves (p. 535) qui aurait pu être éclairée par des extraits de deux homélies de Jean Chrysostome, l'une sur la lettre aux Ephésiens, l'autre sur la lettre à Tite. Ces extraits auraient eu l'intérêt de faire écho aux citations d'Écriture avancées p. 533.

Ces simples observations n'enlèvent rien à la valeur didactique et documentaire de l'ouvrage ici présenté. Par delà le sujet traité avec compétence, ce volume donne à réfléchir. La conclusion y invite le lecteur : réflexion sur l'impact du "religieux" dans l'ordre humain car "le droit romain et le droit musulman constituent des exemples-types des deux places possibles que l'on attribue aux 'droits de Dieu' dans l'ordre humain" (p. 654). Réflexion aussi sur la façon de se référer au passé : "l'héritage du passé ne doit pas être consommé mais assumé d'une manière dynamique, il ne doit pas être suivi comme un modèle à reproduire, mais comme le champ d'une réflexion critique" (p. 658). Enfin une telle étude peut être une invitation à repenser la Méditerranée comme un lieu d'échanges entre partenaires par delà les subdivisions géographiques (Nord/Sud, *Magrib/Maṣriq*) appliquées à celle qui reste *mare nostrum*.

G. D.

ROUADJIA Ahmed : *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, Paris, Karthala, 1990, 309 pp.

"Le propos de ce livre, nous dit l'A., a été d'essayer de mettre en relief, à partir d'un cadre géographique régional, donc restreint, les causes générales qui ont commandé jusqu'ici aux mouvements convulsifs de l'ensemble de la société algérienne; de faire voir que les mosquées ne sont que l'un des enjeux qui motivent les affrontements sociaux et politiques" (p. 296).

En parcourant cet ouvrage, on a bien l'impression, en effet, de toujours retrouver les mosquées au confluent des divers mouvements qui agitent l'Algérie depuis son indépendance. "L'Islam a été une constante et l'un des éléments fondamentaux des programmes de tous les mouvements nationaux d'avant la guerre" (p. 5). La contestation islamiste actuelle s'inscrit, de fait, dans ce contexte historique qu'elle ne fait que prolonger. La lutte ne s'exerce plus contre un usurpateur étranger mais contre les usurpateurs internes (cf. pages 147-148), que ce soit le socialisme d'État, accusé d'être communiste et donc athée, le patri unique au pouvoir monopolisateur de l'information et de toute vie associative ou culturelle, ou encore les influences délectées d'une modernité tapageuse. C'est l'intégrisme religieux qui représente la forme suprême et la mieux organisée de cette contestation. Et la mosquée est le seul lieu où elle puisse s'exprimer.

Les espaces religieux seront donc conquis peu à peu (ch. 1) en concurrence avec l'État, obligé "pour conserver son monopole religieux et politique de promouvoir un discours ambivalent - et contradictoire - à la fois "progressiste" et "arabo-musulman" (p. 20). Cela est particulièrement sensible dans les péripéties de la construction de la mosquée Emir Abdelkader à Constantine (ch. 3). L'initiative en revient à un groupe de notables, mais le projet et les modalités de son exécution ont été confiés à la Direction Nationale des Cooperatives, organisme émanant de l'armée (p. 63). À côté des "mosquées d'État" relevant du Ministère des Affaires Religieuses, "mosquées du peuple", "mosquées libres"

et "mosquées privées" sortent de terre comme champignons après la pluie (ch. 4). Souvent oeuvres de "notables locaux ou de commerçants enrichis de fraîche date, elles garantissent à leurs initiateurs à la fois les conditions nécessaires d'accès au paradis et la responsabilité sociale" (p. 93). L'A., d'ailleurs, ne se prive pas d'ironiser sur ce détournement du sacré à des fins individuelles.

Cette floraison va de pair avec l'effort d'arabisation et s'y nourrit. Les mosquées trouvent une grande partie de leur encadrement et de leur clientèle (ch. 5) dans ces générations de jeunes arabisants qui restent les exclus du développement. "Le français reste la langue des secteurs économiques et techniques en rapport étroit avec le marché mondial (...) Les arabisants, même titulaires de diplômes supérieurs, n'ont pas leur place dans l'industrie moderne. Pour la plupart, ils finissent par se tourner vers les mosquées" (p. 132). Les courants réformistes traditionnels issus de Bennabi, de Ben Badis ou des oulémas se trouvent, eux, relégués aux marges de l'histoire (ch. 6). L'intégrisme, quant à lui, envahit mosquées, instituts de littérature arabe, de droit, lycées etc., profitant pour cela de la carence de l'enseignement officiel et de la pénurie de cadres (ch. 7). Imprégnés d'intégrisme par l'enseignement reçu et par osmose, les jeunes professeurs de lycée deviendront pour la plupart professeurs-prédicateurs et imams de mosquées. La "Foire du Livre islamique" est un des hauts lieux de leur action militante (p. 170-173) et l'enregistrement des cassettes religieuses un instrument efficace de leur action. Le monopole d'État est, sur ce point comme sur bien d'autres, largement contourné. Se répandent donc dans les milieux populaires "prêches, incitations à la *da wa*, appels à une pratique rigoriste d'un Islam pur, dégagé de toute innovation blâmable". "De 1970 à 1986, les autorités administratives et religieuses se sont accommodées des prêches intégristes et ont plus ou moins toléré leur intrusion dans les mosquées contrôlées par les Affaires religieuses" (ch. 8).

Car l'État s'est vite révélé incapable de combler le "vide spirituel", auquel les intégristes prétendent répondre (cf. p. 192). Le double jeu du cheikh Mohammed el-Ghazali, imam et directeur du Conseil scientifique de l'Université Emir Abdelkader, en est une illustration. "Les événements sanglants d'octobre 88 ont incontestablement ouvert des portes sur les espaces de liberté publics, longtemps cadenassés" (ch. 9). Partis et associations ont mis fin au monopole politique, qu'ils fussent "libéraux", "nationalistes" ou "démocrates". Mais "le discrédit du FLN a provoqué du même coup l'accroissement de la montée, sinon de l'insolence, intégriste". Celle-ci équivaut à une "gifle formidable pour le FLN, déclare Aït Ahmed cité par l'A., un désaveu complet. Il a le premier utilisé les mosquées pour des raisons politiques, à l'époque de la révolution agraire. Depuis vingt-cinq ans les mosquées sont les seuls lieux d'opposition tolérés par le régime. Seuls les islamistes ont eu le droit de s'organiser. La démocratisation que je réclame depuis 1964 est venue trop tard" (p. 218).

Les femmes aussi ont alors réclamé un espace de liberté ou tout simplement d'égalité devant la loi que le code de la famille de 1984 ne leur reconnaissait guère. Journalistes et intellectuels les rejoignent dans ce débat pour la démocratie et la liberté. Désormais chacun veut pouvoir s'organiser, penser librement et "ne plus faire les frais d'une information nationale indigente et répétitive" (p. 237). Les antennes paraboliques sont rapidement devenues les instruments de cette aspiration. Les esprits chagrins y voient un danger pour "notre langue, nos traditions et nos moeurs" (p. 249). Mais d'autres parlent d'une chance d'enrichissement grâce à des apports culturels et scientifiques et des valeurs universelles.

Bien évidemment, parmi les premiers, se trouvent les intégristes qui prônent un retour à l'authenticité, "perçue comme un ultime recours pour remettre daplomb une société allant à la dérive" (p. 251). Certains même rêvent d'action violente pour hâter

"l'avènement d'une République islamiste" en remplacement d'une république laïque. "Le point fort des intégristes religieux réside autant dans la violence tout court que dans la morale islamique qui la fonde et la justifie à leurs yeux" (p. 265). Les cibles ne manquent pas : femmes vêtues à l'euro-péenne, mixité scolaire, débits de boissons etc. Et les interdits se multiplient cependant que "des centaines de lettres affluent aux rédactions de journaux dénonçant avec véhémence la montée de l'intolérance" (p.230) jusque dans la justice, les mairies, les écoles et les administrations religieuses.

En conclusion l'A. estime que le succès enregistré par les mosquées à partir de la fin des années 70 est dû à ce contexte de malaise social. "Elles se révèlent être la rançon d'une immense frustration. Elles répondent de cette crise générale de la société, crise dont les causes renvoient aux inégalités sociales, aux entraves aux libertés publiques..." (p. 296). Il reste cependant optimiste "tant le mouvement démocratique enclenché apparaît irréversible" (p. 299).

Écrite par un universitaire algérien, cette enquête, vécue et sentie de l'intérieur, ne saurait passer inaperçue.

C.M.

AL-ŠARFĪ 'Abd al-Mağīd : *al-Islām wa l-ḥadāṭa*, Tunis, MTE, 1990, 346 p.

Que d'encre a déjà coulé sur les rapports entre Islam et modernité. Au point qu'on regarde à peine une nouvelle parution sur le sujet. Cette fois, le lecteur se trouve devant quelque chose de différent, c'est-à-dire une synthèse au vrai sens du mot. Et qui plus est, rédigée dans une langue compréhensible, loin des jargons "métalangagiers". De quoi s'agit-il donc?

Dans l'introduction, l'A. pose trois questions : qu'est-ce que l'Islam ? Qu'est-ce que la modernité ? Quelle relation y a-t-il entre les deux ? En réponse à la première, il distingue entre les valeurs coraniques, la pratique historique se manifestant dans les institutions, la dimension individuelle (mystique par exemple). A ces niveaux, s'ajoute l'Islam vécu qui véhicule des comportements non spécifiquement musulmans (circoncision). En réponse à la deuxième, il insiste sur la capacité d'inventer et de changer, le pluralisme, la sécularisation. Enfin, pour répondre à la troisième, il rappelle que la modernité dans les pays arabes est un phénomène externe commencé avec la campagne égyptienne de Bonaparte. L'Islam a alors joué un double rôle, celui de frein à la modernité et celui de stimulant dans la lutte contre l'impérialisme.

La première partie du livre (p. 39-181) étudie la pensée religieuse musulmane dans son attitude face à la modernité. Cinq chapitres analysent cette problématique. Peu d'auteurs s'attaquent aujourd'hui à la science du *kalām*. Tenant compte de l'évolution de la philosophie actuelle, l'adaptation se fait selon trois axes : l'homme est la plus digne des créatures; pour tout croyant, sa communauté est la meilleure; l'homme est dans ce monde pour progresser. Cependant, on passe aujourd'hui insensiblement de la théologie à une anthropologie (Hasan Hanafi).

En revanche, l'exégèse coranique prend une place très importante. Mais habituellement, on projette ses opinions sur le texte sacré. Ainsi 'Abduh, dans le *Manār*, affirmant que le but du Livre est de conduire l'humanité, utilise le Coran comme un prétexte au réformisme appliqué à la vie actuelle. Dans une autre direction, Jawhari est l'initiateur du concordisme qui fait encore florès de nos jours. Sayyid Qutb et les

RECENSIONS

islamistes, dans leur militantisme révolutionnaire, proposent les moyens pratiques de réaliser l'utopie de la nation de demain. Leur dogmatisme est aux antipodes du rationalisme. S'efforçant de formuler une théorie du commentaire coranique, Khalafallah montre comment le récit coranique est un reflet des mentalités de l'époque.

Pour ce qui concerne le *hadith*, il faut attendre Ahmad Amin pour entendre parler de critique interne. Mahmoud Abou Rayya va plus loin dans le doute concernant leur authenticité. La collecte et l'invention des hadiths est un phénomène guidé par la nécessité et donc pas innocent.

Le *fiqh* a pris, dans la tradition musulmane, une importance démesurée. On l'a utilisé pour légiférer au nom de Dieu. A l'époque actuelle, le droit musulman subit les assauts des constitutions civiles. Concernant les rites et pratiques culturelles, Tawfiq Sidqi émet des réserves sur les prosternations de la prière et le montant de l'aumône. Le statut personnel comporte encore peu d'interventions personnelles. L'application de la loi islamique (*šari'a*) pose des problèmes évidents face à la liberté de religion et d'opinion revendiquée par les Droits de l'Homme. D'immenses domaines en sont complètement absents. La loi islamique sert souvent de prétexte à des choix préconçus que l'on veut justifier, par exemple dans le cas de la Banque Islamique de Développement.

Les sources du droit (*sunna, ijma', qiyas, ijtihad*) forment une science tardive. Tahar Haddad distingue entre grands principes du Coran et applications temporelles provisoires. Mahmoud Taha, exécuté en 1985, utilise la théorie des versets abrogeants pour relativiser le pragmatisme des juristes. En réalité, dans ce domaine, la réforme vient des penseurs arabes, pas des théologiens. La distinction fondamentale est entre la lettre et l'esprit du texte. Mais certains intellectuels ne voient pas la nécessité de justifier religieusement les lois civiles et demandent seulement que l'on s'inspire de l'esprit de la religion, comme Madkour au sujet de la séparation du spirituel et du temporel ou Nouwayhi pour la sécularisation. Quand donc le pluralisme sera-t-il considéré comme une richesse ?

La deuxième partie du livre (p. 185-260) essaie de faire le partage entre les partisans d'islamiser la modernité ou de moderniser l'Islam. Les premiers, récupérant le patrimoine, nient la spécificité occidentale, mais acceptent ses réalisations sans leurs présupposés philosophiques. Les seconds s'efforcent de distinguer entre pratique de la religion et conception de la religion.

Pour clarifier ces notions, l'A. choisit de les illustrer par deux exemples : le problème du pouvoir et la question de la femme. Concernant le premier sujet, des pionniers ont fait connaître les autres formes de gouvernement. Leurs successeurs se sont divisés essentiellement en un courant religieux fondamentaliste : Hasan al-Bannâ et 'Abd al-Qâdir 'Uda (le pouvoir appartient à Dieu, le Coran est la constitution, le calife gouverne avec un conseil de choura) et un courant moderniste ('Ali 'Abd al-Râziq, Ben Badis et Khaled M. Khaled, Khalafallah) qui manifeste un intérêt pour le contenu économique et social de la modernité et veut affronter l'adversaire avec ses propres armes, reconnaissant l'influence de la conjoncture historique. La question de la femme manifeste le rôle de la société méditerranéenne hors du contexte proprement religieux. Qâsim Amin et Tahar Haddad, contemporains de femmes militantes, sont sensibles aux arguments de croissance économique, d'égalité et de conservation de l'identité. L'accession des pays musulmans à l'indépendance fait prendre conscience aux femmes que la libération sexuelle passe par la libération sociale.

En conclusion, l'A. présente quelques résultats de son enquête. Il existe une production arabo-musulmane moderne en face du patrimoine hérité, pour essayer de combler le fossé entre religion et vie. La connaissance de l'Occident moderne s'approfondit et rend possible une interaction à égalité. Le passage vers une société sécularisée se fait lentement par le

truchement de la pluralité des idéologies et la responsabilité personnelle. La modernité pose les mêmes questions à toutes les religions. Elle passe toujours par une rupture et un dépassement. La pensée arabo-musulmane doit aboutir à une théorisation de ce phénomène. En fin de volume, l'A. propose neuf textes choisis (p. 269-317) et une bibliographie particulièrement fournie.

On lui saura gré de son honnêteté pour présenter les diverses opinions, souvent étayées par de larges citations, mais aussi de sa tranquille audace pour proposer des solutions sans compromission.

XXX

Littérature maghrébine de langue française

BELAMRI Rabah : *L'Olivier boit son ombre* (poèmes), Aix-en-Provence, ÉDISUD, 1989, 103 p. - Rabah Belamri se révèle avec constance un poète de qualité. Les thèmes qui lui sont chers sont ceux de la mer, du soleil, de l'eau, de la terre, du feu, mais aussi de la blessure permanente, sans oublier un crotisme mesuré et pudique, la soif de davantage et un horizon jamais atteint. Le poète refuse tous les chloroformes imposés par "les cavaliers d'Allah". Il se veut libre de chanter l'exaltation de la vie et du soleil. "Nul prophète ne nous montre le chemin et "le bâton [est] tendu vers les visages de Dieu". Désacralisation donc, et immense aspiration, comme chez d'autres poètes maghrébins, à la reconquête du soi désaliéné, libéré des liens qui ligotent les individus : "depuis deux mille ans / nous bivouaquons dans l'impasse de la mémoire / sans feu ni fontaine". Rabah Belamri est sans cesse en quête de la source vive.

BEN JELLOUN Tahar : *Jour de silence à Tanger* (récit), Paris, Le Seuil, 1990, 125 p. - Le romancier, marié et père de famille, retrouve l'image du père, délaissant donc ses personnages précédents à l'identité sexuelle trouble ou libidineuse, des "êtres privés d'eux-mêmes". Ce présent récit est dédié "à mon père". Le vieillard est venu autrefois de Fès pour travailler dans le Rif; il émigra ensuite à Tanger, "ville tranquille et décadente". Dans une chambre suintant l'ennui, il se parle à lui-même, dans une solitude désespérante. Il se souvient de ses amis tous morts, il imagine son théâtre intérieur de jeunes filles qui se déshabillent, alors que l'épouse, elle, paraît recluse. A travers le romancier, c'est bien un imaginaire paternel qui est dévoilé, assez pauvre et mesquin, avec l'humiliation d'un corps sans force, de médicaments imposés. Un vent éternel use peu à peu, de surcroît. Comment accepter de mourir ? Comment se rajeunir intérieurement ? Le corps se rebiffe; la chair demeure triste; l'homme est dévitalisé. Vers la fin du récit, l'homme imagine sa mort et la vision finale est celle d'une jubilation : il est en bicyclette et une jeune fille est assise sur le cadre entre la selle et le guidon. Ben Jelloun aime ainsi se réfugier dans l'onirisme pour se débarrasser de situations dont il ne sait pas comment s'évader. Ce récit est bien humain, sobre, d'une écriture équilibrée et limpide. "Récit" sur la couverture du livre et "roman" sur la page de titre. A chacun sa vérité.

BEN MANSOUR Latifa : *Le chant du lys et du basilic* (récit), Paris, J. C. Lattes, 1990, 272 p. - Aucun genre littéraire n'est mentionné, mais il s'agit bien d'un récit de vie littéraire, première œuvre d'une algérienne enseignant la linguistique à l'Université. Atteignant la quarantaine, elle éprouve le besoin de faire le point sur sa vie, sous le nom de Meriem. Elle naît dans une grande famille de Tlemcen. Cet univers tlemcenien est même passablement idéalisé : tout le monde ne peut pas être de Tlemcen ! La guerre d'indépendance sème la mort et les blessures dans la famille et parmi la population. Meriem est malade. Malgré tout, elle ira à l'école française. Le récit est illustré par des

poèmes et des chants féminins, des références aux hommes de lettres célèbres. Les poèmes ne manquent pas, pas plus que le chiffre de un million huit cent mille algériens morts pendant la guerre ! Cependant, à la fin, l'A. se montre sévère après la répression d'octobre 1988 où la glorieuse ANP (ancienne ALN du maquis) a tiré sur la foule... Idéalisation ancienne, mais désillusion présente.

DIB Mohammed : *Le sommeil d'Eve* (roman), Paris, Sindbad, 1989, 227 p. - Deuxième volet de la trilogie dite nordique de l'A., ce roman n'est pas facile d'accès. Dib est préoccupé avant tout par les problèmes de langue et de langage : comment dire l'indicible ? Comment dire une expérience amoureuse entre amant et amante . L'imaginaire du romancier est occupé par Louve depuis 1975, son premier voyage en Finlande. Cette trilogie et les recueils de poèmes depuis *Omneros* (1975) représentent certes une aventure de rencontre amoureuse, mais aussi le regard d'un homme du Sud vers le Nord. Dans *Le sommeil d'Eve*, roman de la possession, Faïna, déjà mariée et mère, aime Sohl, mais elle ne s'aperçoit pas tout de suite qu'elle aime le "loup" (Dib) en Sohl; elle se fait louve pour lui. Au terme de son itinéraire, elle verse dans la démence. Dans la première partie du roman c'est elle qui se raconte; dans la seconde, c'est Sohl. Dib est parti du mythe bien connu de la lycanthropie et d'une nouvelle, "La fiancée du loup", de la romancière finlandaise Aino Kallas. Comment aimer à perdre la raison ? Comment, pour les amants, atteindre les limites de l'androgyne et de l'unité primordiale ? Est-il possible de transgresser la loi, la mesure, dans ce désir de fusion amoureuse et d'unification dans la femme ? Faïna-Louve et Sohl-Loup sont deux amants dont la destinée aboutit à une sorte de fatalité. "Folie", en effet, que de forcer le destin, "damnation" même pour reprendre le terme de Dib. Celui-ci aime citer Ibn 'Arabi : "La femme est créatrice et non créée". Tout s'entrecroise dans une émigration des amants l'un vers l'autre. On ne pénètre dans "l'autre" monde, celui du "mystère" propre à chaque être, que par la "folie" ou par l'écriture - limite sur cette "terre des limites" qu'est la Finlande.

DIB Mohamed : *Neiges de marbre* (roman), Paris, Sindbad, 1990, 223 p. - Le romancier tire un trait final sur l'aventure de Louve et du loup. Louve ici s'appelle Roussia (en fait Maroussia); lui, "celui qui dit Je", se nomme Borhan. Ils ont une fille, Lyl, qui fait un peu penser à Lily de *Habel*. Mais elle est ici comme la pomme de discorde. Au début, le narrateur est dans un hôpital où il est présumé malade. Il rêve et se rêve. L'amour dans le foyer est lui-même malade; il faudra en arriver à la rupture. L'épouse gardera Lyl. L'amour fou de *O Vive* (poèmes, 1987) et du *Sommeil d'Eve* est retombé. L'amant, homme du Sud, achève de parcourir sa propre passion d'individu errant, exilé, sur cette terre. Sa terre (algérienne) est lointaine; il l'a perdue. Et il se retrouve comme un éternel exilé. Le narrateur est conduit par un destin aveugle, "un ange aveugle", thème cher à Dib, en quête d'une terre d'accueil avant la mort. Son récit paraît intemporel (le héros n'a pas de montre), mais il sait que la neige viendra à son jour : elle apparaît comme le signe d'un grand silence blanc, symbole de la "face blanche" du temps, "la face de l'absolu". La "face" blanche peut être aussi la "page" blanche, parce qu'une fois de plus le narrateur se confronte avec les limites de l'écriture, la vacuité, le silence. Une fois de plus aussi, Dib pose les questions essentielles de la mort et de l'amour, du "mystère" caché, des énigmes de la vie. Il s'interroge face au miroir qui, brisé, peut devenir "mouroir". Dependait à la fin surgit cette phrase : "Que mon nom secret s'illumine". Comment être nommé dans sa propre vérité ? Quand serons-nous nommés tels que nous sommes dans notre vérité profonde cachée aux autres ?

MIMOUNI Rachid : *La ceinture de l'ogresse* (nouvelles), Alger, Laphomic et Paris, Ségheers, 1990, 184 p. - L'A. est vraiment parmi les plus connus des romanciers algériens d'aujourd'hui. Sa littérature est attendue. Le lecteur se montre donc exigeant après *Tombeza* et *l'Honneur de la tribu*. Ce recueil de sept nouvelles se présente en fait avec des

écritures varices, certaines mordantes, bien enlevées, d'autres moins, plus ternes même. Certains de ces textes, précisément, datent, déjà. Mais, une fois de plus, l'A. nous entraîne dans un univers de cauchemars, de bureaucratie tâtonnante, de fatalités et d'échecs, de dérision et d'humour féroce. Les situations sont presque toutes plus ou moins absurdes : le pouvoir castré les citoyens. Comment vivre pleinement sa vie dans un monde où l'individu n'est pas reconnu ? Mimouni pousse à bout l'absurde des situations : "le manifestant", "histoire de temps", "le gardien". Et on se prend à penser à Kafka.

NADIR Chams : *Les portiques de la mer* (récits), Paris, Librairie des Méridiens Klincksieck et Cie, 1990, 183 p. - Tout le monde sait que le pseudonyme dissimule Mohamed Aziza qui aime voyager, franchir les frontières, évoquer les intercultures et intercivilisations, les nouveaux mondes et les andalousies. *L'astrolabe de la mer*, déjà paru, était le premier volet d'une trilogie intitulée *Les états de la mer. Les portiques de la mer* en est le deuxième volet. Quatre récits : le premier parle de la découverte du Nouveau Monde, le deuxième de l'inventeur du zéro, le troisième narre la fin d'une île, le quatrième récit est fait de trois récits imbriqués : partie d'échecs énigmatiques, disparitions inexplicables. Le fil directeur serait une réflexion sur l'histoire, ses grandeurs et ses décadences, comme une sorte de méditation sur les énigmes de notre monde. Au-delà du miroir, quelles réalités, quelles réponses ? Chams Nadir aime l'écriture large et poétique, plus portée sur le conte que sur le mode romanesque.

TENGOUR Habib : *L'épreuve de l'arc*, Paris, Sindbad, 1990, 246 p. - Mis à part les recueils de poèmes proprement dits, les œuvres de l'A. se situent à mi-chemin du texte, du poème épique, du "roman". Il se veut poète, mais il aime promener son lecteur à travers les espaces et les genres littéraires. *L'épreuve de l'arc* est sous-titré "Scènes 1982 - 1989". "Scènes" fait penser aux *maqamat*; il faut donc lire ces pages comme des récits. Le titre renvoie au retour d'Ulysse et à l'épreuve finale. L'A. parle des aventures d'étudiants algériens, livrées en vrac et avec des réparties caustiques ou ironiques. Les flèches sont décochées contre le régime en place. Un groupe d'étudiants fait un voyage en Scandinavie pour sortir de l'espace natal où l'on tourne en rond. On rêve du Nord où s'ébattent les blondes..., de la facilité avec laquelle ces "poupées" vous tombent entre les mains, du moins arrive-t-on à le croire ou à s'en persuader. Par ailleurs, on joue la comédie de la religion dans le contexte actuel : "La religion est une obligation intime et un état de droit. Il faut savoir obéir, et obéir". La satire rejoint celle de Kateb. Bref, les voyageurs n'ont qu'une envie, celle de quitter le territoire où vivent les "élus" pour aller respirer ailleurs. Tengour insère son récit dans une écriture se rapprochant de celle de Kateb, avec cependant davantage de phrases nominales, de juxtapositions, de flashes, de bribes, de souvenirs décosus. A quoi bon l'épreuve de l'arc si c'est pour "demeurer dans les ténèbres", semble dire l'A. Ulysse, lui, au moins, a été reconnu par Pénélope. Quand serons-nous reconnus dans notre identité ?

BEGAG AZOUZ et CHAOUITE Abdellatif : *Ecartés d'identité*, Paris, Le Seuil, Point Virgule, 1990, 125 p. - Trois chapitres pour parler de l'émigration : l'arrachement, les distances de vie des parents, les enfants immigrés et le brouillage des identités. En conclusion quelques pages sur les "marques de la culture maghrébine". Ce petit livre est souvent pertinent.

Jean DEJOUX