

RECENSIONS

Annuaire de l'Afrique du Nord, XXIII, 1984, Paris, CNRS, 1986, 1351 p.

« Nouveaux enjeux culturels au Maghreb », tel est le thème des études qui, avec les chroniques d'actualité culturelle, occupent 528 pages du présent volume. L'objectif visé renvoie à quelques constatations : une hypersensibilité du champ culturel au Maghreb (domination de la place de la langue arabe, revendications culturelles régionales, mondialisation des vecteurs matériels de la culture et d'un système de valeurs « modernisantes », d'où réactualisation du patrimoine des cultures menacées, et on pourrait étudier le phénomène de l'islamisme dans cette perspective); une conception relativement extensive de la culture comme « vision du monde ». Les 36 contributions ont été regroupées en six parties.

La première, intitulée « La culture comme enjeu » devrait comprendre des études synthétiques (p. 29-78). L'article de J. Molino s'appuie sur le Maroc et dévoile une culture caractérisée par sa diversité, son adaptabilité et sa dynamique créative. Celui de A. L. de Prémare prend l'Algérie comme point de départ et se demande s'il peut y avoir aujourd'hui une identité déterminée ou bien l'affirmation identitaire comme réaction à un donné culturel extérieur. R. Gallissot analyse les avatars de la culture nationale et montre comment celle-ci a subi une crise dans les trois États du Maghreb, crise qui est aussi celle de la scolarisation. Deux articles sont ensuite consacrés au rapport entre la culture et l'État, respectivement pour l'Algérie et la Libye. On appréciera cette dernière communication de H. Mattes dans la mesure où l'on a des difficultés à se documenter directement.

La deuxième partie essaie de cerner le déplacement des enjeux linguistiques (p. 79-208). L'étude de l'arabisation est intéressante puisque, selon G. Grandguillaume, à force d'avoir voulu réaliser une arabisation pour l'État (occidentalisation), on a provoqué une arabisation contre l'État, prenant la forme d'une islamisation. L'AAN publie, à la suite, un état des travaux de Christiane Souriau, récemment décédée, sur l'arabisation, à partir des comportements sociaux vis-à-vis des langues. C'est également à ce problème que s'attache M. Haddad pour l'Algérie : on semble quitter une situation de fait du bilinguisme, mais on n'échappe pas à l'élitisme des parfaits bilingues. C. Degobert aborde le rapport entre les langues orales et l'écrit, à propos des biens *waqf* dans l'Algérie pré-coloniale. Toutes aussi suggestives sont les remarques de M. Khadda sur le lien entre calligraphie et modernité. La place actuelle de la langue française relève de nombreuses ambiguïtés, bien soulignées par les chiffres. Elles sont exprimées de manière très personnelle par Moncef Ghachem. Quant à S. Chaker, A. Bounfour et C. Le Fébure, ils précisent le rôle actuel de la langue, de la poésie et de la chanson berbères.

C'est la littérature qui fait l'objet de la troisième partie (p. 209-266). S'y expriment des visions du monde ou des sensibilités qui pour des raisons diverses, interdits politiques et sociaux, ne peuvent être l'objet de discours explicites. Et c'est à cause de sa capacité de non-conformisme dans la culture maghrébine que la priorité a été donnée, dans cet AAN, à la littérature de langue française. L'Algérie se voit attribuer la part du lion. R.N. Saadi aborde le problème de la nationalité littéraire et bouscule quelques idées reçues. M. Bois tente de découvrir les tendances nouvelles du roman algérien de langue arabe et J. Déjeux brosse un tableau des éditeurs des textes littéraires maghrébins de langue française.

Pour ce qui concerne les médias, les articles s'efforcent de montrer les limites que rencontre l'omniprésence de l'État (p. 267-322) : verrou industriel et financier, vide idéologique, diminution de la crédibilité, mauvaise qualité de la presse. Les feuillets télévisés placent le Maghreb entre le monde occidental et l'Orient arabe. H. Khelil montre bien comment le Parti Unique en Tunisie n'a pas pu relayer Bourguiba dans sa fonction symbolique. Enfin F. Burgat fait le point sur l'édition du livre au Maghreb.

La cinquième partie est centrée sur les relectures culturelles des sciences sociales à propos du droit (dualisme conflictuel et rupture des logiques juridiques en Algérie), de l'économie (analyse des résistances aux projets), de l'histoire (crise berbère de 1949), de la sociologie religieuse (la *ḥaḍra* des 'Isāwa) (p. 323-381).

La sixième partie a pour centre d'intérêt l'émigration (p. 383-445). Elle est par excellence le lieu des croisements, des échanges et des affrontements. On voit ici qu'est infirmé le principe d'exclusivisme culturel sur lequel on tend à construire les cultures nationales. On y parle de luttes sociales, de crise, du problème de l'école, d'identité.

Il y a lieu d'ajouter à cet ensemble les chroniques d'actualité : la bibliographie berbère de Salem Chaker comprend les références 578 à 732, traitées par ordinateur ; le deuxième texte porte sur les mouvements de résistance et de collaboration en Ahaggar de 1880 à 1920 ; C. Bonn propose des éléments pour une lecture spatiale de l'ambiguïté en littérature à propos du roman national en Algérie.

Cet ensemble remarquable suscite quelques observations. D'une part, il y a manifestement abus du terme Maghreb dans de nombreux intitulés d'articles. En effet, pas moins de vingt contributions concernent exclusivement l'Algérie. Cet abus existe d'ailleurs souvent dans les titres de livres publiés en Occident. Cette absence de rigueur me paraît non seulement peu scientifique, mais aussi quelque peu prétentieuse et pourquoi pas, commerciale. D'autre part les documents rédigés en français sont nettement privilégiés. Le coordinateur des études s'en explique (Jean Robert Henry, p. 20). Pourquoi donc les écrits, publiés sur place en arabe, malgré les difficultés d'une censure qui n'avoue pas toujours son nom, n'auraient-ils pas une valeur esthétique et critique d'intérêt ? S'appuyer sur des publications en français et diffusées à l'étranger ne recèle-t-il pas un piège, quand ce n'est pas tomber dans une certaine facilité (voir les remarques de P. Siblot, p. 213) ? Enfin les « maghrébiniens » n'évitent pas toujours la logomachie du discours au deuxième degré. Et il en faut du souffle pour lire un paragraphe de 105 lignes (p. 385-388) !

* * *

L'actualité économique et sociale, sous le titre général « Révoltes urbaines, dépendance alimentaire et endettement extérieur », analyse les émeutes du pain (Égypte, Maroc, Tunisie, Soudan). Il y a une double corrélation entre d'abord le déclenchement des émeutes urbaines et la remise en cause de la politique de soutien au pouvoir d'achat populaire, ensuite entre la crise de l'endettement, la dépendance alimentaire et la dépendance politique vis-à-vis de l'étranger (p. 529-631) : c'est Khaled El Manoubi qui traite la partie tunisienne.

Dans les actualités politiques et juridiques, on trouve la question du Sahara occidental, le traité d'union maroco-libyen, la demande d'adhésion du Maroc à la Communauté économique européenne, les dispositions du code algérien de la famille. La chronique internationale montre la place du Maghreb dans le système mondial, ses rapports avec la France, les tensions régionales et les dialectiques unitaires (p. 737-755). Suit la liste des accords, traités, contrats internationaux passés ou ratifiés en 1984.

Viennent alors les cinq chroniques intérieures consacrées à l'Algérie, la Libye, le Maroc, la Mauritanie et la Tunisie (Jean-Philippe Bras, p. 957-1009) : émeutes de janvier et modalités du rétablissement de l'ordre ; diagnostic de la crise ; le problème de l'imputation ; les réponses à la crise ; loi de finances complémentaire, répression, aménagements du système d'État, le système de partis, coup d'arrêt au processus d'élargissement des espaces de liberté ; réactivation du PSD ; rétrécissement des marges de régulation du système économique et social.

La bibliographie critique est divisée en onze rubriques (p. 1051-1146). Y sont présentés des livres introuvables sur le marché tunisien et des thèses encore manuscrites : cela permet donc au lecteur local de prendre connaissance d'une documentation qu'il pourra chercher à lire au cours de ses séjours à l'étranger. Si l'on tient compte de l'article de Marcel Bois (p. 249-255) sur l'Algérie et de la chronique de Jean Fontaine (p. 1116-1121) sur la Tunisie, seul le Maroc n'a pas encore trouvé un chercheur pour la littérature d'expression arabe.

La bibliographie systématique en langues européennes comprend 1802 titres classés dans l'ordre alphabétique, suivis d'un index thématique. La partie en langue arabe regroupe 830 titres présentés en graphie arabe et en traduction française. Je signale que *al-Dār al-Tūnisiyya li-l-naṣr*, soit la Maison Tunisienne de l'Édition, ne peut avoir comme sigle MTD, comme le veulent F. Burgat, p. 313 et la bibliographie n° 695, p. 1313, alors qu'il est bien orthographié MTE ailleurs (n° 51, 279). D'autre part, l'écrivain marocain Hallūq al-Tamsamāni est classé tantôt à son nom (n° 239-245) et tantôt à son prénom (n° 345-346). A propos du titre n° 259 : *al-Baḥr yansuru al-wāḍi'a-hu*, plutôt que la traduction trop littérale : « La mer étale ses planches », on pourrait suggérer « La mer rejette ses épaves » aussi proche de l'original.

J. F.

Cuoq Joseph : *Islamisation de la Nubie chrétienne (7ème-16ème siècles)*, Paris, Geuthner, 1986, 126 p.

La Nubie occupait la partie de la vallée du Nil s'étendant, entre Assouan (première cataracte) et Khartoum (confluence du Nil bleu avec le Nil blanc), sur environ deux mille kilomètres le long du fleuve. Jusqu'à une date fort récente (1960-65) on ne connaissait guère l'histoire du christianisme en Nubie que par les écrits des auteurs arabes du Moyen Âge. Désormais, depuis le sauvetage des monuments nubiens (1958-1970), l'archéologie s'impose comme source primaire à côté des sources littéraires. La découverte d'églises ornées de fresques ensevelies depuis six ou sept siècles sous les sables du désert, de cimetières, d'inscriptions et autres objets, que les mass-media et les publications scientifiques ont fait connaître partout, a suscité le désir d'en savoir davantage sur ce pays antique. L'ouvrage de J. C. est la première étude d'ensemble en français sur la longue période de transition au cours de laquelle, de terre chrétienne, la Nubie devint terre musulmane. Les sources arabes sont ici fondamentales. Ayant à son crédit, entre autres, son *Recueil des sources arabes concernant le bilad al-Sūdān* (Paris, 1975, trad. et notes, 490 p), J.C. était bien qualifié pour traiter de la présente matière. Une brève introduction (p. 1-3) brosse le tableau géographique et historique de la Nubie au 7ème siècle : trois royaumes indigènes connus, du nord au sud, sous les noms de Nobadia, Makoria et Alodia par les auteurs classiques, et sous ceux de Maris, Muqarra et 'Alwa par les auteurs arabes. Le chapitre I (p. 5-8) rappelle comment la Nubie fut évangélisée par des missionnaires envoyés par Byzance entre 543 et 580. L'A. aborde ensuite le thème de son ouvrage : l'islamisation progressive de ce pays

tout au long de douze siècles dans une alternance de guerres ou de paix, de convivance pacifique et même parfois amicale et d'agressions, au gré de « l'humeur » politique des califes ou plus probablement de celle des gouverneurs qui les représentaient en Égypte. Les chapitres se succèdent : les Nubiens et les Umayyades, les Abbassides, les Toulounides, les Fatimides, les Ayyubides, les Mamluks bahrides. Un chapitre spécial est consacré aux relations des Nubiens avec les Béja, leurs voisins du désert à l'est du Nil : les sources arabes offrent à ce sujet d'intéressantes informations, alors qu'elles se taisent presque sur les voisins de l'ouest et du sud. Les deux derniers chapitres traitent du déclin du royaume de Dongola et de la chute du royaume méridional de 'Alwa.

Après la conquête de l'Égypte, les Arabes se trouvèrent en contact avec les Nubiens à la frontière d'Assouan. Ce fut immédiatement la guerre. Les historiens arabes, qui consignèrent par écrit les traditions orales 150 ou 200 ans après les événements, parlent de deux expéditions sur Dongola, capitale du royaume de Muqurra, l'une en 642, l'autre en 652. Toutes deux se conclurent par une convention de paix connue sous le nom de *baqt*, terme technique dont les Égyptiens et les Nubiens avaient sans doute hérité à partir du grec « pakton ». Le *baqt* fut pour la haute vallée du Nil ce que Poitiers (754) fut pour l'Europe occidentale : les Arabes rebroussèrent chemin et se contentèrent de la frontière d'Assouan pendant au moins 300 ans.

Sous les Umayyades (661-750) et les premiers Abbassides, les relations entre Nubiens et Arabes furent marquées au coin de la peur réciproque. L'épisode du roi nubien Cyriaque marchant sur Le Caire (Fustat) pour libérer le patriarche copte (748 environ), bien que relaté avec quelque exagération par les seules sources coptes et complètement ignoré par les sources arabes, semble avoir diffusé dans le Proche Orient l'idée d'un royaume nubien très puissant au sud de l'Égypte musulmane, idée qui a persisté deux ou trois siècles durant.

Les Toulounides et surtout les Fatimides (969-1169) se montrèrent plus bienveillants. Ce fut la période durant laquelle les Nubiens eurent accès à l'Égypte et aux pays de la Méditerranée sans restrictions : marchands, moines dans des monastères égyptiens, pèlerins à Jérusalem (ils avaient même une chapelle à eux dans l'église du Saint Sépulcre), ouvriers et surtout soldats. Les Toulounides leur ouvrirent les rangs de leur armée, et encore plus les Fatimides. Sous le règne de ces derniers, plus de 50000 Nubiens militaient dans l'armée et c'étaient eux qui assuraient la garde du corps des califes. En 1169 ils se firent tuer pour la défense du dernier des Fatimides. C'était alors le temps des Croisades et il est bien probable que les Nubiens entretenaient des relations avec les Croisés. A cette époque, la Nubie était à l'apogée de son épanouissement culturel et de sa prospérité économique et politique.

Saladin renversa cette situation. Il ne pardonnait pas aux Nubiens d'avoir soutenu les hétérodoxes fatimides et d'avoir pris contact avec les Croisés. Tous les Nubiens furent exterminés en Égypte, et toute communication entre Nubie et Égypte fut bloquée. A la suite de Saladin, les sultans ayyubides et les mamluks s'en tinrent plus ou moins à la même politique. L'archéologie témoigne de l'étranglement politique et commercial dont la Nubie fut victime à cette époque et de son déclin culturel. La Nubie s'achemine vers sa fin.

Sous les sultans mamluks, on ne sait trop pour quelles raisons, le roi nubien Dâwûd attaqua deux villes égyptiennes, 'Aydhab sur la Mer Rouge et Assouan (1272-1275). Ce fut le commencement d'une période de 50 ans de guerres fatales aux Nubiens. Dominant politiquement la Nubie, les sultans installaient sur le trône de Dongola les candidats de leur choix. Le dernier roi chrétien de Dongola, Kubandes (Kerenbes, Karanbes) sombra dans l'obscurité (1325). Les rois de Dongola furent désormais musulmans. Tout en énumérant les causes externes et internes qu'on peut discerner comme certaines ou probables, l'A. avoue

que nous sommes bien loin de tout savoir sur le déclin des royaumes nubiens. Le chapitre X sur la chute du royaume de 'Alwa est forcément bref, le manque d'information contraignant à de simples conjectures. Malgré l'accession de rois musulmans au trône de Dongola, quelques roitelets rejetons de l'ancienne famille royale survécurent ici ou là, entourés d'évêques, jusqu'au seuil du XVIème siècle. On n'en sait pas davantage.

Les fugitifs du royaume de Dongola se réfugièrent au sud dans le royaume chrétien d'al-Abwâb. Au témoignage de l'archéologie, ils y apportèrent un sur-saut culturel. Plus au sud encore, le grand royaume de 'Alwa, isolé de l'Égypte, disparut dans le silence : on ne sait rien sur sa fin qui se situa probablement aux environs de l'an 1500.

L'invasion des bédouins arabes à la suite des armées mamlukes ne signifia pas l'islamisation automatique de la Nubie, mais plus précisément la disparition du christianisme, disparition progressive qu'il est impossible d'encadrer dans des dates. Les bédouins, épousant des nubiennes, souvent filles de chefs, s'emparèrent peu à peu des ressources du pays. Une nouvelle culture arabo-islamique remplaça la culture christiano-nubienne, que l'on pourrait considérer comme une culture africaine influencée par le christianisme oriental.

L'islamisation effective de la Nubie fut l'oeuvre des cheikhs venus surtout du Maghreb qui, à partir du XVIème-XVIIème siècle, instruisirent les Nubiens des devoirs de la religion musulmane. Ce point mériterait une étude spéciale. L'ouvrage de J. C., quant à lui, s'arrête au XVIème siècle et ne couvre donc que la première phase de l'islamisation de la Nubie, celle de la confrontation entre christianisme et islam en Nubie qui, après plus de dix siècles, se termina par la victoire du second.

J. C. nous fournit, dans cet ouvrage, une analyse très fouillée de l'islamisation de la Nubie chrétienne. Il complète les ouvrages parallèles en italien et en anglais en proposant un certain nombre de remarques vraiment originales et en soulevant quelques hypothèses nouvelles.

La toilette de cette publication posthume a certainement beaucoup perdu à la disparition de son auteur alors qu'elle était sous presse. On reste, en effet, surpris qu'un livre si bien présenté par les éditions Geuthner soit victime de si nombreuses coquilles d'impression, et de quelques fautes impardonnables de transcription. Contentons-nous de signaler deux points : la transcription des noms propres d'abord (*Juhayma* pour *Juhayna*, *Habab* au lieu de *Habib*, *Taghri-bitdi* au lieu de *Taghri-birdi*, le mois copte de *Koyak* est écrit *Kipak*, *al-Abwâd* pour *al-Abwâb*, *Ayybat* pour *Aybek*, *Bâwûd* pour *Dâwûd* etc.) et l'utilisation, pour rendre le 'ayn, d'une simple apostrophe au lieu de la virgule renversée.

Signalons pour terminer deux lapsus d'attention, semble-t-il, de l'A. On lit, p. 7, que les Nubiens furent appelés « Jacobites » par les auteurs arabes « parce que leur langue liturgique était le grec » : en réalité, le terme « Jacobite » désigne, sans aucune référence linguistique, les monophysites d'Égypte. Il est question, à la p. 108, d'un « souverain de Bulâq » qui aurait guerroyé contre les peuplades vivant à l'ouest de l'actuel Soudan ; il s'agit certainement d'une mauvaise lecture de la translittération arabe *b.âq* de l'égyptien *Pilâk* (*Philaë*, île de Philé, en Nubie), à ne pas confondre avec le quartier *Bulâq* (Boulak) du Caire.

Le livre comporte un index des noms propres, une abondante bibliographie sélectionnée (sources arabes, sources occidentales, études spécialisées). On regrettera toutefois que la bibliographie s'arrête à 1980, ignorant ainsi de nombreuses références parues entre cette date et celle de la publication du présent

livre et que la Société d'Études nubiennes (qui a en France d'illustres représentants) aurait pu fournir aisément.

G. VANTINI (Khartoum)

DANINOS Guy : « Dieu en Barbarie » de Mohamed Dib ou la recherche d'un nouvel humanisme, Sherbrooke, Naâman, 1985, 63 p.

L'A. veut démontrer que ce roman est un roman d'idées et qu'il comporte une résonance humaniste. La civilisation technicienne atteint l'Algérie et elle tend à dessécher, là aussi, les valeurs profondes, religieuses en particulier. Ceci se remarque chez l'un ou l'autre des personnages du roman, mais non dans le couple mixte Hakim Madjar et Marthe. Selon G. Daninos, les thèmes majeurs de cette oeuvre sont la misère, les « mendiants de Dieu », les méfaits de la civilisation technicienne, le couple traditionnel et le couple authentique. S'agit-il bien à chaque fois de thèmes ? Ce serait sans doute à discuter. On peut discuter aussi du titre du roman « Dieu en Barbarie ». Dib a écrit « barbarie » avec une minuscule, mais on peut, en effet, jouer sur les mots et penser à l'antique Berbérie. Que reste-t-il de « l'âme » en Algérie ? Les réflexions de Dib vont effectivement très loin, mais est-il nécessaire de faire comme G. Daninos, en terminant son ouvrage, c'est-à-dire de citer GARAUDY, *L'Islam habite notre avenir* ?

Jean DÉJEUX

DÉJEUX Jean : *Le sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française*, préface de Mohamed ARKOUN, Paris, L'Harmattan, 1986, 268 p.

Rebelle à toute recherche sur le texte isolé dans sa clôture et sa singularité, « comme s'il était un objet de sciences exactes à décortiquer, sans tenir compte de l'équation personnelle de l'auteur, du sujet » (p. 231), Jean Déjeux nous propose avec cet ouvrage, une réflexion sur l'image que se font les écrivains maghrébins de langue française de leur propre religion et de celle de l'Autre. Travail de comparatiste donc, et d'imagologue, l'énorme supériorité de l'auteur dans le domaine tenant au fait que, maîtrisant parfaitement le corpus, il ne se limite jamais à l'analyse d'une minorité d'oeuvres : Mohamed Arkoun, dans sa préface, se dit avant tout « frappé par l'ampleur du corpus interrogé » (p. 6). En contre partie, une telle perspective risque, si l'on n'y prend garde, de placer au même plan des oeuvres littérairement mineures et des oeuvres de grande valeur (M. Arkoun, Préface, p. 7). Comment ne pas accorder plus d'intérêt, sur ce sujet-là également, à Dib ou à la poésie d'Amrouche qu'à tel ou tel recueil de troisième zone ? Sans doute, ici ou là, Jean Déjeux aurait-il eu intérêt à focaliser sur une oeuvre ou sur un auteur, même si divers travaux monographiques (qu'il cite scrupuleusement) leur ont déjà été consacrés.

Il importait bien sûr, avant toute analyse, de définir certains termes, afin de mieux cerner l'objet de cette recherche. Et cette tentative est, pour l'auteur, la première occasion de révéler des méconnaissances et amalgames graves : on dit « musulmans », mais sans préciser si cela renvoie à la croyance (*mu'minûn*) ou à une communauté historiquement et géographiquement déterminée (*muslimûn*). A la lumière des concepts et différenciations introduits par

A. Memmi au sujet des juifs, Déjeux amorce donc une réflexion autour de l'islamité, espace d'énonciation des écrivains maghrébins (p. 24-28).

Les choses ne paraissent pas davantage claires à l'autre pôle de la relation à autrui : ces chrétiens, que les écrivains maghrébins considèrent le plus souvent sans aménité, qui sont-ils ? Des réductions hâtives, des amalgames grossiers sont établis par beaucoup de maghrébins entre étrangers et chrétiens, foi et pratiques religieuses, Église et croyance, etc... (p. 173 ss.).

Ces définitions posées, ces amalgames dénoncés, l'auteur organise son analyse en deux parties, selon un plan qui - au demeurant - s'imposait : se sentir musulman, « Le regard sur soi » (1ère partie) ; considérer l'autre dans ses différences, « Le regard sur l'Autre » (2ème partie).

A juste titre, il souligne combien les images que l'on donne répondent dans leur schématisation et leur manque de compréhension à celles données de l'Islam et des musulmans par l'Occident chrétien et sa littérature. L'approche la plus pertinente du phénomène, dans sa dimension interculturelle et intertextuelle, pourrait donc bien être celle d'Althusser et sa problématique du Même et de l'Autre, que reprend J. Déjeux à ce sujet (p. 215-223), même si, une fois encore, il demeure réticent à se laisser enfermer dans tout schéma critique trop strict.

Le regard sur soi conduit, selon l'auteur, à trois types d'attitudes dans la littérature considérée : après la constatation (« Voilà ce que nous sommes », p. 43 ss.) viennent la contestation, un pèlerinage païen ou un pèlerinage mystique.

On connaît certes fort bien - pour les scandales et protestations sur lesquels elle a pu déboucher - l'attitude fort contestataire à l'égard de l'islamité d'écrivains comme Driss Chraïbi, Rachid Boudjedra ou Mohamed Choukri - celui-ci, fait aggravant et qui explique à lui seul le silence qui a d'abord entouré la publication du *Pain nu*, s'exprimant en outre dans la langue même de l'Islam, l'arabe ! Encore faudrait-il distinguer la critique des pratiques (Boudjedra, Chraïbi) et une critique plus idéologique et plus radicale, à fondement généralement marxiste, de la religion pour elle-même (Kateb, Bourboune) et de ses relations avec la politique et l'État (Boudjedra, Tlili).

L'athéisme, en la circonstance, paraît conduire à plus de distance, de sérénité, qui se traduit par une moindre virulence, et sans doute un plus grand approfondissement. Plus encore que celle de Kateb, somme toute constamment marquée du sceau de l'athéisme, l'oeuvre d'A. Memmi (quoiqu'il soit de religion différente) est fort éclairante dans son évolution : la provocation « quelquefois un peu insolente » des débuts, nettement perceptible dans *La statue de sel*, n'est pas seulement la marque d'une génération (la même que Chraïbi) et de ses remises en cause. Elle est surtout un moment parmi d'autres dans un itinéraire personnel qui assez curieusement conduira Memmi et Chraïbi vers deux attitudes antinomiques : un athéisme serein chez le premier (« Dorénavant, je fiche la paix au monde sur le plan de la religion », Interview à *Présence francophone*, cité par J. Déjeux p. 102, n. 2), une valorisation de l'Islam et de son histoire chez le second (voir ses romans les plus récents).

En ce qui concerne la critique des pratiques, c'est incontestablement Ramadan, du fait des débordements et des hypocrisies qu'il fait naître, qui attire les railleries les plus unanimes. Le *msîd* (ou kouttab) est, lui aussi, maltraité, moins dans ses finalités pédagogiques cependant que dans ses principes d'apprentissage : obéissance absolue, châtements corporels, passivité de l'apprenant... C'est sur le banc du kouttab, et non devant le colonisateur, que l'enfant maghrébin découvre la peur (Boudjedra, Khaïr Eddine).

L'attitude devant la circoncision est, en revanche, plus partagée. Véritable mutilation inutile selon les uns (« Au commencement était la mutilation », *Harrouda*), elle constitue pour d'autres écrivains un rite de passage sacralisé et fortement valorisé. On comprend qu'ici encore l'attitude face au religieux conditionne celle devant la pratique : toute croyance remise en cause, tout rite désacralisé, l'acte devient une violence quasi gratuite infligée « au nom du Père ». J. Déjeux invoque à ce propos le sociologue tunisien A. Bouhdiba, faisant autorité dans ce domaine, qui « penche pour la castration et pour la vérification par la psychanalyse de cette explication » (n. 60, p. 85). A quoi Marc Gontard ne manquerait sans doute pas de rétorquer que « dans un espace culturel où la famille n'a pas la même organisation que la famille européenne-autrichienne-bourgeoise », ces critères freudiens ont chance de perdre toute pertinence (*Violence du texte*, p. 22).

Lorsqu'elles se radicalisent, de telles mises en cause conduisent à un « pèlerinage païen » (p. 103 ss.), comme dans les œuvres de Mourad Bourboune, dont Déjeux reprend ici l'un des titres. Renversant toutes les valeurs établies, désireux d'affirmer l'homme debout, lisant « le Livre à l'envers » (*Cicatrices du soleil*, Tahar Ben Jelloun), l'écrivain convoque son Dieu à la barre d'un tribunal humain.

Lorsqu'elles se transcendent, elles peuvent en revanche conduire à un « pèlerinage mystique » (p. 121 ss.) - Mohamed Arkoun a raison de souligner l'utilisation excessive de cet adjectif -, recherche de valeurs profondes de l'Islam originel, par-delà toutes les déviations et les abus historiques et humains. C'est alors la descente vers le sud, le désert, la « traversée » (titre du dernier roman de Mammeri), le voyage initiatique permettant de se retrouver face à face avec Dieu, à l'instar des grands mystiques souvent cités (Ibn Arabi, al-Hallaj, Suhrawardi...)

Dans sa seconde partie, abordant « Le regard sur l'Autre » (p. 153 ss.), Jean Déjeux souligne, comme nous l'avons noté, le constant amalgame commis par les écrivains maghrébins entre les termes « chrétien », « français » (voire « étranger », « rûmî ») et « colonisateur ». Parce que l'Islam est à la base de l'identité arabo-musulmane, parce que l'étranger, à tort ou à raison, est perçu comme attentant à cette identité, il ne peut, dans ce domaine-là aussi, qu'être jugé comme l'Autre par excellence, le Chrétien (sinon le Croisé), sans le moindre souci des distinctions... On comprend la réprobation qu'ont pu entraîner les quelques cas de conversion euegistrés çà et là, en Kabylie surtout (les « m'tournis », p. 211 ss.).

Au total, le bilan dressé par Jean Déjeux n'apparaît pas des plus positifs, loin s'en faut. Certes, on ne peut pas dire que le regard que les Occidentaux ont eux-mêmes jeté sur l'Islam et ses pratiques ait été toujours empreint de compréhension et de sympathie. Du moins, sous-tendu par une fascination séculaire pour l'Orient (cf. E. Saïd) a-t-il été régulièrement et abondamment tenté, selon mille et une nuances, allant du mépris le plus complet (littérature coloniale) à une réelle compréhension, reconnue par les maghrébins eux-mêmes (F. Bonjean loué par A. Séfroui et D. Chraïbi, J. Pélegri invité à célébrer l'Aïd dans la Grande Mosquée de Paris) et quelquefois même à la conversion (Dinet, Jossot, Garaudy). Hormis une ou deux exceptions - Déjeux n'insiste vraiment que sur Hachemi Baccouche - on ne saurait en dire autant des écrivains maghrébins de langue française, méconnaissant souverainement la religion chrétienne, son histoire, ses pratiques et ses saints.

J. Déjeux apporte avec ce travail une pierre de plus à la recherche en matière de littérature maghrébine. A part un ou deux essais, le domaine était en

effet assez peu fouillé. Un petit reproche doit toutefois lui être adressé. Dans sa première partie, il mélange écrivains arabo-musulmans et écrivains juifs du Maghreb (Danon, Memmi, E. Rhaïs, El Maleh). Dans la seconde, il noie les quelques réflexions faites sur le juif en tant qu'Autre (p. 161-162) au sein de ses analyses générales sur le rapport à l'Autre par excellence, le chrétien. Ici et là, me semble-t-il, le juif - auteur ou figure - aurait mérité une analyse distincte, car l'image qu'il a de l'Autre, et celle que l'Autre a de lui, ne pouvaient être qu'originales et irréductibles à toute autre, malgré certaines ressemblances. A défaut, ce travail, au demeurant fort précieux et complet, devra être entendu comme une analyse des relations entre Islam, chrétiens et chrétiens, vus à travers une littérature : encore une preuve que le concept de « littérature maghrébine » mériterait d'être revu et précisé, ainsi que le souligne l'auteur p. 153-154.

Guy DUGAS

KHRAIEF Béchir : *La terre des passions brûlées* (traduit de l'arabe par Hedi Djebnoun et Assia Djebbar), Paris, J.-C. Lattès, 1986, 309 p.

C'est toujours avec plaisir que je salue les traductions des romans arabes contemporains. Je le fais d'autant plus ici qu'il s'agit, pour la première fois, d'un roman tunisien. Il n'y a pas lieu de revenir sur le contenu même du livre (voir compte rendu dans *IBLA*, 1969, p. 371-373). En revanche, on est en droit de se poser des questions sur le texte français fourni au lecteur.

Le premier problème qui se pose est celui des omissions. En effet, pas moins de 227 expressions ou passages ont été supprimés sans qu'aucune explication ne soit donnée au lecteur. Cela fait un total de 1037 lignes, soit 28 pages du texte français, représentant 10 % du roman. Dans cet ensemble, certaines incises, ou même certains paragraphes ne changent pas la signification globale du livre. Mais, pour deux sujets précis au moins, ce n'est pas le cas. Le premier est celui des relations amoureuses. On sait que Béchir Khraïef excelle dans les allusions et, pour lui, les mots qui décrivent ce domaine ont leur importance. Or le texte français, par les suppressions, a été édulcoré : p. 82, le regard de Mekki sur Atra ; p. 161, ses pensées envers la jeune bonne italienne ; p. 186, la comparaison entre Arlette et Khadra ; p. 225, une page entière à disparu sur les relations entre Si Taïeb et son mignon ; enfin p. 83, l'auteur, pour évoquer le nouveau type de sentiments entre les adolescents, décrit le jeu de deux pigeons : cette page n'a pas été traduite.

Le deuxième sujet où les paragraphes non traduits changent le sens du livre est la politique : p. 105, les précisions sur le Vieux Destour (n'oublions pas qu'à ce moment de l'action, nous sommes en 1928) ; p. 197, le texte traduit ne parle pas de la pétition revendicative, alors que plus loin il parle de signatures, ce qui n'a plus de sens ; p. 227, la description des tortures infligées par les Français aux prisonniers tunisiens a sauté ; quelques années plus tard, au moment où le jeune zitounien vient s'installer à Tunis près de Bab Menara (p. 255), un nouveau chapitre commence. Or le chapitre précédent se terminait par cette phrase : « Quand donc viendrait le combattant capable de purifier la société de toute cette pourriture ? » Le début du nouveau chapitre devait donc répondre à cette question. Effectivement, on y parle des activités nationalistes du côté de la Place aux Moutons. Là encore, une page entière n'a pas été traduite.

Étonné par l'ampleur du phénomène, j'ai écrit pour poser la question aux

Éditions Jean-Claude Lattès d'une part et à l'Institut du Monde Arabe (le bailleur de fonds) d'autre part. Leur réponse fut identique : un accord a été passé avec l'auteur de son vivant (1983). Il n'est évidemment pas question de mettre en cause la bonne foi de ces deux instances. Je maintiens cependant qu'elles auraient dû prévenir le lecteur dans l'introduction.

J'en viens maintenant à la traduction elle-même. Certains termes n'ont pas été compris : le morceau de pain (p. 110) est de la blanquette ; le puits (p. 120) est une rigole ; « il n'y avait personne à Msalli » (p. 192) veut dire : il n'y avait personne dans le mousalla c'est-à-dire l'enclos pour la prière ; la chambre des machines (p. 218) est l'infirmerie ; s'il te plait (p. 224) est mercredi... Parfois, l'erreur porte sur le genre et change le sens du paragraphe : « Atrase posa les jambes écartées » (p. 25) est en fait « Mekki » ; tout comme « elle passa la main » (p. 192) est « il ». En d'autres occasions, on peut relever quelques inexactitudes : « taleb » est transcrit tel quel ou rendu par maître, clerc, instituteur, et la confusion entre les deux derniers termes prête à équivoque quand effectivement le clerc (traduit alors par instituteur) et l'instituteur paraissent en même temps ; *Mahlâ kadhbek* devient « que ton mensonge est doux », alors qu'on aurait pu dire : sympa (p. 120) ; le mot pudique épousailles (p. 205) est utilisé à la place d'union sexuelle. On peut souhaiter que ces erreurs de détail soient corrigées dans une nouvelle édition. On remarquera ici que la préface d'Assia Djebar ne fait aucune allusion à l'utilisation de la langue par Béchir Khraïef. Or celui-ci a éprouvé le besoin d'agrémenter son roman de 126 notes explicatives de mots en dialecte employés surtout dans le sud tunisien.

Ainsi les suppressions et la teneur du style nous font émettre des réserves sur la manière dont le texte arabe a été « transplanté » en français et nous font attendre une nouvelle mouture de ce roman.

Jean Fontaine

Littérature Orale Arabo-Berbère, n° 16-17, 1985-1986, 314 p.-

En voyant ce gros volume publié par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, se souvient-on du premier bulletin de mars 1965 où, en neuf pages, on donnait quelques informations sur les travaux en cours ? Dès la quatrième livraison, en 1970, le Bulletin s'étoffait véritablement par une présentation des méthodes diverses que l'époque cherchait à mettre au point. A partir de 1978, la formation de recherche : « Littérature orale, dialectologie, ethnographie du domaine arabo-berbère » fête ses quinze ans en assurant une publication annuelle. Cette année-là, le bulletin rend hommage à Germaine Tillion qui s'était fixé les objectifs suivants : enregistrer la littérature orale arabo-berbère, recenser ce qui existe ailleurs, étudier les systèmes de communication dans le conte principalement, former des chercheurs, instaurer une coopération pluridisciplinaire. On va donc voir, dans les livraisons suivantes, des études théoriques (code narratif et code culturel) ainsi que des applications sur des textes (fantastique et sacré chez les Kel Dinning, touaregs nigériens). La recherche franchit une nouvelle étape avec une esquisse d'un système sémiologique du conte (Paulette Galand-Pernet, 12, 1981, p. 15-40) ou une étude des louanges des hommes par les femmes en Kabylie (Camille Lacoste-Dujardin, id., p. 125-161).

La Geste Hilalienne commence également à retenir l'attention du Bulletin avec, en particulier, les articles de Micheline Galley et Arlette Roth. Le Bulletin n° 15 (1983, p. 1-374) est un numéro spécial sur la fête des lumières (L-Imnarja) à Malte, avec une présentation de documents dont certains remontent au XVI^{ème} siècle, puis une étude des fonctions et des valeurs de cette fête dans la société maltaise, un entretien avec un chanteur et musicien maltais, la

présentation de quelques textes, une réflexion sur la place de la femme dans cette fête. En 1984, le Bulletin n° 15 perd trois centimètres de long et porte le titre global : « Habiles, subtiles, sibyllines ». Sur 232 pages, il aborde les problèmes féminins.

La présente livraison, composée sur Macintosh, est également centrée sur un thème, celui de la couleur (p. 1-246 et 207-314 pour l'index). Les onze contributions du numéro se répartissent selon deux orientations principales. La première série d'articles témoigne le mieux de la recherche concernant les formes du signifiant, les dénnotations et les connotations. Un second ensemble de textes s'attache à étudier la distribution des dénominations de couleur et leur fonction dans diverses productions littéraires : on y voit une nouvelle définition des genres et des formes littéraires et l'exploration des codes culturels dans l'espace inter-méditerranéen. Deux articles s'intéressent aux techniques de teinture et de la peinture murale. On peut aussi considérer, du point de vue de la langue, l'écart entre l'immensité du trésor lexical et sa minime utilisation dans chaque registre d'expression.

x x x