

## Histoire sociale de l'Islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

Charles Fourier imaginait vers 1820 une « croisade d'harmonie » lancée en direction de l'Orient. La rencontre avec les Asiatiques aurait lieu sur les berges du Tigre, dans une effervescence capable de briser enfin « les ciments pétrifiés de la civilisation ». Cent cinquante ans après cette rêverie, les retrouvailles véritables entre cultures du monde restent de l'ordre du projet, d'autres diront de l'utopie.

\*  
\*\*

Les rapports des sociétés du Tiers-Monde avec les nôtres ont été, ou plutôt sont de plus en plus modifiés par une révolution technologique aux effets à la fois destructeurs et créateurs. Cette modification, pour les nations naguère colonisées, peut certes changer de sens dès lors qu'elles en récupèrent l'initiative, à mesure qu'elles parviennent à l'indépendance économique. Mais le modèle que les sociétés développées leur proposent alors, de façon de plus en plus impérieuse semble-t-il, puisqu'il devient souvent synonyme de « progrès », privilégie toujours une causalité instrumentale, une efficacité d'un certain type et les classements plus ou moins fonctionnels qui en découlent. Or ce modèle, l'Occident — appelons-le ainsi pour simplifier — se l'appliquait à lui-même depuis longtemps, reléguant dans l'inavoué, le marginal et le compensatoire tout ce qui déborde ou contrarie son système de production. Quand Durkheim opposait l'une à l'autre deux formes d'organisation sociale, l'organique, fondée sur la division du travail, et la mécanique, fondée sur la juxtaposition de segments tout pareils, il intervertissait les suggestions du langage ! Curieux chassé-croisé que d'appeler mécaniques les sociétés d'avant la machine, et organiques celles que la machine transforme au point d'agir sur leur rationalité...

Il est vrai que les sociétés non-industrielles tendent à s'aligner sur les sociétés industrielles, donc à se régler sur une fonctionnalité unilatérale. Mais elles le font moins par évolution propre que du fait d'influences reçues ou d'entraînements subis. Elles ne le font donc pas, sauf exception, sur leur propre mode. Le processus, dans leur cas, devient médiat et dépendant. Ce

ne sont pas seulement des originalités qu'il menace, mais plus gravement encore des possibilités d'appropriation et de régulation. La « modernisation » du monde non-occidental s'exerce donc le plus souvent par désintégration des systèmes autonomes.

Que se passe-t-il dans beaucoup de cultures ainsi tout à la fois soustraites à leur typologie et interceptées de leurs bases ? Tous les modes s'y enchevêtrent. L'action se rêve ou se parle. Le verbe agit. La cause se joue. Le jeu, dirions-nous qu'il *fonctionne* ? Nos propres sociétés ne sont pas indemnes du processus. Au terme s'entrevoit un régime mondial de confusionnisme et de simulacre : nouvelle réplique de la prépondérance aux remises en cause formulées par les socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle et par la révolte des colonisés. Sous cet écran se dissimule le progrès de nouvelles dominations. Aussi la question qui se pose à bien des sociétés occidentales ou non-occidentales ne porte-t-elle plus seulement sur le fameux « *que faire ?* », par trop interprétable en termes d'imitation, c'est-à-dire d'obéissance aux modèles imposés, mais sur un « *qui être ?* » beaucoup plus ravageur.

On se proposait d'accompagner ces sociétés, en particulier celles de l'Islam, dans une telle interrogation. Celle-ci ne fut absente, ni du cours du *samedi*, sur « invariants et variables dans l'Islam contemporain », ni du cours du *vendredi*, où l'on poursuivait quelques « nouvelles recherches maghrébines ». On confrontait ainsi le passé le plus classique au présent le plus disputé. La méthode embrassait des objets hétéroclites, mais dont nul ne pourra nier la coexistence dans la réalité contemporaine de l'Orient.

\*  
\*\*

On n'a pas craint de relire, à la lumière de préoccupations aussi actuelles, un très vieux poète, Ghaylân Dhû'l-Rumma. Non point un chantre inaugural, certes, comme avait pu l'être Imrû'l-Qays, mais un épigone déjà réflexif, un chamelier homme de lettres. Et sans doute homme de lettres raté ! Négligé en tout cas par l'école, si ce n'est par les philologues en raison de sa richesse en mots singuliers. L'édition de Mac Carthney et le commentaire du Dr <sup>c</sup>Abdallah al-T'ayyîb nous auront aidé à tenter de son grand poème à rimes en *bâ'* une traduction qui rendît au plus serré son extraordinaire verdure naturaliste. Les vieux critiques louaient Ghaylân de sa faculté de *tachbîh*, c'est-à-dire de la force des comparaisons, ou plutôt des correspondances qu'il établit entre l'aventure lyrique et des images tirées du désert et des règnes animal et végétal. Cela nous invitait à rechercher dans ses vers la mise en œuvre d'un rapport nature/culture, dont il cumulait les suggestions brutes avec une facture déjà complexe et rien moins que naïve. Un tel cumul, on le verra, porte de lui-même un enseignement...

\*  
\*\*

Une lecture anthropologique de ces vieux textes peut-elle éclairer d'autres débats, par exemple ceux que nourrissent les collections de *h'adith-s* du Prophète ? On sait que cette littérature anecdotique et sapientiale suscite depuis toujours une exégèse parfois iconoclaste. Son approche se fonde traditionnellement sur une critique de témoignages. Les exégètes musulmans y font jouer des considérations lexicographiques, biographiques, juridiques et morales, tandis que les orientalistes, I. Goldziher par exemple, et de nos jours Joseph Schacht, s'appliquent à contrôler des enchaînements historiques. Nous ne nous proposons pas de persévérer dans ce domaine de l'érudition spécialisée, mais d'expérimenter une clef d'analyse : ce même rapport nature/culture qui nous avait peut-être aidés à mieux comprendre la poésie de Dhû'l-Rumma.

Les chapitres de *h'adith-s* consacrés à l'agriculture, à l'irrigation, à la chasse, à la collecte sont d'une couleur et d'une exactitude concrète impressionnantes. Comment rendre compte d'une telle « immédiateté » ? Soit par une adéquation au milieu qui refléterait l'authenticité d'origine, soit par une élaboration ultérieure, dont il faudrait dès lors noter la singulière maturité d'art. Nous serions, dans ce second cas, engagés à une critique qui mettrait en regard le développement comparé dans divers genres littéraires arabes, poésie et grammaire notamment, par rapport à la prose du *h'adith*.

Sur la communauté de Médine, siège de la première cité musulmane, et patrie de Mâlik, l'un des premiers grands collecteurs de *h'adith-s*, notre recherche était facilitée par l'érudite compilation du savant marocain 'Abd al-H'ayy al-Kittânî, *al-Tarâtib al-Idâriya*. Il est vrai que J. Schacht reporte de Mâlik à Châfi'î, c'est-à-dire d'une cinquantaine d'années environ, l'établissement d'une collection répondant à un souci critique et systématique. Mâlik, en effet, se contentait souvent de *h'adith-s* de l'espèce dite *mursal*, c'est-à-dire dont la chaîne de transmission à partir du Prophète présente des lacunes. Mais l'objection vaut-elle pour une période où l'implicite jouait un tel rôle dans l'institution et dans la psychologie ? Des lacunes dans la transmission explicite ne faisaient pas difficulté dans un milieu offrant d'autres moyens d'authentification. Or, Médine bénéficiait d'une continuité ressentie avec le premier établissement prophétique. Qui sait si la pratique de Médine n'a pas joué, en matière de fixation de *h'adith*, le rôle que joue, en ce qui concerne le Coran, la psalmodie selon des « lectures « consacrées » ? Signifiant vocal dans ce second cas, signifiant social, si l'on ose dire, dans le premier...

Au surplus, ne commet-on pas quelque impropreté en sommant la continuité vivante du *h'adith* de fournir des repères temporels de haute époque ? Elle se réclame elle-même d'une *sunna*, c'est-à-dire d'un « courant » communautaire. Le terme de *sunna*, en effet, réfère à l'idée de « flux », de « coulée », ainsi qu'il ressort de l'expression de Ghaylân décrivant une femme : « Elle t'offre la coulée d'un visage *sunnat wajhin*, lisse, pur de marque ou de grain ». La même évocation ressort du mot de *musalsal* appliqué à une sorte particu-

lière de *h'adîth*-s, ceux dont la répétition d'une formule ou d'une attitude cautions la continuité avec l'initiateur. Le *cadi* maghrébin, 'Abd al-H'afîz' al-Fâsî a savamment analysé les particularités d'une telle transmission, si peu intelligible pour un exégète occidental que W. Marçais a cru pouvoir la taxer de « puérile ». Mais sans doute le grand arabisant laissait-il de côté un trait sociologique décisif. Le croyant qui, aujourd'hui encore, tâche de se conformer au *h'adîth* ne se fonde ni sur l'histoire, dont nous sommes tentés de lui imposer les références, ni même sur le raisonnement judiciaire de ses propres docteurs, sans pour autant s'inspirer d'un pur « intrinsécisme », comme aurait dit Blondel. Il se fonde sur une continuité collective qui jamais n'est ressentie plus fortement que lorsqu'elle ne s'autorise d'aucune vérification expresse. Tout au contraire, le moment où l'on entreprit de collecter systématiquement les *hadîth*-s sous le calife 'Omar b. 'Abd al-'Azîz, pourrait avoir été celui où une telle continuité commençait à se prouver plutôt qu'à s'éprouver. Et le moment où Châfi'î fonde la critique du *h'adîth* est celui où la société islamique a subi d'autres changements, dont l'histoire sociale aurait à rendre compte.

\*  
\*\*

Une recherche sur les niveaux du rapport nature/culture, en tant que significatif d'une psychologie collective, aura donc contribué au traitement de problèmes islamologiques tenus jusqu'ici, semble-t-il, à l'écart d'une approche interdisciplinaire. La même méthode peut-elle porter sur un autre problème, tout historique celui-là, et fort important pour l'élucidation du passé maghrébin ?

On connaît la thèse généralement adoptée quant à l'invasion des Beni Hilâl. C'est par l'afflux de ces nomades, à partir du milieu du xi<sup>e</sup> siècle, que se seraient arabisées massivement les plaines côtières et les steppes du Maghreb. Ils seraient ainsi responsables de la ruine d'une civilisation agricole de bourgs et de son remplacement par une économie extensive de tribus. Cette ruine, notée avec une véhémence systématique par Ibn Khaldoun à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle, fut mise en exergue par la plupart des auteurs modernes, de G. Marçais à Roger Idris, en passant par E.-F. Gautier et Henri Terrasse. Une sorte de vulgate historique s'est ainsi constituée, érigeant en somme les B. Hilâl en contre-type de la colonisation. Corollairement, elle n'a trouvé de contradicteurs que dans certains travaux d'optique anticoloniale, mais sans discussion suffisante des textes.

Nous avons essayé de contrôler cette vulgate par l'examen des sources contemporaines de l'événement. Elle ne se fonde le plus souvent que sur une exploitation d'Ibn Khaldoun, lui-même postérieur de trois siècles à l'invasion. Or, étrangement, le géographe al-Bakrî, qui rédige son ouvrage au moment de la chute de Kairouan, ne mentionne pas à cette occasion les

B. Hilâl. Les chroniqueurs des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, pour autant que leur œuvre subsiste, ne paraissent pas, du fait de leur imprécision ou de leurs rattachements politiques, autoriser de condamnation nominative tellement tranchée. Allons plus loin. L'intermède d'un siècle durant lequel le centralisme dynastique fait place, dans le Maghreb oriental, à la poussée d'autonomies locales, doit-il être qualifié d'anarchique ou de novateur ? Des unités qui se dégagent ainsi, il en est de prospères. Et dans un cas au moins, celui de Sousse, on peut même parler de révolution communale ! Une synthèse de la bourgade agricole et des pasteurs du plat-pays, pour dangereuse qu'elle fût aux yeux du pouvoir central, était-elle ruineuse ? Avant de l'affirmer, il faudrait étudier l'évolution du commerce maritime à l'exportation. Au surplus, les désordres du pays doivent-ils n'être imputés qu'aux B. Hilâl, à l'exclusion de tous les autres perturbateurs ?

En tout cas, ce « vol de sauterelles », cette calamité de fin de monde que la vulgate historique voit dans leur arrivée, et que déplorent effectivement des poètes de cour, les dynastes maghrébins les y ont si peu vus qu'ils intègrent aussitôt les arrivants dans leur jeu normal d'alliances familiales ou politiques. Ils étendent même leurs entreprises. Celui de la Qal'a s'en va prendre la ville de Fès. Celui de Mahdiya attaque par mer la Sicile. Quant aux nomades, qui d'ailleurs fournissent des poètes aux petites cours du temps, ils seront militairement écrasés et déportés par les Almohades jusque sur la côte atlantique, où nous retrouvons de leurs descendants jusqu'à nos jours.

Le verdict d'Ibn Khaldoun ne peut être compris qu'une fois mis en rapport avec trois éléments : 1) la turbulence des Bédouins de son temps, parmi lesquels les B. Hilâl, dans la haute vallée du Nil et leur liaison avec le commerce de l'Afrique Centrale ; 2) l'expansion d'est en ouest d'une épopée populaire, celle d'Abou Zayd al-Hilâlî, doublet de l'histoire dans l'imaginaire ; 3) la propagation inverse du mouvement maraboutique à partir du Maghreb extrême vers l'Orient, mouvement dont Ibn Khaldoun ne dit rien, encore qu'il ne puisse l'avoir ignoré. Or les phénomènes 1) et 2) sont pour ainsi dire interchangeable. Aussi bien dans le Soudan nilotique qu'au Maghreb, l'ascendance hilalienne dont se prévalent des groupes sans cesse élargis, ressortit, selon des alternances ou des contaminations qu'il faudrait approfondir, tantôt à l'histoire, tantôt à la légende. Ibn Khaldoun est conscient de ces deux aspects. Et s'il les privilégie sur le troisième phénomène, celui de l'expansion maraboutique, c'est qu'il choisit un système contre un autre.

Il se pourrait donc — ce n'est là qu'une hypothèse de travail — que la vulgate historique du Maghreb reposât en grande partie sur une option classificatoire.

Justement au Darfour, nous avons retrouvé le thème hilalien, soit associé au souvenir de la route caravanière dite Darb al-Arba'in, de Kobé à Assiout, soit dans des généalogies de groupes. Une soigneuse monographie du premier préfet soudanais d'El-Fasher, Abû Sinn, nous aidait à mieux comprendre le développement récent de la province. Une tournée au Jabal Marra nous fit apprécier les liaisons entre une énergique horticulture en terrasses et une histoire dynastique assez autonome pour avoir tenu tête à tous les conquérants, jusqu'en plein xx<sup>e</sup> siècle.

Au Darfour, le problème est celui des conflits entre quatre cultures : africaine-locale, arabe-bédouine, arabe-centraliste et technique d'importation occidentale. Ailleurs, il est plutôt celui des rapports entre un passé classique et le développement moderne : transposition, ou remplacement ? C'est ce que l'on a cherché à élucider par l'étude d'autres cas concrets, ou si l'on veut, d'identités collectives telles que les cités de Bagdad, de Mossoul, de Bassora. Le tout à l'aide d'observations faites sur place et de monographies de villes et d'industries. A Koweit, où une petite communauté fondée sur le négoce maritime et la pêche perlière tente de se convertir, grâce au pétrole, en pôle de développement régional, ce débat, avec ses chances et ses risques, acquiert une netteté quasi expérimentale.

Le même problème se pose à la Gamâliya, ce quartier du vieux Caire qui a poussé sur les palais des Fatimides et qui, naguère voué au grand négoce d'importation asiatique, aujourd'hui prolétarisé, mais encore opiniâtre au commerce et à la fabrication, garde sa personnalité dans une substitution quasi totale de sa fonction économique et même de son peuplement. La persistance d' « invariants » liés au cadre monumental et à la proximité de sanctuaires a-t-elle ici rendu possible — dans quelle mesure et pour combien de temps ? — la sauvegarde d'une identité dans le changement de ses contenus ?

\*

\*\*

Tel est encore le problème que pose l'industrialisation du Maghreb. On disposait en la matière d'une documentation économique, particulièrement soignée dans le cas de la Tunisie, mais qu'il aurait fallu contrôler et compléter sur le terrain de plus près qu'on n'a pu le faire. Sous cette réserve, et à charge de recoupements et d'enrichissements ultérieurs, on a pu faire état d'une série intéressante de projets et déjà de réalisations dans les trois pays du Maghreb. La Tunisie espère s'affranchir de la médiocrité de ses conditions écologiques et s'efforce, par le coopératisme, de transférer au secteur industriel les plus-values de l'agriculture et du commerce, même de détail. L'Algérie tente de fonder sur ses ressources en pétrole et en gaz une construction d'une remarquable cohérence. Au Maroc, malgré l'abandon de certaines visées

socio-économiques, la richesse en phosphates donne lieu à une industrie chimique qui a su résoudre au départ un délicat problème technologique.

Ce sont là des exemples que, faute de spécialisation, on se garderait de commenter plus avant. Les perspectives sociologiques reprennent en revanche leurs droits dans un examen global des politiques industrielles. Les planificateurs maghrébins jouissent en l'espèce d'avantages d'état, c'est le cas de le dire. Le Plan se veut une prospective de l'identité nationale. Il tend à réaxer l'effort collectif en éliminant dans la mesure du possible les dissymétries dues à l'influence étrangère. Une telle démarche se dote au départ de significations susceptibles de mobiliser et d'émouvoir. Elle joint donc une portée symbolique à sa portée matérielle.

Mais ces avantages comportent leur rançon. L'action exige non seulement la compétence et l'intégrité, mais l'analyse anticonformiste des possibilités et des obstacles, l'invention d'une méthode et d'un style. L'échec sera plus significatif encore que la réussite. L'opposition ouverte ou clandestine dénoncera tout infléchissement vrai ou supposé. Elle ne s'en fait pas faute, comme on sait, sans bien entendu que nous ayons l'intention ni les moyens d'entrer dans ce genre de controverses. Le développement subit des freinages bien connus des spécialistes : défaut de technicité, insuffisante propension à investir, chômage et malnutrition, ou même sous-alimentation, dépendance à l'égard du marché et du capital extérieurs, échelle insuffisante de chaque pays du Maghreb pris à part. De là des critères d'évaluation bien connus de l'économiste, et sur lesquels nous n'insisterons pas : la cohérence du projet, la création d'emplois, le coefficient de capital, la productivité, etc.

D'autres critères, moins familiers, nous paraissent plus décisifs encore, parce que reflétant l'originalité d'une situation historique. Parmi ces critères :

1) L'un relève de la sémantique sociale : jusqu'à quel point l'effort est-il conçu et pratiqué dans la communication, celle-ci d'ailleurs pouvant revêtir des caractères différents selon le régime en vigueur ?

2) Dans quelle mesure l'effort est-il autonome, non pas seulement à l'égard des groupes de pression nationaux et étrangers, mais à l'égard des modèles importés ?

3) La gamme de transferts intersectoriels sur laquelle il joue, — entre catégories telles que l'agriculture, l'industrie lourde et légère, etc., comme à l'intérieur de ces catégories entre sous-secteurs — embrasse-t-elle des domaines que trop d'économistes se contentent d'éviter, à moins qu'ils ne les saluent poliment du nom de « facteur humain » ou de « variables », je veux dire les comportements collectifs, la personnalité culturelle ? Certes, tout projet économique suppose des transferts étendus dans la mesure où un pouvoir à support populaire soutient, et dans une certaine mesure compense la technicité de ses opérations. Mais à cette conjonction toujours chanceuse

devrait se substituer une procédure analytique de conversion entre tous les secteurs de la vie collective, incluant celui ou plutôt ceux de la psychologie collective.

4) Or, ce critère d'amplitude se double d'un critère d'intégration. On entend par là non seulement la logique d'un processus à maîtriser dans toutes ses étapes (le rôle des industries « intermédiaires » paraît à cet égard trop négligé au Maghreb), mais encore où la réalisation technique s'accrochât d'aussi près que possible à l'écologie. La transformation des matières premières du sous-sol et de la surface concourt en effet au resserrement des rapports entre l'homme et le terroir. Pour autant que le traitement du pétrole ou des phosphates, le dégagement d'ammoniac, d'urée, d'acide sulfurique, la production d'engrais chimiques, nouent un circuit entre le naturel, le végétal, l'animal et finalement l'humain, et que le processus soit actionné, senti, conçu par les masses et par des élites véritables, alors l'intégration s'opère et l'industrialisation peut être dite — mais alors seulement — réussie.

Il ne s'agit donc pas, on le voit, pour le développement, de s'en tenir à des élaborations directes, comme celles que pratiquent l'artisanat ou l'agriculture. L'industrialisation d'un pays comme l'Afrique du Nord sera d'autant plus significative — et productive — qu'elle utilisera les techniques les plus complexes, les procédures les plus poussées, à la réappropriation réciproque d'une culture humaine et d'une nature. Tel n'est-il pas d'ailleurs l'objectif de toute décolonisation ?

\*  
\*\*

Une nouvelle création se cherche à ces niveaux d'interférence entre le technique et le moral, entre le micro- et le macrosociologique. Voilà le sens qu'il faut donner, croyons-nous, à la planification de ces pays, dans la mesure où elle ne faillirait pas à ses tâches. D'où l'intérêt de deux entre autres de ces expériences : coopératisme tunisien, autogestion algérienne. C'est à la seconde que le cours de cette année aura porté le plus d'attention.

L'autogestion n'est pas simple contrepartie de l'entreprise capitaliste, à telle enseigne qu'en matière d'agriculture, par exemple, elle ne fût que l'envers de la ferme coloniale. Elle n'est pas non plus recours à un « spontanéisme » qui se dresserait contre les rigueurs inévitables du projet de l'état. Elle succède certes à l'entreprise des patrons étrangers et s'insère dans les prévisions d'un plan. Mais elle s'efforcera de dépasser celle-là par l'audace de l'initiative, et de lester celui-ci d'une créativité en prise directe avec les assises de la vie sociale. La rationalité des techniciens, la régularité des bureaux, l'une et l'autre menacées d'abstraction et de dessèchement, elle va les pondérer de ce qui est en elle, si je puis dire, raison effervescente et plénière.



Reconnaissons qu'une telle visée reste encore proprement utopique. Mais elle est assez engagée au Maghreb pour proposer une nouvelle approche de débats fondamentaux. La théorie classique réduit la production au jeu de « facteurs » tels que capital, travail, etc., entre lesquels il faudrait établir un juste équilibre. Le socialisme marxien ramène, on le sait, le premier de ces facteurs au second, et voit dans le travail humain la source de la valeur économique. Mais peut-être la notion de facteur doit-elle être aujourd'hui analysée encore plus radicalement. Partout les activités manuelles reculent devant l'automatisation ; l'efficacité ne revient plus tellement à la peine des muscles qu'à l'ingéniosité des cerveaux et à la culture des masses. D'autre part la conquête de la matière libère les énergies puisées de plus en plus profond dans la nature. A beaucoup d'égards les *facteurs* de la production en deviennent les *acteurs*, en ce sens qu'ils combinent et transmettent, bien entendu, mais aussi qu'ils simulent les forces naturelles et sociales dont la synthèse va éclore en création économique. L'analyse de la production s'est trop longtemps laissée dominer par des analogies tirées de processus génétiques. Elle doit faire intervenir aujourd'hui des concepts moins naïfs : ceux de figure et de message par exemple, car les prétendus « facteurs » se ramènent en grande partie à des faisceaux de communication, à des convergences de champs. Par un autre déplacement, symétrique du premier, l'énergie tirée d'une application plus étroite à la nature doit aussi être mise en évidence en tant que conditionnant tout progrès dans la production.

Si cela est vrai, l'autogestion doit se proposer un accès techniquement plus direct et humainement plus ambitieux à la créativité du terroir, des matériaux et des machines. Il ne suffirait pas au socialisme algérien de substituer un équilibre à un autre, fût-il de signe contraire. Il lui faut aller plus loin que le système ancien dans l'appréhension du réel : le réel de la nature poursuivi dans son originalité de milieu ou dans ses cachettes géologiques ; le réel social exprimé au plus près de ses mouvements. Car l'idéal n'est pas que les travailleurs de l'autogestion reproduisent en creux le projet des bureaux, mais qu'ils l'enrichissent de leur créativité propre, c'est-à-dire, en bien des cas, de leur irrégularité.

On peut se demander si l'expérience algérienne en la matière, malgré les espoirs qu'elle autorise, soutient présentement de telles exégèses. Il lui faudrait pour cela porter au maximum sa signification sociale et son intégration écologique. Cela veut dire, en matière d'agriculture, l'accroissement de l'effectif humain concerné, que nous jugeons encore bien trop faible pour chaque « domaine », et l'épanouissement d'une institution déjà en place : les conseils communaux de la Réforme agraire. En matière industrielle, l'expérience est encore plus limitée par la faiblesse de l'effectif et des moyens. A supposer qu'on veuille tirer d'elle toutes ses valeurs, dans quelle perspective « communale » l'insérer ?

Si, comme on l'a avancé, l'autogestion ne se réduit pas à être la simple contrepartie d'un ordre antérieur, elle doit récuser toute définition négative basée sur le renversement du capitalisme colonial, c'est-à-dire sur la dispute entre « facteurs » de production en ère de pénurie. Quels contours dès lors lui donner ? Ils devraient se régler sur les critères de signification et d'intégration proposés ci-dessus. L'autogestion agricole tend d'elle-même à y répondre, puisqu'elle postule l'ajustement sans cesse meilleur d'un groupe à un terroir. Mais les horizons de l'effort industriel ne se limitent nullement à ceux d'un territoire. Ils s'inscrivent au terme de processus topographiquement dispersés et soumis à une logique échelonnée. L'usine est un point de rencontre hautement technologique entre des énergies sociales et des matières puisées loin dans l'espace ou profondément dans le sol. La signification et l'intégration ne lui seront possibles qu'à l'échelle de vastes étendues et de projets humains débordant largement le groupe local. Il faudrait donc d'une part approfondir les liaisons entre l'usine qui transforme et la nature qui lui procure sa matière, même si de l'une à l'autre la distance est aussi grande qu'entre les puits sahariens et les raffineries côtières. Liaisons d'un type qu'il faudrait à coup sûr innover. Quant au contour humain que l'autogestion agricole trouve dans la commune rurale, qui sait si l'autogestion agricole ne le trouverait pas dans le syndicat de sa branche, c'est-à-dire de proche en proche dans un dynamisme de classe ?

Explorerons-nous plus avant les perspectives qu'appellent des expériences encore éloignées de leur accomplissement, certes, voire susceptibles de régression, mais tout de même entrées dans les faits, les hommes et les idées du Maghreb ?

L'une des plus tenaces faiblesses de ces pays résulte d'un statut géographique qui semble vouer la majeure partie de leur territoire, l'Intérieur, comme on dit, à l'agriculture et à l'élevage extensifs, tandis que l'intensité économique se concentre sur des zones restreintes : villes, plaines sublittorales, îlots de mise en valeur. Ce dualisme, qu'il faudrait construire en complémentarité, n'a jusqu'ici été interprété qu'en termes abusifs. L'opposition entre un secteur dit moderne et un secteur dit traditionnel, dans l'économie et les mœurs, est à peine moins ruineuse que celle qui règnait naguère entre la colonisation et l'indigénat.

Un progrès véritable ferait sauter ce dualisme. Il synthétiserait les deux secteurs de la géographie, de l'économie et des comportements. C'est dire qu'il mettrait systématiquement en œuvre la convertibilité réciproque des divers modes de l'énergie sociale : intensité économique et solidarités collectives entre autres, dont l'un et l'autre secteur sont inégalement chargés. L'autogestion, la coopération, d'autres formes encore à découvrir, parce qu'elles déborderaient l'étroitesse des définitions actuelles pour s'élargir à de plus vastes contenus : la communauté territoriale et la classe par exemple, — noue-

raient des complémentarités entre l'Intérieur dit traditionnel et la modernité. Pour autant s'effaceraient des distorsions néfastes. Et la vie du Maghreb se reconstruirait selon un rythme binaire profondément fondé dans sa réalité physique et morale.

#### VOYAGES ET CONGRÈS

Participation au congrès des Sociologues de langue française, Neuchâtel, du 30 septembre au 3 octobre 1968, avec une communication sur « Vie sociale et variation de mode et de densité ». Séjours d'étude en Egypte (6-15 octobre, 1-5 novembre) et au Koweït (6-11 novembre 1968). Professeur visitant à l'Université de Khartoum (deuxième quinzaine d'octobre 1968), avec visite du Darfour et tournée au Jebel Marra. Conférence sur la place d'El-Fasher, en arabe, sur « l'Islam africain ». Participation au congrès des Droits de l'homme, Beyrouth, du 1<sup>er</sup> au 5 décembre 1968 ; au congrès de l'AUPELF, Tunis, du 10 au 17 décembre 1968 ; au congrès du millénaire du Caire, du 28 mars au 7 avril 1969, avec communication sur l'« Histoire sociale du quartier Gamâlîya » ; au congrès sur « le Tiers-Monde en l'an 2000 », à Téhéran, avec visites d'Ispahan, Chiraz, et Persépolis, du 8 au 17 avril 1969. Professeur visitant à l'Université de Koweït (deuxième quinzaine d'avril 1969), avec conférence publique, en arabe, sur « Ibn Khaldoun et les Beni Hilâl ». Excursion dans le Golfe Persique aux îlots d'Umm al-Maradem, Garo et Kubbar. Participation au congrès de Sviluppo e Pace, Turin (24-25 mai 1969) avec une communication sur la « Pression des modèles culturels ». Participation à une Table ronde de l'UNESCO sur la culture arabe contemporaine (29 mai-3 juin 1969). Participation à un colloque de l'Agence de coopération culturelle de Niamey (4 juin 1969).

#### PUBLICATIONS

— *D'un musicien, d'un peintre et de l'Orient second (L'endurance de la pensée : pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968, p. 91-102).

— « Contenu » et « Forme » dans la décolonisation (*Perspectives de la sociologie contemporaine : hommage à Georges Gurvitch*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 21-37).

— *The Establishment of the Colonial Economy (Beginnings of Modernization in the Middle East*, edited by William R. Polk and Richard L. Chambers, Chicago, London, University of Chicago Press, 1968, p. 223-243).

— *Décolonisation, Intérieur et Nature seconde (Etudes de Sociologie tunisienne, vol. I, Tunis, 1968, p. 11-27).*

— *Vers une Sociologie des Passages (Ibid., p. 29-40).*

— *Le développement et l'homme (Esprit, n° 2, février 1969, p. 163-189).*

— *Vie sociale et variations de mode et de densité (L'homme et la Société, n° 11, janvier-février-mars 1969, p. 146-158).*

— *Vers une humanité plénière (Esprit, avril 1969, p. 652-657).*

— *Les Capitales de l'Islam méditerranéen vues par Ibn Khaldoun et les deux Maqqari (Annales Islamologiques, VIII, Volume commémoratif du Millénaire du Caire, Institut français d'Archéologie orientale du Caire, Le Caire, 1969, p. 73-97).*

#### *Divers*

— *Trois thèses pour la transformation de l'Université (Constellation, octobre 1968, p. 170-176).* — *Culture et Islam (La Nouvelle Critique, nouvelle série, n° 22, mars 1969, p. 29-33).* — *Pourquoi les étudiants ?* Table ronde : J. Berque, Frédéric Bon, Lucien Goldmann, Serge Jonas, Henri Lefebvre, René Lourau, Jean-Pierre Peter, Jean Pronteau (*L'Homme et la Société*, n° 8, 1968, p. 3-43). — Interview dans « *Al-Siyâsa* » (Koweït), 24 novembre 1968. — *La Palestine, nouvelle donne au Moyen-Orient ?* dialogue avec Paul Noirot et Richard Marienstrass (*Politique Aujourd'hui*, n° 2, février 1969, p. 2-12). — Entretien avec Mohammad Sayyid Ahmad, *Al-Açâla wa'l-tajdîd*, « Authenticité et rénovation », *Al-Ahrâm*, Le Caire, 11 avril 1969. — *L'interaction des langues au bénéfice de la culture (Le Monde, 8-9 juin 1969).*