

Driss Mansouri

# Manifestations festives et expressions du sacré au Maghreb

Abdellah Hammoudi, *La Victime et ses masques*. Paris, Seuil, 1988 ; Hassan Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*. Casablanca, Afrique-Orient, 1990.

**N**ous assistons à une floraison de travaux anthropologiques sur le Maghreb. Mais on ne peut qu'être surpris par le peu d'écho que ces travaux reçurent, le mutisme dont ils furent recouverts, au Maghreb même. Ce mutisme dénote de l'embarras que ne manque pas de susciter, chez ceux qui ont érigé le progrès en idôle, toute approche anthropologique. Il nous faut donc souligner que ces travaux prennent le contrepied des orientations qui avaient antérieurement cours dans l'anthropologie maghrébine. Ils ne relèvent ni d'une volonté d'archaïsme ni d'une nostalgie folklorique.

Nous assistons aujourd'hui au Maroc à une floraison de travaux à caractère anthropologique. Qu'il s'agisse de l'ouvrage de A. Hammoudi, *La Victime et ses masques*<sup>1</sup>, de celui de H. Rachik intitulé *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*<sup>2</sup>, ou d'autres, en cours de publication<sup>3</sup>, tous ces travaux ont pour point commun, le fait que leurs auteurs sont directement ou indirectement redevables de leur formation à P. Pascon, et que leurs itinéraires ont croisé à un moment ou un autre, celui de ce dernier. Nous n'irons pas cependant jusqu'à parler d'« école anthropologique marocaine » sous le patronage posthume de P. Pascon. Nous nous interrogerons plutôt ici sur la signification de cette floraison de travaux. Le point de départ d'une grande partie de ces travaux fut une étude menée dans le cadre de l'INRA, sur l'activité pastorale et les moyens d'améliorer le cheptel en haute montagne. S'intéresser au sacrifice équivalait à ne pas se focaliser uniquement sur la production de viande, mais à se pencher aussi sur les occasions par excellence de sa consommation. Cet intérêt pour le sacrifice relevait aussi d'une volonté de retrouver à l'œuvre les mécanismes communautaires de groupe, plus ou moins obnubilés dans le quotidien par l'appareillage étatique. De sorte que A. Hammoudi peut écrire au début de son étude : « Parti à la recherche du rapport entre une société locale et ses techniques de production, nous nous

trouvâmes projetés dans son rituel. » (A. Hammoudi, *op. cit.*, p. 9) De même, H. Rachik écrit que les représentations rituelles font partie intégrante des rapports sociaux. C'est à travers ces représentations que les rapports sociaux sont pensés, organisés ou légitimés. « Voilà comment, écrit H. Rachik, une pensée qui a pour objet des phénomènes « métasociaux » entretient des rapports étroits avec la structure sociale. » (H. Rachik, *op. cit.*, p. 145) Il n'y a pas, ajoute-t-il, le rituel d'un côté et la société de l'autre.

\*\*\*

L'ouvrage de A. Hammoudi s'intéresse à l'antithèse que forme au Maghreb la fête du sacrifice (*l'a'id-el-kébir*) avec les mascarades qui lui font très souvent suite. On sait que l'immolation d'une victime couronne le long rite du pèlerinage, et bien qu'aucune obligation religieuse stricte ne les y astreigne, partout, les croyants restés chez eux, imitent cependant le geste de ceux qui sacrifient dans les lieux saints de l'Islam. Et dans une atmosphère de détente et d'abondance consécutive au sacrifice, les jeunes gens fraîchement mariés et célibataires, s'adonnent le lendemain à leur fête à eux qu'ils entendent exclusive des classes d'âge

supérieur et inférieur ; et ils exigent et obtiennent la participation des jeunes filles et des femmes mariées. Une mascarade avec théâtre, procession et quête occupe le village pendant trois jours d'où, en principe, sont exclus les « vieux ». Les scènes de ce « théâtre dans la cité » comme l'appelle A. Hammoudi ressortissent à deux types principaux : une satire des mœurs d'une part et des scènes d'inversion des normes de la vie ordinaire d'autre part.

Abdellah Hammoudi

### La Victime et ses masques



Seuil

Pour Hammoudi, la mascarade, identique en cela au sacrifice, projette un discours fondateur. Mais alors que le sacrifice donne à l'impureté et au sacrilège une expression honteuse et crie très haut la pureté, la mascarade insiste sur la dualité du concret au moyen de termes et de relations (*Bilmaun*, juifs, esclaves, femmes, ouvriers, *khammas*) qui dans le quotidien même témoignent de l'altérité et de la contradiction sociale. Ils démentissent ainsi cette rigueur du pur que le sacrifice tente d'imposer et dévoilent au grand jour la rigueur du réel. C'est à la recherche d'un second fondement de la civilisation et de ses rôles (par rapport à ceux fournis pour le sacrifice) que procède le théâtre des masques. Le principe de cette fondation — surgi à la vie sous les traits de *Bilmaun* — est ambigu mais indispensable, agent de désordre, mais nécessaire à la reproduction de l'ordre humain. Ainsi par exemple, le viol de la porte du foyer par la troupe de l'homme aux peaux équivalait au « viol » de la femme, maîtresse de l'espace intérieur, par ce monstre. La complaisance de la femme vis-à-vis de ces hôtes singuliers, et la nécessité même de cette rencontre avec ces représentants du monde chthonien la place comme dans le sacrifice, du côté du danger et des puissances menaçantes, mais aussi du côté de la transgression manifestée par une « copulation » hors des règles admises du commerce sexuel. « Prostitution » incontournable, nécessaire, consubstantielle de l'ordre

normal qui le cache, se demande Hammoudi ? Son lien avec la fécondité et la guérison, répond-il, le fait que la même troupe l'introduise (et simultanément avec elle la *baraka*) dans le foyer l'indique avec suffisamment d'insistance. » (A. Hammoudi, *op. cit.*, p. 224) Et il ajoute : « La violation sacrilège des sanctuaires et la conquête des femmes sont à l'origine des normes sociales qui se bâtissent ainsi autour de leur transgression. » (Id., *op. cit.*, p. 225). Pour Hammoudi, la mascarade porte à son paroxysme les conséquences d'une hiérarchie des générations qui règle l'accès à l'érotisme, à la procréation prestigieuse et au pouvoir (Id., *op. cit.*, p. 243). Il souligne que les jeunes partent à la conquête des femmes et des maisons, au détriment des « vieux » dans un mouvement tenant à la fois du rite d'initiation et de la contestation <sup>4</sup>.

Quant à la place faite à la femme dans la mascarade, écrit Hammoudi, tout se passe comme si on voulait jouer le dépassement d'une contradiction structurelle entre système patriarcal et reproduction physique des lignages. « Infernale la femme, écrit-il, tout comme les puissances qu'elle adore. Mais combien nécessaire. Car sans elle, comment la reproduction pourrait-elle s'accomplir ? » (Id., *op. cit.*, p. 231) L'homme doit se résigner à passer par la femme pour obtenir ses successeurs. En d'autres termes, c'est elle qui fournit les mâles ; ceux-là mêmes qui doivent reproduire le groupe dans l'intégrité de ses valeurs et de son identité. D'où cette extraordinaire aporie : le détour par la femme, scandaleux selon les normes patriarcales et cependant impossible à éviter. D'où aussi une avalanche d'ambivalences dans l'image qu'on en donne. Hammoudi écrit à ce propos : « La dualité constamment menaçante, et peut-être exemplaire entre toutes, que représente le rapport homme/femme dans cette société patriarcale domine toutes les autres et, pour ainsi dire, colore l'ensemble. » (Id., *op. cit.*, p. 248)

On aura reconnu au passage dans *Bilmaun*, une figure ambiguë — très fréquente dans nombre de cultures — du héros fondateur, vénérable et pourtant burlesque, contradictoire et éloigné des hommes par ses actions, si souvent féroces, sanglantes et inclausables. Dans la mascarade, l'autre se présente sous la figure monstrueuse de *Bilmaun* et prend successivement visage d'esclave, de juif et de femme. A l'ordre humain, *Bilmaun* est ce qu'esclave et juif sont à la communauté : l'autre. Il est altérité. Mais il est altérité radicale, alors qu'eux représentent des cas spécifiques dans la classification universelle des hommes. Cet être hybride posé en tant que limite extérieure, se déroule alors à partir de lui le continuum aboutissant aux hommes par excellence : la communauté villageoise. Les classes qui viennent d'apparaître forment donc un continuum reliant et séparant juif, esclave à *Bilmaun* comme limite d'une part, et à Dieu comme autre limite d'autre part.

Mais cette série établit le même type de rapport entre jeunes et adultes, car la mascarade est le fait en principe exclusif des jeunes hommes mariés et célibataires. Les jeunes, principaux acteurs du drame, seraient par rapport aux chefs de foyer les juifs par rapport aux musulmans, ou comme les esclaves par rapport aux hommes libres, ou les monstres par rapport à toutes ces catégories, compte tenu de leur indéfinition par rapport au statut de chef de foyer.



Comme la veuille au sacrifice, tous se plient à une règle trouvant sa justification dans le fait qu'elle se trouve instituée par un être située à la limite et au-delà de l'ordre humain. Mais au niveau de la mascarade, il y a une double inversion de la règle, puisque dehors les hommes agissent comme des femmes, alors que dedans — dans la maison — les femmes agissent comme des hommes, recevant *Bilmaun* accompagné d'hommes aux organes sexuels hypertrophiés.

L'exégèse locale, c'est-à-dire ce que les acteurs pensent qu'ils sont en train de faire, et le sens qu'aurait pour eux leur propre action, est assez sobre puisqu'elle se résume souvent à une dénonciation. Par ailleurs, les œuvres historiques arabes, sauf erreur, ne soufflent mot des fêtes célébrées en marge du calendrier musulman. « C'est dire que nous devons au seul regard extérieur écrit Hammoudi, la révélation des mascarades nord-africaines. » (Id., *op. cit.*, p. 33) Cela ne veut pas dire pour autant que Hammoudi s'appuie simplement sur les acquis des travaux antérieurs. Au contraire il s'en démarque fortement.

Pour lui, il y a en quelque sorte deux fêtes dans ce qui sera décrit ici comme une seule et unique fête. « La description et l'interprétation de cet ensemble, sacrifice et mascarade, forment, écrit-il, la matière centrale de ce livre » (Id., *op. cit.*, p. 20). Et il ajoute : « Notre description commencera par le sacrifice musulman pour se poursuivre par la mascarade, les deux manifestations étant considérées comme deux parties solidaires d'un même processus festif. » (Id., *op. cit.*, p. 85) Les deux manifestations sont appréhendées par lui comme deux composants d'un même ensemble. Et là réside une des grandes prises de position de cet ouvrage. Seul E. Westermarck intègre quelque peu le sacrifice musulman dans l'interprétation de la mascarade qui le suit.

La négligence du sacrifice musulman dans les travaux antérieurs procède d'une vision qui le place du côté des villes, des élites et de l'Etat arabo-musulman. Alors s'opère une disjonction qui implique que là, surtout dans la montagne berbère, subsistent des fêtes locales païennes.

Westermarck les oppose explicitement au rite musulman et en fait une sortie rituelle du sacré. Quant aux auteurs français, ils opèrent une séparation totale, et se concentrent sur les jeux et mascarade qui pour eux sont païens et anté-islamiques. « Toute l'hypothèse, écrit Hammoudi, si liée à la conjoncture coloniale, d'une quasi-religion concurrente de l'islam, et vivant d'une vigoureuse vie sous le manteau d'une islamisation superficielle, est là qui sous-tend l'ensemble de ces développements. La méthode ainsi assujettie à l'idéologie rend invisible une partie de la fête, qu'au contraire nous voudrions restituer dans sa totalité » (Id., *op. cit.*, p. 17-18). Et il poursuit un peu plus loin : « A l'évidence, l'état de la discipline ne pouvait ébranler le préjugé du moment, comme l'illustre avec éclat la disjonction entre solennité musulmane (sacrifice) et jeux païens (mascarade) » (Id., *op. cit.*, p. 19).

Et en effet, pour Douté et Laoust, sacrifice et mascarade ne sont que la reproduction, en partie déguisée sous couleurs islamiques, du geste religieux archaïque et méditerranéen des Berbères. Ces deux

auteurs choisissent un évolutionnisme posant le sacrifice chrétien au point d'arrivée d'une trajectoire que jalonnaient toutes les autres formes de pratiques et croyances. La religion des berbères eût pu naturellement évoluer vers cette ultime conception du sacrifice, n'eût été l'obstacle que lui posa l'Islam. Ce point de vue qui se trouve en partie explicitement formulé par Douté, on le devine qui travaille en profondeur l'œuvre de Laoust. L'enjeu étant pour Douté et d'autres à sa suite, la découverte d'une religion proche des anciennes religions méditerranéennes d'où serait issu le sacrifice chrétien, toute signification musulmane historique ou encore vivante, toute fonction liée à la vie actuelle des sociétés nord-africaines se trouvent fatalement occultées. « Il en résulte, écrit Hammoudi, que ces auteurs ne peuvent littéralement voir dans chaque fait observé qu'une manifestation particulière d'un système original, produit de leur imagination théorique. » (Id., *op. cit.*, p. 85) On ne peut être plus clair. On ne peut être plus net. Est-ce à dire que nous assistons à la naissance d'une anthropologie en rupture avec les schémas directeurs antérieurs ? Il nous semble que pareille proclamation charrie une apologétique implicite, sur laquelle nous pouvons émettre les mêmes réserves émises à propos de l'appellation « école anthropologique marocaine. »

En analysant la mascarade, Hammoudi explore pour ainsi dire les zones extrêmes de l'altérité. En effet, ce qui est chez l'esclave, le juif, un état permanent, la forme normale de son existence, le jeune y participe durant la mascarade comme une période probatoire, une phase préliminaire qu'il faut avoir traversée pour s'en détacher complètement. Il expérimente ainsi tout ensemble l'autre et le même, la différence et la similitude dans leurs formes externes, leur incompatibilité, de façon qu'en se côtoyant, l'écart et la norme, le repoussoir et le modèle, rapprochés et confrontés, se trouvent plus clairement distincts. Dans la mascarade, dans leurs danses et leurs chants, en revêtant les masques, les jeunes endossent pour les exorciser en les singeant, le temps du rituel, les formes de l'altérité qui, dans leur contraste, jalonnent le champ où se situe l'adolescence et dont il faut avoir exploré les extrêmes frontières pour intégrer la norme. Endosser la personnalité en quelque sorte infra-humaine, du juif et de l'esclave est la condition indispensable pour accéder plus tard au statut de chef de foyer qui est celui de l'homme véritable.

C'est dire que l'interprétation que propose Hammoudi de ces manifestations divergentes et complémentaires que sont le sacrifice et la mascarade, se fonde sur une élaboration théorique de très grande portée. Elle n'est pas pour autant exempte de toute discordance.

Ainsi nous pouvons constater qu'à un premier niveau, l'approche de Hammoudi se veut description systématique et en profondeur d'une mise en scène par laquelle une société dit quelque chose sur elle-même, tout autant qu'elle se dit et qu'elle se manifeste à travers ce processus. (Id., *op. cit.*, p. 21) « L'objectif écrit-il, est d'abord et avant tout, d'entendre ce que dit la fête que nous restituons et ce que, dans et par elle, les gens se disent d'eux-mêmes, et ensuite de mettre en parallèle ce type de société avec le type de discours qu'elle tient dans sa

vie festive et rituelle. » (Id., *op. cit.*, p. 27). Et il ajoute un peu plus loin : « Présenter les acteurs dans le milieu qui est le leur, et la fête en tant que narration, pour en retrouver non seulement la structure et le travail symbolique, mais aussi et surtout le discours que la société y tient sur elle-même. constituent les objectifs que nous poursuivons. » (Id., *op. cit.*, p. 56) Dès lors, comment concilier ces objectifs qui visent à analyser l'action humaine à partir de ce qu'en pensent et disent les acteurs eux-mêmes avec une recherche des fonctions latentes que recèlent d'autres passages du livre ? Ainsi l'auteur écrit : « L'un et l'autre (le sacrifice et la mascarade) esquissent et coordonnent non pas un, mais des discours dont certains se présentent quotidiennement à la conscience des acteurs alors que d'autres semblent peupler des aires de latence qui leur restent inaccessibles. » (Id., *op. cit.*, p. 24-25) De même, il écrit qu'il ne postule pas « le mythe comme justification et explication du rite. Nous nous efforcerons au contraire de les analyser séparément d'abord, pour rapprocher ensuite la série de propositions que l'on trouvera à l'œuvre dans l'un et l'autre. Alors apparaîtront certains rapports entre eux qui, toutes proportions gardées, ressemblent à ceux qu'entretient le discours de la veille avec le discours onirique. Le second transfigurant le premier sans altérer tous ses traits, et recourant au contraste et à l'opposition pour les mêmes références ou des références similaires. » (Id., *op. cit.*, p. 161) Sur la même lancée, Hammoudi écrit : « Le mythe du point de vue de la victime inverse le rite. Son travail, semblable en cela à celui de certains rêves, consiste à présenter de la victime une image inversée. » (Id., *op. cit.*, p. 196) Il écrit aussi : « Dans le sacrifice, mythe et rite nous sont apparus comme développant deux discours identiques à travers une opposition apparente..... Technique fréquente du rêve. » (Id., *op. cit.*, p. 222) Enfin il écrit : « On peut reconnaître dans tous les opérateurs l'équivalent de ce travail de distorsion que Freud a mis en évidence dans le fonctionnement du rêve, qui non seulement couvre un sens latent, mais permet au discours d'échapper à la censure. » (Id., *op. cit.*, p. 246) Notons au passage que l'analyse d'un rêve ne consiste pas à désigner son contenu latent comme étant la vérité du manifeste, mais à repérer, à travers les effets de déplacement et de condensation, l'activité de transformation du récit dont le rêve est porteur. Plus fondamentalement, nous nous posons la question de savoir comment se fait l'articulation entre herméneutique et psychanalyse ?

En second lieu, nous estimons que Hammoudi aurait dû faire preuve de plus de circonspection dans son utilisation — à partir des travaux de Gluckman — de la notion de « rite d'inversion » qu'il utilise sans circonscrire sa valeur heuristique. Ainsi il écrit : « Tout se passe comme si cette double capacité contradictoire et simultanée de vivre par l'antagonisme et l'harmonie, par laquelle Gluckman attribue la persistance des organisations sociales et politiques, était livrée d'un seul coup et dans un unique mouvement. Le premier jour dans l'immolation d'une victime selon une règle uniformément admise, les suivants par la licence et la violation des comportements fondés sur cette règle. » (Id., *op. cit.*, p. 157) Dans le rite dit d'inversion, se manifestait

l'autre vérité des rapports sociaux et s'éclairerait la face cachée du pouvoir.

A ce propos, il nous semble, comme le souligne Marc Augé, que l'étude des rites en anthropologie a certainement été affectée par le souci de montrer soit qu'ils servaient au fonctionnement de la société, soit qu'ils exprimaient et confortaient un état de société. Le même auteur remarque qu'il est toujours possible de souligner l'évidence et dans une perspective fonctionnaliste de montrer que les rites d'inversion ne font et ne visent qu'à renforcer l'ordre établi. Mais il est plus intéressant, ajoute-t-il, de souligner que dans la logique même du rituel, le caractère « établi » précisément des discriminations qui font le social est explicitement souligné et consciemment joué. Inverser ou pervertir les discriminations instauratrices du social (jouer avec les frontières de la norme et de la déviance en permutant les positions), finit-il par déclarer, c'est à la fois postuler leur nécessité et reconnaître leur arbitraire relatif<sup>5</sup>. Dans le même sens, P. Bourdieu écrit : « Tout rite tend à consacrer ou à légitimer, c'est-à-dire à faire méconnaître en tant qu'arbitraire et reconnaître en tant que légitime, naturelle, une limite arbitraire ; ou ce qui revient au même, à opérer solennellement, c'est-à-dire de manière licite et extra-ordinaire, une transgression des limites constitutives de l'ordre social et de l'ordre mental qu'il s'agit de sauvegarder à tout prix<sup>6</sup>. »

Certes il est toujours possible de se demander pourquoi en certaines circonstances, très officiellement, les normes habituellement respectées ne le sont plus, et par certains aspects peuvent même sembler s'inverser. Devant le caractère provoquant de ces rites, on ne peut manquer de se poser la question de savoir pourquoi une société tolère-t-elle ou plus exactement impose-t-elle en certaines circonstances et à certains, un renversement des normes habituelles ? Mais il nous semble qu'il serait plus judicieux à l'instar de Marc Augé, de se demander : « Le terme inversion est-il pertinent, s'appliquant à ce type de pratiques ?... Faut-il faire un sort à part à ces rituels dits d'inversion ou les inclure dans une logique rituelle plus vaste ? ? »

\*\*\*

Le livre de Hassan Rachik est une étude du ma'rouf, réalisée à partir d'une enquête chez les Aït Mizane et les Aït Souka — tribus situées dans le Haut Atlas marocain, au Sud de Marrakech. Le ma'rouf est défini comme la consommation d'un repas sacrificiel en dehors de l'unité domestique. C'est un repas constitué d'aliments sacrifiés consommés en dehors du foyer domestique. Le repas consommé en commun crée des liens désignés en arabe par l'expression « *chrekna t'am* » et en berbère par l'expression « *cherken tissent* » (ils sont associés par le sel). La consommation d'un même repas durant le ma'rouf engendre l'obligation de s'abstenir de se faire du mal. Les informateurs soulignent d'ailleurs que la nourriture du ma'rouf reste une année dans le ventre. C'est dire que le repas pris en commun durant le ma'rouf crée une communion durable. Plus précisément, H. Rachik

distingue huit phases dans le *ma'rouf* : la phase préparatoire, le sacrifice sanglant, le sacrifice démoniaque (*isgar*), la cuisine des repas, la première cuisson du couscous (dite *tasseksout tamezouarout*), le repas commun (plus particulièrement appelé *ima'rouf*), la vente aux enchères des restes de la bête sacrifiée, et enfin la récitation de la *fatiha*. Il n'est pas question de résumer ici la description que Hassan Rachik donne de ces différentes phases ; contentons-nous de nous arrêter sur certaines d'entre elles.

L'*isgar* ou sacrifice démoniaque est un repas dédié aux *jnouns* et qui précède le repas consommé par les humains. L'*isgar* consiste dans de la farine malaxée avec de l'eau prise dans la marmite où on a mis à bouillir la viande sacrifiée. Une femme se charge généralement de cette opération. Elle doit observer plusieurs tabous : il lui est interdit de saler la nourriture offerte aux *jnouns*, elle doit éviter de parler, il lui est interdit d'utiliser la main droite pendant la préparation et l'accomplissement du sacrifice. Le sacrifice consiste à jeter ce produit, avec la main gauche, dans tous les endroits où les *jnouns* sont susceptibles de résider

*ma'rouf*, comme cela se produit dans le sacrifice annuel de l'*a'id-el-kébir dit tafaska* (Id., *op. cit.*, p. 70). Les *jnouns*, comme on le sait sont amateurs de sang. Ainsi le sang des victimes du *ma'rouf* est dédié aux *jnouns* et la chair aux humains (Id., *op. cit.*, p. 70).

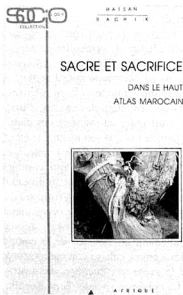
Rachik fait remarquer, en outre, que le produit sacrifié aux *jnouns* (farine + eau) est du pain aquiel manque la cuisson et le sel. Plus généralement, en comparant les différents sacrifices démoniaques, il constate que les aliments cuits n'y figurent pas (il s'agit par exemple de farine, de lait, d'œufs, de sang, d'huile ou de henné). Donc, la composition des sacrifices dédiés respectivement aux *jnouns* et aux humains, opposerait le cru au cuit, la consommation de la nourriture crue pour les *jnouns* à la consommation de la nourriture cuite pour les humains (Id., *op. cit.*, p. 72).

H. Rachik ne s'arrête pas seulement sur la notion de fadeur liée à l'*isgar* ; il s'interroge aussi sur la signification de l'utilisation exclusive de la main gauche durant ce sacrifice. Les informateurs, quand ils cherchent à expliquer la signification de ce geste, le mettent en rapport avec le récit relatif à la création de la femme et selon lequel celle-ci est sortie de la côte gauche d'Adam. Par ailleurs, le gaucher est assimilé à une personne de mauvaise augure (dite *oufdir* ou *ousbih*) qui provoque des malheurs involontairement, par le seul fait de la rencontrer à un moment déterminé de la journée. Plusieurs actes quotidiens supposés exclusivement techniques font appel à cet impératif. Ainsi il n'est pas question de faire tourner le moulin pour moudre le grain ou les animaux lors du dépiquage, dans le sens des aiguilles d'une montre. C'est que la notion de gauche est, selon les situations, assimilée au démoniaque, au mal, au mauvais, aux malheurs, à la sorcellerie ou à la femme. Elle a une fonction discriminatoire. « Elle sert, dit Rachik, à classer l'autre, le différent, en distinguant le démoniaque des humains, et parmi ceux-ci, les femmes des hommes » (Id., *op. cit.*, p. 70).

L'opposition droite/gauche dans le *ma'rouf*, symbolise la supériorité de l'homme sur la femme. De même, dans l'utilisation exclusive de la gauche pendant l'*isgar*, il s'agit de souligner l'infériorité des *jnouns* par rapport à Dieu, aux anges et aux saints dont les sacrifices doivent se faire avec la main droite. Cette répartition des rôles, exprimera la division sociale du travail, entre activité pastorale assurée par les hommes et, activité culinaire qui incombe aux femmes.

Dans le *ma'rouf* donc, la division sociale du travail rituel confirme le statut sexuel des actants, en ce sens que les rôles attribués aux deux sexes ne contredisent pas leurs rôles sociaux séculiers. Si c'est la femme qui sacrifie l'*isgar*, c'est qu'elle est représentée comme le sexe le plus proche des êtres démoniaques. Pour schématiser, l'activité la moins valorisée revient au sexe le moins valorisé.

L'auteur constate cependant qu'à l'instar des rites religieux, le sacrifice démoniaque est exécuté en public et au nom de la collectivité. Plus même, la sacrificatrice d'*isgar* doit procéder avant le sacrifice démoniaque aux mêmes ablutions exigées pour accomplir les prières. Tout cela amène Rachik à dire que, c'est une opposition entre deux catégories de sacré plutôt qu'une opposition entre le sacré et le



En nous arrêtant, avec Rachik, sur certains de ces tabous, nous constatons que le mode de consommation démoniaque consiste dans de la nourriture fade, dédiée avec la gauche en observant un mutisme rituel, alors que le mode de consommation humain consiste dans de la nourriture salée et épicée, dédiée et consommée avec la main droite en proférant des rites oraux. Nous pouvons en conclure, toujours avec Rachik, que « l'absence de sel, qui définit deux types de nourriture, serait le symbole, le critère d'une séparation ontologique entre deux classes d'êtres, les humains (*lins*) et les *jnouns*. » (Id., *op. cit.*, p. 63) H. Rachik constate par ailleurs que le sel n'est pas jeté sur le sang des victimes sacrifiées au

profane qui est sous-jacente aux oppositions « homme/femme » et « droite/gauche » (Id., *op. cit.*, p. 105). Ainsi le sacré n'est pas le domaine exclusif des hommes. Les rites et les représentations établissent une classification hiérarchique entre deux catégories de sacré qui recoupent la division sexuelle du travail rituel. « Il existe, dit Rachik, pour ainsi dire, un sacré viril et un sacré féminin ; mais le premier est sur le plan rituel et exécutif, supérieur au second » (Id., *op. cit.*, p. 108).

Donc, à la fois le *ma'rouf* et l'*isgar* sont des repas sacrificiels qui assurent la communication avec le sacré. Mais si dans l'*isgar*, les *jnouns* ont une existence séparée et indépendante des sacrifiants, dans le *ma'rouf*, le sacré est inséparable des familles sacrifiantes qui consomment en commun. Il cherche à réaliser la symbiose de la collectivité, entité sacrée composée des sacrifiants eux-mêmes groupés en vue de la consommation d'un repas sacré (Id., *op. cit.*, p. 131-132).

Rachik rappelle à ce propos que le terme arabe *haram* s'applique aux choses interdites, aux choses sacrées, pures ou impures. « Le sang, le vin, le porc, objets impurs par excellence d'une part, écrit-il, d'autre part la *ka'ba*, la mosquée, lieux saints, sont tous qualifiés par le terme *haram* » (Id., *op. cit.*, p. 133). Par contrecoup, il souligne que le *halal*, n'est pas le profane, mais le domaine du licite, du non prohibé (Id., *op. cit.*, p. 134).

Entre le repas humain et le sacrifice démoniaque, s'intercale un autre repas appelé « *tasseksout tamezourout* » (ce qui signifie première cuisson du couscous). Ce couscous doit son nom au fait qu'il n'est cuit qu'une seule fois, contrairement au repas principal ou aux repas domestiques qui exigent, eux, une double ou une triple cuisson. Il est donc difficile de qualifier la *tasseksout tamezourout* de crue ou de cuite. Elle ne peut être qualifiée de cuite parce qu'un minimum d'une double cuisson lui manque, comme elle ne peut être qualifiée de crue parce qu'elle est à moitié cuite. La consommation du couscous à moitié cuit se situe entre l'*isgar* et le repas collectif comme un passage équivoque d'un repas totalement démoniaque à un repas totalement humain (Id., *op. cit.*, p. 79).

Le « couscous mi-cuit » n'est consommé ni avec la main droite ni avec la main gauche, mais au moyen des deux mains jointes. Les deux oppositions « cru/cuit », « droite/gauche » ne jouent donc pas au niveau de cette phase du rituel. En outre, le « couscous mi-cuit » n'est pas consommé, comme le *ma'rouf*, par petits groupes de personnes, mais individuellement. Chaque assistant reçoit dans ses mains jointes du couscous à moitié cuit qu'il consomme directement avec sa bouche. La consommation de la *tasseksout tamezourout* ignore donc les ustensiles, et les participants qui mangent le couscous mi-cuit à même leurs mains jointes, semblent adopter implicitement le mode de consommation démoniaque.

Ainsi le caractère non-cuit du couscous, la double négation de la main droite et les ustensiles, le mode de consommation individuel, constituent des indices qui permettent de qualifier la *tasseksout tamezourout* comme repas démoniaque. En la consommant, les humains communiquent avec les *jnouns* en imitant leurs manières de manger. D'ailleurs, souligne l'auteur, dans le village de Tadmamt, la qualifica-

tion de la première *tasseksout* de démoniaque ne laisse aucun doute, puisque les participants mangent la première *tasseksout* sans sel. De même lors du rituel qui inaugure les labours appelé *tighersi n-la'da*, les participants consomment individuellement, dans leurs mains jointes des grillades de maïs cuites sans sel c'est-à-dire une nourriture démoniaque. Mais malgré les affinités que la première *tasseksout* a avec les repas démoniaques (consommation individuelle, négation d'ustensiles), elle demeure ambiguë. Par certains aspects (double négation de la gauche et de la droite d'une part, et du cru et du cuit d'autre part), elle ne peut être classée ni comme repas humain ni comme repas démoniaque. Cette ambiguïté correspond, souligne Rachik, à la position intermédiaire que la *tasseksout tamezourout* occupe entre la phase d'*isgar* (repas démoniaque) et la phase du *ma'rouf* proprement dit (repas humain). (Id., *op. cit.*, p. 74).

Donc le *ma'rouf* conceptualise les rapports entre le démoniaque et l'humain d'une part, le collectif et le privé d'autre part. C'est que le rite ne désigne pas seulement un système de communication avec le monde imaginaire ou mythique, mais à travers lui, c'est la société elle-même qui cherche à s'exprimer et à justifier les rapports qui la régissent. En établissant des rapports verticaux avec le sacré, la société cherche à consolider les rapports horizontaux qui existent entre ses membres.

De ce point de vue, souligne Rachik, le *ma'rouf* aurait pour fonction de réaffirmer la cohésion du groupe qui le célèbre. Il symbolise la dépendance mutuelle entre familles. C'est que le village constitue un cadre social nécessaire pour l'activité économique domestique, comme cela se manifeste par exemple lors de l'entretien des canaux d'irrigation. Par ailleurs, c'est grâce au sacrifice des quote-parts que chaque famille marque son identité et son appartenance au groupe sacrifiant. Rachik note, à ce propos, que chaque groupe social qui commence à prendre de l'importance — surtout au niveau démographique — commence à se définir sur le plan rituel, en célébrant des *ma'roufs* occasionnels. La célébration commune du *ma'rouf*, ne signifie d'ailleurs nullement la cessation de la compétition entre familles, comme cela se voit clairement lors de la phase de la vente aux enchères des restes de la victime. « La cohésion sociale, écrit Rachik, n'est donc pas incompatible avec les tensions sociales et les relations sociales inégalitaires et conflictuelles » (Id., *op. cit.*, p. 99).

Plus généralement Rachik conclut que, les représentations rituelles font partie intégrante des rapports sociaux. C'est à travers ces représentations que, les rapports sociaux sont pensés, organisés ou légitimés. « Ainsi, écrit Rachik, les différents rites relatifs aux *jnouns*, qui paraissent relever uniquement de la métaphysique, fournissent une série d'idées qui s'articulent aux rapports entre l'homme et la femme » (Id., *op. cit.*, p. 145). C'est grâce aux notions de droite et de gauche, de la parole et du silence que, les relations entre les deux sexes sont « conçues » et « vécues ». Plus précisément, c'est à travers la supériorité de la droite sur la gauche, du sacré orthodoxe sur le sacré anonyme, de la culture sur la nature, que sont représentées la supériorité et la domination de l'homme sur la femme.

Il ne s'agit bien évidemment pas ici de résumer le livre de H. Rachik. Les descriptions et analyses qu'il recèle, défient toute tentative de ce genre. Il s'agirait plutôt ici d'une lecture sélective c'est-à-dire orientée, visant à donner assise à une série d'objections articulées en quatre points et à une interrogation d'ordre générale.

En premier lieu Rachik fait ressortir le sel comme facteur discriminatoire qui distingue le cru du cuit, la nature de la culture. Dès lors les *jnouns* se trouvent placés du côté de la nature. Dans quelle mesure peut-on effectivement faire des *jnouns* des êtres naturels ? Cette objection nous paraît d'autant plus fondée qu'elle semble transparaître dans certaines hésitations au niveau de la formulation chez l'auteur. Ainsi il écrit : « Il est inutile d'insister sur le langage comme attribut exclusif des humains et l'absence de langage comme caractéristique des êtres naturels (ou surnaturels) ». (Id., *op. cit.*, p. 85) Les *jnouns* sont-ils des êtres naturels ou surnaturels, naturels ou culturels ?

En second lieu, l'analyse de l'*isgar* aboutit à distinguer deux sortes de sacré : un sacré viril et un sacré féminin, un sacré orthodoxe et un sacré que Rachik se garde bien de qualifier d'hétérodoxe (il préfère le terme anonyme). D'un point de vue théorique, il nous semble que le sacré, en tant qu'absolu ne peut être dichotomique, autrement dit, le sacré étant principe de dichotomie ne peut être lui-même dichotomique, étant principe d'ordre il ne peut receler le désordre en son sein. En outre, nous ne voyons pas quel statut H. Rachik pourrait donner à ce sacré que nous qualifions d'hétérodoxe, sans retourner aux vieilles rengaines de l'ethnographie coloniale qui cherchait dans tout rite populaire les vestiges d'un culte pré-islamique et dont les analyses de Rachik prennent explicitement le contrepied.

En troisième lieu si l'analyse de la phase de l'*isgar* aboutit à distinguer les humains des *jnouns*, les descriptions de la *tassekout tamezourout* aboutissent à mettre l'action sur l'adoption par les humains du mode de consommation démoniaque. Dès lors s'agit-il d'imiter les *jnouns* (de faire un avec eux) ou de s'en distinguer ? S'agit-il de s'en rapprocher ou de s'en éloigner ? Il nous semble que la réponse à cette question demanderait une certaine élaboration de la notion d'ambivalence. De ce point de vue les *jnouns* relèveraient de l'Autre (le grand Autre).

En quatrième lieu, nous convenons avec Rachik que l'opposition sacré/profane n'est pas pertinente, même si nous émettons des réserves quant à la hiérarchie du sacré qu'il dégage. Cependant, il nous semble que si l'opposition sacré/profane tombe, l'opposition privé/collectif sur laquelle se fonde la définition du sacrifice chez Rachik, s'écroule du même coup. Autrement dit nous mettons en parallèle la dichotomie sacré/profane et la dichotomie collectif/privé pour dire qu'en l'absence du profane, le statut du privé demande à être mis au diapason d'une société où le sacré est omniprésent.

Ces objections ne cherchent nullement à minimiser l'ampleur et la rigueur du travail de Rachik. Elles cherchent plutôt à le circonscrire comme chaînon dans la renaissance des travaux anthropologiques à laquelle nous assistons aujourd'hui. Mais alors, c'est cette renaissance même qu'il conviendrait d'interroger pour conclure. Dans un article de son recueil

*Savoir local, savoir global*, C. Geertz demandait : « Comment aller fureter dans le tour d'esprit d'un autre peuple ? » (Id., *op. cit.*, p. 75). Bien évidemment ce n'est pas dans le tour d'esprit d'un autre « peuple » que H. Rachik est allé fureter. Mais alors que signifie cette préoccupation d'ordre anthropologique dont le travail de Rachik et celui de A. Hammoudi témoignent ? Est-ce l'indice de l'accentuation des disparités dans une société à deux vitesses ? Est-ce la conséquence de clivages dans le mode de vie qui font qu'une enquête dans le Sud marocain fait figure de voyage à reculons dans le temps ? Poser ces questions c'est chercher la signification des préoccupations anthropologiques qui commencent à se manifester mais c'est aussi interroger le chercheur sur son implication personnelle dans son travail, puisque cette implication chez Rachik ne transparaît pas clairement, contrairement à Hammoudi.

\*\*\*

Dans le sacrifice, il s'agit de faire place à une mise à mort non criminelle, avec ingestion, incorporation ou introjection du cadavre. Tout cela relève du besoin, du désir de la justification de la mise à mort. La mise à mort y est présente comme dénégaration du meurtre. La mise à mort de l'animal, dit cette dénégaration, ne serait pas un meurtre<sup>5</sup>. Evidences, dirait-on. Mais toutes les évidences ne sont pas des truisimes ni des lieux communs. A tout le moins, elles montrent que la renaissance des travaux anthropologiques, à laquelle nous assistons aujourd'hui, ne révèle ni d'une volonté d'archaïsme ni d'une nostalgie folklorique. Ces travaux sont le signe d'un dépassement d'une mentalité d'assiégé. En tout état de cause, le nationalisme auto-proclamé est un peu court comme approche anthropologique.□

Driss Mansouri

1. Abdellah Hammoudi, *La Victime et ses masques*. Paris, Seuil, 1988.

2. Hassan Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*. Casablanca, Afrique-Orient, 1990.

3. Nous pensons en particulier ici aux travaux de A. Dour sur la nourriture sacrificielle chez les Graouas.

4. Id., *op. cit.*, p. 248. Hammoudi écrit aussi : « Quant aux jeunes, rien d'étonnant à ce qu'ils apparaissent sous les traits des monstres qu'ils célèbrent avec tant d'éclat à la suite du sacrifice » (p. 230).

5. Cf. M. Augé, « La Norme des autres », in *Normes et déviations*. Actes des 21<sup>e</sup> rencontres internationales de Genève, éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1988, p. 358.

6. P. Bourdieu, « Les Rites comme actes d'institution », in *Les Rites de passage aujourd'hui*. Actes du colloque de Neuchâtel 1981. Lausanne, L'Âge d'homme, 1986, p. 206-207.

7. M. Augé, « Quand les signes s'inversent, à propos de quelques rites africains », in *Communication*, 28, 1987, p. 56.

8. Cf. J. Derrida, « Il faut bien manger, ou le calcul du sujet », entretien avec J.L. Nancy, in *Confrontation*, n° 20, hiver 1989.

*A propos du dernier livre  
de Yadh Ben Achour :  
« Politique, Religion et  
Droit dans le Monde arabe »*

---

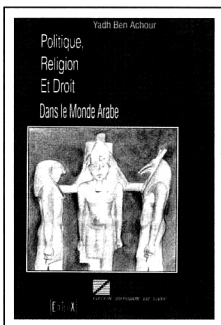
**Ben Achour, Yadh. Politique, religion et droit dans le Monde arabe. Cérès-Eddif, Tunis-Casablanca, 1992.**

*Lire et écrire entre les lignes : tel est l'exercice qui se propose à nous dans les colonnes qui suivent. Lire et écrire au sujet de l'ouvrage de Yadh Ben Achour : Politique, religion et droit dans le monde arabe.*

*La lecture d'abord, celle d'Abdou Filali-Ansary, expose les grands axes de réflexion tracés par le juriste tunisien sur la question du conflit opposant tradition et modernité au Maghreb.*

*L'écriture ensuite, d'Ali Mezghani, qui opère, à partir du même ouvrage, une libre dérive mettant en évidence le parti pris de l'auteur pour la modernité.*

*Cette double approche de l'ouvrage de Ben Achour montre bien l'intimité y liant la rigueur à l'originalité.*



**Abdou Filali-Ansary**

*Tradition et modernité au Maghreb :  
la réponse d'un juriste*

---

**D**ans son dernier ouvrage, Yadh Ben Achour donne l'impression de vouloir travailler, à son tour et de son point de vue, sur les différentes péripéties que prend au Maghreb le conflit entre tradition et modernité. Il le fait « à son tour », parce que cette entreprise est menée pratiquement par tous les penseurs arabes contemporains, au point de donner à croire qu'ils se sentent tous obligés, depuis près de deux siècles, de se soumettre à cet exercice, de « remettre leur copie » sur ce sujet. Il le

fait « de son point de vue », parce que la préoccupation du juriste est évidente dès le titre, qui affiche trois notions au lieu des dualités habituelles<sup>1</sup>. Ce qui fait donc l'intérêt particulier de cette approche, c'est qu'elle se propose de rechercher, à l'intérieur d'un champ visible et déterminant comme le droit, les effets des confrontations et des changements en profondeur que vit le monde arabe depuis plusieurs décennies.

**Désenchantement et multiplicité des discours**

Apparemment, ce qui se passe, la transition d'une société dominée par la tradition vers une société moderne, est un phénomène déjà connu : « Tel est le paysage central de la transition au niveau de manières de comprendre. Conséquence : le verbe reflue du champ de la connaissance générale pour se cantonner dans le domaine des croyances. Pour nous aussi, c'est le désenchantement du monde qui commence. » Mais en fait les choses sont bien plus complexes. Déjà, l'opposition entre adeptes de la tradition et défenseurs de la modernité doit être nuancée. Yadh Ben Achour distingue quatre discours dominants là où les attitudes sont habituellement réduites à deux. A côté du réformisme et du modernisme identifiés et authentifiés par la majorité des commentateurs, il ajoute le discours intégriste et le discours phénoménologico-positiviste. Ainsi, et dans la mouvance de ceux qui restent attachés à la « vision » islamique, une nuance importante est introduite : les uns assimilent la modernité au moyen de notions empruntées au patrimoine connu, les autres la rejettent purement et simplement et voudraient remettre en fonction le modèle dans sa perfection initiale. Même si tous se réclament du paradigme fondateur, les uns dissimulent leur modernisme sous un langage islamique, alors que les autres rejettent les choix fondamentaux de la modernité. De même, dans l'autre camp, une division aussi importante s'impose. A côté du discours moderniste « militant » se dresse le discours de l'observateur des sciences sociales, qu'on ne peut plus considérer comme un spectateur, extérieur à la partie. Cet observateur s'ajoute lui-même aux acteurs majeurs qui animent les échanges et façonnent les représentations. Il se signale notamment par les sympathies qu'il manifeste à l'égard des visions intégristes.

Yadh Ben Achour accorde une grande importance aux conditions dans lesquelles se déroulent les échanges entre ces différents discours. Il souligne avec force que : « la situation culturelle, politique, économique actuelle du monde arabe fait qu'il est impossible, surtout quand on est un Arabe du monde arabe, de parler de la religion comme phénomène social totalement explicable, de même qu'il est devenu impossible d'en parler philosophiquement comme le ferait un intellectuel dépassant l'esprit de son temps [...] il est donc tout à fait naturel, l'intellectuel n'étant pas forcément un héros, que dans ces conditions tout ne soit pas dit, et que le discours de l'intellectuel sur la religion, le droit, la politique ou un discours stratégique tissé de silences, de pudeurs, d'esquives, donc un discours corrompu. » Les conditions du dialogue sont en effet déterminantes sur les attitudes en présence et sur l'évolution des échanges. Il ne s'agit pas d'une confrontation au grand jour de philosophies concurrentes, ni d'un débat ouvert où les uns et les autres peuvent loyalement présenter leurs arguments. « Tout discours de l'intellectuel sur la religion est un discours stratégique produit en fonction de l'effet attendu sur l'opinion. La société lui refusant le statut de neutralité scientifique, l'intellectuel, dans ce débat, se voit condamné à penser, en général, comme s'il avait à vendre une image de marque. Cette image lui est

dictée par le souci de sa bonne réputation ou de son intérêt. S'il cherche à penser en dehors des « admissibles », c'est-à-dire de prendre à plein corps sa condition d'intellectuel, il peut se voir damné, condamné, assassiné. La société en fait un politicien du savoir scientifique. » Invoquer l'idée de corruption à propos de ces discours paraît certes très fort. Mais il est vrai que le manque de transparence qui caractérise l'ambiance culturelle arabe fait régner la suspicion, suscite souvent des accusations infamantes et réduit le débat à une recherche de motifs inavouables chaque fois où on a affaire à des prises de position non conformes à ce qui est attendu.

**Redistributions sémantiques**

Malgré toutes les perturbations et les distorsions que cela entraîne au niveau du dialogue social, on voit bien, à suivre Yadh Ben Achour, qu'il y a deux visions du monde qui s'affrontent et qui sont, quels que soient les efforts de conciliation mis en œuvre, irréductibles l'une à l'autre. Yadh Ben Achour n'est pas insensible à la complexité des notions et des attitudes, aux transferts, aux déplacements de sens et à l'effet de large spectre que cela donne aux positions exprimées. Il voit bien, par exemple, que la vision traditionaliste a emprunté et emprunte mille stratégies pour s'approprier le réel dans le cadre du « paradigme fondateur ». « ...Tradition et modernisation se heurtent mais également se soutiennent mutuellement. Non seulement parce qu'on peut y déceler des cycles de rupture et des cycles de continuité, mais également parce que le changement se légitime en se ressourçant dans la tradition et que la tradition agit sur la société en récupérant le modèle contre-traditionnel. La modernisation remonte le courant de la culture classique et la tradition en quelque sorte se modernise... » Ainsi la confrontation ne prend-elle pas la forme d'un « face à face » de modèles indéfiniment stables et identiques à eux-mêmes. D'ailleurs, le propre de cette tradition c'est justement d'unifier *a posteriori* des éléments éparpillés dans un cadre gouverné par une homogénéité caractéristique. Ici, Yadh Ben Achour rejoint les conclusions d'un travail récent <sup>6</sup>, qui voudrait montrer que l'existence d'une législation islamique unifiée et homogène procède bien plus d'une illusion d'optique que d'une observation attentive de faits : « La pensée juridique a forgé quantité de techniques (*Qiyas - Hial - Istiḥab - Amal - Darura - Maqā'id - Shari'a - Bid'a mustahsanah*, etc.) pour canoniser, contourner, travestir, refouler, ignorer des faits juridiques, moraux, coutumiers, culturels. » Le résultat obtenu est cette matrice unique et homogène que la conception courante rattache au paradigme fondateur. « Si les *Uslistes* ne sont pas d'accord sur les sources de la normativité [...] ni sur les sources de la méthode [...], l'homogénéité de la norme ne fait pas de doute. Elle est comprise à la fois comme norme de croyance (ce qu'il faut croire), de soumission symbolique par son corps (ce qu'il faut faire, dire, comme acte de foi), de moralité (le bien penser et le bel agir), de comportement extérieur « civil » (l'agir civil ou politique conforme à la loi). » « Ce sont bien les *Uslistes* qui ont construit « le système » de la normativité islamique, c'est-à-dire un ordre pyramidal [...], descendant, déductif » <sup>9</sup>. Ils ont réussi à

fusionner le tout dans le cadre d'une utopie vivante et agissante. « ...une utopie qui n'est pas le pur produit de la seule raison théologique, aucune raison ne peut prévaloir si elle n'est pas consacrée par le collectif. C'est donc une utopie collective qui parfois s'endort écrasée par le poids des fatalités historiques et parfois se réveille et devient éminemment agissante, comme elle l'est aujourd'hui<sup>10</sup> ». Tout se déroule toujours sous le contrôle plus ou moins proche, plus ou moins sévère, plus ou moins mobilisateur du paradigme fondateur : égalitaire, probe, abstrait.<sup>11</sup> »

Cette homogénéité est mise à l'épreuve, régulièrement, depuis que le sentiment du retard a envahi les Arabes au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. « Par le même langage et les mêmes techniques s'opère donc un changement de finalités, une nouvelle distribution sémiologique autour des concepts de *Insân* (Homme), '*Adl* (justice), *Hurya* (Liberté), *Haq* (Vérité, Droit), '*Umran* (Civilisation) d'un côté, *Davlah*, *Wazi' Ann*, *Mulk* de l'autre<sup>13</sup> ». Elle a toutefois constamment cherché à retrouver l'équilibre, à reprendre le contrôle du changement social et à assimiler les nouveautés qui s'imposent. Il y a certes une modernisation et une transformation « de l'intérieur », même si le problème du conflit latent, de l'ambiguïté persistante reste posé. Il reste, malgré tout, une opposition fondamentale, irréductible, entre le paradigme fondateur et la philosophie qui gouverne toute société véritablement moderne. « On ne peut esquiver le dilemme par un essai de conciliation ou de synthèse. Car toutes deux, la philosophie et les Écritures, proclament qu'une seule chose est nécessaire : une vie libre de recherche pour l'une, une vie d'obéissance et d'amour pour l'autre ; or l'une est à l'opposé de l'autre<sup>14</sup> ».

### Confrontation des traditions juridiques

Cela se voit nettement à travers les problématiques du droit, les manœuvres, les confrontations et les stratégies de soumission auxquelles il donne lieu. Déjà dans le passé, au Maghreb, le malékisme s'est imposé, au terme d'un processus dont Yadh Ben Achour propose une analyse détaillée, comme la quintessence d'une culture, comme « un drapeau » pour le Maghreb. Une école juridique, devenue l'âme d'un peuple, pourrait-on dire, ce qui paraît réellement remarquable. Mais ce système qui reposait sur un équilibre entre deux composantes : une norme jamais pleinement appliquée et une réalité subsumée mais non totalement légitimée, se trouve maintenant remis en question : le droit ne découle plus d'une source transcendante, même si inconsciemment on continue à lui lier et transcendance ; il est proclamé par décret humain et se veut aujourd'hui instrument de changement social, expression d'un volontarisme politique. « Le livre et la mémoire étaient les instruments privilégiés du contrôle social. Pour rassembler une solution juridique il fallait obligatoirement remonter le temps. [...] le code moderne, la réforme législative sont devenus les créateurs et les témoins du changement social. Si le droit passe par l'État, la révolution passe par le droit et le droit revendique la découverte du sens du devenir<sup>15</sup> ». L'État est désormais, quelle que soit

l'attitude qu'on ait vis-à-vis de la tradition, le lieu privilégié du droit et de l'activité législative.

Les ambiguïtés fondamentales subsistent cependant et ne permettent pas d'opérer le saut indispensable pour une adhésion aux valeurs de la modernité. Ainsi les Droits de l'Homme, qui font l'objet d'entreprises insistantes de récupération et de contournement, n'ont pas permis de réaliser le démêlage, l'éclaircissement, si nécessaire aujourd'hui. « Il est évident que chacun de nous peut retrouver dans son patrimoine culturel et son héritage religieux à la fois le concept d'« Homme » et le concept de « Droit ». Mais il ne suffit pas de les coller l'un à l'autre pour avoir par là la preuve qu'ils constitueraient l'origine ou le ferment de notre conception moderne des droits de l'homme : cela qui insiste sur la liberté de l'Homme individu par rapport à son groupe et à son État et qui conçoit la cité, comme ayant son principe et son fondement en elle-même<sup>16</sup> ».

### Crise de croissance ou impasse totale ?

Le mot de la fin, pour Yadh Ben Achour, est un cri de révolte contre, d'une part, ce poids incontournable et sans cesse renouvelé de la matrice fondamentale et, d'autre part, tous les discours qui détournent les énergies et l'interrogation sur l'instrument, l'État, aux dépens de l'objet fondamental, la société. « ...Le plus responsable n'est pas celui qui pense. Cessons de trop interroger l'État. Il y est, pourrions-nous presque dire, pour si peu de choses ! Questionnons la société arabe. Le Dictateur, c'est elle<sup>17</sup> ! »

Cri de désespoir, aveu d'impuissance ? L'ouvrage de Yadh Ben Achour, le ton qu'il adopte et le fait qu'il contourne ouvertement les obstacles que se donnent les penseurs arabes actuellement est-il l'indice d'un déblocage du débat qui s'annoncerait à l'horizon ? Ou bien signale-t-il le dédoublement de la société en deux groupes étanches, d'une élite consciente une masse qui refuse de se laisser entraîner ? Que faire, face à l'absence de consensus de base ?

La dramatisation de la contradiction, son intensification à un degré extrême, est-il le signe d'un bouleversement profond en train de se dérouler sous nos yeux ? □

Abdou Filali-Ansary

1. Yadh BEN ACHOUR, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Cerbs/Ediff, Tunis/Casablanca, 1992.

2. *Op. cit.*, p. 150.

3. *Op. cit.*, pp. 27-29.

4. *Op. cit.*, pp. 45-46.

5. *Op. cit.*, p. 154.

6. Aziz AL-AZMEH, *la Laïcité d'un point de vue différent (Al-'Imaniya min mandhur mukhtalif)*, Beyrouth, 1992.

7. Yadh BEN ACHOUR, *op. cit.*, p. 71.

8. *Op. cit.*, p. 62.

9. *Op. cit.*, p. 64.

10. *Op. cit.*, pp. 76-77.

11. *Op. cit.*, p. 76.

12. *Op. cit.*, p. 110.

13. *Op. cit.*, p. 122.

14. Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, coll. Champs, Paris, p. 77, cité par Yadh BEN ACHOUR.

15. Yadh BEN ACHOUR, *op. cit.*, p. 170.

16. *Op. cit.*, p. 233.

17. *Op. cit.*, p. 271.



Ali Mezghani

## La grâce et la loi

**D**e quoi parle ce livre ? De droit de politique et de religion dans le Monde arabe. Le titre indique l'objet. Mais si le lecteur n'a qu'un rôle passif, si le livre n'appartient plus à son auteur, alors, le lecteur, que je suis, est en droit de dire, de son point de vue, de sa position de lecteur, quel est ou quels sont ces objets. C'est cette liberté que je prends. Dans cette tentative j'avoue avoir beaucoup hésité.

### 1. — L'illusion

Si les hommes, au début, se nourrissent d'illusions l'objet de ce livre serait l'illusion, nos illusions. Ces mirages qui nous hantent, que nous prétendons poursuivre mais qui sans cesse nous échappent. Image immatérielle, toujours insaisissable, toujours fuyante. En quoi se résume notre vie, et en quoi peut se résumer un livre qui veut en parler sinon en ces multiples, éternelles et continues courses poursuites. A la recherche du temps, présent mais surtout passé. A la recherche du progrès, du développement, du savoir, tous venus d'ailleurs. A la recherche d'une puissance perdue. A la recherche de ce que nous avons perdu, mais aussi de ce que nous n'avons jamais pu avoir : la démocratie ?

Mais là encore, quel malentendu, quel leurre ! Yadh Ben Achour a bien eu raison de rappeler ces évidentes, mais méconnues, définitions. Non, la démocratie n'est pas dans son essence la soumission de la minorité à la volonté et l'autorité de la majorité. Elle est définition des droits de celle-là et des obligations corrélatives de celle-ci. Il a eu raison de rappeler que le rire est l'une de ses conditions, car l'art du rire amène à la rhétorique de la dérision, il affranchit de la peur. Mais peut-on vivre en démocratie sans s'affranchir de la crainte, et peut-on s'affranchir de la crainte sans la passion des lois ? C'est parce qu'ils partagent une égale soumission au règne de la loi, que les citoyens, en démocratie, ne deviennent pas des despotes les uns pour les autres.

J'ose récuser ce concept, j'entends celui de démocratie. Galvaudé, il a perdu de son sens. Trop chargé, récupéré il n'intéresse plus que les opérateurs de l'activité politique, gouvernants et opposants, c'est-à-dire peu de gens. Je lui préfère le concept de liberté. Les libertés sont le fondement, la fondation de la démocratie. L'exercice effectif, au quotidien, non pas uniquement des libertés publiques, mais de toutes les libertés, est la condition de la vie démocratique. Il en existe une, surtout, qui ne peut être méconnue, par ce fait qu'elle s'exerce par tous et à l'égard de tous. Cette liberté est celle de la préservation de la vie privée. Essai clos, mais aussi droit de s'afficher ! Car, en démocratie, la liberté n'a de sens

que si elle peut se réaliser au grand jour. Comment faire admettre cela à une société où l'un de ses principes d'organisation autorise tout un chacun à corriger, ordonner, prohiber, à intervenir en bonne conscience, à régenter légitimement les autres comportements individuels ?

L'époque est, certes, au désenchantement, à la perte des illusions. Et l'on peut vivre sans illusions, mais dans l'espoir de l'espérance. Le Droit devrait, alors, permettre aux citoyens de vivre en société aussi harmonieusement que possible. C'est sa mission en même temps que sa vertu.

Je comprends, cependant, la conscience lucide de l'auteur : notre avenir immédiat serait la moins insupportable des dictatures. Il y a donc, en un lieu quelconque de notre être une impossibilité. Voilà pourquoi ce livre conduit à l'agnosticisme. Par ses silences n'est-il pas aussi agnostique ?

### 2. — Agnosie et Agnosticisme

Ce livre est agnostique par sa liberté de ton, mais il conduit aussi à un scepticisme par impossibilité, et il éclaire, mais recèle aussi l'incapacité de nommer ce qui est pourtant identifié. Il est alors agnostique.

— *Agnosie*. Un énorme travail sur le glissement des sens émaillé l'ouvrage : *insân, dawla, haq, shûra, siyâsa*, etc. Termes qui ne désignent plus ce qu'ils signifiaient. Sans être propre à l'auteur, il y a difficulté à nommer. L'État est simplement pédagogique, il n'est pas tout à fait pédagogique. Il est réformiste, jamais modernisateur. La société est en voie de développement et nulle part sous-développée. Le droit est réceptacle des mœurs, de religion et de politique. Forme creuse qui précède son contenu, système sans autonomie ! Il est négocié, délibéré ou n'est pas. Où est alors le rôle de l'État, tiers garant de l'intérêt général, arbitre entre les intérêts contradictoires ? Le croyant du for intérieur est-il la seule façon de dire la nécessaire évacuation du religieux de l'espace public ? Que le système juridique tunisien soit, à la suite d'une longue mais certaine évolution, devenu laïc, n'empêche pas le Code des obligations et contrats d'être le lieu d'une prétendue coexistence du Droit musulman et du Droit moderne. Ne parlons pas du Code du statut personnel, dernier carré de résistance du Droit ancien. Qu'importe l'évolution des faits, marquée de progressives, mais continues disparitions des institutions traditionnelles, qu'importe les lieux de rupture dans le droit et les structures de la famille, puisque l'Idée est maîtresse du Réel ! La représentation devient croyance et se convertit par auto-persuasion en vérité.

Cette difficulté, ce non-dit, ont une cause. Notre société est une, elle ignore la diversité : tous arabes,

musulmans, malékites, ash'arites. Elle ne se regarde pas, son état de sous-développement est tu, ses retards sont la preuve de son authenticité, ses blocages sont le signe de sa supériorité. Notre société refuse de se nommer. Elle se nie : l'Assemblée nationale devient la Chambre des Députés, les Ministères de l'éducation, de l'économie, les équipes sportives, les organisations, les fêtes sont amputés du qualificatif national : *Watani* au lieu de *Quawmi*. Le glissement sémantique parle de lui-même.

L'histoire glorifie le passé, qu'importe la misère des temps présents, qu'importe l'imposée de la pensée ! Oui, « chez toutes les nations l'histoire est défigurée par les fables », mais la philosophie arrive au milieu des ténèbres pour éclairer les hommes (Voltaire, *Essai sur les mœurs*, t. 2, p. 801). Mais notre histoire est une fable, et le temps de la philosophie est-il déjà là ?

Face à sa propre défaillance, la société a besoin de l'État. Voilà qui explique la place centrale qu'il occupe dans nos esprits et dans le Livre. Modernisateur, entrepreneur, financier, éducateur, médecin, commerçant, il est tout, tout en étant seul. Rousseau, déjà écrivait : « La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut (...) lui montrer le bon chemin » (J. J. Rousseau, *Du contrat social*, p. 76). C'est la fonction nécessaire de l'État, son secret, qui est de donner un idéal à la communauté. Et les grands législateurs sont ceux qui se distinguent par la hardiesse de leurs institutions.

— Ce livre parle de l'inaccessible, de nos impossibilités. Impossibilité de passer outre la pensée traditionnelle, impossibilité de quitter l'archaïsme de l'antiquité pour les lumières de la modernité. Le réformisme est enfermé dans la logique du corpus, du texte. L'ossification, la sclérose de la pensée comme celle du Droit, fortement décrites et décriées n'empêchent pas le retour au paradigme fondateur, conçu comme modèle à revivifier : modernisation de l'Islam, islamisation de la modernité, nouvelle lecture du corpus.

Sous cet angle, ce livre a pour objet l'interprétation, et plus précisément, les limites de l'interprétation. Un texte dit aussi en référence à sa propre cohérence. Et si les interprétations subjectives sont théoriquement possibles, cela suppose un type de lecture qu'Umberto Eco qualifie d'hermétique (Hermès). Parce qu'elle ne juge pas à l'aune d'une vérité pré-établie, et parce qu'elle considère que le langage est ambigu et polyvalent, cette méthode ouvre la voie à des interprétations infinies. « Un texte sacré n'autorise, cependant, pas une trop grande licence, car il se trouve toujours une autorité et une tradition religieuse pour revendiquer les clés de son interprétation. Ainsi, la culture médiévale n'a rien fait d'autre qu'encourager l'effort d'une interprétation infinie dans le temps mais limitée dans ses options » (U. Eco, p. 110). Cette attitude est transmise aux textes juridiques modernes. Mais elle vaut d'abord pour les textes religieux. On comprend alors pourquoi la foi de Ghazali l'a emporté sur la Raison d'Ibn Rochd, on comprend pourquoi, Ibn Rochd, Ibn Khaldûn, Ma'ari, Jahidh sont toujours glorifiés, mais sans progéniture. Face à ces limites, la

conscience douloureuse de l'auteur s'exprime à la fin de livre : l'incontournable, l'inévitable laïcité. Mais alors ce livre est un livre de rupture en même temps qu'il est sur la rupture.

### 3. — La rupture

Ici, comme pour le neveu de Rameau, la modernité réside dans l'affaiblissement du modèle ancestral, elle consiste dans la fin de l'obligation, de la dette par rapport au modèle parental. Mais la culture s'est-elle vraiment révoltée contre le passé, les ancêtres sont-ils vraiment devenus maudits ?

Une rupture qui n'est pas auto-produite se heurte, pour être intériorisée, à son extériorité originelle. D'où les soupçons qui l'entourent. Venue d'ailleurs, elle ne peut qu'être suspecte ou inconsciente. L'Autre, dominant, est un enfer permanent, sans purgatoire. Alors, il faut, pour se définir, pour s'identifier, s'opposer et s'isoler : déclarations arabe, islamique, africaine des droits de l'homme au lieu de déclaration universelle, il y a le Monde et le Monde arabe, un globe dans le globe ? Le rapport à l'Autre est une impureté et, comme dans la *Nouvelle Héloïse*, la nostalgie d'une communauté fermée nous frappe, car le plus important est de penser autrement que les autres. Mais contre Rousseau, j'invoque Diderot.

Et pourtant, on sait par Ibn Khaldûn qu'il n'y a d'autre alternative que celle de l'imitation, de la mimésis. Nulle société ne peut vivre sans échange. Peut-on ignorer, comme le rappelle le livre à maintes reprises, la globalité de la modernité ainsi que son unité ? Peut-on en appeler au règne de la loi, au respect des droits de l'homme, user des techniques, fasciner la technologie sans référent moderne ? Peut-on ignorer que le temps et l'espace se confondent, et que la mondialisation de l'économie, des valeurs, des systèmes politiques et juridiques est un fait, non pas une idée ? Peut-on ne pas déconstruire les grandes fondations sociales traditionnelles ? Peut-on éviter le despotisme sans renoncer à la loi du talion ? Peut-on faire autrement que de dire, sans reniement, comme le suggérait Taha Hussein à Tunis en 1957 lors d'un débat radiophonique qu'il eut avec Messaadi, Klibi et Bellhouane, que l'Occident est une part de nous-mêmes, que la modernité est aussi notre.

Si ce livre devrait être un roman, il aurait pour principaux personnages : d'abord le neveu de Rameau ; mais aussi Usbek, despote, homme du sérail, cherchant dans un retour au religieux, le moyen de se faire craindre ; Rica, dénonçant l'Europe, mais renonçant à sa terre natale pour la réalité européenne ; Zadjig, excellent pédagogue ; l'émile de Rousseau, nationaliste mais communicant. L'auteur serait, lui, Candide cultivant son jardin.

On baigne en fait en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, on baigne dans les Lumières. Voilà pourquoi ce livre est un livre sur la Modernité, je l'ai lu comme un plaidoyer pour elle. □

Ali Mezghani

# Entretien avec Abdelkebir Khatibi

*De la double critique au bilinguisme, Abdelkebir Khatibi tente depuis des années à travers son œuvre l'aventure « mystique » d'une pensée-limite travaillée par l'idée de la dualité. Déjouant les oppositions rassurantes, accomplissant au détour de chaque phrase un « pas au-delà », Khatibi se définit lui-même comme un styliste du langage, œuvrant au carrefour de la sociologie, de la psychanalyse, et de la sémiologie. Comment se situe-t-il dans les débats actuels, comment conçoit-il son œuvre et sa recherche, telles sont quelques-unes des questions auxquelles il a bien voulu répondre dans l'entretien qu'il a accordé à Prologues.*



**Prologues** — *Les sociétés arabes semblent aujourd'hui divisées en deux blocs inconciliables : l'un adhère aux valeurs de la modernité, tandis que l'autre refuse l'hégémonie de la culture occidentale et prône le retour à la matrice islamique fondatrice. Pourquoi, à votre avis, ce débat qui anime le champ intellectuel et social arabe est si fort et si passionnel ? Et comment votre « double critique » pourrait-elle aller au-delà de cette confrontation entre défenseurs et détracteurs de la modernité ?*

**A. KHATIBI** — Les défenseurs et les détracteurs de la modernité ? Leur opposition violente ? Avant de vous répondre, ne convient-il pas de montrer du doigt ce qui inhibe aujourd'hui les sociétés arabes, pour voir tant soit peu sur quoi se fonde cette opposition, où elle s'inscrit, sur quel fond de crise ? J'ai eu l'occasion, ailleurs, de dire que ces sociétés sont handicapées par cinq facteurs (au moins) : la faiblesse de la société civile, la nature à tendance despotique du pouvoir politique, le manque flagrant de savoir-faire technique, le poids théocratique, qui empêche de distinguer l'État de la religion, et la faiblesse de l'image que le monde arabe a de lui-même et des populations qui le

## Biographie

Abdelkebir Khatibi est né en 1938 à El Jadida. Il y a fait ses études primaires puis accompli ses études secondaires à Marrakech avant de se spécialiser en sociologie à la Sorbonne.

Il vit et travaille au Maroc depuis 1964 où il poursuit des travaux de recherche à l'université Mohammed V de Rabat. Directeur de l'ex-Bulletin économique et social du Maroc, devenu *Signes du présent*, il fut aussi directeur de programme au Collège international de philosophie à Paris.

Ses ouvrages sont traduits dans plusieurs langues. Une commission inter-universitaire s'est créée au Maroc pour traduire l'intégralité de son œuvre en arabe.

composent. L'opposition dont vous parlez est un effet de ces handicaps. Chez les islamistes, c'est une fuite dans le passé. D'ailleurs, j'utilise l'expression « nouvelle tradition » pour sortir de l'opposition « tradition » et modernité. « La nouvelle tradition » est en fait tout ce que la civilisation technique — découvertes, faits et valeurs — introduit dans notre monde. Cette civilisation restructure notre rapport à notre passé, à nos traditions, elle les crible, les remodèle tout en rejetant quelques éléments. C'est pourquoi je suis délibérément pour l'apprentissage de tout ce qui est acquis par la nouvelle tradition. C'est le sens même de ma double critique. Les modernistes et les islamistes sont

déchirés par cette opposition assez manichéenne entre « modernité » et « tradition », et qui n'est pas appropriée à la complexité de notre monde actuel. A quoi sommes-nous actuels ? Telle est, en effet, la question. Il faut de ce qui est, et non des fantasmes d'origine ou de rupture radicale avec notre passé. Or, nous vivons cette actualité d'une manière discontinue. Nous souffrons de notre retard, nous nous plaignons continuellement alors qu'il s'agit de travailler à partir de cette souffrance même. L'homme ne travaille qu'à partir de l'obstacle, à partir de ce qui provoque sa volonté. Ce déchirement peut être aussi bien source d'une plainte éternelle et du cri de celui qui est perdu dans le monde, comme il pourrait être un symptôme, un indice qui nous montre du doigt là où la pensée a sa tâche. S'approprier la connaissance de l'actuel, c'est du coup, sortir de l'inhibition et agir avec notre force réelle.

Dans un sens, le modernisme et l'islamisme se soutiennent mutuellement, ils se nourrissent réciproquement : l'un est le mal de l'autre, et son frère ennemi.

Ce que je pense, c'est que la sortie vers la nouvelle tradition dépendra, dans une large mesure, du développement, du niveau de développement de nos sociétés, de notre capacité d'intérioriser le savoir-faire technique, et de libérer en nous l'esprit de discernement. L'opposition est en chacun de nous, dans notre déchirure interne, dans notre apathie, notre complaisance

vis-à-vis de notre passé. L'islamisme en est un symptôme criant. Son rêve est d'arrêter le temps, de l'immobiliser. C'est un rêve d'éternité à bon marché. Il révèle aussi quelque chose d'important dans la force régressive de nos sociétés. Il faut continuer à le prendre au sérieux, dans la mesure où il perpétue une tendance profonde des sociétés arabes et leur fascination par le passé. Faut-il répéter que ces sociétés sont des sociétés de commandement et de servitude dirigée, volontaire ou pas !

**Prologues** — *Il est difficile pour la critique de classer vos écrits dans l'une des rubriques habituelles de la recherche sociale ou de la création littéraire. Est-ce que votre manière de déborder les frontières conventionnelles des différents genres d'écriture, de marier le concept et la figure et d'expérimenter de nouvelles formes d'expression, correspond à une approche particulière de la pensée et de l'écriture ?*

**A. KHATIBI** — Peut-être ai-je brûlé quelques cartes de ma vie et de ma manière de penser ? Il arrive, vous savez, qu'on improvise sa vie selon la force du désir. Peut-être n'ai-je jamais choisi entre deux voies : celle de communiquer un savoir, et celle de le garder secret. Je le sais. On m'interroge de temps en temps sur cette indécision. Elle est réelle. Et on a raison de me faire préciser les choses.

La réponse la plus valable que je puisse avancer, c'est que je suis un styliste avant tout, un styliste des idées et de leur mise en forme. Dire en peu de mots le plus de sens me paraît la règle première de ce style. Il y a ensuite l'ordonnance, le rythme, la coordination entre les idées et les sensations, etc.

Entre le concept et la figure (vous faites sans doute allusion au dernier livre de Deleuze-Guattari), il y a place pour des sensibilités pensantes qui construisent peu à peu une œuvre sans la systématiser ni en forcer l'ensemble. Mais la vie est, n'est-ce pas, une écheance. Il faut donc répondre. Avec le recul, je pense qu'il y a des textes que j'aurais écrits autrement aujourd'hui. Je ne suis pas un homme du « concept ». Or, le concept est une des plus grandes inventions de l'esprit philosophique et scientifique. Les concepts dont je me sers, je les utilise selon mon style, et pas du tout selon leur logique interne ; de même la figure. Ce qui me préoccupe, c'est le style qui s'accorde à telle ou telle pensée, à telle ou telle sensation ou perception ; c'est le rythme qui lie les choses à la langue qui les exprime, qu'importe le thème (il m'arrive d'en changer rapidement). Mais transplanter de la vie dans l'écriture, voilà ma passion, ma tâche.

J'aimerais inventer un ou plusieurs genres d'écriture et de pensée. J'expérimente, je lis, je suis à l'écoute de l'inédit et de ce que je n'ai jamais capté. Rien ne me ravit plus que de découvrir le ton d'un nouvel auteur, le mouvement émotif de sa pensée. C'est sûr, je désire personnaliser tout ce que j'écris. C'est toujours un risque de s'affirmer ainsi.

« Ce qui me préoccupe, c'est le style qui s'accorde à telle ou telle pensée, à telle ou telle sensation ou perception ; c'est le rythme qui lie les choses à la langue qui les exprime, qu'importe le thème! »

Mais peut-être aussi que le style suffit pour justifier la vie, une vie, et la mort, une mort : pourquoi pas Je me dis parfois : non seulement je dois parler en mon nom, mais au nom de ceux qui sont silencieux, obligés de l'être.

Lorsque j'écris un récit, je me promène beaucoup, puis je m'assois de temps en temps, je lis sur les visages, dans les allures et les démarches, dans le croisement des rues et leur topographie, tout ce qui m'arrive comme signes, comme émotions. La réalité est comme une tapisserie. Il suffit de tenir un fil, de se laisser guider par la force du moment. Celui qui écrit désire vivre à la fois le passé, le présent et l'avenir. C'est pourquoi cette simultanéité temporelle est proche, pour moi, de la musique. Il s'agit de trouver le ton juste.

**Prologues** — *A l'occasion de la réédition d'Amour bilingue, il serait intéressant de se pencher à nouveau sur cet aspect fondamental de votre réflexion, l'idée de bilinguisme, et celle qui lui est afférente, l'idée de traduction.*

*Croyez-vous qu'il soit possible de penser le mouvement de la traduction, non seulement comme la condition du bilinguisme, mais aussi comme origine des langues ?*

**A. KHATIBI** — Toute la tâche du bilinguisme consiste à séparer les deux langues, à les parler et à les écrire séparément, sans briser leurs frontières, ni les dissoudre. Un bon bilingue parle parallèlement deux langues sans confusion. Il traduit ses émotions, ses perceptions ses idées, tantôt dans une langue, tantôt dans l'autre. Dès qu'on parle bien une langue, on doit obéir à sa loi de structure et de fonctionnement. Il y a donc plusieurs types de bilinguisme.

Or, qu'avez-vous constaté au Maghreb dans le domaine de la littérature maghrébine ? La plupart de ces écrivains parlent l'arabe, et parfois l'amazigh (le berbère, dit-on), et écrivent en français. Ils parlent dans une langue et écrivent dans une autre. C'est cette discontinuité qu'ils avaient à résoudre dans une forme littéraire inédite. L'ont-ils fait ? Je pense que Kateb Yacine et M. Dib ont pu approcher cette forme, à la fois poétique et très proche du mythe.

**Prologues** — *Reda Bensmaïa disait, à propos d'Amour bilingue, que ce récit aurait marqué un avant et un après dans la réflexion sur le bilinguisme au Maghreb. Quel était, selon vous, l'état de la question avant la parution de ce récit et dans quel sens l'a-t-il transformé ?*

**A. KHATIBI** — Il parle d'un coup de force que j'aurais opéré. Peut-être a-t-il raison ? En tous cas, j'ai donné ma réponse (textuelle) dans Amour bilingue. Le bilinguisme n'est pas un cas langagier parmi d'autres, il est un fait de structure inhérent à toutes les langues. Telle est mon hypothèse. Ce bilinguisme structurel, la linguistique l'appelle diglossie, entre parole et écriture. Je n'écris pas comme je parle. Il y a dissymétrie, différence de ton, de style, de rythme.

**Prologues** — *Par rapport à certains textes maghrébains (les vôtres, ceux de Meddeb, de Khaïr-Eddine, etc., mais aussi d'un auteur comme Goytisoló), qui posent des problèmes particuliers du point de vue du récit et de la narration, la réflexion des dernières années sur la littérature et l'écriture a-t-elle permis une analyse plurielle, moins rattachée au formalisme ? En d'autres termes, la critique littéraire au Maghreb permet-elle une lecture plus éclatée des textes, s'éloignant d'un certain didactisme ?*

**A. KHATIBI** — Le rêve de l'écrivain est d'inventer le lecteur, c'est-à-dire de libérer la force inhibée de son imagination, de sa sensibilité, de sa pensée. Ce désir, je le sens avec passion. Comme les écrivains, les lecteurs sont rares. On n'accède pas spontanément à la « bonne lecture ». Elle exige à la fois une connaissance précise de la langue, une sensibilité aguerrie à l'art de la surprise et de l'étonnement, le goût du détail et de la forme, l'amour du risque de la pensée... autant de traits qui définissent le lecteur dont je vous parle.

La critique est d'abord l'expression d'une bonne lecture. Je regrette, mais, elle est si rare que je me sens parfois triste devant les articles et les études qu'on écrit sur moi. J'ai l'impression qu'il ne s'agit pas de moi, mais d'une pure projection. Je cherche des lecteurs et des critiques complices, des partenaires qui puissent m'offrir de leur intelligence, de leur pensée sensible. Oui, la lecture est le partage d'un don.

**Prologues** — *Dans l'une de ses récentes études, Abdellah Saaf a essayé d'expliquer le rapport des intellectuels marocains contemporains au pouvoir politique. Il a ainsi décelé dans le champ intellectuel marocain trois attitudes distinctes dont l'une serait, selon lui, incarnée par votre propre démarche intellectuelle. Vous n'êtes, d'après cette typologie, ni le « fqih » qui essaie de rester en retrait par rapport au politique, ni le légiste qui s'allie au*

*«Un bon bilingue parle parallèlement deux langues sans confusion. Il traduit ses émotions, ses perceptions ses idées, tantôt dans une langue, tantôt dans l'autre.»*

*pouvoir, mais l'héritier de l'attitude du soufi attentif aux « flux qui agitent les profondeurs occultées de la société ». Est-ce que vous vous reconnaissez dans cette définition ?*

**A. KHATIBI** — Je ne suis pas un intellectuel typique, bien qu'il soit difficile de classer mes études, comme vous le disiez. Normal que des chercheurs analysent mes écrits selon leurs évaluations et leurs classifications.

Dans un sens, je me sens solidaire de ce que dit Saaf. Voici un politologue de formation qui est sensible aux forces, à certaines forces directrices de l'écriture. Son travail est remarquable. Il met le doigt sur mes points d'ancrage dans ma propre société. Nous sommes tous héritiers de la bonne et de la mauvaise tradition. La mystique, pour moi, représente une bonne tradition. Pourquoi ? Elle oriente la vie intérieure vers une expression à la fois pensante et sensible au dehors absolu. Nous nous acclimons plus ou moins à la vie, à sa durée. Mais nous sommes souvent trop pressés de vivre et de mourir. La mystique est une technique de méditation. Elle rencontre l'art, la pensée, dans cet espace d'intimité productrice qu'il faut absolument protéger. C'est de cette mystique-là dont je parle et non d'une autre.

Je me sens donc solidaire de la lecture de Saaf. Et en même temps, je continue mon chemin. Oui, j'ai lu effectivement une partie de la littérature mystique (islamique, chrétienne, judaïque, sans oublier le taoïsme), dont l'expérience intime est une question de foi. La foi faite texte. Elle me permet de mieux comprendre un des paradigmes de civilisation, que je traduis, à ma manière, dans mes écrits. La mystique est une tendance profonde de l'humain. Pourquoi me priverai-je de cet héritage si précieux ! La question n'est pas que je sois soufi ou non, mais comment je traduis la mystique dans mes écrits qui sont loin d'être une négation du corps. Par exemple, l'ange pour moi n'est pas celui de Shohrawardi, mais un être réel que je ne fais que toucher du regard. Cet être n'est pas inaccessible, mais je ne l'admire qu'à distance. Telle la femme qui réveille en vous un désir naturel, mais qui doit se contraindre. L'ange est la limite de cette contrainte. Si vous traduisez ainsi tout le langage mystique, vous verrez qu'il est proche de tout désir inaltéré...

Maintenant relisez le *Livre du sang* dans cette perspective.

**Prologues** — Vous êtes à l'origine de la mutation profonde qu'a connu le *Bulletin économique et social du Maroc, principal espace scientifique et éditorial* pour la recherche sociale au Maroc. Quel sens entendez-vous donner à

*ce changement ? Et quels seraient, selon vous, les nouveaux Signes du présent que cette recherche devrait déchiffrer et analyser ? Et comment un tel travail devrait être mené ?*

**A. KHATIBI** — C'est une bonne occasion de préciser les choses. Le *Bulletin économique et social du Maroc* a été créé en 1933 par une société d'études, qui était animé plus par des praticiens de l'économie que par des chercheurs. C'était une revue proche du milieu patronal de l'époque.

Lorsque nous avions repris sa publication, Nacer el Fassi et moi, nous l'avions fait dans le cadre du tout jeune Institut universitaire de la recherche scientifique. C'était en 1965. Notre but était de participer, tant soit peu, au développement intellectuel du pays. Et vu mes préoccupations de l'époque, j'ai ouvert la revue aux nouveaux courants des sciences sociales : la sémiologie, la linguistique, la philosophie, tout en sauvegardant les acquis du passé. Ce passé était économiste. Il l'est resté jusqu'à le refuge du *B.E.S.M.* en 1987. Ce qui m'a mis en conflit avec des économistes comme Habib El Malki.

Le *B.E.S.M.* a donc continué son travail académique jusqu'en 1987. Il faut signaler d'autres faits : l'arrêt de la subvention accordée au *B.E.S.M.* par l'Institut universitaire de la recherche scientifique (ce qui a été désastreux pour le budget de la revue), l'instabilité du comité de rédaction, la création de revues semblables dans d'autres facultés des sciences économiques, autant de handicaps qui nous ont poussés à imaginer une solution. Moi-même, je ne voyais plus l'intérêt de continuer dans la même voie, surtout que l'économie politique dans notre université ne progressait pas : pas de concepts vraiment nouveaux, pas de méthodes adéquates. Souvent nous avons affaire à des études descriptives, rarement analytiques. J'étais découragé par cette apathie de pensée. Effectivement, je voulais provoquer un tournant au cœur même de l'orientation de la revue.

En 1987, après une journée d'études consacrée à la revue, il a été décidé de rénover le traditionnel *B.E.S.M.* et de lui donner un souffle nouveau. L'éditorial du n°1 de *Signes du présent* précise l'orientation globale de la nouvelle équipe de rédaction. Je pense qu'il n'est pas inutile de rappeler au lecteur une partie de cet éditorial :

*«La critique est d'abord l'expression d'une bonne lecture. Je regrette, mais, elle est si rare que je me sens parfois triste devant les articles et les études qu'on écrit sur moi.»*

« Le premier numéro de cette nouvelle version de notre revue est entre vos mains et sous votre regard. Comment avons-nous changé de version pour que le regard du lecteur puisse nous accompagner ?

Si, en quelques mots, je voulais caractériser cette nouveauté, je dirais, qu'en se tournant vers les chemins technologiques, notre revue est appelée à s'internationaliser, c'est-à-dire à pluraliser sa démarche, ses méthodes, son style.

Pour consolider ce qui a été acquis par la revue, nous continuerons à publier des études économiques et sociales ; ces études constituent en quelque sorte notre publication traditionnelle depuis la fondation de la revue en 1933.

D'autre part, nous explorerons désormais un autre type d'analyse, celui de l'expansion technique par rapport aux structures économiques et sociales du Maroc, culturelles aussi. Notre objectif est donc à la fois national et international, ce qui explique la présence « croisée » des signatures dans ce numéro.

Élargir la pluridisciplinarité et l'assouplir selon un certain rythme (qui est vertigineux) de la vitesse et de l'accumulation du savoir : telle est notre autre ambition, mais qui reste modeste dans ses visées les plus immédiates.

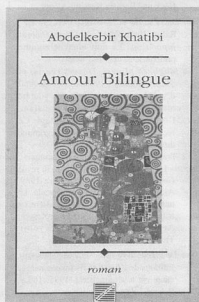
Il faut préciser aussi que chaque numéro est consacré à un dossier, à une thématique qui couvrirait un champ de savoir suffisamment cohérent pour que chaque numéro tienne sa promesse, obéissant à une certaine rigueur tout à fait ouverte, comme une petite fenêtre sur le monde : coder, décoder les *Signes du présent* qui sont autant d'indicateurs à une mémoire en devenir. »

Nous avons publié 6 numéros, mais, faute de moyens, nous avons dû céder (provisoirement) le droit de publication à l'édition SMER. Nous avons ainsi fait paraître l'ouvrage *la Société civile au Maroc*.

Je sais bien que ce changement du B.E.S.M. a été critiqué, au sein même de notre comité de rédaction. Je ne changerai pas de point de vue. Tout ce qui est de l'ordre de l'innovation, au service de la pensée et de l'art, me paraît être la tâche première de l'intellectuel. Je pense qu'il faut introduire de nouveaux paradigmes de pensée dans la production de notre savoir. Il convient de multiplier les structures d'accueil pour le travail réellement intellectuel. ■

«La mystique, pour moi, représente une bonne tradition. Pourquoi ? Elle oriente la vie intérieure vers une expression à la fois pensante et sensible au dehors absolu.»

Entretien réalisé par Isabelle Larrivée  
et Janjar Mohamed Sghir



---

## Sens et puissance au Maroc

---

Abdellah SAAF. *Politique et savoir au Maroc*.  
S.M.E.R., Rabat, 1991.

---

*Dans l'introduction de Politique et savoir au Maroc, A. Saaf se propose de répondre à « trois séries d'interrogations » :*

- *les rapports entre savoir politique et pouvoir politique dans le Maroc indépendant ;*
  - *ceux de la science sociale et de la domination coloniale ;*
  - *et, enfin, le développement des recherches en sciences sociales en rapport avec la restructuration de l'univers politique dans le Maroc d'aujourd'hui.*
- 

La première série d'interrogations sera entreprise à travers les itinéraires intellectuels et politiques des chercheurs en sciences sociales (les « social-scientifiques ») les plus représentatifs (les « intellectuels centraux »). Trois noms, trois itinéraires ont été retenus ici : ceux de Paul Pascon, Abdellah Laroui et Abdelkébir Khatibi.

« Figures centrales des années soixante-dix », dont ils symbolisent les grands courants intellectuels, ces trois personnalités appartiennent à la même génération, ont vécu le même type d'expérience historique, reçu le même genre de formation et ont eu des carrières universitaires semblables.

Ils ont eu affaire aux mêmes protagonistes intellectuels, développé des relations particulières avec la gauche issue du Mouvement national et le marxisme, dont ils se sont démarqués, a constitué pour eux un univers de référence.

Par sa quantité et sa diversité (tous les genres d'écrits dans la quasi-totalité des disciplines des sciences sociales) comme par sa portée scientifique et son « envergure humaine », l'œuvre de P. Pascon est si impressionnante qu'elle éclipse toutes les productions antérieures dans son domaine.

C'est aussi une œuvre qui a fini par « sécréter » une impressionnante infrastructure (groupes de recherche, bureaux d'études, impression, édition, etc.) qui a représenté un véritable pouvoir « lui permettant de créer de l'information à l'ombre du pouvoir pour servir loyalement celui-ci » (p. 21).

L'itinéraire de P. Pascon est ainsi résumé par ce raccourci « technique » dès le départ. Mais A. Saaf prend toute la peine qu'il faut pour nous retracer les étapes qui ont mené cet homme au stade de « technocrate », « expert », « conseil », « développeur, préoccupé par la gestion loyale des projets de l'État. » (p. 29).

P. Pascon a eu « toute une histoire avec la politique » (p. 24), celle de la gauche marocaine, en particulier et, plus particulièrement encore, avec le marxisme. Il a eu, d'abord, « longtemps des adhésions avec les communistes » (ibid.), pour considérer, ensuite, le marxisme, tout simplement, comme « une approche qui permet de voir ce qu'il y a en-dessous du voile » dont la société se couvre (p. 28), avant d'aboutir à la conclusion que « la méthode marxiste... ne résout pas tout et n'est pas la seule » (ibid.), etc.

Cette « histoire » est sous-tendue par une réflexion constante et lancinante — d'autant plus qu'elle n'est pas purement méthodologique, épistémologique, théorique... spéculative — sur les contradictions entre sociologie scientifique et « sociologie manipulateur » (p. 22), domination et « critique de la domination qui renforce la domination » (p. 23), l'engagement de l'intellectuel en tant que militant politique et son engagement à titre de chercheur.

Au terme de son parcours, P. Pascon en arrive à renvoyer « pouvoir et contre-pouvoir... dos à dos » (p. 30) et à adopter une attitude dévalorisante envers la politique sous l'influence, la pression



du contexte. Un contexte caractérisé par « les impasses de la politique, les échecs des uns et des autres [...] en particulier la moins efficace des politiques de l'heure, celle des partis... » (ibid.).

C'est dans le même contexte, celui de la crise des partis politiques issus du Mouvement national et du désarroi de l'intelligentsia arabe consécutif à la défaite de juin 1967, que le nom d'A. Laroui s'est imposé. Ses interventions étaient devenues des événements, des repères intellectuels incontournables parce que son message tombait dans une situation de disponibilité, d'attente et ne pouvait manquer de susciter des réactions intellectuelles diverses.

Ce message, par sa forme autant que par son contenu, semblait répondre à cette attente. Rejetant la « théorie contemplative » et la philosophie spéculative, il relève de l'idéologie et s'assume comme tel. Affirmatif et tranchant, doctoral et didactique, le message de Laroui synthétise et conclut bien plus qu'il n'interroge ou problématise. Critique et polémique il prend pour cible « les figures les plus avancées dans les élaborations politiques et sociales des *nahda* arabes (libéraux, salafistes, marxistes, nationalistes...) » (p. 35).

C'est à partir de l'action politique que Laroui a mené sa réflexion. Dans son *Ideologie arabe contemporaine*, il entreprend l'étude de l'« appareil conceptuel » qui sous-tend « l'activité politique et culturelle des Marocains d'aujourd'hui » en partant du constat d'« impuissance politique et de... stérilité intellectuelle [de] l'élite ». Il aboutit à cet autre constat de décalage entre idéologies arabes et expression de la réalité et préconise l'historicisme comme unique voie qui puisse permettre « aux arabes de participer au présent universel et de penser l'avenir possible en des termes communs à ceux du reste de l'humanité » (p. 39).

Et, pour que cet historicisme n'aboutisse pas à une sorte d'aliénation à l'Occident, il fallait qu'il fût marxiste. Le marxisme, disait A. Laroui dans *La Crise des intellectuels arabes*, « fournit une idéologie capable de refuser la tradition sans paraître se rendre à l'Europe, de refuser une forme particulière de la société européenne sans être obligé de revenir à la tradition. » (cit. p. 40). Instrument de modernisation, de progrès, l'historicisme est un instrument que l'élite intellectuelle devait assimiler et pratiquer dans « la cri-

tique de la pensée salafiste et ses absolus, la question des minorités, de la démocratie... et dans le cadre de sa démarche dans les domaines politique, économique social et culturel. » (p. 41). Critique culturelle et éducation idéologique étaient, donc, inscrites dans un projet politique ancré dans son contexte historique déjà évoqué ici. Projet politique que A. Laroui tenta de concrétiser dans certaines occasions en associant le geste politique au discours idéologique.

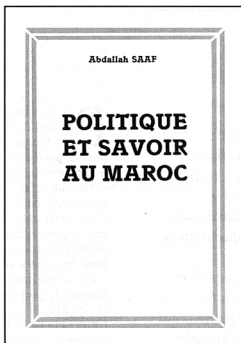
Or, dit A. Saaf, à partir des *Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain* et, peut-être, en filigrane dans ses écrits antérieurs, la pensée politique (et les positions) de Laroui amorce un tournant décisif, en rapport avec l'affaire du Sahara. Il met désormais l'accent sur la consolidation de l'État, la réconciliation de la société et de l'État, la légitimation de l'État... Lors d'une cérémonie où il présenta au nom de ses co-auteurs un ouvrage hagiographique au Roi, il laissa l'impression que « la critique déterminée, le pourfendeur de l'idéologie arabe contemporaine », le chanfre de la « modernité, rationalité, démocratie, légalité... un des théoriciens les plus écoutés de la gauche locale, régionale et même dans le tiers-monde, cédait la place...

à un historiographe officiel, comme le pays en a tant connus par le passé. » (p. 56).

L'œuvre de A. Khatibi, abondante et diverse, elle aussi, est surtout éclatée, difficile à classer, déconcertante. Ce n'est pas pour autant que l'on peut considérer le directeur de l'ex-Institut de Sociologie et du B.E.S.M. (*Bulletin économique et social du Maroc, devenu Signes du présent*) comme un social-scientifique marginal. Il est, tout simplement, un intellectuel très peu académique, anti-conformiste et délibérément déroutant.

Explorer les « zones marginales occultées ou désertées » (p. 62) de notre culture, démystifier les évidences faciles, conventionnelles et habituelles, entreprendre une critique radicale des discours théologique, salafiste ou techniciste, telle serait, en résumé, l'entreprise de cette pensée difficile à cerner ou à réduire.

Cette critique des discours dominants ne néglige pas les « contre-discours », dont le discours marxiste dans sa version historiciste. Au caractère universel (absolu) de l'histoire, elle oppose une pensée de la différence, en marge de la métaphysique et de la théologie, qui refuse la clôture et la suffisance.



Ce faisant, Khatibi ne se borne pas à opposer une philosophie négative à la philosophie positive, mais à une pensée décentrée aux horizons multiples. « Le problème de l'identité et de la différence se donne ainsi comme un problème politique... » (p. 68).

Une (re) lecture des « dits » et écrits (individuels ou collectifs) de Khatibi permet ainsi de faire ressortir les points de jonction entre ces textes et leur contexte historique et politique. « Les rapports de Khatibi avec la politique ne sont pas des rapports simplement intellectuels [...]. La symbolique et la thématique adoptées le situent clairement à gauche [...] Droit d'expression démocratique [...] lutte et lutteurs de classe, le peuple et le populaire, l'oppression et l'émancipation... » (pp. 71-72) sont des constantes de sa réflexion politique aux « tendances anarchiques et [vers] un nihilisme émancipateur. » (p. 74).

L'écrivain se transforme ainsi en mystique aussi populaire que savant, en *mejdoub*. Et comme c'est une mystique « où il ne s'agit pas de faire don de soi » (p. 75), on a pu penser qu'à partir d'une certaine période, dominée par les *Figures de l'étranger* et la réflexion sur l'étrangeté, Khatibi a pris ses distances avec la société marocaine.

Mais, conclut A. Saaf, c'est peut-être là « un mode différent de rapport à la politique », un « départ radical... impliquant plus fortement encore ce qui est en jeu dans la société. » (p. 78). À la manière de Laroui — qui apparaît ici comme la figure centrale de la trilogie et dont l'itinéraire est le plus franchement contrasté — A. Saaf replace les trois itinéraires qu'il a reconstitués dans les « anciennes traditions de lettrés » et les inscrit dans « des démarches permanentes de l'univers intellectuel marocain : celle du *faqih*, en retrait par rapport à la politique, celle du légiste rôdant dans les pourtours du pouvoir, ou celle du *soufi* se dissolvant dans les flux qui agitent les profondeurs occultées de la société » (p. 78).

La rétrospective entreprise au second chapitre de *Politique et savoir au Maroc* propose au lecteur trois autres itinéraires de trois chercheurs en sciences sociales dans leurs rapports avec leur « prince », en l'occurrence : le pouvoir colonial. (Notons que le livre d'A. SAAF est trilogique d'un bout à l'autre : trois chapitres comportant chacun trois parties).

Michaux-Bellaire, l'accumulateur de monographies, est un empiriste pointilleux dans sa description de la réalité de la société marocaine, et qui a mis à la disposition de l'Administration coloniale « un diagnostic minutieux, ouvrant de larges perspectives sur le choix des alliés les plus fidèles et les plus efficaces afin d'éviter une occupation difficile, voire douteuse. » (p. 90).

Robert Montagne est, lui aussi, un « empiriste radical » qui, dans une étape ultérieure de la domination coloniale, inaugure les « grandes élaborations théoriques. » (p. 92) et dont l'œuvre fut considérée comme une « Bible » du Protectorat. « Savant mobilisé au service du prince, savant

« politique », il est bien plus « technicien » que « conseiller » : « technicien délimitant le terrain politique... d'une dominance qui ne pourra être que plus abruptement politique encore. » (p. 101).

L'itinéraire de Jacques Berque est constitué de deux étapes principales : l'administrateur qui « circulait dans un cadre colonial et s'efforçait par son savoir de le consolider. Exclu des cercles intimes au pouvoir colonial...il entama, à travers la science, une expérience décoloniale. » (p. 114). La conclusion de ce second chapitre s'interroge sur les possibilités et les « obstacles à la science pure » en matière de sciences sociales et de savoir politique, sur l'inévitable « compromission de la science dans le contexte de la domination coloniale et note que « l'observation est sans doute également valable pour la recherche social-scientifique... d'inspiration nationaliste » (p. 114).

En lisant dans le titre du troisième chapitre : « Redéploiement du savoir politique », on est tenté de croire à une intention de l'auteur d'opposer ce « redéploiement » à la rétrospective du chapitre précédent et à l'impression de repli et de retraite que laisse le premier chapitre. Il n'en est rien. La « science politique d'accompagnement », qui a succédé à celle de l'époque coloniale est plutôt éparpillée, électrique et faisant de la « théorisation à petite distance » (p. 122).

Les recherches entreprises depuis le début des années soixante dans un cadre universitaire s'inscrivent le plus souvent dans les cadres des disciplines autres que la science politique et font preuve d'un conservatisme juriste et d'un manque d'audace remarquables.

Le redéploiement de la science politique au Maroc est encore une éventualité hypothéquée par la remise en question des « hypothèses et thèses fortes d'un Waterbury, d'un Remy Leveau, d'un Palazolli, d'abord ; ensuite, en démantelant la politique des « autres dimensions qui lui sont étroitement liées. » (p. 136).

En dépit du « statut d'observateurs objectifs que s'imposent [que nous imposent ? (MB)] les social-scientifiques » (p. 10) — et A. Saaf en est un — l'intérêt de ce livre vient du fait qu'il ne tient pas cette gageure. Passionnant, parce que passionné, surtout dans son premier chapitre : il nous pose un problème de lecture que l'on est bien obligé de mentionner. Les questions soulevées dans les deux derniers chapitres, malgré tout l'intérêt qu'elles puissent avoir, paraissent bien refroidies ou encore tièdes après les interrogations plutôt brûlantes du chapitre premier. ▼

## La dualité comme impasse

**Ali Oumlil, Islam et État National**, Trad. M. Khayati, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1992 ; — **Fi Char'iyat al-Ikhtilaf (De la légitimité de la divergence)**, Coll. Notre culture nationale, N° 5, Ed. Conseil National de la Culture Arabe, Rabat, 1991.

Le premier de ces deux ouvrages est une traduction en français, réalisée grâce au soutien d'une fondation allemande<sup>1</sup>, du livre que l'auteur avait publié en 1985 sous le titre : *Al Islahiya al-'arabiya wa al-dawla al-wataniya (Le Réformisme arabe et l'État national)*. Déjà au niveau du titre, il paraît remarquable que, entre l'édition originale et la traduction, on puisse remplacer le « réformisme arabe » par l'« Islam ».

L'auteur passe en revue un certain nombre de notions essentielles pour la compréhension de l'islam contemporain, telles que l'*iclah* (réformisme), la *fitra* (nature, penchant naturel), l'État national, la tolérance, etc., ainsi que des moments importants de l'histoire arabe au XX<sup>e</sup> siècle, tels le « projet de Taha Hussein », le mouvement islamiste et le réformisme arabe.

L'idée fondamentale qui prédomine à travers les développements proposés est celle d'une incompatibilité insurmontable entre la vision islamique de l'État et de la société, telle qu'elle se manifeste chez les réformistes, et les conceptions qui sont à l'origine de l'État moderne.

La première a donné lieu à ce qu'on a appelé l'*iclah* (réformisme), mouvement qui est apparu parmi les *fuqaha* (théologiens-juristes musulmans) et non parmi les penseurs modernes, et qui renoue avec l'effort millénaire visant à placer la réalité sociale au niveau de l'idéal islamique. La seule originalité de ce réformisme moderne, par rapport aux multiples entreprises qui jalonnent l'histoire islamique, réside dans la reconnaissance du retard par rapport à l'Occident et dans le désir — un désir, selon l'auteur, fou, irréalisable — d'assimiler les idéaux de l'Europe triomphante dans le cadre de la vision islamique.

D'un autre côté, la conception de l'État moderne s'est développée dans un tout autre contexte, celui de la philosophie occidentale libérée des représentations religieuses. Elle constitue également l'aboutissement d'un vaste mouvement social.

Il résulte de cette incompatibilité qu'aucun rapprochement ni aucune forme de conciliation ne peuvent être réalisés entre la vision islamique, statique, recherchant avant tout le retour à un état de perfection an-historique, et les concepts

que les réformistes ont « importés » à partir du langage et de la pensée de l'Occident.

Derrière une argumentation qui se présente comme une succession de verdicts, se profile une vision mécanique des concepts, vus comme des éléments figés, invariables, etc. L'auteur semble défendre des thèses pour lesquelles des univers culturels irréductibles coexistent sans vraiment pouvoir communiquer entre eux. La vie des concepts à travers l'évolution de la société, les transformations profondes que peuvent connaître sociétés et représentations par suite de l'irruption de visions étrangères, les aspirations éthiques qui peuvent s'exprimer à travers des stratégies discursives différentes, ne font pas partie des « objets » pris en considération. Le travail de l'histoire, les desseins des hommes n'ont apparemment, aux yeux de l'auteur, aucun effet.

Malgré ce constat d'une irréductible dualité, l'auteur semble vouloir rechercher, dans son deuxième livre, une légitimation du droit à la divergence, autrement dit à la liberté de penser précisément dans les représentations orthodoxes traditionnelles. En fait, la légitimité de la divergence d'opinion (ou plutôt du droit de soutenir des opinions différentes) est recherchée dans le cadre de l'expérience passée, celle de cet âge d'or qui travaille la pensée des musulmans, où l'islam se sentait suffisamment fort pour affronter l'« Autre » ou les autres.

Il s'agit moins d'une recherche de « légitimation » au sens traditionnel, de la justification d'un droit par une argumentation théologique ou historique, que d'un passage en revue de certains moments de l'histoire islamique où l'« Autre » était particulièrement présent et où un dialogue s'est produit entre l'islam et son antithèse, où des divergences sortant du cadre des différences légitimes tolérées par l'islam se sont produites et ont été enregistrées. Ce passage en revue n'a toutefois rien d'un travail systématique sur la perception de l'Autre chez les musulmans, comme ceux d'un Bernard Lewis<sup>2</sup> ou d'un Aziz al-Azmeh<sup>3</sup>. Les cas choisis pour illustrer la pratique de la « divergence d'opinion » dans l'histoire arabo-islamique sont ceux des controverses entre mu'tazilites et manichéens, des observa-

tions d'Al-Biruni à propos de l'Inde et des Indiens, les confrontations entre Morisques et chrétiens dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle et enfin les joutes récentes entre islamistes et modernistes. La question principale, formulée à la fin de l'ouvrage, est la suivante : « Aujourd'hui, lorsque nous revendiquons le droit à la divergence des opinions, comme l'un des Droits de l'Homme et comme fondement du système démocratique, jusqu'à quel point pouvons-nous trouver dans notre héritage culturel un fondement pour notre démarche ? ». La réponse est que les moments de l'histoire islamique où la divergence a été tolérée sont rares et discontinus et que, au contraire, ce qui a prédominé c'est plutôt l'idée de l'unicité de la vérité, l'idée qu'il ne saurait y avoir, comme nous le concevons aujourd'hui des approches multiples, une vérité relative et changeante, mais seulement une vérité unique et absolue, face à l'égarement et à l'erreur qui eux, peuvent être multiples et divers. L'auteur s'arrête à ce constat et laisse bien des questions en suspens. L'impression d'impasse est encore plus présente que dans l'ouvrage précédent. Suffit-il de se demander si des sociétés et des représentations médiévales sont compatibles avec des traits constitutifs des sociétés modernes ? La vision historiciste, à laquelle l'adhésion est déclarée, ne devrait-elle pas ame-

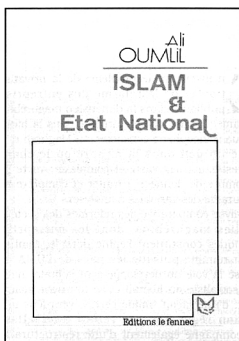
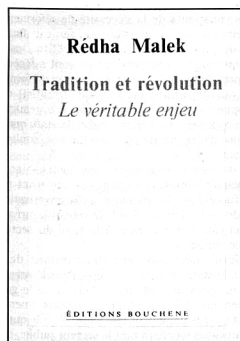
ner à partir de la coupure entre société et représentations médiévales d'une part et sociétés et représentations modernes de l'autre à tenter de comprendre les transformations qui se sont produites, l'évolution qui a généré les attitudes et les attentes contemporaines ?

En termes plus clairs, peut-on se contenter du constat que l'islamisme d'aujourd'hui se réduit à une tentative de retour à une vision médiévale de la vérité ? Pour quelles raisons pareille revendication peut-elle se manifester, avec la véhémence que l'on connaît, dans le monde d'aujourd'hui, où la modernité a accompli des changements profonds et irréversibles ?

Peut-être n'est-ce là, en fin de compte, de la part de l'auteur, que des études préliminaires et qu'il apportera dans un avenir proche de plus amples développements sur ces questions. ▼

Abdou Filali-Ansary

1. Fondation Konrad Adenauer.
2. *Comment l'islam a découvert l'Europe*, coll. Tel. éd. Gallimard, Paris 1984.
3. *Al-'Arab wa al-Barabira : Al-Muslimun wa al-Hadarat al-Ukhra (Les Arabes et les Barbares : les musulmans et les autres civilisations)*, Riad El-Rayyes Books, Londres, 1991.
4. *Op. cit.*, p. 91.



---

## L'UMA à l'heure des changements

---

Mohamed BEDHRI. *Privatisation et réforme des entreprises publiques dans les pays de l'UMA.* Afrique Orient, Casablanca, 1991.

---

---

*La problématique centrale de l'auteur a pour point focal la mise en exergue des décalages et des différences de conception de la réforme des entreprises publiques à l'intérieur des pays de l'UMA. Ainsi le Maroc et la Tunisie ont programmé des réformes radicales basées sur la technique de la privatisation, alors qu'en Algérie, et surtout en Mauritanie et en Libye, cette réforme est, soit timorée (simple autonomie accordée à ces entreprises), soit inexistante.*

---

**E**n inscrivant le problème de la privatisation et de la réforme des entreprises publiques dans la dimension maghrébine, Mohamed Bedhri comble un vide dans la bibliothèque francophone consacrée au Maghreb et se lance un défi dans la mesure où le champ d'investigation est vaste et complexe : vaste par le nombre de données à traiter et complexe par la pluralité des variables à analyser. L'analyse comparative des réformes des secteurs publics maghrébins, dont les entreprises publiques constituent l'épine dorsale, tombe à point nommé puisque les pays de l'UMA ont épuisé le vote du développement solitaire national (socialiste ou libéral) et se tournent maintenant, d'une façon timide certes, vers leur intégration régionale ; ce retour au réalisme s'accompagne également d'une restructuration intérieure profonde de leurs systèmes économiques, le poids et l'ampleur de la crise de la dette et du retournement de l'environnement international aidants.

L'auteur étaye sa problématique en examinant cas par cas, sur la base de « données secondaires »<sup>1</sup> établies par les gouvernements nationaux ou par des organisations internationales (BIRD...), les péripéties de la réforme des entreprises publiques en réservant la part du lion au cas marocain.

### *L'expérience marocaine*

Elle est très édifiante et représente bien les tergiversations des politiques de développement expérimentées par les pays en développement (PED) : le Maroc a appliqué bon gré mal gré une politique interventionniste et étatiste au début de la décennie 60, dictée principalement par, l'influence de l'élite politique gagnée par, l'idéologie socialiste et par l'absence d'un secteur privé performant, qui, ajoutée au legs colonial, a donné lieu à la formation d'un secteur public puissant et omnipotent.

Toutefois, les dirigeants marocains étaient toujours conscients de la nécessité de réformer le secteur public, qui constitue un fardeau financier de plus en plus lourd pour l'État, mais presque tous les projets qui se sont succédés (rapport Bahni, rapport Mackeinzy, réformes du contrôle financier, rapport Jouahri) ont échoué, en raison de la résistance bureaucratique opposée à tout changement de *statu quo* et à cause d'une volonté politique timorée, souligne l'auteur.

A la différence des rapports précédents — et en particulier le rapport Jouahri<sup>2</sup> — qui n'ont pas mis l'accent sur la technique de la privatisation, l'étude de la Banque Mondiale retient la privatisation comme seule issue à la crise du secteur public marocain.

Conformément aux recommandations de la BIRD, le Maroc a finalement opté pour la privatisation, après des débats houleux entre le gouvernement et l'opposition. Le *modus vivendi*, adopté par le parlement marocain, stipule que la privatisation touchera tant le secteur public, que parapublic, à l'exception de six entreprises hautement stratégiques (ONCF, ONE, RAM, OCP, ONPT et ONEP), souligne l'auteur.

D'après cette loi, la privatisation se fera suivant trois modalités : les règles et techniques du marché financier, l'appel d'offre et l'attribution directe à un ou plusieurs acquéreurs. Après examen critique de ces différentes modalités, l'auteur conclut que les techniques du marché financier ne sont applicables que dans des cas limités.

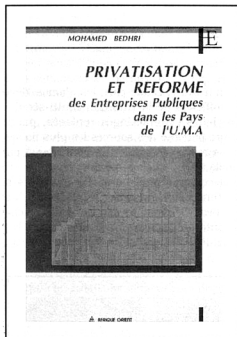
me n'entraînerait pas de perturbations ou de régression du secteur en question.

### *L'expérience libyenne et mauritanienne*

Les deux extrémités du Maghreb, la Libye et la Mauritanie, n'ont pas procédé à une réforme globale de leurs entreprises publiques. La Libye a limité la réforme à des secteurs ne concernant que moins de 10 % des recettes de l'État, et l'a circonscrite dans les limites permises par l'idéologie du régime, « le socialisme populaire », dans le cadre de coopératives autogérées par les associés « *tacharukiati* »<sup>3</sup>, tandis que le gouvernement mauritanien n'a pas inscrit cette question dans son agenda ; la réforme démocratique et l'intégration politique du pays prennent le pas sur la réforme économique.

M. Bedhri a donc le mérite de combler un vide dans le domaine des études comparatives portant sur le Maghreb. La problématique de l'auteur est également originale. Mais la façon dont il l'a étayée prête le flanc à la critique, puisque l'auteur s'est basé uniquement sur des « données secondaires » et qu'il n'a pas toujours bien explicité et analysé les soubassements (les variables, endogènes et exogènes) économiques, sociologiques et politiques de la genèse, de la crise et de la réforme des entreprises publiques. ▼

El Hassane Hzaïne



### *L'expérience algérienne*

À l'instar des autres expériences maghrébines, l'expérience algérienne n'a pas reçu la place qu'elle mérite, et n'a fait l'objet que d'un examen succinct.

D'après l'auteur la mauvaise performance des entreprises publiques algériennes et, l'abandon du socialisme, ont été à l'origine du processus de réforme de ces entreprises, qui se sont vues accorder plus d'autonomie dans la gestion. Cette réforme est allée de pair, souligne l'auteur, avec la réhabilitation du secteur privé algérien, et de l'investisseur étranger, qui n'est plus assujéti à la règle du contrôle du capital de la société par l'État algérien.

### *L'expérience tunisienne*

À l'image de l'expérience marocaine, et à la différence de l'expérience algérienne où, la privatisation n'est pas à l'ordre du jour, l'expérience tunisienne met l'accent sur la restructuration des entreprises publiques non stratégiques, qui relèvent d'un secteur concurrentiel, et dont la réfor-

1. On entend par données secondaires = les éléments d'information rassemblés pour des fins autres que celles pour lesquelles les données avaient été recueillies initialement. - Benoit Gauthier et autres, *Recherche sociale. La problématique à la collecte des données*, P.U.Q., Canada, 1992, p. 453.

2. D'après l'auteur le rapport Mackenziey est la première tentative d'évaluation d'ensemble du fonctionnement du secteur public. Son objectif était de s'interroger sur le système de gestion et de contrôle de l'État sur les entreprises publiques qui souffrait de deux maux : il assurait mal aussi bien la bonne utilisation des ressources que la régularité des opérations (retards, incohérences, irrégularités). Le rapport a recommandé une plus grande autonomie des organismes publics. Quand au rapport Jouahri, il a mis l'accent sur la nécessité d'une gestion privée des organismes opérant dans des secteurs concurrentiels. Il a recommandé également la conclusion de contrats de développement entre l'État et les entreprises publiques, et la mise en place d'un comité de vigilance pour superviser le secteur public.

3. Sous le double effet de la chute des recettes pétrolières, qui sont passées de 21 milliards de \$ en 1980 à 5 milliards de \$ en 1988, et de l'embargo, le colonel Kadhafi a préconisé la privatisation de certains secteurs non stratégiques comme les hôpitaux, les services, etc. Voir « La Libye privatise sur le mode du socialisme populaire » (AFP), in *Economap*, n° 654, 2/11/92.

## La critique historique au service de la foi

Hussein AMIN, *le Livre du musulman désespéré, pour rentrer dans le troisième millénaire*, trad. Richard Jacquemond, coll. Essais, Ed. La Découverte, Paris, 1992.

Richard Jacquemond est un chercheur bien inspiré. En effet, après avoir traduit les ouvrages de Mohamed Saïd al-Ashmawy (*l'Islamisme contre l'islam* <sup>1</sup>) et de Fouad Zakariya (*Laïcité ou islamisme : les Arabes à l'heure du choix* <sup>2</sup>), il a élu dernièrement l'ouvrage de Hussein Amin : *le Livre du musulman désespéré, pour entrer dans le troisième millénaire* (Prix du Salon du Livre du Caire en 1984). Son choix s'est ainsi porté, au fil des dernières années, sur une série d'ouvrages remarquables. Dans les trois cas il s'agit de réactions d'intellectuels face à un formidable défi : celui que représente la remise en cause de la rationalité et, dans certains cas, de l'ordre social, par l'invocation abusive de la parole de Dieu. Peut-on lui reprocher un choix trop partisan ? D'avoir privilégié des auteurs que les milieux intégristes considèrent comme des ennemis irréconciliables de la vraie foi, des écrivains plus ou moins « mis à l'index » par les représentants de la tradition orthodoxe ? Cela paraît difficile tant les écrits et les attitudes de ces derniers, orthodoxes et fondamentalistes réunis, ont fait l'objet d'intérêt et parfois de médiatisation intenses, malgré leur absence d'originalité et leur attachement à des formes et des représentations moyennâgeuses. Les textes choisis par Jacquemond font passer au lecteur occidental un souffle de l'« autre » opinion, et lui permettent ainsi d'avoir une idée du débat qui fait rage dans le monde arabe. A ce titre, ils contribuent, autant que des publications savantes peuvent le faire, à équilibrer l'impression créée par les media occidentaux.

Bien inspiré, Jacquemond l'est également par sa manière de traduire des textes au rythme bien particulier. Sans coller à la lettre, ce qui aurait rendu la lecture rébarbative, il réussit à rendre avec intelligence et fidélité les sinuosités des argumentations, et parvient à placer le lecteur en plein dans des débats intenses vécus.

Dans le cas de Hussein Amin, il parvient à faire passer l'étonnante particularité de cet auteur qui, tout en proclamant une intangible fidélité au credo fondamental de l'islam, s'emploie avec un rare talent à mettre en pièces tout ce que les uns et les autres préten-

dent en déduire. D'une part, les ulamas, dépositaires officiels de la tradition multi-séculaire, voient leurs échafaudages replacés, par une relecture patiente des sources les plus fiables et les plus respectées, dans les contextes à partir desquels ils les ont eux-mêmes construits et les montre comme des élaborations humaines produites en réponse à des circonstances historiques bien déterminées. D'autre part, les champions auto-proclamés d'un retour au modèle pur et parfait de la première heure voient leurs



exemples sublimes ramenés aux conditions historiques particulières qui ont vu des idéaux supérieurs s'incarner dans des formes profanes, ultérieurement sacralisées aux dépens des principes qu'elles étaient censées illustrer. Dans un cas comme dans l'autre, l'arme de la critique historique est maniée avec rigueur et détermination. Hussein Amin montre à ce propos qu'il est le disciple le plus accompli de son père, Ahmad Amin, celui qui a mis en branle le plus vaste mouvement de réécriture de l'histoire intellectuelle islamique. Comme le note Jacquemond, « C'est bien en cela que se situe l'intérêt, et aussi

le défi, de la démarche de Hussein Amin : dans cette combinaison entre un postulat de départ d'ordre religieux, et son application, au moyen d'outils intellectuels strictement profanes, à l'ensemble des sources de la pensée musulmane : biographie du Prophète, exégèse coranique, hadith, histoire des sectes musulmanes<sup>3</sup>. » La devise de Hussein Amin semble être la suivante : « ... Notre premier devoir est un devoir de véracité historique. Ce courage exemplaire, dont font preuve les croyants prêts à sacrifier leur vie pour leur foi, doit aussi se traduire par une confrontation franche avec l'histoire, si amère soit-elle, hors du romantisme qui caractérise et déforme trop souvent les visions musulmanes de l'histoire. La foi peut déplacer les montagnes, mais seule la connaissance permet de les déplacer au bon endroit<sup>4</sup> ! »

L'attitude de Hussein Amin paraît en fin de compte la plus conforme aux exigences extrêmes que peut formuler un croyant moderne, fermement attaché à la foi islamique et bien inséré dans son siècle et dans les représentations proposées par la science et la philosophie contemporaines. « La vocation universaliste de l'islam n'est pas abandonnée, mais ramenée à une éthique, un ensemble de normes et de valeurs dont on attend qu'elles « imprègnent » la vie des individus et des sociétés musulmanes, en dehors de toute crispation formaliste<sup>5</sup>. » Il en résulte que l'approche religieuse ne peut se substituer à

la pratique politique ni, a fortiori, la nier. La religion peut fournir les principes éthiques qui fondent l'ordre social mais non définir les mécanismes par lesquels il devrait être réglé — ceux de la démocratie par exemple —, ni, à plus forte raison, les rejeter comme contraires à la foi.

Il s'agit là d'une approche, nous dit Jacquemond, qui « ... s'apparente ... à celle de M. Saïd Al-Ashmawy, avocat d'un « fondamentalisme rationaliste et spiritualiste » dont les contours semblent finalement assez proches de ceux de l'islam selon Hussein Amin : l'un et l'autre sont les héritiers d'une tradition musulmane authentiquement libérale et tolérante, qui a connu son âge d'or dans l'Égypte de l'entre-deux-guerres, et que l'émergence récente de courants plus radicaux a conduit nombre d'observateurs, et le grand public à leur suite, à enterrer un peu vite.<sup>6</sup> »

Il était grand temps de le rappeler. ▼

Abdou Filali-Ansary

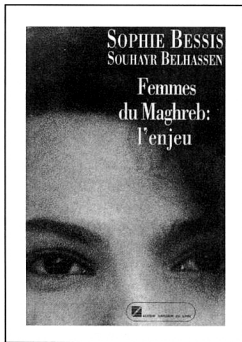
- 1 Le Caire, 1987, trad. et préface de Richard Jacquemond, Ed. Al-Fikr, Le Caire et La Découverte, Paris, 1989  
 2 Articles publiés au Caire entre 1986 et 1989, trad. et préface de Richard Jacquemond, Ed. Al-Fikr, Le Caire et La Découverte, Paris, 1991  
 3 Op. cit., p. 6  
 4 Op. cit., p. 141  
 5 Op. cit., p. 7  
 6 Op. cit., p. 8



## Le XX<sup>e</sup> siècle des femmes maghrébines

Sophie BESSIS et Souhayr BELHASSEN. *Femmes du Maghreb : l'enjeu*. Éd. Jean-Claude Lattès/Eddif, Paris/Tunis, 1992. 278 pages.

*Le livre de Sophie Bessis et Souhayr Belhassen, Femmes du Maghreb : l'enjeu, plonge à la fois dans l'histoire de la région et dans la vie quotidienne, pour d'abord montrer toutes celles qui, ni loques, ni héroïnes, luttent au jour le jour pour des conditions d'existence plus acceptables et pour une plus grande reconnaissance de leur statut social, politique, juridique. Il est aussi un ouvrage d'histoire critique, mettant en évidence l'occultation dont a fait l'objet le problème de la condition féminine. Il est enfin l'analyse de l'oppression féminine au Maghreb, de ses souches et de ses variantes à travers les dernières décennies.*



Dans la panoplie d'ouvrages parus récemment sur la question des femmes au Maghreb, quelles représentations en sont offertes? De l'image de la femme-serpillière, fondée sur les poncifs identitaires les plus éculés, à celle de la femme-héroïne, nous faisant vivre tous les fantasmes de l'émancipation par procuration, ces modèles permettent-ils à une génération de femmes à venir de se reconnaître ou de s'inventer une nouvelle représentation d'elles-mêmes, moins mortifiante, et une nouvelle stratégie d'action? Est-il encore possible de contribuer de façon novatrice à cette réflexion, d'une façon qui ne soit pas le broissage passif d'un tableau mais le bilan lucide d'une question?

Les auteurs invitent, entre autre, à un retour sur cette condition de la femme méditerranéenne, un peu comme l'avait proposé il y a quelques années Germaine Tillion dans le Harem et les cousins 1, mais plus spécifiquement sur la jonction du couple islam/arabité avec la Méditerranée. Cette jonction aurait, selon elles, produit « quelques-unes des sociétés les plus oppressives de la planète en matière de condition féminine » (p. 16) et ce, malgré l'amélioration que l'on connaît du sort qui avait été jusqu'alors réservé aux femmes. S. Bessis et S. Belhassen font ressortir les positions de quelques penseurs maghrébines quant à l'émancipation des femmes, que ce soit de façon

réfractaire comme chez Ben Badis, ou sous forme de velléités réformistes chez Allal Al-Fassi. Enjeu des idéologues, qu'ils soient traditionalistes ou progressistes, enjeu aussi bien des occupants que des colonisés, la femme peut tour à tour servir et desservir les ambitions politiques selon qu'on fait la promotion d'une certaine libéralisation des mœurs ou qu'on persévère au contraire dans les ornières du conformisme religieux. Cela est flagrant en Tunisie, sous Bourguiba qui, « considéré plus tard comme le libérateur de ses concitoyennes, a en fait toujours utilisé l'islam et la tradition comme des pivots de sa stratégie de ralliement des masses à la cause nationaliste » (p. 32).

La déception est d'autant plus grande lorsqu'on sortit des luttes pour l'indépendance, les femmes ne se voient reconnaître aucune place dans les structures du pouvoir, parce que leur présence, aux yeux des bien-pensants, aurait été considérée comme facteur de désordre, de *fitna*, dans le sens où Christine Buci-Glukman la définissait<sup>2</sup>, à mi-chemin entre la séduction et la transgression. L'espoir de la classe « luttante » des femmes d'alors, suscité par la victoire de l'indépendance, n'aura d'égal que la désillusion à laquelle il cédera.

Car même lorsqu'on avait cru prendre une certaine avance, même lorsqu'on avait considéré que certaines choses étaient acquises sous prétexte qu'on avait accès à des lieux traditionnellement réservés aux hommes, on avait négligé d'inscrire de façon durable, c'est-à-dire dans les lois, l'évolution dont on avait été les artisanes et les témoins pendant les années cinquante et soixante. Certes la Tunisie, soulignent les auteurs, avait innové dans le domaine, mais à quelles fins et jusqu'à quel point avait-on laissé les femmes être maîtresses de leur existence ? La persistance du système de la dot obligatoire et les injustices criantes en matière de succession et d'héritage, entre autre, empêchaient de croire en une réelle libéralisation et égalité entre les sexes, cependant que le Maroc s'enfonçait toujours plus profondément dans des traditions que soutenaient notables et *oulémas* et que l'Algérie, malgré des allures progressistes attribuant aux femmes et aux hommes l'égalité en matière de droits et de devoirs, élaborait parallèlement un code de la famille rétrograde, maintenant la polygamie, la répudiation, la « déférence » de la femme envers son époux, etc. On allait prendre le tournant des années soixante-dix avec fort peu d'acquis.

au nombre de hijab-s rencontrés ou bien dans les facultés, ou bien simplement dans les rues d'Alger ou de Tunis (la djellaba semble encore de mise au Maroc, remarquent les auteurs), les femmes demeurent celles par qui l'honneur arrive (ou se préserve...). Même s'il existe un islamisme au féminin, c'est-à-dire une lecture critique du code de la famille discriminant ce qui y relève de la chari'a coranique et ce qui est de l'ordre de l'interprétation, on ne saurait espérer que par là vienne le salut des femmes. Au contraire, plus insidieux sur la question, l'islamisme semble renouveler les figures du discours sexiste en une rhétorique de l'évitement plutôt que de l'exclusion pure et simple des femmes dans la société : « Une des forces du discours islamiste en direction des femmes, affirment S. Bessis et S. Belhassen, est de ne pas présenter l'apartheid sexuel qu'il érige en règle intransgressible de la société islamique de demain comme signe de leur infériorité, mais comme le fondement d'un ordre à venir dont elles seront autant que les hommes bénéficiaires » (p. 199). Quant à savoir réellement ce que souhaitent les Maghrébines du point de vue de leur statut, Sophie Bessis et Souhayr Belhassen montrent que les avis sont aussi diversifiés que les femmes, que les volontés sont plurielles, du moments où il n'existe nulle cohésion et nul programme capable d'assurer un projet féminin viable et tenant compte des réalités sociales, économiques, culturelles, religieuses, etc., en présence au Maghreb : « Il faut une dernière fois les écouter ces femmes ordinaires, jeunes et vieilles, salariées ou mères au foyer, grandes et petites-bourgeoises ou prolétaires, pour découvrir qu'elles tentent à leur façon d'opérer la synthèse entre un conservatisme omniprésent et une modernité qui a cessé de leur être tout à fait étrangère » (p. 270).

Si les femmes sont l'enjeu d'autant de résistances et de changements, c'est aussi par elles que se traduisent certains des malaises maghrébins actuels. Et une volonté réelle d'émancipation des femmes, concluent les auteurs, sera une porte ouverte sur des « formes nouvelles de l'expérience humaine » (p. 279). ▼

Isabelle Larrivière

Dans la foulée des profondes mutations démographique, physiologique, économique, que vivent les pays du Maghreb depuis une vingtaine d'années, dans ce brassage des populations citadine et paysanne résultant de l'exode rural et l'abolition qui s'en est suivie des distinctions fondamentales qui étaient constitutives de la sensibilité maghrébine, dans quel sens a évolué la condition féminine et vers quoi s'engage-t-elle ? Dans la tourmente islamiste, alors que l'avancée des « Frères » se mesure

1. Paris, Éd. du Seuil, 1966.

2. « *Fitna ou la difficulté intraitable de l'amour* », in *Imaginaires de l'autre*, Khatibi et la mémoire littéraire, Paris, l'Harmattan, 1987.

## Un autre regard sur la complexité du Protectorat français au Maroc

Yvonne KNIBIEHLER, Geneviève EMMERY et  
Françoise LENGUAY. *Des Français au Maroc : la  
présence et la mémoire, 1912-1956*. (Préface de  
Tahar BENJELLOUN). Denoël, 1992.

---

*Si l'histoire se lit au présent  
plutôt qu'au passé, si  
sa relecture constitue une  
constante nécessité, c'est  
bien avec un « autre »  
regard qu'il s'agit d'abor-  
der ce livre.*

---

Ce véritable document, élément de « l'aventure coloniale de la France », a été composé à partir de témoignages nombreux, recueillis par les auteurs, elles-mêmes concernées. Françoise Leguay, docteur en médecine, a exercé au Maroc de 1944 à 1957 ; Geneviève Emmery, professeur en retraite, y a vécu de 1949 à 1958 ; et Yvonne Knibiehler, professeur émérite à l'université de Provence, de 1949 à 1954.

Les auteurs ne font pas le procès de la colonisation, ni ne la justifient. Elles cherchent à donner, entre le pour et le contre, une certaine perception des années du Protectorat par des témoins qui les ont vécues : l'intérêt de leur travail est justement de partir de l'analyse de ces témoignages, parfois contradictoires, à interprétations multiples, émanant la plupart du temps des classes moyennes, et dont elles reconnaissent que la sincérité peut être mise en question par un désir d'autojustification. L'enquête a

cependant pour but de montrer, par-delà ses limites, une réalité : la complexité du Protectorat français au Maroc.

### *Entre administration directe et contrôle*

Complexité qui se marque déjà dans l'idéologie sous-jacente à l'instauration du Protectorat, inhérente aux déclarations de Jean Jaurès, anticolonialiste, convaincu du « devoir de civilisation » (p. 23-24) de la France au Maroc dès 1903. La venue des Français au Maroc n'est pas, dans cette perspective, une simple étape de l'expansion coloniale mais l'apogée de l'histoire coloniale » (p. 24), conduite à la fois par des attentes militaires et nationalistes, des considérations morales et humanitaires, économiques et affairistes. Fondée sur la connaissance partielle d'un pays multiplié (arabe à 55 %, berbère à 45 %, avec 4 % de juifs, citadins et ruraux, soumis au Makhzen ou refusant de payer l'impôt), elle balance entre une politique pratiquée ailleurs de l'assimilation et les théories de Lyautey concernant le respect de l'État marocain, des différences culturelles, établissant le contrôle du pays par ses propres institutions. Ainsi le Protectorat français sera un « chef-d'œuvre d'ambiguïté » (p. 30) selon les auteurs eux-mêmes, le système mis en place par Lyautey ayant dérivé, dès 1920.

### *Militaires et civils*

La complexité de la présence française au Maroc s'exprime encore par les hommes et les femmes (plus tard) venus s'installer dans le pays, au cours de trois étapes correspondant à trois idéaux différents : avant 1912, on arrive en général dans l'enthousiasme, pour « aider le pays à tirer parti de ses richesses pour le bien de

tous » (p. 34-35). Médecins, infirmières, religieuses, enseignants accompagnent le mouvement. Après 1930, une certaine déception s'est installée, des Français d'Algérie apportent un esprit colonial, la résistance marocaine au Protectorat commence à se faire sentir. A partir de 1945, on y passe pour quelques années, attirés par le charme du pays, son intérêt économique, en tant qu'héritier des pionniers de naguère.

Les Français qui arrivent sont militaires et civils, et leurs intérêts diffèrent souvent. D'un côté, la légion étrangère va « pacifier » le pays pour pouvoir y étendre la structure du Protectorat et se transformer peu à peu en service de travaux publics, en particulier, disent les témoignages, pour reboiser et irriguer les terres : les Affaires indigènes, très « protectrices », forment une sorte d'aristocratie militaire qui s'écroule tout d'un coup, dans les mois précédant l'indépendance du Maroc.

A côté d'elles, parfois contre elles, les contrôleurs civils portent « sur leurs épaules toute l'espérance et toutes les ambiguïtés du Protectorat » (p. 91). Avec sens du réel et de l'humain, ils prennent conscience du hiatus existant entre les hauts responsables conservant un esprit d'« occupants », les colons qui, selon les souvenirs de Jacques Berque, ont des « prétentions débordantes » (p. 96), la réalité marocaine dans laquelle ils privilégient les Berbères sur les Arabes, la campagne (le « bled ») à la ville. Ils en vivent différemment la construction où la séparation s'accroît très vite entre Européens et Marocains, voient la nécessité d'une vraie démocratisation, déplorant l'incompréhension générale dont ils seront victimes, même après l'indépendance du Maroc, quand la France les intégrera difficilement.

### *Pionniers et exploités*

Les colons garderont l'amertume de se voir transformés de pionniers en exploités. Leurs témoignages revendiquent l'achat de terres (non leur spoliation), leur inexpérience du pays, leur éloignement de l'administration coloniale qui, « loin de faciliter les choses pour les colons, était très souvent du côté des Marocains » (p. 125) en cas de litige. Ils défrichent difficilement à cause du doum, des pierres, du manque d'eau, et vivent d'abord d'élevage, comme les Marocains selon leur mode, pour tenter ensuite de mener scientifiquement des cultures, d'améliorer les rendements, de survivre aux années de sécheresse. Les témoins reconnaissent que les rapports entre ouvriers et colons ne furent pas toujours « idylliques », et il semble significatif que le contremaître reçut le nom de « caporal ». Pourtant ils affirment qu'ils n'y eut pas parmi eux que des « colonialistes », que dans la majorité des cas une confiance régna de part et d'autre et qu'en fin de compte, le système paternaliste des échanges fonctionna assez bien, à leurs yeux.

### *Aventuriers et sauveurs*

Avec des réalisations positives, telles que la création de la CTM en 1919 par Epinat, du BRPM, de la première usine Aiguebelle en 1941-1942, l'enquête livre aussi l'ambivalence des travaux effectués, en particulier dans les mines : si des entrepreneurs sont vraiment modernes, ils ignorent l'environnement le plus souvent, et certains se caractérisent par leur cupidité, l'iniquité de leurs méthodes. Cette enquête rappelle à juste titre que des enfants travaillaient et mouraient dans les mines, que des Touaregs, pieds nus, avaient été envoyés en hiver à Nancy pour briser la grève des travailleurs. « Ce trafic a duré un an, autant que la grève de Nancy » (p. 167). D'autres patrons se vantent de réalisations sociales : création de la CIMR, de la médecine du travail, de la Jeune chambre économique de Casablanca en 1953.

Mais la ségrégation sociale française se reproduit, la langue est un handicap que peu de Français franchissent laissant aux « indigènes » le soin d'apprendre le français. Des violences éclatent. Quand la passation des pouvoirs se fera après l'indépendance, il se trouvera des hommes pour s'étonner des capacités montrées par les anciens colonisés.

Face à des images d'un Protectorat rigide et injuste, les témoignages abondent pour insister sur un aspect gratifiant : celui de la santé. Les médecins français, les infirmières, religieuses, épouses de colons, auraient ainsi particulièrement et « largement contribué à l'œuvre civilisatrice des Français au Maroc » (p. 218). Les médecins sont pour la plupart des jeunes gens, venant d'achever leurs études, formant un personnel souple et enthousiaste. Si l'on sépare la médecine militaire et la médecine civile, celle pour les Européens et celle pour les « indigènes », la lutte se situe contre les parasites qui transmettent des maladies, contre les rats, la tuberculose, les trachomes et le typhus, les maladies vénériennes, et pour la vaccination antivariolique. Après une étape de soins collectifs, la médecine s'oriente vers une individualisation, nuancée de paternalisme, et ouvrira des voies aux femmes médecins, plus aptes à toucher la population féminine au Maroc.

### *La coexistence dans la séparation*

Par ailleurs, les Français apporteront au Maroc une certaine idée de la coexistence religieuse entre les trois religions monothéistes, à partir des principes de Lyautey, prônant qu'il n'y a pas de races inférieures ni d'homme universel, que les hommes sont égaux mais différents, la différence se concluant le plus souvent par la séparation et non l'échange. Ainsi le Protectorat ne connaît ni les controverses religieuses ni les échanges mystiques, mais plutôt un respect mutuel fondé sur l'ignorance — avec cependant des missions religieuses vivant d'évangélisme et

non de nationalisme (à titre d'exemple le Père Peyriguère qui gêne la hiérarchie catholique, les chrétiens et le Protectorat), portées vers les Berbères considérés comme peu islamisés, en dehors de tout prosélytisme officiel interdit par Lyautey.

Lyautey permettra d'ailleurs l'introduction illégale de l'enseignement religieux dans l'école, pour les Marocains. C'est ainsi que des écoles seront créées pour les Européens (dans un esprit nouveau par rapport à ce qui se passe en France), où un petit nombre d'élèves marocains seront admis. Discrets, ils sont loués pour leur ferme désir d'apprendre mais critiqués pour l'apprentissage « par cœur ». C'est là que le mépris des Arabes et de leur langue laisse des traces parfois douloureuses.

Un enseignement pour les Marocains voit le jour, à côté de l'École coranique où l'on n'apprend que pour recevoir le savoir » (p. 233) : écoles pour fils de notables, où l'on pratique la conviction selon laquelle un homme ne peut appartenir à deux cultures, considérant que l'intelligence des Marocains serait incapable de s'adapter aux programmes de l'enseignement français. Cette dichotomie se double par l'opposition d'une élite aux masses non scolarisées, des garçons aux filles pour qui l'on ouvre peu à peu un enseignement professionnel (broderie, tapisserie). Y a-t-il là volonté de protéger les Berbères de l'influence arabe ? Réalisme face aux réticences des parents marocains devant la culture française ? Peut d'instruire les classes populaires ?

« L'évolution prévue à long terme s'accélère, constate Le Tourneau, car l'intelligence des Arabes n'est pas différente de celle des Français ». Le Sultan lui-même soutient une politique d'éducation des filles. Dans ce contexte, le rôle des enseignants ne peut qu'être ambivalent et laisser des empreintes.

femmes qui choquent et bloquent les Occidentaux — une ségrégation sociale (involontaire ?), les Européens ayant pris l'habitude de se faire servir par les Marocains avec, à titre d'exemple, la dégradation du prénom de Fatma, un paternalisme à base de méfiance réciproque et d'eurocentrisme.

Ce livre peut choquer des sensibilités par son discours qui reprend, sans fausse pudeur, des termes aujourd'hui rejetés : « indigène » ou « pacification », par exemple. Il dit sans complaisance combien un grand nombre de Français vivant au Maroc ont méconnu les autochtones (et le prouve par certaines erreurs de langage)<sup>1</sup>, entre une curiosité plus ou moins voyeuriste, une bonne volonté de prosélytes « malgré tout », un rejet nuancé de ceux qu'ils considéraient même parfois comme « repoussants », dans une perception généralisante. Il permet aussi de comprendre pourquoi, durant cette période de 1912 à 1956 qui a vu se construire une modernité et se gâcher des valeurs, des Français élevés au Maroc ont pu se sentir étrangers en Europe, regretter l'immobilisme politique qui a engendré la violence, partir par peur mais parfois revenir après 1956, et considérer que l'indépendance du Maroc n'a pas constitué une rupture avec la France.

Comme le souligne Tahar Ben Jelloun dans la préface, si le souvenir est contrarié, il n'est pas meurtri pour les Français. L'amitié est réelle bien qu'ambivalente des deux côtés, et le livre de Yvonne Knibiehler, Geneviève Emmerly et Françoise Leguay rappelle aujourd'hui à juste titre que, si l'histoire ne se répète pas, elle peut parfois « avoir la mémoire courte » (préf. p. 15). ▼

Thérèse Benjelloun

### *L'ambivalence de la présence française au Maroc*

Si l'on se demande ce qui a retenu des Français au Maroc, c'est sans doute, comme en témoigne l'enquête, le bonheur d'une enfance heureuse et libre dans les campagnes, où les contacts entre enfants des deux communautés avaient lieu naturellement (contrairement à leurs parents). L'ouverture d'esprit qui en découlait, même si en ville les jeunes sentaient davantage l'ambiguïté de certaines situations. C'est aussi l'« enchantement » de la découverte du pays, des médinas, des maisons arabes. D'où l'instauration de l'Inspection des monuments historiques pour sauvegarder en particulier la médina de Fès risquant déjà de succomber à la surpopulation, la nostalgie de la nature qui travaille les Européens, la création de musées (Fès, Rabat, Tétouan, Tanger), la découverte d'une autre philosophie de la vie. Tout ceci recouvert, déformé par la difficulté des échanges culturels profonds, de part et d'autre, la différence des habitudes de vie, de mœurs — en particulier le sort des

1. Voir p. 368 : Moulay Youssef au lieu de Sidi Mohammed Ben Youssef, Moulay Arafa au lieu de Sidi Mohammed Ben Arafa.

## « L'envers du décor »

**Le Maroc Méditerranéen : la troisième dimension.** Actes de la rencontre scientifique du GERM organisée à Tétouan le 12, 13 et 14 octobre 1990, éd. Le Fenec, 1992.

*Il est normal qu'au moment où le Maroc s'apprête à jeter les ponts qui risquent un jour d'unir son destin et celui du Maghreb à l'Europe, les consciences se mobilisent pour redonner sa véritable dimension à la façade méditerranéenne du pays. Les débats de la rencontre de Tétouan se sont fixés deux tâches principales :*

- *Réfléchir aux causes de la marginalisation du Maroc méditerranéen.*
- *Réfléchir ensuite aux moyens de redonner vie à cette région, de mieux l'articuler au reste du pays.*

Le Maroc méditerranéen exerce une attraction certaine sur la population du reste du pays. Mais le sentiment à l'égard de cette région est ambigu : le Nord est à la fois attractif avec ses belles plages, mystérieux avec ses phénomènes de contrebande de marchandises et de drogue, mais désolant avec sa population misérable et son économie marginalisée.

Qui parmi nous n'achète pas de ces marchandises de contrebande qui se vendent jusque dans les magasins patentés des grandes villes de l'intérieur comme Casablanca ou Rabat ? Qui n'a pas un jour entrepris le pèlerinage aux grandes citadelles de la contrebande du Nord, le temps de s'acheter quelques produits ? Qui ignore l'importance du commerce de la drogue ? Mais qui ne s'est pas posé la question de savoir ce que deviendrait la population du Nord le jour où les enclaves espagnoles seront récupérées par le Maroc ?

Le mérite des débats de la Conférence de Tétouan fut d'ouvrir le lourd dossier de la margi-

nalisation des provinces du Nord. C'est qu'à force d'être posé sans susciter beaucoup d'intérêt parmi les chercheurs, le problème de la détresse du Maroc méditerranéen risquait de quitter définitivement l'aire de nos préoccupations, un peu comme ces images de la misère du tiers-monde qui, à force d'être diffusées à la télévision, finissent par lasser même les âmes les plus charitables.

Mohamed Naciri commence son rapport introductif par une phrase qui, semble-t-il, a beaucoup circulé lors des débats : « La Méditerranée est tellement peu présente, voire entièrement gommée dans l'imaginaire de la plupart des Marocains, qu'on est tenté de se demander si le Maroc est bien un pays méditerranéen. »

Il serait faux de déduire de cette phrase que le Maroc méditerranéen soit totalement étranger à notre imaginaire. En réalité, il y est très présent, mais bien autrement qu'il ne devrait l'être. Rêver de passer ses vacances au Nord ou faire ses achats à Fnideq ne suffit pas. La phrase de Naciri veut surtout nous révéler que les Marocains n'ont pas encore intériorisé la dimension méditerranéenne de leur pays.

Les études présentées ont analysé plusieurs déterminismes qui ont eu des conséquences négatives sur l'évolution de la région. Ils sont de nature géographique (relief ingrat et médiocrité du sol) et historique (la nature du protectorat espagnol et la persistance des enclaves). D'autres causes de la marginalisation du Nord sont à trouver dans la politique touristique et dans les politiques successives d'intégration économique et régionale des provinces du Nord adoptées depuis l'indépendance.

Mais de quoi parle-t-on lorsqu'on dit « Maroc méditerranéen » ? En fait, c'est une région difficile à circonscrire. Les intervenants hésitent à définir une zone précise et définitive. Sans doute parce que ce qu'on appelle aujourd'hui le Maroc méditerranéen est en fait composé de trois zones qui connurent des destins historiquement différents : à l'ouest, Tanger avait un statut international ; à l'est, une partie du littoral était sous protectorat français ; le centre était sous protectorat espagnol. Rien d'étonnant donc à ce que Fouad Zaïm, qui analyse les enclaves espagnoles et leur impact sur l'économie, ne prenne en considération que l'ancienne zone sous protectorat espagnol :

« c'est-à-dire stricto sensu les provinces actuelles de Tétouan, Chefchaouen, Al Hoceïma et Nador » (p. 51). Par contre, Naciri et Bennouna, qui adoptent une approche historique et globalisante, incluent volontiers dans le Maroc méditerranéen la zone de Tanger et le nord de la province d'Oujda.

L'isolement géographique, la pauvreté du sol et la surpopulation relative de la région furent des facteurs déterminants dans le processus de marginalisation du Maroc méditerranéen ; ils en ont fait le parent pauvre du développement économique du pays. Pour survivre, la population abandonnée à elle-même n'avait d'autre choix que d'émigrer ou de se livrer au commerce illicite (la contrebande et la drogue).

L'analyse de Naciri est peut-être celle qui accorde le plus d'importance au déterminisme géographique dans l'évolution de la région. Je ne sais jusqu'à quel point l'auteur a voulu pousser la métaphore assimilant le Maroc méditerranéen à « l'envers du décor », mais il semble que la configuration du relief du Nord (le Rif et le Moyen-Atlas se rejoignant pour former une sorte de demi-cercle) confirme cette image : « Cette disposition crée un large amphithéâtre dominant des plaines et des plateaux, ouverts sur l'Atlantique et tournant le dos à la Méditerranée au Nord, aux steppes arides à l'Est, et aux immensités sahariennes au Sud. » (p. 14-15) Le Nord ferait partie de ce « Maroc inutile » (déjà délimité par le Protectorat français), difficile d'accès et défavorisé par la nature.

L'histoire fut un autre facteur déterminant dans le façonnement de la situation actuelle du Maroc méditerranéen. Les études de Naciri et Bennouna utilisent une approche historique pour faire coïncider le début du déclin de la zone avec l'occupation des villes stratégiques du Nord (Ceuta et Melilla) par l'Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle.

Pour le premier, les ports de l'ancienne zone espagnole, qui ont eu leur heure de gloire en tant que carrefours commerciaux, ont très vite décliné ou disparu. La vie urbaine fut dès lors refoulée vers les frontières de la région : Oujda, Tétouan et Tanger. La zone a par ailleurs souffert de la pauvreté de la puissance coloniale. L'Espagne, qui était animée par des raisons plutôt militaires et géopolitiques qu'économiques, n'a pas éprouvé le besoin d'entreprendre une mise en valeur de la région, comme l'a fait le colonisateur français dans le reste du pays.

Bennouna part de ce qu'il appelle l'« équilibre naturel » du Maroc. Il le définit comme la conjugaison de trois dimensions géopolitiques : atlantique, saharienne et méditerranéenne. Le partage colonial a eu pour effet de rompre les liens qui unissaient les trois dimensions. Aujourd'hui, et après avoir longtemps orienté ses efforts vers

la reconquête des régions du Sud, le Maroc commence à tourner ses regards vers les villes encore occupées au Nord.

C'est peut-être l'intervention de Fouad Zaïm qui met le plus l'accent sur l'urgence de la récupération des enclaves espagnoles. Elle offre, en effet, une analyse très fouillée de l'influence dévastatrice de Ceuta et Melilla sur l'économie du Nord du Maroc.

C'est au XIX<sup>e</sup> siècle que ces deux villes ont commencé à acquiescer une fonction commerciale importante. Ports très actifs, parce qu'offrant de nombreux avantages fiscaux, ils sont devenues les lieux privilégiés de transit de marchandises de toutes sortes. Ceuta — beaucoup plus dynamique que Melilla — est parmi les ports les plus importants d'Espagne pour le trafic de marchandises et de passagers. Le secteur tertiaire occupe dans les deux villes la quasi-totalité de la population active. Les activités agricoles, industrielles et financières (malgré l'existence d'un important trafic de devises) y sont en revanche dérisoires.

C'est surtout à partir des années 70, que la contrebande est devenue la première activité économique de la région du Nord. Dans une zone déjà défavorisée par la nature, souffrant d'une surpopulation relative — malgré l'importance de l'émigration — et en l'absence de réels efforts de développement agricole ou industriel, la contrebande offre un moyen de survie à une population dans le désarroi. Chaque année, des milliers de tonnes de marchandises traversent clandestinement la frontière, en provenant

des villes-entrepôts espagnoles, pour être écoulés sur le territoire marocain.

Dans son effort pour nous rendre familier le phénomène et nous permettre d'en mesurer l'importance, Fouad Zaïm répertorie quatre types de contrebande : elle peut être occasionnelle quand elle est le fait d'émigrés ou de tout autre personne qui cherche un supplément de revenu ; elle est de subsistance quand elle est pratiquée par des petits contrebandiers dont elle constitue l'unique source de revenu. On parle de grosse contrebande lorsque le volume du trafic et le coût des marchandises (souvent de luxe) nécessitent de gros moyens. L'auteur parle même d'une dernière forme de contrebande qu'il qualifie de « scientifique », parce que ses adeptes excellent dans l'art des fausses déclarations et l'exploitation des carences des règlements de douane.

Tout cela donne un chiffre d'affaires global de la contrebande évalué à 9 milliards de dirhams en 1990. L'auteur avance de nombreux autres chiffres pour étayer son analyse qui sont les produits d'enquêtes personnelles ou de recensements administratifs.





La contrebande exerce une véritable domination sur l'économie de la région. Mais son influence ne se limite pas seulement au Maroc méditerranéen. « En fait, le rayonnement commercial des villes franches pourrait se comparer à une série d'ondes émises à partir de celles-ci et dont les effets décroissent à mesure que l'on s'éloignerait vers l'intérieur du pays. » (p. 59)

Fouad Zaïm définit ainsi trois relais dans le processus de « propagation » des marchandises issues des enclaves : le premier est constitué par les villes frontalières : Fnideq et Nador, villes qui ont connu une véritable explosion démographique du fait du seul développement de la contrebande. Le second relais est représenté par des villes de la région, mais plus éloignées de la frontière : Tétouan, Ksar-el-Kébir, Berkane et Oujda. Le troisième est situé dans les grandes villes de l'intérieur : Casablanca, Rabat, Fès, Kénitra, etc.

Le degré d'influence sur le tissu économique recoupe ce schéma. Dans les villes du Nord, le secteur industriel est marginal. Seules peuvent survivre les entreprises non susceptibles d'être concurrencées par la contrebande. Une grande part des produits de l'agriculture et de la pêche (secteurs déjà sinistrés dans la région, le premier à cause de la pauvreté du sol et de l'érosion, le second à cause du sous-équipement des ports de la façade méditerranéenne) sert journellement, dans un mouvement de contrebande inverse, à ravitailler Ceuta et Melilla.

Dans le reste du pays, les conséquences de la contrebande sont, certes, moins dramatiques, mais on aurait tort d'en minimiser les effets sur les circuits normaux de distribution, et même sur l'industrie. Certains secteurs, comme celui du montage des appareils audio-visuels, sont très affectés.

De plus, tous les chiffres avancés pour évaluer le poids de ce phénomène sont sujets à caution et, de toutes façons, ils ne tiennent pas compte du trafic de la drogue dont le chiffre d'affaires (un milliard de dollars, estimation avancée par Jamal Amiar dans son commentaire, p. 97) est presque aussi important que celui de la contrebande de marchandises. Le secteur parallèle atteint des proportions terrifiantes qui rivalisent avec les grandeurs économiques globales du pays.

On regrette d'ailleurs qu'il n'y ait pas eu d'analyses pour cerner les phénomènes de la drogue et de l'émigration avec autant de profondeur que ne l'a fait Fouad Zaïm pour la contrebande.

**I**l reste à parler d'une question qui a été soulevée par les intervenants : le comportement de l'État dans la région. Au lendemain de l'indépendance, les autorités ont essayé, apparemment avec beaucoup de bonne volonté, d'intégrer le Nord au reste du pays. En réalité, c'était là le début d'un long malentendu dont les conséquences pèsent encore sur les provinces du Nord. Tout le monde s'accorde pour dire que malgré le poids des facteurs naturels et historiques, la région renfermait de réelles possibilités de développement. Mais dans les faits, l'action

de l'État s'est limitée à une substitution mal comprise de la législation française à celle héritée de l'Espagne, à quelques projets de développement agricole sans grande portée (p. 26-27) et à un développement touristique basée sur de mauvais choix.

L'histoire de la politique touristique dans le Maroc méditerranéen, longuement analysée par Mohamed Berriane, illustre bien cette contradiction entre les choix de l'État et les intérêts réels de la région. Des projets touristiques très prometteurs ont échoué à cause de leur mauvaise conception, de leur manque d'esthétique et de leur atteinte à l'environnement : c'est le cas de la plage de Tanger où on n'a tenu compte ni de l'érosion de la plage ni de la pollution engendrée par la zone industrielle : celui du développement linéaire de la côte tétouanaise où aucune symbiose avec les régions environnantes n'a été recherchée. Ces projets, qui visaient au départ une clientèle internationale, se sont vite transformés en véritables opérations de promotion immobilière, sans véritable impact sur l'emploi et l'économie de la région et ciblant la clientèle aisée des grandes villes.

Depuis les années 70, les autorités semblent d'ailleurs s'être désintéressées du Nord. Les avantages accordés par le code des investissements n'apportent pas les résultats espérés, sans doute à cause de la grande faiblesse des infrastructures. Faute de pouvoir (ou de vouloir) donner à la région les moyens de se développer, l'État paraît désormais se contenter de ménager une population dont les frustrations continuelles risquaient de raviver les vieux démons de la révolte.

C'est ce qui explique, sans doute, l'attitude souvent ambiguë des autorités qui tolèrent la circulation des contrebandiers aux abords des frontières, mais sont plus vigilantes à l'intérieur du territoire. De la même manière, la culture du kif est autorisée, mais sa commercialisation est réprimée.

Le découpage régional, qui prévoyait de servir le développement des provinces du Nord en les intégrant verticalement à celles plus riches du Sud, a en fait desservi le Nord. Car la région demeure une entité sans véritable pouvoir intégrateur : « elle ne peut corriger les déséquilibres créés par l'histoire, la démographie et l'inégale répartition des ressources. Tout au plus, elle permet de saisir l'étendue de ces déséquilibres, en prendre conscience et tenter dans le long terme d'en corriger les conséquences les plus fâcheuses. » (p. 29). Conscient de cette inefficacité, Habib El Malki appelle, dans les recommandations de la déclaration de Tétouan, à une « décentralisation effective » (p. 175) et propose une « réflexion approfondie sur l'opportunité de créer une région proprement méditerranéenne que semble justifier l'histoire, la géographie physique et une problématique de développement commune aux provinces du Nord. » (p. 174) ▼



## L'économie informelle

Ahmed HENNI, *Essai sur l'économie parallèle, cas de l'Algérie*, ENAG-Éditions, Alger, 1991, 160 p.

*Dans cet essai, le professeur Henni Ahmed, Directeur de recherches au CREAD (Centre de recherche en économie appliquée pour le développement), économètre et mathématicien de formation, nous livre une analyse pertinente de l'économie parallèle, à la lueur du cas algérien.*

**S**e démarquant, d'entrée de jeu, de la démarche « folkloriste » ou « pseudo-ethnographiste », l'auteur refuse de concevoir la science économique comme « ombilicalement liée à l'État » (p. 10) et affirme que l'informel interroge en réalité, la nature de l'État » (p. 12). Son approche s'articule autour de deux grands axes. Dans un premier temps (du chapitre I au chapitre VI), l'auteur procède à une détermination théorique de l'économie parallèle. Il la définit par l'existence d'un « double » marché : un marché réglementé administrativement et un marché « noir » ou « parallèle ». Ce qui suppose un double système de création et de répartition des revenus, un double système des prix et un double circuit des produits.

L'économie informelle, ajoute A. Henni, se compose de deux catégories : l'économie « souterraine », qui opère dans la sphère de la production (travail noir, ateliers clandestins...) et crée de la valeur ; et l'économie « parallèle » qui se situe dans la distribution (revente au noir), n'ajoute pas de valeur à l'économie et peut même l'appauvrir. La première catégorie existe fondamentalement dans les pays capitalistes, la seconde dans les pays « socialistes ».

Dans ces derniers pays (cas de l'Algérie), le monopole de l'Administration sur les facteurs de production engendre une rigidité de l'offre des biens et services, et pousse les entreprises à utiliser leurs surplus à acquérir des stocks (pour ne pas tomber en rupture). Les ménages pour leur part, se trouvant devant l'impossibilité de transformer, dans le cadre réglementaire, leur épargne en investissement ou en produits financiers (taux bas), l'affectent souvent à l'acquisition de biens de consommation (durable ou non) et contribuent alors à déséquilibrer le marché des biens et services réglementé administrativement, en provoquant des pressions sur l'offre. Devant la rigidité des prix réglementés, ces tensions, ne pouvant se résorber dans un équilibre par les quantités (offre inélastique), se résolvent par l'absorption de cette épargne dans un marché parallèle où les prix évoluent librement et assurent ainsi l'équilibre. Les gains réalisés contribuent au gonflement de cette épargne et aggravent la pression sur l'offre réglementée administrativement. Cet état des choses entraîne les conséquences suivantes : stérilisation de l'épargne nationale en produits de consommation, transfert de cette épargne à l'étranger par les bénéficiaires de gains spéculatifs (importations), tensions sur le marché des devises et baisse de la valeur de la monnaie locale.

**A**bordant le cas de l'Algérie (chapitre VII-chapitre X), l'auteur analyse tout d'abord le processus de formation de l'économie parallèle de distribution. Il estime qu'à son origine, se trouve la conjugaison de trois phénomènes au début des années 1970 : la « Révolution » agraire (nationalisation de certaines terres en 1971 mais le secteur socialiste qui mobilise 75 % des moyens de production et a le monopole des meilleures terres, n'arrive pas à produire le quart de la production agricole !) ; la redistribution des revenus pétroliers qui ont été multipliés lors du premier choc pétrolier de 1973 (la révolution agraire n'a « réussi » que grâce aux redevances pétrolières abondantes) ; et l'explosion démographique de la demande. Ainsi, partie des campagnes, l'économie parallèle de distribu-

tion est remplacée par une multiplication des revenus pétroliers ne s'accompagnant ni d'une multiplication parallèle de l'offre (locale ou importée) ni d'une multiplication des prix réglementés (restés rigides).

Ensuite, A. Henni nous présente une approche de la formation du taux parallèle de la monnaie (qui dépend du volume des surplus monétaires offerts sur le marché parallèle : surplus énormes car les entrepreneurs individuels ne réinvestissent même pas 10 % de leurs résultats et ne versent même pas 10 % aux impôts), ainsi que de l'épargne informelle, (pratique individuelle visant la thésaurisation ou l'exploitation de capital, afin d'échapper au circuit officiel d'épargne, peu rémunérateur, et surtout transparent). Deux phénomènes marquants de l'économie parallèle de distribution, qui ne peuvent être résorbés, à son avis, que par une « réforme du système de redistribution des biens et services » (p. 127).

Enfin, l'auteur se penche sur les pratiques sociales engendrées par le cas algérien d'économie parallèle de distribution. Il constate alors que les stratégies des agents sociaux vont consister à convoiter les positions administratives de commande d'accès aux biens et services sur le marché réglementé, au marché extérieur pour l'importation, et au facteur de production. Ainsi les postes de responsabilités du parti ou du syndicat vont être visés, car il permet souvent de participer à la décision qui commande la distribution des biens et services aux prix réglementés.

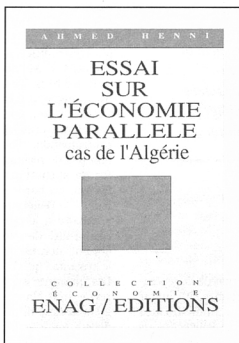
La stratégie des agents sociaux n'est donc pas de chercher à gagner un revenu maximum par l'exercice d'un effort de production, mais seulement d'obtenir la place adéquate dans le mécanisme de distribution. Et si on ne l'a pas, on entre en relation de « bon procédé » avec son titulaire. Ainsi, « ce n'est pas le temps productif de bien qui enrichit le plus, mais le temps consacré aux relations sociales » (p. 135). En conséquence, les agents sociaux cherchent à fuir les positions de production matérielle, pour rechercher des postes administratifs. La représentation valorisante de l'enrichissement par le « business » (revente au marché parallèle de produits achetés au prix réglementé ou de produits importés) d'une part, et la dévalorisation dans la conscience sociale, du « collectivisme » et de l'activité demandant un effort pro-

ductif, d'autre part, sont particulièrement significatives en ce sens.

Par ailleurs, A. Henni nous montre que les prix parallèles ne se forment pas de manière arbitraire, mais suivant des « lois » économiques : ainsi pour un produit importé : prix à l'extérieur, multiplié par  $x$  en fonction du cours parallèle de la monnaie, augmenté des frais et des droits et taxes. Une autre « loi » qui régit les prix parallèles, est celle relative à la dépense de temps social pour accéder aux produits (file d'attente).

**E**n conclusion, la prise en compte du secteur « informel » dans les économies sous-développées permet, nous dit A. Henni, d'expliquer le dynamisme de certaines parmi elles, ce que n'expliquent pas la comptabilité nationale et les indicateurs internationaux du développement. Ces économies ont, selon lui « besoin de « laisser-faire » et non pas d'aide internationale. Le dynamisme par l'« informel » apparaît alors comme la contre-preuve de l'inefficacité d'un certain dirigisme » (p. 145).

Le dualisme de la science économique (secteur « moderne » - secteur « traditionnel » et secteur « formel » - secteur « informel ») révèle son incapacité à intégrer les phénomènes qui lui échappent dans sa mise en équation de la réalité. La différence ne réside pas entre un formel et un informel, mais entre deux modes de représentation de la réalité. L'informel n'est alors que l'échec d'une raison (la Raison économique européenne) se voulant totalisante sans disposer du pouvoir de l'être. Cette raison européenne peut nous amener à considérer une activité comme informelle, alors qu'elle ne l'est pas. C'est pourquoi A. Henni plaide pour l'élaboration d'une représentation d'ensemble propre aux pays du tiers monde. Et en ce sens, il pourrait être considéré comme l'un des initiateurs d'une nouvelle anthropologie économique.▼



---

## Les « maux » algériens

---

Rachid TRIDI, *L'Algérie en quelques maux, autopsie d'une anomie*, l'Harmattan, 1992.

---

---

*L'auteur tente d'expliquer les raisons du « chaos » où se débat l'Algérie d'hier à aujourd'hui. C'est tout un « système » qu'il dénonce, à travers l'analyse d'une série de « maux » qu'il considère comme traduisant le caractère « anomique » de la société algérienne contemporaine.*

---

Ce livre, écrit par un Algérien de la génération de l'après-indépendance, ingénieur diplômé de l'École Mohammedia des Ingénieurs de Rabat et de l'École Polytechnique de Montréal, tranche, par son franc-parler et sa méthode, avec tout ce que l'on a l'habitude de lire sur l'Algérie contemporaine.

Son auteur se veut, en effet, le représentant de cette intelligentsia nouvelle, montante, qui, face à la « démission » des intellectuels classiques et la passivité des « démocrates », décide d'élever la voix et de briser le silence pour mettre à nu un pays dont les « maux » ont atteint le degré d'une « anomie généralisée ». Intelligentsia qui, en même temps, trahit son rêve d'une Algérie autre que celle qu'offre le spectacle désolant actuel, résultat de trois décennies de règne sans partage du FLN. Une Algérie que l'auteur dit prospère et « civilisée », c'est-à-dire libérale, démocratique et plurielle culturellement, cherchant ses « racines profondes dans la civilisation méditerranéenne, plusieurs fois millénaire » (pp. 276-277).

Le livre couvre une période allant de l'indépendance de l'Algérie à l'annulation du premier tour des élections législatives en juin 1991, la démission de Chadli Benjedid et l'installation du Haut Comité d'État, période marquée par une date-charnière selon l'auteur, celle du 5 octobre 1988 qui a vu le soulèvement de la jeunesse algérienne et annoncé la fin du pouvoir dictatorial du FLN.

L'auteur tente d'expliquer les raisons du « chaos » où se débat l'Algérie d'hier à aujourd'hui. C'est tout un « système » qu'il dénonce, à travers l'analyse d'une série de « maux » qu'il considère comme traduisant le caractère « anomique » de la société algérienne contemporaine. Pour ce faire, l'auteur croit utile, non pas de recourir à une analyse savante truffée de statistiques, non disponibles ou non fiables, ou bardée de théories dogmatiques et loin de la réalité, mais de privilégier la « sagesse populaire », le bon sens de l'homme équilibré, c'est-à-dire de « tout Algérien adulte, sensé et objectif, non encore clochardisé ni anomisé par le système » (p. 11).

Les quarante six maux que l'auteur passe en revue sont classés tout bonnement par ordre alphabétique du fait qu'ils s'imbriquent tous, et défont toute tentative de synthèse. D'ailleurs, ce qui distingue la situation de l'Algérie d'autres situations proches ou similaires, c'est que ces maux, d'après l'auteur, forment un tout anomique par leur « simultanéité » et leur « caractère démesuré ».

Autre trait caractéristique de cette approche : l'auteur ne cite presque aucun nom. Il ne fait pas de révélations fracassantes. Pas plus qu'il ne procède à un démantèlement du système politique et économique du pays. Tous les maux sont analysés en eux-mêmes, saisis en tant qu'effets et causes à tous les niveaux de la société depuis la haute Administration jusqu'à l'individu-citoyen, en passant par la société et la famille.

Mais tous ces maux se ramènent à une seule explication : trente années de pouvoir absolu et de socialisme à l'algérienne sous la férule du

FLN. L'ouverture politique imposée par la révolte populaire d'octobre 1988, laisse espérer une possibilité de sortie, si la période transitoire actuelle, marquée par la violence et la répression, ne débouche pas sur le triomphe de l'islamisme politique (la République islamique) ou la dictature militaire. Car, aux yeux de l'auteur, l'éradication à terme des maux inventoriés réside dans l'adoption de réformes radicales visant à ancrer l'Algérie, de manière définitive, dans l'économie de marché, la démocratie parlementaire et la culture méditerranéenne, libérée de l'emprise arabo-islamique, exclusive de l'Orient arabe.

Pour donner une idée approximative des maux sérieux et examinés par l'auteur, il est exclu de suivre son plan qui a l'avantage d'être clair et didactique mais l'inconvénient d'être long et lassant car répétitif. L'auteur en est conscient et s'en explique. Il suggère pourtant une autre classification qu'il n'adopte pas, ou sur laquelle il n'insiste, pas car elle n'est pas essentielle pour son raisonnement. Il dit

que les maux dont souffre l'Algérie sont de deux sortes : ceux qui sont cachés, qui ne peuvent être détectés qu'en plongeant à l'intérieur du système politico-socio-économique, c'est-à-dire l'appareil d'État ; et ceux qui sont perceptibles, visibles dans la vie de tous les jours, dans les rues, entre autres.

On peut les répertorier selon une classification propre aux besoins de cette note. Ainsi, il y a les maux qui touchent l'appareil administrativo-économique de l'État (absentéisme, abus de pouvoir, affairisme, autogestion, bakchich, bureaucratie, « chéria », « chita », délais de réalisation, fuite des cerveaux, malplanification, médiocratie, organigramme, réunionite), ceux qui affectent la société (chômage déguisé, clochardisation, commerçants voraces, coupures d'eau, crise de logement, débrouillardise à l'algérienne, décisions « coup de poing », fortunes insolites, hôpitaux délabrés, inflation, laxisme, maladies hydriques, malenseignement, malnutrition,

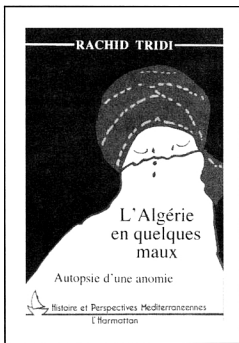
médecine gratuite, pénuries, mauvais usage du pétrole, rumeur, ruralisation des villes, transport public), ceux qui atteignent la culture (politique d'arabisation, censure, fatalisme, pratique du ramadan, tartufferie, verbalisme), et enfin ceux qui se rapportent à la morale et à la psychologie de l'individu (auto-dépréciation, complexe d'avidité, incivisme).

Tous ces maux concourent à un « dérèglement général » (anomie) de la société algérienne, selon

l'auteur. Tout le monde est touché. Mais certaines catégories le sont bien plus que d'autres. Ce sont, bien entendu, les couches sociales les plus défavorisées. L'ouverture amorcée en 1988 a pu atténuer certains maux, mais elle en a aggravés d'autres. L'auteur est franchement pessimiste quant à l'avenir de son pays. Les remèdes qu'il propose sont douloureux parfois choquants par leur franchise (à propos de l'Islam, de l'arabe), et ambigus (craindre une dictature militaire tout en approuvant la répression des islamistes, dénoncer la paupérisation tout

en appelant à une privatisation tous azimuts). L'intérêt du livre, en conclusion, est double. D'un côté il renseigne sur l'état des lieux de l'Algérie actuelle sans concession, dans un style concret et concis. De l'autre, il peut nous instruire nous-mêmes, par ricochet, sur certains des maux similaires qui caractérisent nos propres sociétés du tiers-monde. Par son caractère concret et clair, le livre en soi est un bon guide pour ceux qui sont en mal de programmes politiques. ▼

Abdelouhab Maalimi



---

## Pour un libre-échange Maroc-CEE ?

---

Groupement d'études et de recherches sur la Méditerranée. *Libre-échange : quel avenir pour les relations Maroc-CEE ?* GERM, Casablanca, 1992, 120 p.

---

---

*Cet ouvrage est une présentation des actes de la journée d'étude organisée le 17 avril 1992 par le GERM (Groupement d'études et de recherches sur la Méditerranée) sur le thème des relations Maroc-CEE.*

*Regroupant des chercheurs et des décideurs des deux rives de la Méditerranée, ce groupe, qui œuvre à « repenser le Maroc dans la Méditerranée et la Méditerranée dans le monde en gestation » (p. 115), a ainsi réuni des intervenants de qualité (universitaires, responsables administratifs, responsables du monde des affaires) pour examiner les différentes facettes de la nouvelle proposition du Conseil des Douze, d'organiser une zone de libre-échange entre le Maroc et la Communauté Économique Européenne.*

---

mule appropriée et spécifique ? 3° Le Maroc est-il préparé pour entreprendre cette expérience ?

En réponse à la première question, un certain nombre d'intervenants, notamment MM. Larabi Jaïdi et Taieb Fassi-Fihri, ont souligné que l'état des relations entre le Maroc et la communauté européenne demeure en-deçà de ses attentes en matière de coopération.

En effet, sur le plan commercial, l'accord de coopération qui lie le Maroc à la CEE depuis 1976 (aménagé en 1988), comporte des avantages tarifaires souvent généralisés à l'ensemble des pays méditerranéens, et surtout limités par d'autres contraintes d'accès au marché européen. De ce fait, si le volume global des échanges maroco-communautaires s'est relativement amélioré, et si la CEE demeure le premier partenaire commercial du Maroc, il n'en demeure pas moins qu'un déficit permanent et croissant est enregistré, et la structure des échanges extérieurs du Maroc n'a pas fondamentalement changé.

Au niveau de la coopération économique et financière, si le volume des fonds mobilisés dans le cadre des protocoles financiers, s'est amélioré, il demeure cependant faible et concentré sur un nombre limité de projets, axé principalement sur l'infrastructure hydro-agricole et portuaire et sur le crédit agricole. Sur le plan social, on constate une remise en cause de la politique de non-discrimination concernant les conditions de travail et de rémunération des travailleurs marocains en Europe. Enfin, l'accord de pêche important et équilibré, reste dominé par la prépondérance du pavillon espagnol et le développement limité du partenariat en amont et en aval de l'activité de pêche.

Par ailleurs, le Maroc, de par sa situation géographique et ses intérêts économiques avec la CEE, ne pouvait rester passif face à la dynamique de recomposition de l'espace européen (marché unique, accords avec les pays de l'Association européenne de libre échange et accords avec trois pays de l'Europe de l'Est). C'est pourquoi, il a réclamé depuis longtemps une nouvelle formule de coopération fondée sur des bases plus équilibrées et sur une vision stratégique.

L'apport des différentes contributions s'est articulé sur trois grandes questions : 1° Pourquoi les deux partenaires ont-ils été amenés à rechercher une nouvelle formule de coopération ? 2° Le libre-échange est-il la for-

Pour sa part, la CEE, nous indique M. Marc Pierini, est devenue plus réceptive à la revendication marocaine en 1992, suite à la conjonction des facteurs suivants : guerre du Golfe et ses répercussions ; lente construction de l'UMA (Union du Maghreb Arabe) et crise entre la CEE et Libye ; instabilité politique de l'Algérie ; stabilité politique et économique du Maroc, avec l'affirmation de ses ajustements structurels.

Abordant la deuxième question, A. Amor a tenu à souligner le caractère commercial d'une zone de libre-échange, c'est-à-dire libre circulation des marchandises ; mais il a omis cependant de fournir des précisions sur les services, les capitaux et les personnes.

Le professeur A. El Khayari met ensuite en relief certaines caractéristiques du libre-échange : celui-ci n'est jamais total (il prévoit des « filets de sécurité ») ; il nécessite une période transitoire (une décennie) et le principe de réciprocité y est atténué par une démarche asymétrique (qui tient compte des niveaux de développement inégaux).

Si tous les intervenants ont montré l'opportunité de la création d'une zone de libre-échange pour le Maroc (avantage d'être « amarré » à la dynamique européenne), Habib El Malki et Larabi Jaïdi estiment que la zone de libre-échange doit être une étape vers une zone de développement solidaire basé sur un véritable partenariat économique et politique entre la CEE et le Maroc, et ultérieurement le Maghreb. Ce qui nécessite, précise L. Jaïdi, une promotion de l'entreprise conjointe (favorisant flux d'investissements et transfert de technologie), une structure commune pour la promotion de la co-traitance, une augmentation substantielle du budget de la coopération et un souci plus grand pour la protection de l'environnement.

Pour la CEE, il s'agit, nous indique M. Pierini, de « passer d'une logique d'assistance à une logique fondée sur des droits et des obligations réciproques » (p. 59). Ce nouveau partenariat reposerait sur « quatre piliers » : un dialogue politique ; une coopération économique, technique et culturelle ; une progression contrôlée vers une zone de libre-échange et une coopération financière.

Enfin, L. Jaïdi note que la zone de libre-échange proposée au Maroc, n'est nullement spécifique à celui-ci mais s'inscrit plutôt dans la nouvelle dynamique européenne d'ouverture (vers l'Est et la Méditerranée, notamment).

Quant à l'état de l'économie marocaine dans la perspective d'une zone de libre-échange, M. R. Bouhhal affirme, dans son intervention, que l'application de programmes d'ajustement structurel ont permis d'assainir l'économie marocaine et de la mettre au diapason des économies européennes. De même, sa stabilité politique et sa proximité géographique de l'Europe sont autant d'atouts appréciables.

Cependant, pour entrer dans cette nouvelle forme de coopération, et pour qu'une zone de libre-échange soit pleinement profitable à son économie, le Maroc doit aménager son environnement. En ce sens, T. Fassi-Fihri insiste notamment sur la poursuite de la politique d'ajustement, de restructuration et de libéralisation des finances publiques, libéralisation du marché de capitaux, des changes et de la politique des prix. Pour sa part, A. Amor met l'accent d'une part, sur les mesures à prendre pour préparer les activités industrielles et agricoles à être plus compétitives, et pour compenser le manque à gagner fiscal qui résulterait de la suppression des droits de douanes, et d'autre part, sur la nécessité d'obtenir de la CEE, le démantèlement des mesures restrictives de la politique agricole commune à l'égard des produits agricoles marocains. Quant à Pierini, il estime que le Maroc doit notamment procéder à l'assainissement de son économie (en éliminant la contrefaçon et la contrebande) et favoriser le flux de l'investissement européen (qui est une nécessité financière et technologique pour le pays).

Par ailleurs, certains intervenants ont attiré l'attention sur quelques secteurs qui méritent un traitement spécifique. D'abord l'agriculture (qui représente 40 % de l'emploi, 20 % du PIB et 40 % des recettes d'exportation) qui risque d'être affectée par l'application du libre-échange ; remise en cause probable de l'objectif d'autosuffisance alimentaire (céréale, sucre...) ; ensuite, le textile (dont les exportations ont crû à un rythme rapide de 1977 à 1990) qui sera soumis à une concurrence accentuée du fait de la prochaine disparition de l'Arrangement multi-fibre et de la concurrence conjuguée des pays de l'Est et de certains pays asiatiques ; et enfin la pêche, dont il ne faut pas libérer totalement l'activité, afin de préserver les ressources halieutiques nationales. Enfin, s'il est important pour le Maroc d'intégrer une zone de libre-échange, cela ne doit pas, comme le fait remarquer H. El Malki, geler « la construction difficile mais nécessaire de l'UMA ». ▼

Nouredine Saoudi

---

## Entre l'ornière et la marge

---


Rédha MALEK. *Tradition et révolution, le véritable enjeu*. Bouchène. Alger. 1991.

---

---

*La lecture de Tradition et révolution nous permet de découvrir que Rédha Malek est non seulement un homme politique, mais aussi un intellectuel de qualité, sobre et exigeant. A partir de son expérience politique algérienne, il nous propose une réflexion sur la tradition, puis sur la révolution. Cette réflexion, il va l'exercer au nom de la raison, propos dont il ne s'écartera pas tout au long de son livre, et qu'il nous présentera, le plus souvent, en lien avec la modernité.*

---



Rédha Malek  
Tradition et révolution  
*Le véritable enjeu*

ÉDITIONS BOUCHÈNE

Rédha Malek, né en 1930, a déjà une longue carrière politique : dès 1955, il est des fondateurs de l'Union Générale des Étudiants Musulmans Algériens (UGEMA). De 1957 à 1962, il dirige *EL Moudjahid*, organe central du FLN. Il est membre de la délégation algérienne aux négociations d'Évian. Puis il occupa plusieurs postes d'ambassadeur en : Yougoslavie, France, URSS, Grande-Bretagne. Il a également été ministre de l'Information et de la Culture en 1977. Et, depuis l'été 1992, il est des cinq membres du Haut Conseil d'État (HCE).

La première partie du livre commence par un chapitre intitulé : « L'appel de la pensée ». L'auteur revendique d'emblée une « pensée s'enracinant dans le réel » (p. 23) qui doit se libérer « d'idées toutes faites, de clichés dévalés » (id.). « Rien, dans l'ordre de l'action, n'est à l'abri de la pensée et de son travail subversif. Tout doit être repris à la base, élucidé, si l'on veut construire sur du clair et du sûr » (p. 24). Suit un développement sur la liberté, car : « Fondamentalement, au niveau même de leur surgissement, raison et liberté se confon-

dent ; elles n'expriment qu'un seul et même mouvement de la pensée se saisissant dans son essentialité » (p. 25). C'est par la rationalité que l'on peut accéder à la liberté et « Inversement, une pensée qui n'est pas fondée sur la liberté, ne s'en nourrit pas est une pensée qui a perdu son ressort interne, une pensée morte... » (p. 25). Rêdha Malek se sent très proche de la pensée d'Ibn Rochd, qui seule lui semble réellement rationnel, et il approuve « le rejet, par Ibn Rochd, du scepticisme ghazalien comme de l'occasionalisme atomistique des ach'arites, tous deux incompatibles avec une vraie connaissance scientifique » (p. 29).

L'auteur pense que cette attitude rationnelle et libre convient fort bien à l'Islam. « un Islam bien compris qui, pour survivre, ne doit plus craindre la concurrence idéologique ni prendre ombrage de recherches et du libre examen » (p. 30). « La conscience islamique eut une attitude ouverte, accueillante au débat et à la confrontation » (p. 31). Et déjà pointée la première critique du réformisme : « La grande faiblesse des réformistes musulmans de notre époque est de s'être cramponnés exclusivement à l'Islam primitif — *as-salaf as-salih* (les pieux prédécesseurs) — négligeant ou rejetant les acquis intellectuels qui en furent le prolongement durant trois ou quatre siècles » (p. 31).

Le deuxième chapitre traite de l'authenticité, et commence par une partie courageuse intitulée : « De l'humilité comme condition du progrès », où il est dit que « L'adulation prétentieuse du passé est une invention des obscurantistes : elle est leur unique réponse aux défis de la modernité. Or, c'est par la négation hautaine du nouveau que périssent les civilisations. L'humilité... est marque de supériorité c'est par elle que l'esprit progresse dans l'histoire » (p. 35).

L'auteur développe, ensuite, quelques considérations sur l'authenticité, présentée comme une qualité dynamique et non comme un retour au passé qu'il qualifie d'« authenticité superficielle », d'« idole » ou encore : « Ombre d'une ombre, elle n'est qu'une projection d'un présent rêvé sur une histoire mythifiée » (p. 39). C'est par le dialogue avec le différent, nous dit-il, que se forge l'authenticité, et « la renonciation à l'universel s'est toujours soldée par un durcissement du spécifique, une prolifération de l'identique et de l'uniforme » (p. 39). Il est des pseudo-authenticités qui sont des retours en arrière, des « aliénations », des « semi-libérations ». A propos des réformistes il pose cette question : « l'authenticité des *Outamas* est-elle autre chose qu'une religiosité orthodoxe parsemée de clichés modernistes ? » (p. 41).

La libération vraie ne peut venir, pour Rêdha Malek, que d'un « *ijtihad* véritablement courageux et inventif » (p. 48). C'est en ne pratiquant pas cet effort que l'Islam s'est « laissé aller au fil de l'eau » et « ne réussit en fait qu'à se couper du monde » (id.). Seul l'*ijtihad* peut permettre de rejoindre la modernité par le développement de la conscience et de la responsabilité.

L'auteur aborde, dans le troisième chapitre, la question du réformisme musulman et de ses

limites d'une manière assez générale : « la conscience traditionnelle, en dépit des apparences, n'a pas assimilé la notion de progrès. Il ne pouvait en être autrement, car cela aurait signifié sa fin. Elle n'a donc fait qu'esquisser des concessions sur le plan tactique, ne s'inclinant devant l'irréversible que pour mieux préserver son essence » (p. 59). Puis, à propos des réformistes musulmans, il constate qu'ils ont tous affirmé avec conviction « un accord intrinsèque entre la Révolution et le savoir scientifique » (p. 62), mais il ne s'agit là que d'une « simple profession de foi », ce qu'il qualifie de « tentative d'autojustification de l'Islam par ses moyens propres » (p. 64), sans qu'il y ait assimilation effective de l'esprit scientifique.

Au fond Rêdha Malek pense que le réformisme a posé de vraies questions, mais que, par manque de rigueur intellectuelle, il n'a pas réussi à dépasser l'apologétique : « à défaut de systématisation, ces percées sont comme étouffées sous le poids d'un discours où l'apologétique reprend vite ses droits » (p. 68).

Dans le quatrième chapitre, il analyse d'abord, longuement, la « tentation mystique » en Islam. Certes, précise Rêdha Malek, « la démarche mystique n'est pas condamnable dans son principe même » (p. 69), mais elle a, parallèlement aux courants dogmatique et juridique, contribué à développer une attitude antirationnelle en Islam, et l'on voit celui-ci « se déconnecter, se mettre à l'abri du siècle dès qu'il sentit le sol se dérober sous ses pas et que le courant historique lui avait cessé d'être favorable » (p. 72). Ainsi on tombe dans une « religiosité, qui n'est pas simple renouveau au temporel, mais sa sublimation au niveau de l'imaginaire » (p. 76). « Ce qu'elle perd en densité objective, elle le récupère en rêve, en libre subjectivité » (id.).

Dans une telle perspective, la pensée de Mohammed Iqbâl ne pouvait résister... Certes Rêdha Malek souligne à juste raison quelques contradictions d'Iqbâl, mais son approche, trop exclusivement rationnelle, le rend peu à même de percevoir la dimension spécifiquement religieuse et orientale de ce penseur : la richesse de l'intuition et de l'esthétique, l'importance de l'intériorité...

Le chapitre suivant, « Mohammed Abdû : un Islam des lumières ? », est la reprise d'un travail, publié par ailleurs, qui a servi de présentation à une réédition bilingue du *Traité de théologie* de M. Abdû (ENAG, Alger, 1989). Il décrit la réflexion et l'action du grand réformiste égyptien, mais il n'apporte pas ici d'éléments nouveaux.

Dans le chapitre intitulé : « Théologie et pensée autonome », l'auteur reprend sous forme de sentences, numérotées de 1 à 38, un certain nombre de propositions déjà exprimées. Parmi les éléments nouveaux, il souligne l'ambiguïté de la pensée musulmane qui confond souvent le plan historique et le plan dogmatique : « Passage subreptice d'une historicité triomphante — érigeant le succès en critère dogmatique — au dogme lui-même posé comme principe fondateur de toute historicité » (p. 104). Il y a là un appel à la vigilance, à la rigueur intellectuelle, pour ne



pas être « captifs d'une démarche islamo-centriste » (p. 112). L'effort de rationalité doit aussi conduire à la prise au sérieux de l'homme et de son histoire, afin « de démythifier une tradition multiséculaire qui avait fini par perdre de vue l'homme à force de ne considérer en lui que le musulman » (p. 111).

Avec ces sentences bien frappées, qu'il n'est pas possible de citer toutes, se termine la première partie de l'ouvrage qui privilégie l'approche théorique. Cette approche de Rêdha Malek, qui est incontestablement très positive et très fructueuse, pourrait sembler, cependant, à la fois trop et pas assez rationnelle. Trop rationnelle ou mieux : trop exclusivement rationnelle - dans le sens que jamais la raison ne pourra rendre compte de la totalité de l'expérience humaine : la foi, la prière, mais aussi la poésie, le mythe, l'amitié, l'amour...lui échapperont toujours, c'est d'un autre ordre. On ne peut donc prendre la raison comme norme ultime qui jugerait de tout ! Et pas assez d'appliquer le travail de la raison au champ proprement religieux : l'analyse scientifique des sources, qui permet de mieux préciser le cadre, les limites de la réflexion de l'auteur, je tiens à le préciser, ne remet pas en question la richesse de son analyse et de ses réflexions.

**L**a seconde partie du livre, « Pensée et révolution », est présentée plus brièvement, et privilégie l'approche pratique. Le regard, toujours lucide et courageux, se porte maintenant sur le comportement social des Musulmans en général, et des Algériens en particulier.

Le chapitre sept, « Guerre d'indépendance et révolution », souligne le contraste entre la rigueur du F.L.N. durant la période de l'insurrection armée, et le laisser-aller qui suivra. Il note « la rigueur liée au caractère radical de la lutte armée » (p. 130) ; à ce moment-là « L'éthique descend jusqu'aux aspects les plus humbles de la quotidienneté » (p. 133). « Ce que des décennies de réformisme musulman n'ont pu accomplir, quelques mois de guerre révolutionnaire le mettent en branle » (p. 134). C'est que l'immersion dans l'historicité reste la seule façon de faire l'histoire. Elle ouvre de plein-pied sur le réel et sur le siècle » (p. 135).

Et notre auteur souligne l'indispensable confrontation à la réalité : « Plutôt que de continuer à subir le réel comme une fatalité inhumaine, il (le colonisé) apprend à l'affronter lucidement, à le plier à ses desseins » (p. 135). La solidarité qui se noue avec le Vietnam, Cuba... ouvre à une solidarité tiers-mondiste et permet ainsi de s'inscrire dans l'histoire et sa dimension universelle. « Dominer le réel, ou être dominé par lui. Faire l'histoire ou devenir sa victime. Une liberté consciente de soi ne préserve son essence qu'en choisissant de plier le réel à ses desseins » (p. 142).

Dans le chapitre suivant, « Politique de développement et développement politique », Rêdha Malek souligne l'irrationalité de multiples comportements politiques, sociaux, industriels, administratifs... « ne pas prévoir l'événement mais être constamment à sa traîne ; répugner au travail bien fait ; préférer l'inachevé, le décousu, l'indéterminé ; privilégier le vague, l'ambigu, l'anecdotique... » (p. 168). Et aussi : « Le sous-développement prend la consistance d'une seconde nature à laquelle on se fait et dans laquelle on s'installe » (p. 167). Malek n'hésite pas à affirmer : « Les deux tiers des problèmes du sous-développement se ramènent à des facteurs humains dont les plus cruciaux sont d'ordre politique » (p. 170).

Le chapitre neuf, « Occidentalisation et révolution », après quelques rappels historiques, évoque, rapidement, les expériences de la Turquie d'Ataturk, et de la révolution Meiji au Japon, mais sans apporter d'éléments vraiment neufs.

Enfin, « S'insérer dans la mondialité ou périr », constitue un vibrant plaidoyer pour la démocratie, parfois teinté d'une pointe d'humour : « Il vaut mieux être simple citoyen d'un pays démocratique que ministre d'un gouvernement despotique. Le premier jouit certainement de plus de considération et de droits que le second, toujours à la merci d'une intrigue ou d'un froncement de sourcil » (p. 193). Seule l'expérience de Gandhi qui su admirablement lier politique et éthique semble, à Rêdha Malek, vraiment positive. Ailleurs, le monde nous présente beaucoup d'échecs, avec cependant quelques zones d'esérance : la lutte de l'O.L.P. et l'*intifadha*, la solidarité du groupe des « 77 »... « au milieu de cette jungle, il est des pistes, des îlots de rationalité, des codes de conduite au champ d'application exigü mais réel » (p. 202). Ces points solides sont les appuis sur lesquels il est possible de construire. Regard lucide, constat douloureux, mais non dénué d'esérance.

Le livre — plus riche que ne peut le laisser pressentir cette simple présentation — s'achève sur un appel : « retour critique sur soi ou rechte dans les ombrages précoloniaux ; telle est l'alternative... En ces dernières années du siècle, l'action anti-impérialiste ressemblerait à un combat d'arrière-garde si, concomitamment, ne se manifestait une volonté de se ressaisir intérioriquement, de remplir convenablement les tâches ardues, innombrables et nécessaires auxquelles nous sommes confrontés, et dont l'accomplissement constitue, quoi qu'on dise, la meilleure des dissuasions » (p. 214).

# قضية المرأة بين الظرفي والمرحلي

إطار المواطنة) إذ أن فاطمة الزهراء، ازربويل، المشرفة على السلسلة الأولى، وفاطمة المرنيسي، من المشرفين على السلسلة الأخرى، لا تملآن جيلا واحدا من الكاتبات والباحثات في الموضوع... أغلبية الكتب المشار إليها هنا تندرج ضمن سلسلات، والسلسلات ضمن مشاريع قد يطول مداها أو يقصر حسب ظرفيتها أو مرحليتها، وبعضها يندرج كذلك في برامج لتشجيع البحث أو تأطيره، مثلا: كتاب عبد الهادي التازي «أنجز... بمساهمة مؤسسة فريدريك إيبوت» وسلسلة «نساء ومؤسسات»، «بفضل إسهام برنامج منح الشرق الأوسط الذي يديره المكتب الإقليمي لمجلس السكان بالقاهرة»...  
لنتوقف هنا عند ثلاثة من هذه الكتب هي: المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي، لعبد الهادي التازي: نساء ورجال: التغيير الصعب، لفاطمة الزهراء ازربويل: المرأة بين الثقافي والقدسي، لزينب المعادي.

سيكون علينا أن نشير إلى ما لا يقل عن ستة كتب تتناول قضية المرأة والعلاقات بين الجنسين صدرت كلها في نفس السنة، بالعربية والفرنسية، محررة أغلبها بأقلام كاتبات وباحثات، ومدرجة، في غالبيتها كذلك، في سلسلات مختصة بالموضوع. ليس هذا من غريب الصدف، فقضية المرأة - كما تطرحها هذه الكتب - قضية تاريخية ويومية، مزمنة وحادة. لكن معالجتها بهذا القدر من الكثافة والتزامن يصعب فصله عن سياق الظرف الخاص الذي تمر به بلادنا في هذه الآونة، وخصوصا على الصعيد السياسي.

أغلبية عناوين هذه الكتب توجي بطرح إشكالي وتساولي للقضية يعد بخطاب مغاير للخطاب الوثوقي السجالي الذي ساد في السبعينات. فنحن، نساء ورجالا، حسب هذه العناوين، في مرحلة البين بين والتساؤل واختيار الصعوبة وتقييم الرهان... وهناك استثناءات، فكتاب مثل المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي لا يعد بأكثر من مضمونه التاريخي (الذي يصبح تاريخيا توثيقيا) ولا تورقه أية إشكالية، ما دام يندرج في سلسلة صاغت سؤاها وأجابت عنه: «مغربيات مواطنات الغد». لكن، مادمتا على عتبة الغلاف والعناوين نقرأ إعلانات النوايا والمضامين، فلا بد لنا من الإشارة إلى كون الاختلاف بين «المرأة والمؤسسات» و«مغربيات مواطنات الغد» قد لا يكون اختلافا بين منظورين (التوتر المحتمل في العلاقة بين المرأة والمؤسسات القائمة مقابل التفاؤل بتطور الأوضاع في

فاطمة الزهراء ازربويل

نساء ورجال:

التغيير الصعب



نساء  
ومؤسسات

مؤسسات

حوار...» (ز. المعادي، في مقدمة المرأة بين... ص. ١١-١٢).

أطروحتان يمكن أن نجد «مساحات شاسعة» من الإتفاق بينهما رغم شساعة الإختلاف الذي يبدو من قرأتهما الأولى...

ثانياً: تؤكد التقديمات على الطابع النضالي أو التبشيري الذي تندرج في الكتب في سياقها: «الحاضر سنينها طبعاً ديمقراطياً وحقوقياً وإنسانياً كما فعل أسلافنا وسلفياتنا في الماضي.» (ف. المرنيسي، في: *المرأة في...* ص. ٦). «إلى كل من يعشق الحرية بالمساواة بين البشر، بين الجنسين.» (ز. المعادي، في «إهداء» كتاب *المرأة بين...*).

«ولذلك لا أجد ما أفضل من أنني أهدي هذا الكتاب إلينا جميعاً عسى أن نحقق كل ما نطمح إليه من شروط التحرر الذاتي والجماعي.» (ف. ازرويل، في: «تقديم» *نساء ورجال...*).

ثالثاً، وأخيراً: تؤكد التقديمات على أن الكتب المقترحة علينا تركز في أطروحاتها وتبشيرها على البحث العلمي، الوثائقي والميداني: «وقد أكننتي من خلال مطالعتي لأزيد من خمسين ومائة مصدر من التي اهتمت بشؤون المرأة أن أختار من بين ذلك العدد الكثير منهن مائتين واثنين وخمسين كنماذج...» (ع. التازي، المرأة في... ص. ٨).

«لا يعالج الكتاب هذه القضايا في إطار نظري... بل يركز على بحث ميداني أجري في مدينة الدار البيضاء خلال ١٩٩٠.» (ف. ازرويل، *نساء ورجال...* ص. ١٠). زينب المعادي أيضاً تبني كتابها على البحث في النصوص القرآنية والقانونية والفقهية وعلى نتائج بحث ميداني أنجز في نفس الظروف.

هل تكفي النماذج التي انتقاها عبد الهادي التازي، بل هل يكفي مجموع الحالات التي انتقلت منها تلك النماذج لتدعيم أطروحة أطروحة كتاب المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي؟ هل يمكننا، أو ينبغي لنا، أن نسلم بأن عينة من ٢٧ نساء و ٢٠٠ رجل (*نساء ورجال...*)، وأخرى من ٣٠٠ متقاض ومتقاضية (*المرأة بين الثقافي والقدسي*) تمثل سكان الدار البيضاء الكبرى وأن الدار البيضاء عينة تمثل المجتمع الغربي بشيابه وحواضره وبواديها...؟ من الأفضل ترك الأمر للمختصين، ولنكتف بالقول أن الكتب التي بين يدينا تعبر عن آراء، عن وجهات نظر، عن اقتناعات وعن رؤى معينة لوأقننا الإجماعي والثقافي والسياسي، ترسبت وتبلورت من خلال التجربة الفردية والجماعية لكاتبها ووجدت الظرف لتعلن عن نفسها، وأن البحث التاريخي أو الإجتماعي أو القانوني... انضاف إليها كدعامة وتكملة، وأن معطيات هذا البحث،

أول ما يلفت النظر في الكتب الثلاثة كونها تقدم نفسها أكثر من مرة، مما يخلق لدينا شعوراً أنها، رغم شهرة بعض كتابها أو مقدمها، ليست «غنية عن التقديم»: تقديم فاطمة المرنيسي، ثم «لماذا هذا الكتاب؟» و «إطلالة على الكتاب»، بالنسبة لكتاب عبد الهادي التازي: «هذا الكتاب»، «هذه السلسلة»، ثم «تقديم»، بالنسبة لكتاب فاطمة الزهراء ازرويل: «إهداء» (نعتبره «تقدوماً» بالنظر إلى محتواه)، «هذه السلسلة»، ثم «مقدمة»، بالنسبة لكتاب زينب المعادي. ماذا نستفيد من هذه التقديمات؟

أولاً: أننا نقراً كتباً ذات أطروحة تطرحها وتشرحها وتدافع عنها: «الكتاب... يبرز لنا مدى تقدم الإسلام في عصوره الذهبية بالنسبة للقضايا التي تطرحها علينا الحداثة بإلحاح، وخاصة منها مشاركة النساء في المجال السياسي...» (ف. المرنيسي، في: *المرأة في...* ص. ٦). «إثبات أن المرأة لم تكن في الماضي مجرد متاع ينقل...» (ع. التازي في: *المرأة في...* ص. ٧). «لم تكن المرأة قبل ظهور الإسلام موضع استخفاف العربي أو امتهانه...» (ف. المرنيسي، في: *المرأة في...* ص. ١٠). «بعض العواشئ من إقدام على التخلص من البنات [...] ولقد خصص الإسلام للمرأة حصة جد مهمة في تشريعاته وتعليماته فأمنى لها من الحقوق مثل ما للرجل [...] والمتوقع أن أفاق الألفين ستحقق للمرأة المغربية سائر طموحاتها على نحو ما كانت عليه قبل مئات السنين.» (ع. التازي، في نفس المصدر، ص. ١٢، ١٣، ١٤). هذه، إذاً، أطروحة عبد الهادي التازي بتزكية من فاطمة المرنيسي.

وهذه، من جهة أخرى أطروحة المساهمات في سلسلة «المرأة والمؤسسات»: «طرح إشكالية التغيير والتنمية في مجتمعنا... وترصد مظاهر التحول في مستوياتها المتعددة وتبين انعكاساتها على تصورات الجنسين، والعوائق... التي تجعل النساء والرجال يعيشون بقلق الإنتقال من أشكال العلاقات التراتبية بينهما إلى الإقتناع بالمساواة واحترام المرأة...» (تقديم سلسلة «المرأة والمؤسسات»). «هل تغيرت تصورات كل منهما [الرجل والمرأة] عن الآخر بموازاة التحولات الحاصلة في الواقع، وكيف؟» (ف. ازرويل، في *نساء ورجال...* ص. ١).

يكشف البحث في الإطار الحقوقي للمرأة المغربية عن الطابع الإنفصامي للنص القانوني [...] بالرغم ما حققته المغربية من مكتسبات [...] هناك مساحات شاسعة من الميز عليها أن تواجهه [...] استعمال السلاح الشرعي أصبح يشكل سلاحاً لإيقاف كل

على غرار «السلطانات المنسيات» مقدمة الكتاب؟ ولماذا نسيته هؤلاء السلطانات وتلك المتصوفات و... الدبلوماسيات والسياسيات؟ ولماذا نحتاج إلى إحياء ذكراهن والتوسل بهن؟

لأنه، يقول ع. التازي، ليس من حق الفتاة أن تتطلع إلى فرض شخصيتها وإثبات وجودها دون أن تذكر - بلإكبار واعتزاز - أمها وجدتها التي ظلت حاضرة في مختلف الميادين وعلى طول العصور...» (ص. ٨).

ولماذا ليس من

حق الفتاة ذلك

دون هذا ؟ لأن

هناك - تجيب

ف. المرئيسي -

من يقول « بأن

الإسلام يغلق

الأبواب في وجه

المرأة [ و ] يعبر

في الواقع عن

عجزه وقصوره

فسي قراءة

التراث الإسلامي

وتمحيصه

علمياً» (ص. ٦)

ولأن الشباب

يجب أن يقتنع

أن الحقوق

الإنسانية التي

يطالب بها

ليست «دخيلة

على تراثه

ومستوردة من

الخارج» (نفس الصفحة).

هناك، إذا، تراث منسي، وتراث سائد،

وقراءة سائدة لهذا التراث تغلق الأبواب في

وجه المرأة وتغيب ذلك التراث المنسي، وما

يلحق المرأة من حيف ناتج عن سوء فهم

وسوء قراءة للتراث الغير المنسي وخيانة

الذاكرة بالنسبة للتراث المنسي، فإذا

استحضرنا هذا وانخرطنا في قراءة ذلك

وتمحيصه علمياً « مهدنا سبيل تحرير المرأة

والإعتراف بمساواتها دون اصطدام مع

التراث... هناك، إذا، مشكل مع التراث

يجب حله. وهناك يلتقي كتاب عبد الهادي

التازي مع كتاب زينب المعادي: المرأة بين

الثقافي والقدسي.

يشتمل الكتاب على ثلاثة فصول:

- «صورة المرأة من خلال النص القانوني

المغربي»؛

- «نموذج المرأة بين النص القرآني

والإجتهادي الفقهي»؛

- «صورة المرأة من خلال التطلعات

الجماعية».

كيفما كانت، لا يمكنها إلا أن تأتي بهذه

التكملة وتلك الدامة... كما يمكنها أن تدعم

أراء ورؤى مغايرة، وربما مناقضة.

يمكن اختزال أطروحة ع. التازي في ما

اجتزأه من تقديمات كتابه. إذ أن محتوى

الكتاب، فيما عدا ذلك عبارة عن «معجم

المرأة في التاريخ الحضاري والدولي للغرب

الإسلامي». فإذا تركنا جانباً حكاية العلاقة

التي يقيمها او العطف بين «الحضاري

والدولي»، وإذا قبلنا كذلك تصنيف

«الحسنات -

المقرئات

المتصوفات...»

الأديبات

والشاعرات،

الـخ» ويداخله

الترتيب

الأبجدي، والذي

يمكن المؤلف من

أن يقول عن

إحدى هؤلاء

النساء الأعلام:

«وقد فضلنا أن

نصنفها ضمن

ذوات الأريحية

ولو أننا نعرف

أنها كانت

أديبية...» (ص.

٧٧)، فيبقى أن

نقول أن هذا

المعجم يجمع بين

السيدة التي

تحظى ببعض

صفحات لتعريفها (دون أن يعني ذلك أننا

سنعرف الكثير عن شخصيتها حتماً)،

والتي لا يتعدى ما يقال عنها كونها «كانت

سيدة عابدة... تتحدث عن توقعاتها

للمستقبل...» (نقط الإسترسال في النص)

(ص. ٨٥). وأن أهم ما فيه تقديماته

و«إطلالته» الطويلة.

كل شيء كان على ما يرام في قضية المرأة

طوال العصور الذهبية للإسلام بل وحتى

الجاهلية، وكل عصور الإسلام كانت ذهبية،

بدليل أننا نجد في كتاب المرأة في تاريخ

الغرب الإسلامي ترجمات لنساء من كل

العصور تثبت أن أمنا وجدتنا «ظلت

حاضرة في مختلف الميادين وعلى طول

العصور» (ص. ٨).

إذا سايرنا هذا الطرح إلى آخر استنتاجاته

المنطقية فسيكون علينا أن نخلص إلى أنه

ليست هناك مشكلة وليست هناك قضية.

لكن لماذا، إذا، كل هذا الجهد لإعادة شحن

ذاكرتنا بالحسنات والمتصوفات والأديبات،

والدبلوماسيات والسياسيات المنسيات،



الرجل والمرأة في ظل المؤسسات القائمة تغيير صعب. وميزة كتاب رجال ونساء... هو كونه يقر بهذه الصعوبة منذ البداية ويحاول فهمها من خلال تصورات كل من الرجل والمرأة عن نفسه وعن الآخر محاولا في ذلك الإلتصاق بالواقع من خلال قراءة واستقراء نتائج البحث الميداني يعتمد عليه.

الصورة التي يكونها كل من الرجل والمرأة عن شريكة أو شريك حياته تتسم بعض ملامحها بنوع من الوضوح والإستقرار: «الإحترام المتبادل، حب وانسجام ووفاء وثقة...» لكن التعمق في هذه التصورات قد يكشف عن تناقضات تجعلها أسماء لسميات مختلفة. وهناك بعض الملامح التي لا زالت مشوشة مرتكبة: «إذا استثنينا الشروط المتعلقة بالإحترام والوفاء نجد نوعا من الخلط على مستوى الشروط الأخرى... يعكس التضارب... بين القيم الحديثة والقيم التي أورثهم إياها المجتمع التقليدي. تطالب ٥٠٪ من النساء بأن يقبل الرجل بعملهن خارج البيت [...] وقد أجابت بالإيجاب [على السؤال المتعلق بشرط إنفاق الرجل على المرأة] نسبة أعلى من نسبة النساء اللاتي اشتطنن قبول الرجل بعملهن خارج البيت، بما أنها تصل إلى ٦١.٨٪» (ص. ٣٢). هذا أيضا مجرد مثال... لازالت الصورة مشوشة ومتناقضة، مشتمة بين الواقع والتطلعات، بين الحاضر والماضي، بين الثقافي والقدسي... وهذا ما تعكسه قراءة آراء المستجوبين في الأبحاث الميدانية وينعكس على كتاب وكتابات الأعمال المعروضة هنا.

محمد بلعجود

التازي، عبد الهادي، *المرأة في تاريخ المغرب الإسلامي*، سلسلة: «مغربيات مواطنات الغد»، نشر الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٢

ازرويل، فاطمة الزهراء، *نساء ورجال، التغيير الصعب*، سلسلة: «المرأة والمؤسسات»، نشر الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٢

المعادي، زينب، *المرأة بين الثقافي والقدسي*، سلسلة: «المرأة والمؤسسات» نشر الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٢

BENZAKOUR-CHAMI, Anissa, *Femme idéale?*, coll. "Femmes et institutions", Le Fenec, Casablanca, 1992.

BESSIS, Sophie et BELHASSEN, Souhayr, *Femmes du Maghreb à l'enjeu*, Eddif, Casablanca, 1992.

يستمد الكتاب عنوانه الثاني: «(صورة المرأة في القانون)» من الفصل الأول، ودعامة البحث الميداني من الفصل الثالث ويخصص أكبر حيز منه للفصل الثاني (٤٢) صفحة، مقابل ٣٥ للفصل الأول و ٣٠ للفصل الثالث) الذي يتخذ وضعاً مركزياً.

في هذا الفصل تحاول المؤلفة أن تعطي صورة مغايرة، بل ومناقضة لصورة المرأة القاصرة التي تعتبرها مجرد تكريس لقراءة معينة تقفل باب الإجتهد تارة وتعطيها اتجاهاً وحيداً تارة أخرى أو تكرس أوضاعاً اجتماعية أصبحت متجاوزة منذ قرون. الخ. وهكذا تعدد المؤلفة إلى فتح باب اجتهاداتها، إما باقتراح تأويل مغاير للنصوص والمصادر (قرآن، حديث...) أو ترجيح حديث على حديث أو تأويل على آخر... لتنتهي إلى كون مصادر التشريع الإسلامي تساوي بين الرجل والمرأة في الغالب (هذا عن القدسي) فإذا لم يكن الأمر كذلك، أو تغلب التأويل الذي لا يوافق على أن يكون الأمر كذلك وجدت المؤلفة في الثقافي (عادات وأعراف وممارسات...) ما لا يخالف الشرع ويناقض نموذج المرأة القاصر.

لا نريد هنا مناقشة مضمون كتاب المرأة بين الثقافي والقدسي بل نكتفي بالإشارة إلى كون كل هذا الجهود المبذول في الإجتهد لتأويل - تحويل - الشرع من الداخل مجهود جبار يكرس الإطار الذي يسمى إلى تحويله بالتأويل ليتخذ وضعاً هامشياً يجعله مجرد اجتهاد من بين اجتهادات أخرى، وتأويل كتأويلات أخرى، ننقصه الخلطية التاريخية والثقافية والإجتماعية التي أتاحت للتأويلات والإجتهدات الأخرى ولا زالت تتيح لها أن ترفضه أو تهمشه. هذا بالإضافة إلى هشاشة تماسك الداخلي: فعلى سبيل المثال، تريد المؤلفة أن تبني تأويلها وتحويلها، من ضمن أمور أخرى، على مفهوم «الإستصلاح»، وهو حسب تعريف الفقهاء «كل مصلحة لم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها» (ص. ١٢-١٣)، هذا من جهة؛ من جهة أخرى تسعى إلى مناقضة الموقف الذي «يعتبر المرأة مساوية لنصف الرجل في الإرث والشهادة... (ص. ٥٤). كيف يمكن تغيير هذا الموقف، وبأي تحويل ؟ هل يمكن وضع النص القرآني: «... للذكر مثل حظ الأنثيين» بين قوسين ؟ هل يمكن التعامل معه دون اعتبار ما يترتب عنه اقتصادياً واجتماعياً ونفسياً بالنسبة للمرأة ؟ هل يمكن التغاضي عن كون الإبن يمكن أن يرث تركة أبيه بكاملها بينما لا يمكن ذلك للجدت ؟ مجرد أمثال لمصلحة نص الشارع على اعتبارها بعينها ونوعها... التغيير، إذا، في العلاقات القائمة بين

جنار محمد الصغير

# الجامع بدل الديمقراطية !

## في بعض التحويرات الجديدة للحديث السلفي

الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر : من سرق الجامع وأين ذهب  
يوم الجمعة، لندن : منشورات رياض الريس، ١٩٩١.

نظر النيهوم، سوى صورة واضحة للهيئة التي اكتسبها هذا العالم في القرنين الخامس والسادس عشر: فالذين سبقوا إلى اكتشاف واستيطان أمريكا، أولئك الذين طافوا حول الأرض واستعمروا معظم مناطقها ونهبوا طيلة قرون خيرات شعوبها، هم الذين استطاعوا بناء مجتمعات مصنعة وإقامة اقتصاد رأسمالي قوي، مما هي، سبيل القضاء على الإقطاع وظهور أنظمة سياسية ديمقراطية.

لكن إذا كانت عملية استيراد التقنية السياسية الغربية الحديثة (تعدد الأحزاب، البرلمان، الانتخابات...) مسألة غير ممكنة بحكم أنها «صيفة رأسمالية محضة تخضع الأوروبيين الرأسماليين وحدهم ولا يمكن نقلها إلى بيئة أخرى» (ص ١٨٤)، فإن الديمقراطية من حيث هي سيادة رأي الأغلبية ونبذ الاستبداد موجودة، حسب النيهوم، في مفهوم الجامع وتعني الكلمة في الثقافة الإسلامية «صيفة أخرى من

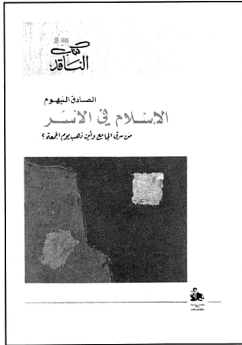
صيف السلطة الجماعية. إنه مقر مفتوح في كل محلة. يرتاده الناس خمس مرات كل يوم. لهم حق الاجتماع فيه، حتى خلال ساعات حظر التجول. تحت سقفه مكفولة حرية القول، وحرية العقيدة، وسلطة الأغلبية» (ص ٢١). يمنح نظام الجامع كل شروط الديمقراطية التي تحتاج إليها الشعوب الإسلامية بحكم أنه يقر مبدأ «تسليم السلطة لله والإدارة للناس عن

يعتبر الصادق النيهوم أن مصطلحات كالديمقراطية والبرلمان والدستور والقومية... مفردات خرساء لا دلالة لها في اللغة والثقافة العربيتين، وسيظل الأمر كذلك طالما لم نتخلى عنها لنستبدلها بالكلمات الحقيقية التي تحيل إلى معنى حكم الأغلبية في وعينا العربي الإسلامي. ولهذا فالثقافة العربية النهضوية - منذ الطهطاوي إلى يومنا - هي في نظره ثقافة ساذجة انبثت على فكرة بسيطة مفادها أنه بإمكان العرب أن يصبحوا مثل الأوروبيين.

وهي فعلا فكرة وجيهة ترسم أفقا جميلا للعرب لولا أنها دعوة للمستحيل بمعنى أن ليس بمقدور تعريب بعض المصطلحات الأوروبية أن يمنح مجتمعات ما قبل صناعية التجربة التاريخية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية الحديثة التي صنعت الديمقراطية الرأسمالية المتطورة.

تبدو الديمقراطية من هذا المنظور نباتا له بيئته

ومناخه الخاصين بحيث يعسر زرعه في أي مكان: إنها «نظام خاص بالغرب وحده. إنها صياغة محلية واحدة من بين عدة صيغ لدستور سلطة الأغلبية» (ص ٢٠-٢١) فالخلاف التجارب التاريخية التي عرفها المجالان العربي والأوروبي منذ أزيد من خمسة قرون تجعل المحاكاة الحضارية عملية لا تكاد تعدو مستوى الرسوم الساخرة. إن الخريطة الحضارية للعالم الحالي ليست في



الكوني (l'universel) والتكلم باسم الإنسانية جمعاء، بل تكمن في أرجاعه تلك الاختلافات إلى تمايزات ماهوية مطلقة. إنه يعتمد متصوراً ثقافياً (vision culturaliste) متطرفاً تبدو بموجبه كل ثقافة خاضعة لقوانين (ميتافيزيقية، جغرافية، تاريخية...) تتجاوزها وتشكل ماهيتها. والواقع أن الثقافات كالشعر لا تمتلك لا ماهية ولا طبيعة قارة، بل إنها عكس ذلك تماماً تاريخ يتكون ويتغير باستمرار. فما نعتبره جوهر ثقافة ما في إطار معين ليس في نهاية المطاف سوى تركيباً مؤقتاً خليط من القيم المتعارضة، تركيب سرعان ما يتحول ليأخذ أشكالاً جديدة.

لذلك لم تكن قوة أية ثقافة لتقاس بمدى قدرتها على إعادة إنتاج ذاتها بل باستطاعتها هضم وادماج التجارب الإنسانية البعيدة عنها في الزمان والمكان. إنه الشيء الذي ميز الحضارة العربية الإسلامية في بعض من لحظاتها، وهو ما يميز اليوم الحدثة الغربية. من هذا المنطلق يمكن اعتبار أن الترجمة كانت في الماضي ولا تزال اليوم سلاح العرب للإنصاف في محيطهم العالي، لأن بوسعها أن تمنحنا ما يسميه ريتشارد غوغتي نوعاً من المعرفة العملية المفتحة (un savoir-faire cosmopolite) (١) لنتعامل إيجابياً مع رموز الحدثة.

يرى الصادق النيهوم وضع العرب في العصر الحديث كركاب طائرة مخطوفة ليس لهم حق الإختيار أو تقرير المصير. والواقع أنه بغض النظر عن كميات ونوعية الرموز والبنى الحديثة التي جمعت لدى العرب طيلة القرنين الأخيرين فإن موقعهم داخل الحدثة لا يختلف جذرياً عن وضع شعوب أخرى في مجالات جيو-ثقافية مخالفة بما في ذلك الأمم الغربية ذاتها. فالكل، حسب تعبير آلان تورين، مسافر على متن سفينة الحدثة، والجميع يتقاسم وضعية المهاجر، «ذلك المسافر المثقل بالذاكرة والمشاريع المختلفة، الذي لا يتأقلم ويؤسس كيانه من خلال ما يبذله من مجهود يومي لربط الماضي بالمستقبل ولخلق التوازن بين إرثه الثقافي واندماجه المهني والإجتماعي» (٢).

محمد الصغير جنجار

طريق الشورى المباشرة في الجوامع « (ص٢١)، غير أنه لا بد لإحلال هذا النوع من الديمقراطية المباشرة في حياة المجتمعات المعاصرة، من تحرير الجامع من سلطة رجال الدين الذين حولوه إلى مسجد للوعظ تكيل فيه إرادة الجماعة ويعلو فيه صوت القوى الحاكمة. لذلك فإن استعادة الوظيفة السياسية والإجتماعية للجامع تعني أيضاً بعث الإسلام مما يسميه النيهوم «مقبرة الفقه».

وإذا كانت الديمقراطية المباشرة المتحققة عبر مؤسسة الجامع واجتماع يوم الجمعة لم يكتب لها أن تصبح تقليداً سياسياً في حياة المسلمين رغم ثبوتها في صلب الدين الإسلامي، فلأن «الإنقلاب الأموي» (٦٥٦م) ما لبث أن حول «جمهورية الإسلام إلى قطاعية قرشية» بمعنى أن ما تناقلته أجيال المسلمين كثقافة إسلامية ليس في الواقع سوى نصف تلك الثقافة التي بشرت بها الرسالة وتجربة الرسول (ص) والخلفاء الراشدين. لذلك يمكن أن نقول بأن الحكم الديمقراطي الإسلامي الذي يحيل إليه النيهوم ليس الحصيلة الموضوعية لتجارب تاريخية بل وعداً أو نوعاً من الممكن الذي صودر قبل أن يعرف وجوداً اجرائياً.

اعتباراً لما درجناه أعلاه تبدو لنا آراء صادقة النيهوم تحويراً جديداً للحديث السلفي التقليدي الذي درج على رفض الإسلام التاريخي ليعض في مقابله إسلاماً جوهرياً صافياً: إسلام الوعود التي لم تتحقق: إسلام المبادئ السامية التي عبث بها مكر التاريخ: إسلام المشروع الذي لم يكتمل إنجازاه، والذي بإعادة امتلاكه ستحقق القفزة التاريخية التي يأملها المسلمون.

تظهر أيضاً سلفية النيهوم في النهج الذي يتبعه ليحول التاريخ إلى طبيعة (nature) والثقافة إلى ماهية (essence)، بمعنى أنه حين يسرد لحظات مغامرة الحدثة التي عرفتتها المجتمعات الأوروبية منذ القرن الخامس عشر، فإنه يؤول ما كان تاليفاً متردداً (bricolage) على نهج الماهية التي لا تصدر ولا تستورد. فدعوته إلى رمي ثقافتنا المترجمة في القمامة (ص١٨٨) صادرة عن اقتناع بأن الثقافات جزر متناثرة لا روابط بينها؛ إنها مخلوقات صماء لا تسمع إلا أصداً وداخلها. وكذلك المجتمعات تحيا أسيرة لغاتها التي هي عبارة عن نسايق منغلقة تتساكن لكنها لا تتقاطع ولا تأوي معاني بعضها البعض.

المشكلة التي يطرحها تحليل النيهوم ليست في تأكيده على الاختلافات الثقافية واعتمادها كقاعدة لنقد الحديث الأوروبي-الغربي الذي يدعي الصدور عن

1. Richard Rorty, « Le Cosmopolitisme sans émancipation », in *Critique*, n° 456, mai 1985.

2. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992, p. 236.

محمد بلمجذوب

# حول الشعرية العربية

رشيد يحيىوي، الشعرية العربية، الأنواع والأغراض، دار النشر: إفريقيا/الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١

من المعلوم أن سيادة بعض المناهج في الدراسات الأدبية أدى إلى اعتبار التمييز بين «الشكل والغرض» من بين الكبارير المنهجية. وفي كتاب رشيد يحيىوي نوع من التحدي المنهجي لهذا «الفقه» المعاصر مع

وعسى واضح بخطورة الإرتداد إلى القديم «تبقى الشعرية العربية حاملة لقوانين نجد ما يشابهها في الشعرية المعاصرة... وتبقى... حاملة لخصوصيات المرحلة القديمة في الوقت ذاته.

في الشعرية، كما في الشعر والإنسان، مناعة ونقصان مناعة. ولتحتفظ الشعرية بمناعتها لابد من تليقها من فيروسات رداء التاريخ

وتهدمه...» (الصفحة الثانية للغلاف). هكذا يقوم رشيد يحيىوي باستعراض التقسيمات والمفاهيم والقضايا التي صاغها النقد والشعرية العربيين القديمين فيصنفها ويرتبها ثم يناقش خلفياتها ومنطلقاتها ومدى ملائمتها لموضوعها أو خروجها أو ابتعادها عنه. فالحوار والجدل

أصبح من الصعب في أيامنا هذه الحديث عن الشعرية (حتى ولو كانت عربية) دون أن يكون هذا الحديث مؤطرا بمناهج ومفاهيم ومصطلحات ومراجع غربية أو مغتربة. وأول ما يثير الإنتباه في كتاب رشيد

يحيىوي:

**الشعرية العربية، الأنواع والأغراض،**

هو أن إشاراته وإحالاته إلى المراجع الغربية تكاد تعد بأصابع اليد الواحدة

في الوقت الذي يبلغ فيه عدد «مصادر ومراجع الدراسة» المثبتة في نهاية الكتاب اثنين وخمسين يقدر عدد الإحالات إليها بمتوسط خمس مرات أسفل كل صفحة.

رشيد يحيىوي يسعى، إذن، إلى استنطاق الشعرية العربية ليتحدث عنها

بلغتها أو ليصوغ لغة حديثة إنطلاقا منها. هل أفلح في ذلك؟ لننقل - على الأقل - أنه استطاع أن يجنبنا مشقة الكتابة المزدوجة الإتجاه التي شاعت في مثل هذه الكتابات («الكلمة» من اليسار إلى اليمين، «معناها» من اليمين إلى اليسار).

اتجاه الكتاب يتجلى منذ عنوانه الفرعي. إذ





والمكنة. وهناك التصنيف الهرمي الذي يكون منطلقه، أو قمته، عددا من الأغراض تتفرع منها أغراض أخرى، وهو ضرب من التصنيف لا يخلو أيضا من التنوع والتشعب، بل والتضارب بين مختلف مشاربه، إذ منه ما يبنيني على أسس لغوية (الزمن الضمير...) ما يطلق من منطلقات أخلاقية (الخير/مدح، رثاء... الشر/هزاء...). وهناك التصنيف «الانتقائي التحليلي» الذي يأخذ بما هو شائع من الأغراض ليقوم بتحليل ميزاته وقوانينه. وهناك التصنيف المبني على الحالات النفسية (الرغبة، الرهبة، الطرب...): إلى غير ما ذكر من أنواع التصنيف، وفي كل هذا نجد من يحاول التمييز بين الأغراض وأثبات نقاشها من شوائب الأغراض الأخرى، ومن يقر بتداخلها في النص الواحد مع غلبة غرض معين على بقية الأغراض في هذا النص.

التقسيم بين الشعر والنثر، سواء من حيث الأشكال أو الأغراض، لا يجب ولم يجب دائما عن الأسئلة التي يطرحها تداخل الشعري بالنثري، وهذه الأسئلة، مع الأجوبة المقدمة عنها في التراث النقدي العربي، هي موضوع الفصلين الثالث - «أنساق جامعة» والرابع - «الخطابة والرسالة والضرر». فمن الأنساق الجامعة في التراث العربي القديم من بنت تصنيفاتها على الأسماء (شعر، مثل، حديث، آية...) أو على أسس بلاغية، أو منطقية (صدق/كذب، مثلا) أو على أسس أخرى.

أما عن الإختلافات والإتفاقات بين الخطابة والرسالة والشعر فإنها تتيح الفرصة لدراسة مواقع الإلتقاء والإختلاف على مختلف المستويات بين «المكتوب والمنطوق» وبين الشعري وغيره في تعامل كل منهما مع اللغة ومع القارئ، أو السامع وفي تعامل الناقد معهما، مع إشارة المؤلف إلى تأثير التراث اليوناني (أرسطو) على الناقد العربي القديم في تعامله مع هذه المسألة.

الشعرية العربية، الأنواع والأغراض، نظرا للمميزات التي وقعت الإشارة إليها في بداية هذا التقديم، كتاب ميسور القراءة يمكن أن يهم الدارسين المتخصصين كما يمكنه أن يفيد جمهور طلبة الشعب الأدبية.

حاضران في الكتاب رغم السيادة الكمية للوصف والتصنيف، ويتعلق الأمر بحوار وجدل بين منطلق الشعرية العربية القديمة ومنطق رشيد يحيايوي الملقح بمنهجيات الشعرية المعاصرة.

منطلق الشعرية العربية القديمة، حسب رشيد يحيايوي، هو التقسيم بين الشعر والنثر. وعند هذا المستوى يبقى مفهوم الشعرية «مفضاضا»، وتبقى أنواع الشعري كثيرة وتقسيماته متعددة متباينة بتعدد المنطلقات وتباينها (طبقات الشعراء، طبقات القصائد، التنوع حسب الأشكال، التنوع حسب الأغراض...).

من هذا التنوع حسب الأغراض يخلص المؤلف من مقدمة الكتاب إلى فصله الأول: «أنساق الأنواع الشعرية»، حيث يستعرض التصنيفات التي تعتمد «الكم في الشعر» وتميز ما بين القصيدة والمقطعة وما يتيحها كل من هذين الشكلين - الكمين من أغراض ومعاني، ثم «تصنيف ابن وهب»: القصيدة والرجز والمسقط والمزدوج؛ ثم التصنيف الثلاثي - السباعي لسفي الدين الحلبي: القريض - الدوبيت - الموشح، والمواليا، والزجل - وكان وكان - القوما.

ويعتبر رشيد يحيايوي أن هذا التصنيف الأخير تصنيف متقدم لأنه «يعامل اللهجات [من خلال الزجل وكان وكان والقوما] بمثابة لغة، ولا يرى من فرق بينها، من جهة، ولا بينها وبين الفصحى، من جهة أخرى، سوى «الإجادة، سهولة اللفظ وحسن السبك» أي أن هذه اللهجات تمتلك قيمتها الجمالية والتوصيلية التي لا يستطيع أداءها غيرها» (ص. ٤٩).

في الفصل الثاني من الكتاب: «أنساق الأغراض الشعرية» يبدأ المؤلف بمحاولة لتحديد «مفهوم الغرض». يقول رشيد يحيايوي: «إن الغرض يتحدد... حسب طبيعة التوجه نحو موضوعه. هل الهدف هو الوصول إلى الموضوع كمرجع؟ أم اعتبار الموضوع مجرد مادة لتشكيل الغرض كتقاليد فنية؟» (ص. ٥٧).

هناك، إذن، «قصد داخلي»، قد يستقل به الغرض الشعري، وقصد خارجي يستحيل أن يستقل به «ولا يبطل كشعر» (نفس الصفحة). لكن القول بأولوية القصد الداخلي لا ينفي وظيفة التوصيل للقارئ أو السامع.

وكما في الأنواع، فقد تعددت تصنيفات الأغراض واختلفت، كما اختلفت المصطلحات المستعملة لتسمية ما أطلق عليه هنا اسم: «غرض». فهناك التصنيفات المعتمدة على الصيغة، وهي متعددة ما بين المبنية على صيغتين (الخبر وغير الخبر) والمبنية على عشر صيغ، منها تتولد الصيغ المعروفة