

## Histoire sociale de l'Islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

Le titre du cours du *samedi* : *Invariants et variables dans l'Islam contemporain* pourrait s'attirer à bon droit les critiques de quiconque n'aurait pas suivi les étapes progressives d'une investigation poursuivie ici-même, depuis douze ans, sur le domaine arabe, considéré comme champ d'épreuve d'un devenir mondial.

La décolonisation, je veux dire les redistributions actuelles de l'énergie historique dans le monde témoignent d'une quête si exigeante de l'identité que le progrès technologique auquel aspirent tant de sujets nouveaux ou renouvelés (nationalités, communautés, cultures) avive certains de leurs traits distinctifs encore bien plus qu'il n'en efface d'autres. L'uniformité croissante des besoins, des techniques et des modes de vie se manifeste effectivement dans bien des domaines. Mais cela même suscite des forces de compensation et d'équilibrage. De la sorte, les sujets collectifs en cause peuvent changer de matière et de contour. Ils ne s'en cherchent qu'avec plus d'inquiétude. Ils veulent rester ou devenir des « nous ».

Une culture classique comme l'Islam veut se reconnaître elle-même, et se faire reconnaître des autres, par et dans la modernité. Faute de quoi elle échouerait à intégrer le changement. Aucun changement, d'ailleurs, ne serait possible s'il ne combinait des « variables » et des « invariants ». J'emprunte à Louis Massignon ce dernier terme en lui rendant toute sa relativité historique. On voudra bien se souvenir aussi que cette distinction, amorcée lors d'un cours précédent, s'inscrivait dans certaines controverses confrontant aujourd'hui, de façon sans doute exagérée, l'« historique » et le « structural ». Or, c'est justement pour rester historisante que notre interprétation fait un si large appel à la notion de système, donc de sens, donc de signe.

Mais au présent stade de la recherche, on ne voulait pas insister sur ces perspectives théoriques. On se proposait de grouper et d'interpréter certains faits relevés soit dans les textes, soit sur le terrain. Ce projet plus ambitieux et plus hypothétique, convergeait avec celui du *vendredi* consacré à de *Nouvelles recherches maghrébines*, et nécessairement plus circonscrit.

Qu'une interrogation, axée sur le changement contemporain, doive se reporter si loin en arrière, jusqu'à ce qu'on appelle poésie de la Jâhilîya, ou « Gentilité », pour y chercher un témoignage sur des attitudes encore repérables dans les évolutions actuelles, cela ne peut étonner quiconque sait la force toujours active des modèles classiques dans les sociétés orientales. Parfois certes la critique a contesté la chronologie de cette vieille littérature, surtout en ce qui concerne l'un des auteurs auxquels on se sera particulièrement intéressé cette année-ci : Imru'l-Qays. Mais, de notre point de vue, peu importait que ce « roi errant » eût été, comme le veut la tradition, un contemporain de Justinien, ou bien le fruit d'élaborations postérieures d'un ou deux siècles. Le prestige de sa grande *Mu'allaqa*, encore régnante dans le goût arabe, et sa persistance dans la mémoire collective, modifient les termes de cette querelle d'authenticité. Imru'l-Qays est toujours senti comme apportant une réponse adéquate à des comportements et à un milieu. Il n'est pas jusqu'aux toponymes si fréquemment insérés dans son poème qui n'échappent à l'imputation de gratuité, puisque des recherches sur le terrain, menées quarante ans durant par un érudit séoudien, le *chaykh* Bulayhad, établissent non seulement leur cohérence et leur exactitude topographiques, mais encore dans un grand nombre de cas leur permanence jusqu'à nos jours.

A qui dépouille ces œuvres de leur épais sédiment académique, pour essayer d'évaluer leur consonance avec une certaine nature, vécue selon une certaine culture, ce n'est pas une thématique devenue largement conventionnelle qui sollicite notre attention — thèmes de l'absence, de l'amour, de la chasse, de l'orage, de la guerre, etc. —, mais d'extraordinaires accords entre un langage et des faits, eux-mêmes révélateurs d'un système étroitement adéquat à une « civilisation du désert ». Or, ce désert peut être métaphorique, et signifier l'errance de l'homme confronté avec un espace aux violentes suscitations, ou l'aspiration solitaire repeuplant de ses nostalgies et de son désir une absence. Et tel est bien en effet l'archétype bédouin encore reconnaissable aujourd'hui sous beaucoup de conduites individuelles ou collectives des Arabes.

Une traduction nouvelle de la *Mu'allaqa*, tentée dans l'esprit que l'on vient de définir, et où l'on tentait de faire passer le plus possible de la sève originale dans un langage de nos jours, a été soumise simultanément à des érudits orientaux et à des critiques ou poètes choisis parmi ceux de nos compatriotes n'ayant aucune information particulière des choses de l'Orient. Ce double contrôle, qui se poursuit encore, et que l'on fera porter sur d'autres traductions, se proposait d'apprécier la transmission d'un verbe spécifique entre milieux culturellement éloignés.

L'expérience serait plus significative si nous étudions symétriquement, dans la poésie arabe contemporaine, le rôle que peuvent y jouer ces modèles antéislamiques, en particulier celui d'Imru'l-Qays. Ce rôle paraît considérable, autant qu'on ait pu l'établir par des sondages pratiqués chez deux auteurs classicisants, l'égyptien Chawqî et le syrien Badawî'l-Jabal. Il s'exerce évidemment dans le sens d'un académisme critiqué à juste titre par les jeunes. Mais il peut aussi se transposer en recherches d'avant-garde, comme celles

de 'Alî Sa'îd (Adonis) : à preuve le poème, tiré de son dernier recueil, dont nous avons proposé des équivalences en français.

Cette vieille poésie, liée à d'antiques attaches, s'impose encore à l'inspiration de poètes populaires réputés illettrés, du Sud Maghrébin au Nejd, au point que ceux-ci intègrent à leur chant des formules, voire des hémistiches entiers de ces œuvres ardues. Ce rapport joue aussi, en sens inverse, de la poésie bédouine à la poésie savante. On se souvient que de telles rencontres valurent un jour à Elîe Abû Mâd'î d'être accusé de plagiat.

L'étude du Bédouin, révolté perpétuel, « anémique » si l'on veut, mais non pas « atypique », bien au contraire, s'impose à qui veut interpréter ce message et rendre compte de ses potentialités. On aura pu la poursuivre soit grâce à une documentation recueillie dans la région du Moyen-Euphrate, et qui trouve dans les nouvelles du Dr 'Abd al-Salâm al-'Ujaylî une formulation saisissante, soit par enquête directe au village de H'asbân (Jordanie), et surtout en Haute-Egypte.

Ce fut notre chance de retrouver, dans la région de Sohag, les descendants d'un rameau de ces Bani Hilâl, dont l'Orient arabe a surtout retenu les traces légendaires, en tant que personnages de chansons de geste, et le Maghreb les traces historiques, en tant que destructeurs de l'ordre des Sédentaires. A y regarder de plus près, on s'avise que Bani Hilâl et Juhayna ont occupé de leurs querelles en Haute-Egypte une durée de trois ou quatre siècles. Les coups qui leur furent portés par le pouvoir central, du temps des Fatimides et depuis, ont provoqué leur émigration, par vagues successives, non seulement vers le Maghreb, mais vers le Soudan, où maintes généalogies les mentionnent. Il n'était pas indifférent de reconnaître leurs descendants, conscients d'eux-mêmes, et fidèles à leurs traditions, en ce canton égyptien d'al-Hilla où l'on a pu contrôler par enquête directe une notice de 'Alî pacha Mubâarak. On espère pouvoir poursuivre cette recherche au Darfour et en direction du Tchad, le long de la vieille voie commerciale dite Darb al-Arba'în.

\*  
\*\*

On pourrait appliquer au legs bédouin, toujours agissant chez les Arabes, mais dont les ambiguïtés n'ont jamais cessé de préoccuper gouvernants et moralistes, ce que la *Mu'allaqa* du poète Labîd disait de ces signes qui inscrivent durablement la passion de l'homme dans le désert : « des permanences au langage indistinct » *khawâlida lâ yabînu kalâmu-hâ*. Or, la révélation de l'Islam énonçait un « distinctif » *mubîn*, et tranchait par là, comme par beaucoup d'autres traits, sur la naturalité déçue de l'Anté-Islam. Il est pourtant un caractère par quoi le Bédouin méritait la gratification d'un « Coran arabe » : c'est qu'il avait gardé le privilège de l'initial. Ce thème est traditionnellement rendu par le mot de *fi'ra*, que la théologie musulmane interprète comme « innéité ». Plus fondamentalement, il évoque l'immédiateté du rapport nature/culture. De cette immédiateté découlent la puissance de

vie, la propension poétique, mais aussi l'aptitude à la rationalité, la richesse linguistique, le bonheur de comportement : bien des traits dont la tradition et l'opinion communément parent encore le Bédouin. Le Prophète ne rompt nullement avec ce legs, mais y ajoute une dimension nouvelle. Le vase de lait que l'Archange Gabriel lui offre, ainsi qu'un vase de vin, et que le Prophète choisit de préférence au vin, traduit par un symbole saisissant, que l'on pourrait mettre en pendant avec celui des Noces de Cana, la fidélité aux vertus de *fi'ra*. Les exposés les plus récents de la foi islamique — on en a commenté essentiellement deux, émanant de Maghrébins — insistent sur une notion qui permet la synthèse de deux invariants de l'Islam arabe : le sentiment de la transcendance et l'adhérence à la nature.

Il ne pouvait certes s'agir, dans une première approche, d'ambitionner l'analyse différentielle d'une réalité historique aussi touffue que l'Islam. Il nous a semblé pourtant que la notion de *fi'ra*, vers laquelle convergent de multiples observations historiques et ethnologiques, permettait d'éclairer, et dans une certaine mesure de compléter les définitions récemment proposées, sur le plan d'une théologie comparative, par Louis Gardet.

C'est du reste, on s'en doute, sur le plan de l'histoire sociale, de préférence à tout point de vue doctrinal, que se situait la recherche. Ici comme dans le cas des poètes de Gentilité, le recours à des textes anciens s'impose dans la mesure où il institue une réciprocité de perspectives entre le passé et le présent. En contre-partie, les efforts présents de l'Islam en vue d'assumer le progrès technologique ne sont pas sans enseignement rétrospectif sur son expansion du premier siècle. Alors comme maintenant, il intervient dans un monde déjà fait, ou défait, au nom d'un retour à la *fi'ra*. Il prêchait alors un rajustement des rapports de l'individu et de la société avec la nature et le cosmique. Encore que s'axant sur la transcendance, ce rajustement procéderait non d'une contention, ou de l'accès à la sur-nature, mais d'une sorte de libre cours, *yusr*. Théologiquement, il se réclamait du legs abrahamique, mais repris, Michel Hayek l'a bien vu, en deçà du partage dont Isaac a bénéficié au détriment d'Ismaël. Les rapports entre l'institution religieuse et l'institution sous toutes ses formes, ne peuvent donc être, dans une telle optique, ce qu'ils sont pour Juifs et Chrétiens, et plus largement pour la tradition occidentale. La révocabilité perpétuelle qu'accepte la morale musulmane pour toutes choses établies, lui permet aujourd'hui encore de revendiquer une fonction révolutionnaire, ou tout au moins évolutive, et de se répandre en tant que telle dans les sociétés animistes de l'Afrique.

Un aspect moins favorable que le précédent découle de la situation historique où l'Islam s'est trouvé par rapport à des voisins plus avancés, Byzantins, Sassanides, Indiens, et se trouve encore par rapport aux nations industrielles. Une attitude constante d'emprunt circonscrit et de défensive à l'égard de l'adverse et de l'hétérogène n'est pas sans avoir imprimé au modernisme musulman, à celui du *chaykh* Abdouh par exemple, un cachet d'altérité peu propice aux véritables remises en cause. En fait, ce sens très vif de l'écart

et du décalage entre civilisations a suscité dans l'histoire musulmane la création ou l'imitation, l'originalité ou l'« acculturation », comme nous disons aujourd'hui, selon qu'il était ou non soutenu par un dynamisme de transformation économique et sociale. Un tel jugement paraît valoir aussi bien pour les grands siècles de l'Islam que pour son présent et pour son avenir.

Si l'on admet ces prémisses, il en découle, pour l'Islam, un certain nombre de problèmes, que l'on tentera de schématiser comme suit. Comment intégrer l'Autre, et les autres, dans un système qui les réduirait volontiers à des facteurs occasionnels, dépourvus d'animation propre ? Comment éviter les distorsions entre l'idéal et le réel qui résultent si souvent d'une morale contrariée et du sentiment d'un monde dépourvu de « densité ontologique » ? Ou plutôt, comment concilier ce dédain avec la notion chaleureuse de *fit'ra* ? Comment puiser en celle-ci l'inspiration d'une énergie naturaliste, procédant des exigences et ouverte aux techniques de la modernité, mais qui s'efforceraient de les fonder dans l'authentique, c'est-à-dire rechercherait des bases, ou des stades de convergence entre l'originel, le principiel et le causal ? Recherche inquiète s'il en fût ! Mais comment assumer, sur le plan de la foi, l'inquiétude, l'angoisse, l'ambiguïté, bref ce *qalaq*, véhicule de tout renouvellement moral ou social, mais dont jusqu'ici l'exercice reste en Islam communément lié à l'incroyance ?

Sans doute est-ce à ce niveau que divergent l'interprétation sacrale et l'interprétation historisante : Abraham et Héraclite, si l'on veut. On ne peut éluder le trouble, le risque résultant d'un tel partage. Aussi bien les observons-nous déjà dans la démarche présente des êtres et des choses.

\*  
\*\*

L'identité d'une culture ne ressort jamais mieux que de son conflit avec une identité rivale. Il en est ainsi dans la période contemporaine, où l'affrontement de l'Islam avec l'expansion de la grande technologie et des cultures occidentales le force à l'âpre combat dont nous essayons progressivement de définir les chances et d'ajuster les bilans. Mais il en fut également ainsi quand, porté par une conquête presque irrésistible, il gouvernait tant de peuples, s'arrogeant tout ou partie de leurs ressources fiscales et de leurs apports de civilisation. En dehors de toute conduite acquisitive, il arrivait aussi que l'appétit scientifique, l'attrance à l'égard du différent, la recherche de modèles utopiques le dotassent, comme ce fut aussi le cas pour d'autres conquérants, de démarches désintéressées, révélatrices d'une vision spécifique du monde. S'il en est bien ainsi, notre investigation doit porter sur ces aventures du goût et de la connaissance islamiques, aussi bien que sur ses options permanentes, et toujours par référence à celles-ci. Or, nulle expérimentation de ces vues ne pouvait être plus tentante que portant sur une œuvre singulière, celle qu'un savant des x<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles, al-Bîrûnî, écrivit sur l'Inde.

Cet Iranien des marches centre-asiatiques avait choisi l'arabe comme langue de travail intellectuel, ce qui accroît encore la portée marginale, si l'on peut dire, de sa leçon. Homme de rationalité, géomètre, astronome, ses curiosités étaient plus profondes et mieux armées que celles d'un Hérodote enquêtant sur l'Égypte, ou de tant de géographes et voyageurs arabes, ses prédécesseurs ou contemporains. Qu'une thèse récente, celle d'A. Miquel, qui a beaucoup enrichi notre connaissance de l'encyclopédisme arabe, s'arrête chronologiquement avant al-Bîrûnî, nous encourageait à relire cette magistrale description. Car parmi tous ceux qui pratiquèrent, selon l'expression d'al-Idrîsî, *kharq al-âfâq*, « la percée des horizons », nul plus que Bîrûnî n'a su pratiquer la confrontation, et cela au moment même où les raids dévastateurs de Mahmoud le Ghaznévide transformaient les Indiens en « atomes de poussière » et les rendait « pareils au fantôme du passé ». La générosité, au moins intellectuelle, de l'approche d'al-Bîrûnî perce à travers une rigueur de géomètre, soucieuse de déduire chaque proposition de la précédente, et dédaigneuse de tout pittoresque. Et bien que l'axe de l'étude soit la cosmographie, ou plutôt ce qui en découle dans l'organisation sociale, c'est bien à un contrôle de réalité historique que nous sommes ainsi conviés.

Ce contrôle nous eût été impraticable si l'érudition de Sachau, et plus récemment les recherches d'indianistes spécialisés, n'avaient, dans le texte fameux, détecté la trouvaille et la méprise, l'exactitude et l'erreur ou les lacunes. La thèse de Lallanji Gopal nous aidait à restituer un contexte, où la part du négoce arabe sur la côte Ouest et de contacts culturels déjà anciens semble plus importante encore que celle de l'effraction guerrière. A l'intérieur même de la Péninsule, au XI<sup>e</sup> siècle, marchands musulmans, chanteurs, informateurs voire soufis poursuivent une sorte de pénétration que la résistance des royaumes du Nord-Ouest n'avait pas réussi à endiguer.

S'il est bien vrai qu'on ne maîtrise son propre système qu'en reconnaissant des systèmes adverses, al-Bîrûnî porte à une rare puissance une affirmation de soi-même que l'on pourrait dire arc-boutée à l'Autre. Les « traits différentiels » *mumayyîzât* qu'il commence par relever chez les Indiens ne s'en tiennent pas bien sûr à l'exotisme superficiel des collecteurs de « merveilles » *'ajâ'ib*. On pourrait dire qu'en plusieurs endroits il somme l'indianisme de se systématiser ! Il laisse ainsi percer son propre système, logique comme l'aristotélisme, et unitaire comme l'Islam. Mais d'autres encore de ses prises témoignent de ses points de départ intellectuels. La distinction entre l'exotérique et l'ésotérique, familière à ses contemporains ismaéliens, lui paraît tout naturellement rendre compte des singularités par où la croyance indienne heurte un monothéiste. Il est loin toutefois de pousser jusqu'à ses ultimes conséquences une assimilation qui liquiderait ce que peuvent avoir de spécifique des notions comme celles de *brahmân* ou de *dharma*. Ses références obstinées aux penseurs grecs n'outrepassent jamais les droits du comparatisme. Sa réduction rationaliste ne va jamais jusqu'à estomper l'irréductible. Justement, ce qu'il reproche aux Indiens, c'est leur ethnocentrisme,

leur indifférence à l'ordre historique des choses. Lui au contraire saisit, par une anticipation remarquable, ce que leur civilisation peut avoir d'original, et si l'on veut d'irremplaçable.

Au-delà donc des restitutions et interpolations auxquelles il se complait, parce qu'elles stimulent en lui l'astronome (p. ex. en matière de *karanas*), au-delà des inventaires soigneux qu'il fait des règles du mariage et des successions, et qu'il ne raffinerait pas de la sorte s'il ne pensait pas au *fiqh*, il va plus loin que personne de son temps dans la compréhension d'une spiritualité étrangère. Ainsi quand il analyse les catégories, ou plutôt les aspects fonctionnels des *varnas*, qui fondent la complexe qualification des castes. Notre lecture de Bîrûnî était facilitée sur ce point par le livre récent de Louis Dumont, et d'autres cheminements qui, on s'en souvient peut-être, nous font voir dans une sorte de convertibilité entre modes ou catégories l'acte social par excellence.

Al-Bîrûnî a bien vu qu'en Inde le sacré n'est pas le pouvoir, mais s'organise avec lui, non sans décalages subtils non plus que sans contradictions. Ce qui, dans l'Islam, s'ordonne en dialectique des faits et de la Loi, le corps des ulémas s'efforçant de ramener la cité temporelle à l'observance de la norme, s'ordonne, dans le système indien, en équilibres inter-catégoriels à dominante cosmologique. Et dans l'un comme dans l'autre cas, des décrochements, anomalies, dérogations suscitent le trouble, nourrissent la circonstance et peut-être fondent la réalité quotidienne. Le dualisme du normatif et du réel, très vivement senti en Islam, puisqu'il est à la base de toutes les tentatives de réforme — *içlâh'*, *tajdîd*, *ijtihâd* — n'opère dans la civilisation indienne que sous des modes plus complexes, et s'objectivant de façon bien différente. C'était là, sans doute, dans ce Nord de l'Inde bouleversé par la conquête, le contraste le plus propre à frapper un esprit musulman. Et dans le cas d'al-Bîrûnî on peut dire que cette leçon du divers était assumée dans toute son ampleur.

\*  
\*\*

Qu'un hiatus de presque mille ans le sépare des penseurs contemporains de l'Islam, cela n'empêche pas que le problème du contact ou du conflit entre cultures, et celui de l'intégration de l'hétérogène — ou peut-être, hélas, de l'intégration à l'hétérogène — ne se posent aujourd'hui à ces peuples avec plus de rigueur encore que de son temps. Comment les jeunes nations du Maghreb tentent de le résoudre, c'était l'objet du cours du *vendredi*, voulu solidaire de celui du *samedi*.

En reprenant après dix ans l'essai de synthèse critique de nos connaissances sur la société nord-africaine par quoi notre enseignement avait commencé, nous nous proposons à la fois de marquer les changements qualitatifs et le renouvellement des données que l'on est en droit d'attendre de l'indépendance. Depuis une dizaine d'années ces pays ont en effet appro-

fondi leurs objectifs, à la lumière d'exigences accrues ou nouvelles. Leur planification a poussé l'effort sur le double plan des comptes de la nation et de la monographie régionale. Et bien que la liaison entre ces travaux, souvent demandés à des sociétés d'études, et les travaux proprement universitaires laisse encore beaucoup à désirer, nous disposons en la matière d'une documentation fournie, particulièrement soignée dans le cas de la Tunisie. A ce pays, que nous avons le plus récemment visité, étaient donc demandés les souvenirs et les images propres à vivifier l'information livresque.

Le cas du Djérid, où se poursuit depuis des temps reculés l'exercice d'une identité collective, fait ressortir le rôle conjoint des facteurs écologiques, de la transformation que l'homme leur imprime, et de la solidarité qui s'institue entre des aspects aussi divers. L'oasis concentre, de sa toponymie à ses pratiques, à sa chronique et à sa poésie, (Chabbî, Khrayyef), sans oublier l'hagiologie et le droit, des traits sociaux apparemment hétéroclites, et son histoire illustre la convertibilité des uns dans les autres. Serait-ce là le fondement d'une personnalité collective ? Ce pourrait en tout cas en être le critère.

La décadence de l'oasis, phénomène auquel le Plan cherche à remédier par des mesures souvent jugées drastiques, pose le problème de toute société dite traditionnelle. Seules des mutations radicales peuvent sauver l'identité véritable. Seule la rupture sauvegarde la vraie continuité. D'où, dans de telles périodes, le rôle de l'expression, et des signes en général, par quoi le groupe cherche à se reconnaître lui-même, face aux autres, à travers ses mutations.

Mais en sommes-nous encore là ? La transformation ne va-t-elle pas jusqu'à celle de l'identité même ? Ou plutôt d'autres contours de groupe ne se proposent ou ne s'imposent-ils pas, qui absorbent la communauté locale, tout ou partie, dans la classe, ou dans la nation, ou dans des solidarités plus vastes ? C'est certainement le cas au Maghreb comme ailleurs. Sans doute faut-il, pour suivre la dynamique de ces substitutions, les considérer tout ensemble sous trois angles de vue :

1) celui des nouvelles formations locales ou régionales qui en résultent, et que les gouvernements issus de l'indépendance ont la tâche de structurer ;

2) celui de l'expression, et plus généralement des signes qui manifestent, à travers tous les changements, une quête de soi-même, et cherchent à y satisfaire ;

3) celui de la convertibilité de ces aspects les uns dans les autres : critère, avons-nous dit, et peut-être fondement de toute sociologie globale.

Notons enfin que le rôle des *intelligentsias*, ou d'idéologies comme le socialisme, dont l'Algérie et la Tunisie, chacune de façon bien différente, se réclament, illustrent tout à la fois ces phénomènes, y jouent un rôle tangible, et en proposent une interprétation.



Il ne pouvait être question, cette année-ci, de faire porter l'étude sur tous ces points. On s'est donc borné à étudier, notamment à travers les planifications maghrébines, les efforts soutenus en matière de collectivités locales et de structuration régionale. On a donc scruté ces expériences aussi avant que pouvait le permettre la documentation dont nous disposions et qui, le plus souvent, était officielle. La recherche d'initiative gouvernementale est très poussée dans le cas tunisien. Le découpage du territoire en URD, « Unités régionales de développement », constitue une initiative fort précieuse, voire indispensable, mais d'intérêt encore surtout économique, et dont les conclusions devront se nuancer par un recours systématique aux sciences humaines.

On s'est particulièrement intéressé au coopératisme agricole tunisien et à l'autogestion algérienne. Une fois marquée la valeur de ces projets, on a dû regretter la médiocre densité humaine de leurs applications écologiques : un travailleur à peu près pour douze ou quatorze ha, densité inférieure à celle de l'agriculture traditionnelle ! Or, l'effet d'entraînement escompté dépend en grande partie de l'importance des populations touchées par rapport à la masse. L'agronomie doit résoudre, en l'espèce, mieux qu'elle ne l'avait fait du temps de la colonisation, un problème d'intensification des rapports écologiques.

Il est vrai qu'en sociologie il y a moins des « grandeurs », au sens où les entend l'économiste, que des significations et des communications. Le caractère révolutionnaire des Comités de gestion algériens, par exemple, était appelé à rayonner largement sur le « bled ». Mais leur portée pratique et théorique ne serait-elle pas plus assurée si leur composition avait plus amplement débordé l'ancienne collectivité des ouvriers de ferme ? J'entends bien qu'obligatoirement celle-ci fournissait le noyau de l'expérience. Mais pour autant devait cesser la coupure sociologique que la colonisation avait longtemps établie entre la ferme au toit rouge et la masse paysanne alentour, entre le terroir poli et le terroir rugueux. Cela ne pouvait se faire que par l'afflux de paysans dans la ferme récupérée. Faute de quoi le progrès resterait circonscrit, et les travailleurs de l'autogestion ne joueraient pas un rôle d'avant-garde à la mesure de tant d'espairs. Une fois de plus le progrès se limiterait à l'addition d'un « secteur moderne » au « secteur traditionnel ».

En revanche, un projet des plus intéressants, celui de « Comités communaux de la réforme agraire », paraît propre à intégrer l'avance technologique et les solidarités humaines dans un milieu rural aussi bien extensif qu'intensif. L'idée même de commune, transposition de la plus vieille réalité maghrébine, nous paraît promise à un grand avenir, et il faut se féliciter que la législation algérienne lui attache cette importance.

Le commentaire de faits marocains appellerait aussi la distinction d'éléments positifs et négatifs, sans d'ailleurs évoquer, fût-ce au plan des programmes, de solutions aussi audacieuses qu'en Algérie, aussi étudiées qu'en Tunisie. On n'en est pas moins favorablement frappé par l'intensité de certaines réalisations, notamment hydrauliques, la réussite du « polygone betteravier » du

Rharb, et la remarquable ampleur d'un projet global, celui de la mise en valeur du Bassin du Sébou. En l'occurrence, une solution agronomique adéquate, et psychologiquement acceptable, nous semble-t-il, paraît avoir été trouvée à des problèmes ardu : celui de l'introduction d'assolements complexes, et celui d'une diversification du travail entre libre initiative, secteurs collectifs et action concertée, le tout se remembrant en groupes et terroirs. Il est toutefois à regretter que l'idée d'une cellule d'intégration de base, le village, transmutation des vieilles *jemâ'a-s*, ait été écartée du projet officiel.

Comme on le voit, l'exposé n'a pas reculé devant des appréciations critiques. Elles n'excluent ni l'estime, ni même l'admiration que méritent certains de ces efforts, conçus et menés dans les conditions économiques et politiques difficiles des lendemains de l'indépendance. Il ne s'agissait au surplus, dans ce cours, que d'une première approche. Elle sera complétée, et s'il le faut rectifiée, au fur et à mesure des progrès de la documentation.

#### VOYAGES ET CONGRÈS

Congrès des Sociologues de Langue française, Bruxelles, 26-28 octobre 1967. — Colloque UNESCO des Arts du spectacle, Beyrouth, 29 octobre-3 novembre 1967. — Congrès des Intellectuels arabes, Damas, 4-11 novembre 1967, avec des conférences aux Universités de Damas et d'Alep. — Professeur visitant à l'Université d'Aïn-Shams, Héliopolis (RAU), mois de décembre 1967, avec conférences à l'Université du Caire, à la Société d'Economie politique et à la Société historique égyptienne. Visite de l'Université d'Assiout et du canton d'al-Hilla. — Congrès d'Histoire africaine, Khartoum, 10-15 février 1968, avec une communication sur « L'intérieur africain et la résistance à l'impérialisme ». — Invité de l'Université d'Amman (Jordanie), avec deux conférences en arabe, 10-15 avril 1968. — Congrès international de l'enseignement des langues secondes, Tunis, 24-29 avril 1968, avec une communication sur « Le bilinguisme dénivelé ». — Voyage d'étude en Iraq, deuxième quinzaine de juillet 1968, visites dans les régions de Mossoul et de Basra.

#### BIBLIOGRAPHIE

Jacques BERQUE, *L'Egypte. Impérialisme et révolution* (Paris, 1967, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 746 p.).

— *La descolonizacion del Mundo* (Mexico, 1968, Fondo de Cultura economica, traduction de *Depossession du Monde*, 1964).

Jacques BERQUE, J.-P. CHARNAY et autres, *Perspectives de recherches (L'ambivalence dans la culture arabe)*, Paris, 1967, *Anthropos*, p. 16-22).

— *Hellénisme et alchimistes arabes* (*Ibidem*, p. 111-115).

- *Averroès et les contraires* (*Ibidem*, p. 133-141).
- *L'ambiguïté dans le fiqh* (*Ibidem*, p. 232-252).
- *L'expression de l'ambiguïté en arabe* (*Ibidem*, p. 347-355).
- *La langue arabe, de l'être à l'histoire* (*Ibidem*, p. 404-406).
- *Islam et socialisme* (*Revue de l'Institut de sociologie*, Université de Bruxelles, n° 23, 1967, p. 15-30).
- *Les mutations de la famille au Maghreb*, 3<sup>e</sup> Séminaire de sociologie (*Revue tunisienne des Sciences sociales*, n° 11, octobre 1967, p. 9-11 et 123-128).
- *Quelques problèmes de la décolonisation* (*L'Homme et la société*, n° 5, juillet, août, septembre 1967, p. 17-28).
- *Problèmes de la connaissance au temps d'Ibn Khaldoun* (*Contributions à la sociologie de la connaissance*, I, Anthropos, 1967, p. 35-70).
- *Fait et valeur dans la décolonisation* (*Economie et Humanisme*, n° 179, janvier-février 1968, p. 5-13).
- *Al-tanmîya wa'l-insân* (traduction d'un rapport sur *Le progrès et l'homme*, publié par l'UNESCO, *Ma'rifa*, Damas, octobre-novembre 1967).
- *Ta'addud al-h'ad'ârât, wa-wah'datu-hâ* (*Ma'rifa*, Damas, n° 72, février 1968, p. 3-18).
- *Min safh' il-Muqat'r'am* (*al-Kâtib*, Le Caire, n° 70, 1968, p. 41-47).
- *Miçr tufakkir* (*Hilâl*, Le Caire, n° 3, mars 1968, p. 4-15).
- *Miçr tabh'ath 'an il-wijdân*, 1919 (*Hilâl*, n° 4, avril 1968, p. 172-178).

#### Préfaces :

AMOR BENYOUSSEF, *Populations du Maghreb et Communauté économique*, Paris, 1967, SEDES, p. I-IV.

Hervé BOURGES, *L'Algérie à l'épreuve du pouvoir*, Paris, 1967, Grasset, p. I-VIII.

Desmond STEWART, *L'aube de l'Islam*, coll. Time-Life, Paris, 1968, p. I-III.

#### Divers :

*Al-'Arab bayna'l-âlamîya wa'l-açâla* (*Adâb*, Beyrouth, n° 12, décembre 1967) ; Interview d'*al-Muçawwar*, Le Caire, décembre 1967 ; Entretien avec Béchir Ben Yahmed, *Jeune Afrique*, janvier 1968 ; Pourquoi le GRAPP ?, *Cahiers de Témoignage chrétien*, n° 48, p. 1-6 ; Désamorcer les grandes stratégies. *Ibidem*, p. 64-65 ; *Analyse et mondialité, Démocratie nouvelle*, mars 1968)