

## Histoire sociale de l'Islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

On a clos cette année, par une synthèse récapitulative, ce cours du *vendredi*, commencé dès 1959, sur l'histoire sociale de l'Égypte contemporaine. Plutôt que de résumer un exposé d'ensemble en cours de publication, on a préféré faire revivre, à partir de textes significatifs, quelques moments de cette histoire.

Le gouvernement soudanais vient de publier des documents de la période mahdiste, sous leur forme lithographique originelle. Derrière les apparentes sécheresses de ces consultations, sentences ou mandements, on a cherché à saisir les jonctions d'une visée messianique et du réformisme le plus temporel. Le mahdisme constituait la réponse d'un « intérieur » géographique, social et mental aux stimulants externes : en l'espèce l'expansion de la civilisation industrielle et des rapports sociaux et politiques qu'elle instaurait alors en Égypte.

Assez curieusement d'ailleurs, la configuration de la Vallée du Nil, remontant d'échelles méditerranéennes vers un amont encore inexploré quand éclata le soulèvement, vérifie les vues de Hegel sur le *haut pays* : « Le premier moment est compact, métallique... », etc.

C'est tout au contraire une société aux façades déjà disloquées, aux comportements déjà transformés par les influences étrangères, qu'illustrent une série de témoignages égyptiens du début de ce siècle. Un article satirique contre le *chaykh* Abdouh, des libelles du parti Jeune Turc, restituent une atmosphère d'intrigues et de détérioration, riche en incidents scabreux et en aventures picaresques. A des niveaux inégaux de style, deux ouvrages déjà justement appréciés, *H'âd'ir al-Miçrîyîn* d'un certain Muh'ammad °Umar et le *H'adîth* de Muwaylih'î, livrent un portrait global de cette humanité en transe. On a surtout insisté sur le premier de ces témoignages, riche en indices précis sur la désagrégation du système ancien, et que ne console nul optimisme, fût-il littéraire.

L'espoir d'une réintégration, la prescience d'actes à accomplir, ressortent, quelques années plus tard, des *Mémoires* de Férid. Il s'en dégage, outre le pathétique d'une figure dont les vicissitudes ultérieures de l'Égypte n'ont pas diminué le prestige, un éclairage nouveau sur les manœuvres du khédivé Abbas II, sur les ambiguïtés de plusieurs personnages illustres de l'époque, et sur l'ancienneté d'une « politique arabe » dans le Proche-Orient. De la Tripolitaine au Hedjaz, cette politique fut notamment utilisée par les ambitions d'un khédivé tenu pour anti-anglais : prélude paradoxal à la « révolte dans le désert » de T. E. Lawrence...

Les correspondances échangées entre Zaghoul, qui séjournait en Europe, et °Abd al-Rah'mân Fahmî permettent de préciser les convergences entre la revendication ouvrière et l'action wafdiste lors de la révolution de 1919.

Zaghloul réussit, par personne interposée, à incorporer le gros de la revendication à ce qui n'est pas encore un parti, mais un rassemblement. Son sens des masses, son éloquence populaire, qui le porte un jour à se réclamer de la « canaille » *ra'â'*, n'entraînent pas toujours ses compagnons. Il existe même un brouillon de manifeste où le Comité du Caire a substitué au terme de *thawra*, « révolution », écrit de la main de Zaghloul, celui de *nahd'a*, « renaissance ». De tels traits ressortent, avec beaucoup d'autres, des archives utilement colligées par l'historien égyptien Muh'ammad Anîs.

Dans les débuts de la lutte d'émancipation, en Egypte comme ailleurs, les rapports de production, ceux par exemple qui accablent une masse déjà importante d'ouvriers, ne sont pas encore sentis comme génériques, ou du moins s'absorbent dans la pétition fondamentale de la nationalité. Cette indivision chaleureuse tend naturellement à se rompre. Zaghloul a dû réprimer les grèves de 1924. Une rupture encore plus redoutable commence dès 1935 à séparer la jeunesse de ses aînés. Dix ans après, elle se consomme. Les répressions de Noqrachi et de Sidqi, la création d'un comité de jonction entre Etudiants et Ouvriers (1947) rétablissent, mais cette fois plus ou moins à l'encontre du Wafd et des autres partis, une indivision de ressentiment, d'énergie et d'espoir. Une autre révolution s'annonce...

C'est donc seulement à la lumière d'une périodisation historique qu'on pourra apprécier en quoi les formations responsables se seront situées, tout au long de ces vicissitudes, par rapport aux classes d'âge et aux classes économiques. Une lecture rétroactive, en termes de lutte de classes, paraît inadéquate pour la période ancienne. Cependant, elle se justifie de plus en plus à mesure qu'on avance dans le second après-guerre. Cet échelonnement de la conjoncture, et de ses possibles qualifications, ressort d'une documentation considérable, et précieusement datée, et même individualisée : celle des débats du Parlement égyptien. Bien qu'il ne pût s'agir en l'espèce que de sondages, on en a fait porter sur des débats significatifs : ainsi ceux de l'année 1926, où culmine l'exercice parlementaire, autant que peuvent le permettre l'action du Roi et celle des occupants. Ainsi ceux de 1936-37, années d'un second faux départ de la démocratie. Ainsi ceux d'après 1945, quand la pression d'intérêts, que l'on peut dire de classe, paralyse un renouvellement demandé par la plupart, et déjà entrevu par certains...

On est revenu aux témoignages proprement littéraires en explorant la production de ce deuxième après-guerre, fertile en examens de conscience, en inventaires et en interrogations. Parmi les textes analysés, l'un venait seulement de paraître, bien que composé dès 1947. C'est *al-e-Anqâ'*, « Le Phénix », de Louis 'Awad'. Dans ce curieux roman se conjoignent le réalisme souffrant du narrateur, le fantastique de l'imaginaire, et la discussion idéologique. Contemporain du *Zaqâq al-Midaq* de Nagîb Mahfûz', il eût, s'il avait paru en son temps, ouvert à la littérature arabe une voie originale, et jusqu'ici assez peu fréquentée.

Dans ces dernières années du régime, quantité d'essais descriptifs, analytiques ou prospectifs, illustrent la maturité de l'exigence, et une dangereuse avance de la remise en cause sur la réalité. Dès lors se profilent les options que l'actualité montre encore aux prises aujourd'hui. L'engagement croissant du pays dans le débat mondial s'opère à raison même de sa spécificité. Le contexte historique et anthropologique où éclatera la Révolution de 1952 se fixe ainsi, de telle sorte que l'enseignement de ce cas particulier déborde sur une problématique générale de la décolonisation.

\*  
\*\*

C'est à cette problématique qu'était, comme les années précédentes, consacré le cours du *samedi*. Et l'on entendait toujours équilibrer la visée théorique de recherches poussées soit sur le terrain, soit dans les textes.

Les processus actuels de la modernité se ramènent, pour une culture donnée, aux rapports entre des invariants, constitutifs de son système, et des variations corrélatives aux changements du milieu. Le progrès des sciences sociales et de la prise de conscience nous feront sans doute maîtriser dans une mesure grandissante le jeu de ces rapports. Il n'en était évidemment pas de même autrefois, et les ajustements restaient davantage soumis à la vicissitude ou à l'instinct. Il s'est pourtant toujours trouvé des esprits capables de rationaliser l'expérience. C'était le cas lorsqu'il s'agissait, pour une culture aussi vigoureusement personnelle que l'islamique, de répondre à de nouveaux conditionnements ou d'assimiler des éléments hétérogènes. Telle fut d'ailleurs la tâche permanente du droit jurisprudentiel. Mais l'effort se manifeste sous une forme infiniment plus vive lorsqu'un vigoureux talent se trouve aux prises avec des circonstances exorbitantes. C'est ce qui est arrivé à Ibn Khaldoun lors de la prise de Damas par Tamerlan.

Le Tunisois donne dans son *Ta<sup>e</sup>rîf* plusieurs variantes de l'aventure. Sans doute entend-il faire valoir sa virtuosité, et propose-t-il, fidèle à la tradition de l'*adab*, d'astucieuses façons pour un lettré de se tirer d'un mauvais pas. Mais l'astuce, en l'occurrence, vise un tyran barbare, représentant d'un monde à peu près inconnu. Aussi le mémorialiste ne néglige-t-il nulle précision non plus que nul trait pittoresque. Dans ces scènes à la Gobineau, il donne la mesure d'un talent qu'il pousse ici jusqu'à l'anticipation ethnographique.

Ainsi donc, ce vieux civilisé, que stimulent, au Maghreb comme en Asie, des situations bizarres et d'étranges prescences, se montre apte à les saisir dans la pratique comme par la théorie. Cependant la culture islamo-méditerranéenne, dont il explore ainsi les potentialités, est loin d'être homogène. Elle ne s'opposerait pas aussi nettement à l'extérieur, si elle ne se diversifiait à l'intérieur. Les contemporains distinguent fortement entre des milieux culturels tels que Grenade, Fès, Tlemcen, Tunis, Le Caire, Damas, milieux qu'Ibn Khaldoun aura tous pratiqués.

Tlemcen, par exemple, exposée aux attaques marocaines, mais s'efforçant à une synthèse originale entre le bédouinisme et la citadinité, ouverte au commerce catalan et drainant les richesses soudanaises, est la patrie du cadi al-Maqqarî (m. 1357). Ses *H'aqâ'iq wa Raqâ'iq*, qu'on a lues d'après deux manuscrits de Rabat, juxtaposent curieusement, sous la forme de sentences ou de pointes, la préciosité du psychologue à la ferveur d'un Islam déjà « maraboutique ». Dans un Maghreb de plus en plus envahi de mysticisme populaire, est-ce un hasard que le message d'Ibn Khaldoun ait moins porté que celui de son rival tunisois Ibn 'Arafa ? C'est dans le dernier quart du xiv<sup>e</sup> siècle que le *Mukhtaṣar* de Khalîl se répand du Caire jusqu'à Fès, où l'introduit justement un docteur tlemcénien. Et nous suivons de même son expansion jusqu'en pays noir, tandis que la pensée des *Prolégomènes* ne suscite, sauf erreur, qu'une imitation notable, celle d'Ibn al-Azraq, l'un des derniers cadis de Grenade (manuscrit du Caire).

Au xvii<sup>e</sup> siècle, alors que l'Orient, tout comme le Maghreb, subit les disgrâces de la décadence économique et politique, on retrouve un autre membre de la famille Maqqarî, l'illustre auteur du *Nafh' al-r'îb* (m. 1631). Il part de Fès pour Damas et le Caire. L'état où il trouve cette dernière ville, et qu'aident à reconstituer, outre les témoignages musulmans, ceux de voyageurs et de résidants européens, tel le consul de Maillet, ne mérite certes pas un jugement trop uniment péjoratif. Cependant, l'intellectualité du temps ne semble guère dépasser, autant que l'on sache, le jeu rhétorique et l'exercice scolastique. On comprend le zèle nostalgique de cet épigone colligeant les fastes de l'Andalousie et du Maghreb. Un portrait d'Ibn Khaldoun, perfidement ouvré par le vizir grenadin Ibn al-Khat'îb, n'est pas le morceau le moins instructif que transmette l'érudit collectionneur : « ... dur à mener, plein d'agitation, avide des cimes du magistère, singulier d'allures, appâté par les honneurs, se prodiguant en omniscience... ». Mais aussi « ... opiniâtre à garder la vertu de l'authentique, gloire d'entre les gloires des marches occidentales... ».

\*  
\*\*

Ce n'est évidemment pas une recherche philologique que l'on se proposait en relisant ces textes, mais l'examen de la façon dont le *différentiel* des milieux, des moments, des psychologies y est perçu et traité. En quoi nous retrouvons le jeu de ces variations sur invariants, ou de ces transformations sur permanences, que les phénomènes les plus pressants, ceux de la modernisation et de la décolonisation proposent aujourd'hui même aux perplexités de l'histoire sociale. Il n'était donc pas inutile d'aller observer ce jeu dans des milieux excentriques par rapport à l'Islam méditerranéen. On a pu le faire au Sénégal.

Ce choix n'était pas indifférent. Le pays juxtapose, en effet, à des traits poussés de francophonie, et même, si j'ose dire, de « francologie », un Islam spécifiquement organisé, et d'importants reliefs animistes. Conflits, pénétrations

réciproques, paliers de mutation et franges de transition, le tout se construisant en ensemble national, s'offraient donc à notre enquête, où nous pouvions mettre à l'épreuve quelques-uns des thèmes précédemment dégagés.

Au Sénégal, comme ailleurs en Afrique, les premiers chocs de la civilisation industrielle semblent avoir suscité, contre les périphéries activées, ce que nous avons ailleurs qualifié de réaction de l'intérieur. L'Islam confrérique prêta ses hiérarchies et ses symboles à une résistance qui, après avoir animé le Cayor littoral, s'enfonça toujours plus loin, en direction du Niger. L'itinéraire du chef Ah'madou, fils du Hadj Omar, décrit ainsi sur la carte, d'Ouest en Est, la même sorte de mouvement qui semble faire converger vers le Tchad, dans une même génération, deux autres « remontées » avec la sienne : celle de Rabah', prolongeant le mahdisme, et celle du Senoussi. Au Sénégal, plusieurs petits mahdis se dressent contre la pénétration française. Ils succombent évidemment, comme l'avait fait leur grand prototype de Khartoum. Significatif est le ralliement de l'un d'eux, Ah'madou Bamba, le fondateur du mouridisme. De révolté en puissance et d'exilé politique, il passe, en 1914, au rôle de marabout loyaliste et d'entrepreneur agricole. On dirait alors que les énergies du mouridisme opèrent, d'un secteur à l'autre, une reconversion. Elles l'ont réussie, puisqu'elles constituent, de nos jours mêmes, une grosse puissance économique et partant politique.

Ce mahdisme arachidier nous apporte donc des indices sociologiques précieux, et pose plus de problèmes que ceux que l'on vise habituellement sous le terme de maraboutisme.

A la faveur d'une tournée en Basse Casamance, nous constatons enfin, chez les Diola de la Rive Gauche, la coexistence de traits apparemment contradictoires : une technologie agricole poussée, et l'organisation clannique ; la science de l'architecture, et l'archaïsme des attitudes ; la plénitude naturiste, et la précarité. Mais c'est là un stade extrême. Sur la Rive droite, d'instructives transpositions se poursuivent à mesure que le système subit la pénétration d'un autre système, l'islamique par exemple, tel que le propagent les Mandingues. La riziculture perd alors de son importance ; le billonnage du sol devient superficiel ; l'outil diola par excellence, cette large bêche au manche démesuré, *kadyendo*, fait place à des outils plus légers ; la répartition des tâches entre sexes se dérègle. Que sera-ce lors de ce nouvel accès à une rationalité économique, empreinte il est vrai de rapport colonial, qui s'opère lors de l'expansion de l'économie commerciale et de la technique industrielle ? Une humanité s'effondre. L'accès à un nouveau type de conscience, d'expression et d'organisation ne s'accomplit pas en effet sans ravages. Mais pas non plus sans créations ni compromis. L'apparition d'une sorte de théâtre, le *Koumpo*, par quoi les Diola islamisés de la Rive Nord semblent maîtriser, en la jouant, leur propre transformation, nous est apparue comme de portée très générale.

Nous étions là-dessus tributaires des études de J. Girard, et plus généralement nos propres remarques trouvaient dans l'œuvre de L. V. Thomas des recouplements d'une richesse exhaustive. Peut-être aussi étions-nous servis par notre

incompétence ! Notre formation d'islamologue nous rendait plus sensible que nos collègues africanistes à ce qui, dans les évolutions en cause, revient à l'Islam ou aux cultures du terroir. Celles-ci nous apparaissaient comme capables soit de transformation, soit de conservation, les risques de régression s'ouvrant d'ailleurs dans l'une et l'autre hypothèse aussi bien que les chances du progrès. Chez les Diola, des faits religieux décrits sous le nom d'animisme tiraient pour nous, de leur rapport avec des faits voisins de christianisation ou d'islamisation, un plus vif relief. Il est possible que l'animisme, tel que l'évoquaient d'admirables réussites artistiques groupées, à ce moment même, au Festival de Dakar, ait été autrefois un système très intégré d'organisation des passages entre les différents ordres du naturel et du surnaturel, du cosmique et du social. Il semble depuis s'être durci en objectivations paralysantes (« fétiches »). L'élan naturiste du groupe se serait donc replié sur lui-même, et si l'on veut réifié. On en arrive même dans certains cas aux formes dégradées, voire mercantiles, du ritualisme et de la croyance. Plus une telle évolution s'aggrave, et moins un système se montre capable de permettre au groupe de se transformer en se sauvegardant.

\*  
\*\*

Ces considérations nous ramenaient à la recherche théorique poursuivie depuis quatre ans sur la décolonisation du monde musulman et plus largement des peuples non-occidentaux. Partie de données monographiques et d'études sur le terrain, cette recherche tendait à une problématique générale.

Les sujets que découvre la décolonisation ne se limitent pas à des nationalités. Tout comme les états, des ethnies, des communautés, des classes, des cultures, en rapports complexes entre elles et avec la totalité mondiale, se dégagent du processus. Elles se manifestent si mouvantes, si pleines de virtualités, qu'on se sent obligé de reviser leurs définitions. Ira-t-on jusqu'à remettre en cause la distinction entre morphologie et microsociologie, ou même entre sujets et objets de l'histoire ?

En quoi consistent donc ces identités collectives ? Nous ne pouvons les décomposer, comme il serait commode, en formes d'une part, et contenus de l'autre : une telle distinction reste abstraite et conventionnelle. Il faut les analyser d'une autre façon. Qu'elles combinent des éléments d'invariance et des variables, qu'il faille en elles distinguer, vues sous l'angle de l'espace, de l'organisation et des conduites, une périphérie, directement aux prises avec le dehors, et un intérieur, où les stimulations externes parviennent rarement sous leur mode d'origine, c'est ce que suggéraient nos précédentes recherches. Mais comment définir cet intérieur ? On ne peut poser ses invariances en système affranchi de rapports réels avec la Nature, de retentissements affectifs et de totalisations tendant à la conscience. Il faut donc reconnaître qu'il obéit à la variation historique. Réciproquement, les variables peuvent s'inscrire en configurations assez stables pour qu'il devienne spécieux de les distinguer d'in-

variants. Du reste, lorsque nous proposons de décomposer la continuité sociale en couches internes ou périphériques, nous observons aussi qu'à la succession des couches correspond le changement, ou même l'inversion des modes sous lesquels s'exercent stimulations et enchaînements. L'intérieur lui-même, dont procèdent pour large part les régulations, est le foyer d'un jeu perpétuel du fait et de la valeur, de la détermination et du signe.

L'histoire de l'impérialisme et de l'émancipation illustre concrètement de tels passages. Nous avons vu dans le mahdisme soudanais une réponse de l'intérieur aux défis de l'externe. Ces défis étaient d'ordre politique et économique. La réponse se voulait symbole et valeur. Mais elle se transmuait aussitôt en démarches concrètes. A Tunis, en 1911, un acte édilitaire banal, la délimitation d'un cimetière musulman, provoque un soulèvement des tréfonds, taxé alors, pour le moins, d'irréalisme et de fanatisme. Mais l'émeute fut le point de départ d'un nationalisme historisant. Dans les années 1930, en Algérie, la querelle dite du « statut personnel » oppose, à propos d'un signe, des intérêts matériels et des visées politiques. La prédication éthique des ulémas est alors fort éloignée du champ où s'affairent les politiciens : or, c'est elle qui porte à terme la véritable réponse à la colonisation. Et cette réponse passera dans les faits, encore que sous des formes parfois opposées à ses visées initiales...

L'intérieur, qui est ainsi tout ensemble continuité intrinsèque et traitement de l'expérience, ne se saisit pas en tant qu'évidence ou que spontanéité, car il n'opère que selon des processus de plus en plus médiats à mesure qu'ils s'objectivent. Et non plus en tant que poussée des origines, car il n'agit qu'aux prix des ruptures créatrices de la modernité. Ce fut, en Orient, l'erreur du réformisme canonique, et, plus près de nous, des Frères Musulmans : transformant en dynamisme politique les valeurs de l'Islam, si fortes dans ces pays, au nom de leur *salafiya*, « antécédentisme », ils demandaient à l'authenticité des sources la solution de problèmes contemporains. Ils méconnaissaient que l'énergie historique n'est jamais de droit fil, et que les valeurs ne se « réalisent » qu'au prix de transpositions. On ne peut résoudre par un recours aux origines les problèmes d'une société industrielle. Mais il est bien vrai que les solutions historiques ne valent que soutenues par l'authenticité. Oui certes, mais, dirons-nous, par une authenticité à chicanes et travestis...

Ce n'est d'ailleurs là qu'un effet des transformations contemporaines, qui mettent au premier plan les puissances de la facticité. C'est par et malgré la facticité, ou même, dans le cas d'espèce, par et malgré la négativité qu'inflige au sujet l'agression de la civilisation industrielle, que le développement est possible en droit et s'opère en fait. Beaucoup d'apparentes contradictions et tensions qui secouent présentement ces sociétés en travail, celle de l'Islam méditerranéen par exemple, disputées qu'elles sont entre l'authentique et l'efficace, le sacré et l'historique, la transcendance et le socialisme, etc., paraissent justiciables de cette explication, qui recèle peut-être aussi l'amorce de solutions pratiques...

Les instances de la technologie, l'effort de la raison historique tirent ainsi leur matière et leur espoir d'une nouvelle alliance de ces sociétés avec la Nature, mais, si l'on peut dire, avec une Nature seconde. Moins que jamais peut-on réduire cette Nature aux dictées immédiates d'un milieu qu'on aurait artificiellement isolé. Plus rien n'est isolable. Le mouvement présent du monde imprime à toutes ces sociétés une part de ses configurations et de son élan. On pourrait dire qu'aujourd'hui, pour la plupart des peuples que nous étudions, une extériorité, devenue présence du monde, s'est retournée en intériorité. C'est peut-être rendre ainsi compte de beaucoup d'évolutions actuelles, à la fois dans leur spécificité et dans leur généralité, et de l'échange perpétuel dont elles procèdent entre la quantité et la qualité, le fait et la valeur, le système et le sens.

Les identités collectives — hiérarchies, classes, cultures, et d'autres encore — ne seraient-elles pas en fin de compte les contours, ou plutôt les horizons où s'exerce cette convertibilité de mode à mode, qui constitue le propre de l'acte social, et qu'accélèrent les révolutions historiques ?

\*

\*\*

Si cela est vrai, les extrapolations tirées de la linguistique, et que durcit le dualisme entre signifiant et signifié, devraient aussi prendre en compte les passages ou permutations entre ceci et cela. Aussi bien ce dualisme n'est-il pas simpliste ? La réalité sociale offre de multiples exemples d'échanges entre la poussée brute du réel et ce qui l'article mots ou déterminations.

Une planification, par exemple, c'est-à-dire une prospective nationale de l'identité, vise à introduire une rationalité dans tout l'ensemble des faits sociaux, et réciproquement à « emplir » cette rationalité de tout un concret de choses, d'actions et même de sentiments. Succès et résistances, réalisations ou échecs peuplent désormais la chronique et du même coup fractionnent la réalité en facettes et paliers plus ou moins significatifs. Et ces dissymétries réagissent à leur tour sur le projet. Il y a dans ces décalages, transmissions et réfractions quelque chose de beaucoup plus complexe et de plus riche que la seule distribution d'un message ou qu'un simple jeu de conditionnements.

Si jusqu'ici, sous le nom de sémiologie, les applications de la sémantique sociale se sont bornées à quelques secteurs seulement de la vie sociale, c'est peut-être qu'elles s'inspiraient à l'excès d'une vision univoque du langage, ne retenant de ses fonctions que le passage de l'information : en fait une transmission grêle et utilitaire, analogue à celle que peut assurer la mémoire d'une machine. Or, c'est là se restreindre à des projections axées sur la communicabilité, horizontales pour ainsi dire, et négliger d'autres aspects du langage, bien plus riches : la liaison verticale ou même la permutation entre modes et niveaux. La parole, envisagée sous le seul angle de la communication, ne serait-elle pas un cas-limite de la signifiante, comme la monnaie serait un cas-limite de la valeur ?

Evoquons d'autres analogies. Personne désormais ne voit plus le « sujet » d'un tableau dans son motif ou son anecdote. Nous nous sommes affranchis en la matière d'une idée simpliste de la signification. Mais nous sommes-nous avisés de ce que le tableau, qui est un « signifiant » par rapport aux réactions des spectateurs, est lui-même un « signifié » par rapport à l'inspiration, à la vie du peintre, et à ses conditionnements ? Le rôle d'information, à quoi s'en tient fastidieusement la querelle du figuratif et du non-figuratif, est donc en l'espèce submergé par des rôles bien plus riches. Certes, le tableau, en tant qu'œuvre d'art, est, si l'on peut dire, un mot absolu. Il n'en est pas moins lié, en aval comme en amont de lui-même, à des rapports individuels et sociaux. Et sa qualité d'œuvre objective fait de lui, tour à tour, un signifiant et un signifié, mais aussi un déterminant et un déterminé.

Ce serait pour l'esprit un jeu instructif (seulement un jeu?) que de se poser la même question à propos d'une locomotive, ou de tout processus industriel. La machine élabore et transmet une énergie physique. Elle ne diffère pas fondamentalement dans ce rôle de l'œuvre d'art, qui elle-même élabore et transmet. Du reste, la machine n'est-elle pas, à son tour, signifiante ? Elle l'est en tout cas, pleinement, pour les nations qui s'équipent. Et l'on citerait facilement des cas où son effet symbolique joue dans les faits bien plus profondément que son effet pratique. D'où certains traits des politiques d'industrialisation...

La poussée, la pression, le potentiel d'une part, et, d'autre part, l'articulé et le formel sont, dans la vie sociale, comme dans le langage, comme dans l'objet d'art ou l'objet tout court, en relations d'équilibrage et d'échange, d'une complexité pour ainsi dire statutaire, mais où l'analyse entrevoit une sorte d'alternance et de rythme. La décolonisation, espoir et réalité, n'est peut-être à cet égard qu'un cas de réagencement, à l'échelle du monde, entre le fait et la valeur, le virtuel et l'organisé...

\*  
\*\*

Ainsi cet aspect des transformations du monde auxquelles nous consacrons depuis longtemps le cours du *samedi*, nous aura mené à des suggestions théoriques poussées sans doute trop en avant de leur cadre, mais débouchant sur la nécessité, et sur l'espoir, de nouveaux concours interdisciplinaires.

#### VOYAGES ET CONGRÈS

Voyage d'étude à la Martinique, arrêt à Montréal, participation au Colloque d'Histoire orientale de l'Université de Chicago (28-9 au 8-10-1966),

avec une communication sur la *Mise en place financière du système anglais en Egypte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*. Participation au Séminaire tenu à l'occasion du centenaire de l'Université américaine de Beyrouth (2<sup>e</sup> semaine de novembre 1966), avec un rapport sur *La pensée économique et sociale des Arabes pendant le dernier siècle*. Présidence du Colloque sur la Famille tenu en décembre 1966 au Centre d'études et de recherches économiques et sociales de Tunis. Conférences sur *Les structures historiques du Maghreb* à la Faculté des Lettres de Genève, sur invitation de la Ligue arabe (17-2-1967) ; au Collège philosophique de Jean Wahl (12-3-1967) sur *Histoire coloniale et sémantique sociale*. Voyage d'étude en Tunisie, sur invitation du Bureau de Recherches sociologiques du Plan (avril 1967). Conférences données à l'Université de Tunis, à la Maison des Jeunes de Bizerte et de Sousse, colloques (en arabe) à Gabès, Tozeur, Ksour Essaf, Kairouan. Conférence à la Faculté des Lettres de Strasbourg (8-5-1967) sur *Quelques problèmes du monde arabe*; au Centre culturel de la R.A.U. à Paris (25-5-1967) sur *Caractères originaux de l'histoire égyptienne*.

#### PUBLICATIONS

- *Islam et socialisme (Revue de l'Institut Solvay, Bruxelles, 1967)*.
- *The Arabs and the social sciences in last hundred years (Middle East forum, Beyrouth, vol. XLIII, 1967, n° 1, p. 33-48)*.
- *Université et mondialité (Cahiers de l'AUPELF, Montréal, 1967, p. 15-21)*.
- Préface à *Les Québécois*, Maspero (1967).
- Préface à *La famille tunisienne*, du P. Demeerseman (Tunis, 1967).
- *Le développement et l'homme et Rapport de synthèse (Le rôle du facteur humain dans le développement, publication de l'UNESCO, 28 avril 1967, p. 4-17 et 23-36)*.

Pour mémoire :

- *French North Africa between two World Wars* (Faber, Londres, 1967, traduction anglaise de *Le Maghreb entre deux Guerres*, Seuil, 1962).
- *al-Adab al-arabi' I-mu'âcir (Al-Magalla, Le Caire, 1967, traduction arabe de la Préface de l'Anthologie de la littérature arabe contemporaine, Seuil, 1964)*.

Divers :

— Dialogue sur *Cultures et Culture*, avec G. Balandier et autres (*Démocratie nouvelle*, novembre 1966, p. 89-104). — Dialogue sur *l'issue du conflit israëlo-arabe*, avec G. Friedmann (*Démocratie nouvelle*, juin 1967, p. 11-21). — *Sur la francophonie*, dialogue avec A. P. Lentin (*Jeune Afrique*, 9 avril 1967). — *Pour une solution de l'affaire palestinienne* (*Le Monde*, 2 juin 1967). — *La troisième étape* (*Le Monde*, 11-12 juin 1967). — *Al-nakba al-mutajaddida* (Revue *al-Adâb*, Beyrouth, juillet 1967, p. 26-27). — Interview dans *Al-Muçawwar*, Le Caire, 4 août 1967.