

## Histoire sociale de l'Islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

On ne revendique pas de complémentarité précise pour les deux cours de 1972-73. Et cependant l'étude de manuscrits maghrébins le *vendredi* et celle de poètes arabes contemporains le *samedi* s'attachaient l'une et l'autre aux rapports de certaines sociétés avec leurs diverses façons de s'exprimer. A des écrits juridiques ou spirituels d'une part, à des poèmes de l'autre, on demandait de révéler le mouvement des sociétés islamo-méditerranéennes dans des lieux et à des moments aussi éloignés que le nord-ouest marocain au XVII<sup>e</sup> siècle, Fès et les confins algéro-marocains à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début de XIX<sup>e</sup>, enfin l'Orient actuel. Ce que l'on cherchait à saisir, sous la diversité de contextes globaux localisés, ce sont des valeurs d'ordre pour ainsi dire plus interne, et obéissant à d'autres rythmes : la norme, la foi, la création esthétique, toutes choses référant à l'identité la plus secrète des sociétés en cause, mais les reliant en définitive à l'universel. En quoi se retrouvait ce débat du spécifique et du mondial, de l'invariance et de la variation sur quoi, depuis plusieurs années, s'est axée notre recherche.

\*  
\*\*

Les Saadiens s'étaient imposés comme chérifs, ou descendants vrais ou supposés du Prophète, en tout cas comme des « marabouts », bref en tant que mobilisateurs à argument religieux des populations du Sud marocain. Ils les conduisent à un premier succès sur les Portugais du côté de l'actuelle Agadir (1541). Entrant en lutte ouverte contre le pouvoir régnant des derniers Wattasides, ils montent vers le nord, prennent la tête de l'action contre les places littorales qu'occupent les Chrétiens. La bataille dite « des trois rois » (4 août 1578), où fut tué l'infant Sebastian, et anéantie la fleur de la chevalerie portugaise, pourrait être appelée une bataille de Lépante à rebours, puisqu'elle vengeait sur terre, au profit de l'Islam, la défaite navale qu'il avait subie en 1571.

Cinquante ans après, quand le galant Voiture décrit à Parthénice ses premiers émois maghrébins, il fait allusion aux « Alarbes » qui « coupent la campagne » entre Ceuta, où il se trouve, et Tétouan, où il projette vainement de se rendre. Les désordres sont graves dans cette partie du Maroc où les querelles dynastiques, l'anarchie tribale, la mainmise des Espagnols sur les *presidios* côtiers, l'indépendance des « Républiques du Bou Regreg » et la conduite de la guerre sainte par le marabout al-<sup>e</sup>Ayyâchî, donnent bien du mal aux tenants de la norme orthodoxe plus ou moins liés à la bourgeoisie citadine et à l'ordre monarchique. Comment ces *fuqahâ* réagissent-ils à une situation aussi troublée ? Le livre du *jihâd*, ou « guerre sainte », le plus important des *Nawâzil al-Ghomâra* d'al-Zayyâthî, contient là-dessus de précieuses indications.

Voyons par exemple la consultation demandée aux ulémas sur les désordres de l'actuelle Rabat. C'est en 1627 que les Hornacheros avaient chassé les gens du sultan et constitué cette sorte de « Rochelle de l'Afrique » dont les corsaires s'en allaient guetter fort loin dans l'Atlantique les vaisseaux chrétiens. Muh'ammad al-<sup>e</sup>Arabî al-Fâsî manifeste, envers le marabout al-Ayyâchî, le dédain que peut inspirer à un savant comme lui un rural autodidacte. Le cadî de Marrakech al-Saktânî polémique contre cet agitateur qui va jusqu'à reprocher au sultan Mawlay Zaydân un traité passé avec les Chrétiens, celui de 1631 ou celui de 1635 : lui-même n'est-il pas entré en collusion avec ces derniers pour bloquer la faction qui lui résistait à Salé-le-Neuf ? Les deux consultations, données tout au long, recourent, en l'étouffant considérablement, la note érudite consacrée jadis par le comte de Castries, dans les *Sources inédites*, à ces incidents.

Une autre des complexités qui sollicitent à l'époque les interprètes, outre le fait que les grands champions, al-<sup>e</sup>Ayyâchî au nord, tels autres marabouts dans le sud, prennent à leur compte ce qui devrait être le fait de la *umma* islamique conduite par son souverain légitime, c'est la difficulté qui naît de collusions inévitables entre les Musulmans et les Chrétiens dans les régions disputées.

Certes le *jihâd* postule le désintéressement. Le mener dans un esprit de lucre et de rapine, c'est par là-même perdre ses titres au martyre. Voilà du moins ce que soutiennent les docteurs. Mais il y a loin des principes à la réalité. On est bien obligé d'en rabattre dans un pays et à une époque où les intérêts et les compétitions ne touchent pas simplement les activités militaires, mais débordent naturellement sur tous les autres aspects de la vie. Le conflit d'arguments métaphysiques, qui soulève un peuple contre un autre animé d'une autre foi, recouvre bien entendu un conflit de nationalités. Mais il s'accompagne aussi de la création d'un réseau d'intérêts, fort enchevêtré, et fertile en situations ambiguës.

Source d'appauvrissement ou d'enrichissement, la guerre engendre des pratiques économiques qui, dans bien des cas, mènent les adversaires à transiger ou même à s'associer pour les labours, l'élevage ou la chasse. L'existence de convertis susceptibles de revenir à leur foi d'origine, s'étant entre temps mariés et ayant fait des enfants, pose des problèmes inextricables et que le *cadi* doit occasionnellement trancher. Le milieu n'est donc pas, malgré les apparences, nettement divisé en blanc et en noir. Ce qu'évoquent ces jurisprudences, c'est une vie équivoque, et de couleur fort mêlée, où la violence et l'aventure se donnent à peu près libre cours. La participation des tribus bédouines du Ghârb et des Jebâla accentue encore un aspect tragique et ludique que la morale religieuse a bien du mal à refouler.

Les éléments recueillis dans les *Nawâzil al-Ghomâra* devant donner lieu à une publication détaillée, on s'en tiendra ici à des indications suffisantes, croyons-nous, pour faire apprécier l'intérêt d'inédits trop négligés par la jeune historiographie maghrébine.

\*  
\*\*

Sans doute le second texte étudié cette année, les *Jawâhir* ou « Joyaux » du cheikh Ah'mad al-Tijâni, n'est-il pas à proprement parler inédit, puisqu'il a déjà fait l'objet d'une impression lithographique. N'ayant pu nous procurer celle-ci, nous avons travaillé sur un manuscrit d'Alger d'une très bonne main maghrébine. La biographie du cheikh et l'organisation de sa confrérie ont été souvent étudiées, et le présent texte ne semble guère sur ce plan apporter rien de très nouveau, non plus qu'il ne livre beaucoup de *realia* sur la vie du temps. Aussi bien se veut-il un guide spirituel. C'est donc sous cet angle que nous l'aurons abordé, saisissant l'occasion d'étudier ainsi, d'après un témoignage de l'intérieur, ce phénomène, si important au Maghreb, qu'à longtemps constitué l'islam confrérique.

L'abondante bibliographie qu'ont alimentée les congrégations maghrébines se partage entre l'étude de genre Sciences-Po, déformée par le contexte colonial, la description exotique, et (plus rarement) la méditation mystique participante. La sociologie et l'anthropologie historique ont donc encore leur mot à dire en la matière. De leur point de vue, une confrérie religieuse est un système psycho-social dont les formulations, tendant à l'élaboré, à l'abstrait et même à l'occulté, visent cependant à exercer une action directe et à modifier les situations les plus concrètes. S'appuyant à des niveaux différents, du plus superficiel au plus profond, du psychisme individuel et collectif, elles tirent le plus gros de leur dynamisme de ce que l'islam appelle le *ghayb*, c'est-à-dire l'« absence » ou, comme on dirait en vocabulaire chrétien, le mystère. Par d'autres voies que l'orthodoxie, elles tendent à

opérer une jonction entre la transcendance et la *praxis*, et utilisent comme moyen d'action temporelle, ou même politique, les dégagements affectifs, intellectuels et esthétiques inhérents à cette sorte d'épiphanie.

Bien entendu, le spirituel n'avait jamais été absent, en tant que facteur historique, de la société maghrébine. Nous avons vu ressortir des *Nawâzil al-Ghomâra* d'une part le rôle des marabouts de guerre sainte, et de l'autre celui du magistère orthodoxe. Dans cette première partie du XVII<sup>e</sup> siècle, le Maroc, qui pourtant avait été une fois de plus réuni par un sultan énergique, a dû faire face à des mouvements de signe religieux, qui cherchaient à mobiliser des morceaux de pays et des ensembles de population. Le mouvement pouvait même parvenir à maîtriser la nation. Ce fut le cas pour les Saadiens, et ce faillit l'être pour les chefs de la *zâwîya* de Dilâ, qui au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle manquèrent de peu la reconstitution de l'unité nationale sous leur égide. Autre trait significatif : le maraboutisme s'exerce sur des couches sociales et des sortes d'attitudes en général suspectées par la culture citadine. Il est donc principalement rural, du moins à l'origine. Il n'en est pas de même des mouvements de mysticisme populaire que soulevèrent au Maroc les nouvelles confréries développées aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et dont la Tijânîya constitua véritablement un cas original. La confrérie ou la congrégation, *t'âifa*, *t'arîqa*, n'entend pas prendre à son compte une chefferie territoriale. Elle ressortit moins que le maraboutisme à la macro-sociologie, et davantage à la micro-sociologie. Son action ne s'exerce pas de plein fouet sur une société globale, mais au contraire sur certaines couches du psychisme. L'ésotérisme qui caractérise habituellement son langage lui permet de présenter des versions intelligibles au plus simple des adeptes comme au plus savant. Elle réserve aux grands initiés, par voie d'épuration ou d'ascension initiatique, les arcanes majeurs. A ce niveau, le mouvement devient compatible avec la haute culture, il devient lui-même culturel. D'autre part, la confrérie fait agir avant tout des ressorts individualisés. Elle agit sur des sociétés où, pour des raisons peu connues jusqu'ici, l'individualisme est déjà en marche, sur des sociétés déjà rompues, si l'on peut dire, par l'approche des temps modernes. Car nous avons beau, ces sociétés d'avant la colonisation, les appeler fort uniment traditionnelles, celle qu'évoquent les *Jawâhir* à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle est déjà fort changée par rapport à celle que décrivaient les *Nawâzil al-Ghomâra*. Enfin, troisième caractère, les confréries sont internationales, ou tendent à le devenir. Elles se dilatent à la mesure de tout l'espace islamique, et plusieurs d'entre elles, la Tijânîya par exemple, auront conquis des adeptes bien au delà du Maghreb.

Les *Jawâhir*, étudiés en détail, livrent quantité d'indices sur les méthodes qui permettent à tel cheikh d'exercer sur ses adeptes un formidable pouvoir. Encore Tijânî se défend-il de toute théurgie, et son propre biographe et disciple °Alî Berrâda dit H'arâzem expurge-t-il significativement de tout prodige

la partie du manuscrit consacrée à ces *Karâmât* si édifiantes pour les simples. Une rare pénétration dans la psychologie des profondeurs, une critique sans indulgence des ulémas d'un temps décadentiel, pour autant qu'ils s'en tiennent à l'exotérique, un style pressant, et parfois émouvant, confèrent au cheikh une place distinguée dans la culture de l'époque. Le juriste tunisois Ibrâhîm al-Riyâhî, le lettré algérien Abû Râ's, et surtout l'historien marocain al-Zayyânî, si justement apprécié par le regretté E. Lévi-Provençal, nous auront fourni à ce propos d'utiles références de comparaison. On aurait pu encore trouver autour du Tijânî à Fès des hommes comme les *faqîh*-s al-Tâwûdî b. Sûda et Muh'ammed al-T'ayyîb b. Kirân (m. 1812), H'amdûn b. al-H'âjj (m. 1817) : tous personnages donnant une idée de l'*âdâb* maghrébin à l'époque, où s'insère partiellement l'œuvre que nous avons sous les yeux.

En cette fin du XVIII<sup>e</sup> et début du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que l'histoire européenne subit l'accélération que l'on sait, il serait impossible d'expliquer comment les propagations de la pensée et de l'organisation confrériques obtiennent ce degré d'efficacité dans la société maghrébine, si leurs méthodes et leur contenu n'offraient pas par rapport aux connaissances et aux méthodes du milieu une supériorité ressentie. En effet, c'est peut-être parce que les sciences juridiques, qui constituent la grande spécialité de l'école de Fès par exemple, sont parvenues à ce point de sécheresse et de subtilité scolastiques, c'est parce que la poésie est arrivée à ce point de formalisme lexicographique, que la pensée, que l'œuvre et que l'expression d'un cheikh, comme le cheikh Derqâwî, comme le cheikh Tijânî, dont nous nous occupons ici spécialement, atteignent à cette prééminence.

Mais cela ne s'opère pas non plus sans quelque substitution. Le cheikh, certes, répond à certains besoins de son époque et de son milieu, mais il est probable que les voies qu'il ouvre aux perplexités contemporaines ne sont pas celles qu'appelait le progrès historique. Il n'est pas sûr que son succès ne s'opère au détriment d'autres possibilités de la société maghrébine. Celle-ci est aujourd'hui, comme on le sait, fort sévère envers les congrégations religieuses et le mysticisme en général. Encore faut-il n'être pas injuste à leur égard, non plus que sous-estimer leurs profondes implications sociologiques, ou la valeur intrinsèque de certains de leurs développements.

\*  
\*\*

Un cinquième à peu près des *Jawâhir* est consacré à des dissertations en forme d'homélie tournant autour de versets coraniques ou de *h'âdîth*. Le style, volontiers énigmatique, abonde en aphorismes *ichârât* et en comparaisons. En voici quelques exemples :

« La créature, esclave de Dieu, est dans la situation et au rang de celui qui se trouve opprimé dans une chambre aux murs et au plafond épais, sans ouvertures vers la lumière par grandes ou petites fenêtres, et sur laquelle sont accumulées d'innombrables autres chambres. Et voici que, tout d'un coup, l'édifice s'effondre. La lumière inonde la pièce. » C'est là une parabole de la connaissance mystique par illumination. Elle vous tire d'une existence confinée dans une logette aux fenêtres murées, comme celle de l'enfer de Sartre. Image saisissante. Mais à quelle réalité architecturale le cheikh pouvait-il bien se référer ?

Et encore ces vers :

« Purifie-toi, détenteur de l'arcane, sinon par l'eau de l'inconnaissable, du moins par la pierre. Fais avancer l'imâm devant qui tu étais. Prie la prière de l'aube lors de celle de l'après-midi. Prie la prière des connaisseurs de Dieu. Si tu l'es toi-même, arrose la terre ferme par l'océan. »

Ce n'est pas la première fois qu'il est fait ainsi appel à ce métaphorisme de l'eau, qui aurait pu intéresser notre Bachelard, et qui suggère cela même que le chrétien appelle l'inondation de la grâce. L'eau est chose faste et, bien entendu, pour un Maghrébin plus encore que pour des habitants de climats moins torrides. Donc, purifie-toi par cette eau, fais des ablutions de cette eau, plutôt que par la terre ou la pierre, méthode de suppléance qui ne saurait valoir l'essentiel. Ta vie ordinaire occultait les véritables puissances de l'illumination. Ta prière devra joindre aux valeurs pour ainsi dire vespérales du rite traditionnel celles d'un inaugural toujours jaillissant.

Et encore : « Lorsque vous psalmodiez le Coran, qu'est-ce au juste que vous proférez ? » Cette formulation vocale qui joue un si grand rôle dans la vie religieuse de la personne, et dans la continuité morale des groupes, qu'est-ce au juste ? Tout néo-platonicien qu'il est, comme la plupart des mystiques musulmans, le cheikh prend bien soin là-dessus d'éviter ce qui pourrait ressembler à de l'émanatisme ou du panthéisme. Oui, le Coran a une dignité transcendante. C'est la parole de Dieu, mais ce n'est pas une entité sortie de Dieu, ce n'est à aucun titre une incarnation du Verbe. Et même, chose plus subtile, lorsque vous récitez le Coran, il ne s'agit pas du Verbe éternel en soi, mais seulement d'une correspondance entre les significations que vous y attachez et celles qu'y a incluses la révélation divine. Ce n'est pas sans étonnement que nous trouvons ici, chez cet homme qui écrit à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la distinction du signifiant *al-dâll* et du signifié *al-madlûl*. Or, qu'est-ce que la *dalâla* ou « signification » ? Prenons un exemple familier : lorsque vous dites « mur » ou « cheval », vous comprenez un mur ou un cheval, sans pour autant vous identifier à l'essence de la personne

qui a proféré ces mots. Simplement vous avez fait jouer une correspondance, vous avez mis en œuvre un certain code, comme nous dirions, et c'est cela qui vous permet d'attacher à un symbole phonique donné des significations constantes, sans pour autant vous identifier à la personne qui a dit ces mots, ni au fond rien connaître de cette personne. De même lorsque vous récitez le Coran, « le fait que vous le proférez est signifiante des signifiés du Verbe éternel, et non pas de l'entité de ce Verbe éternel procédant de l'essence divine, car cette essence, il est impossible de la signifier, et il n'y a point d'accès pour la créature à cette entité en soi par la psalmodie du Coran ». Et encore moins par aucun ritualisme !

Cette partie des *Jawâhir* nous aura suggéré des comparaisons avec trois séries d'approches du texte coranique, choisies à dessein parmi les plus récentes. Nouvelle occasion pour nous de confronter, sur telle ou telle sourate, les interprétations d'un grand *mufassir* damascène, le ch. Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, celles de l'érudit tunisois, le ch. T'âhir b. 'Achour, encore vivant, et celles du ch. constantinois Ben Bâdîs, avec celles du ch. Tijânî. Notre investigation aurait été incomplète si nous n'avions aussi feuilleté quelques-uns de ces écrits récents où des savants profanes, tels les D<sup>rs</sup> Muçt'afa Mah'mûd, Kâmel H'usayn, Chawqî D'aif, Bint al-Shâtî', Muçt'afa al-Shak<sup>ea</sup>, et d'autres encore, de plus en plus nombreux semble-t-il, prennent, si l'on peut dire, le relais du *tafsîr* classique pour « relire » le Coran non plus tellement en exégètes qu'en lui demandant des réponses à l'inquiétude contemporaine. Cette opération se définit elle-même du terme coranique de *tadabbur*, qui l'autorise expressément.

\*  
\*\*

Mais passons à l'objet du cours du *samedi*. On sait qu'une prosodie rigoureuse avait dominé la versification arabe sans changement notable depuis les origines. Et voici qu'en 1947, deux poètes iraquiens parmi les plus appréciés, Nâzik al-Malâ'ika et Badr Châkir al-Sayyâb, passèrent au vers libre. Certes, il y avait eu des tentatives antérieures : on peut se demander, par exemple, si, une génération auparavant, Amîn Rih'ânî n'avait pas, dans *Hâtîf al-Awdîya*, inauguré véritablement le genre. Cependant c'est à partir de 1947, et torrentiellement depuis 1950, que s'affirma la forme nouvelle. Or ce moment marque aussi, dans l'histoire contemporaine des Arabes, des évolutions décisives : l'accès de la bourgeoisie égyptienne à la gestion du pays, et simultanément sa défaillance ; la partition de la Palestine ; l'assassinat du premier ministre égyptien Noqrâchî ; la formation du parti Ba'ath et le complot des « Officiers libres », etc. Intéressantes coïncidences entre un palier de l'histoire sociale des Arabes et une transformation stylistique d'autant plus percutante, que, traditionnellement, la poésie avait été et reste encore leur mode d'expression et même d'existence le plus significatif.



Disons-nous pour autant que le passage à une versification libérée « reflétait » le changement des attitudes collectives, ou qu'il en « résultait » ? Il y a peu de chances pour que des relations aussi simplistes règnent entre des catégories aussi diverses, à moins qu'on n'adopte les schématismes d'un classement hiérarchique en infra- et superstructures. Encore faudrait-il, dans ce cas, expliquer pourquoi les bouleversements subis par les sociétés orientales depuis le troisième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle pour le moins, n'avaient « abouti » qu'au classicisme — manifestement plébliscité par l'élite et les masses — d'un Chawqî ! Au vrai, les correspondances entre la création esthétique et les autres modes de l'affirmation collective, en cela même qu'elles postulent de part et d'autre dynamisme et créativité, supposent une histoire non pas linéaire mais plurale, et où chaque dimension tend à obéir au rythme général, mais selon sa logique à elle. Nous ne reviendrons pas sur un point de théorie, que nous avons développé dans un article de la revue *Diogène*. Notre cours n'en avait pas moins à rendre compte tout ensemble de l'autonomie et de l'homologie de la poésie arabe contemporaine par rapport aux divers autres modes de ces sociétés.

L'un et l'autre de ces deux caractères sont frappants. L'analyse thématique d'un Sayyâb, d'un Adonis, d'un H'awî, d'un Khemîsî, d'un Fîtûrî, d'un Darwîch, d'un °Abd al-Çabbûr, d'un Nizâr Qabbânî entre autres, relève dans leurs poèmes ce que l'enquête scientifique menée sur ces sociétés ne découvre que rarement avec la même pertinence : rupture de l'homme traditionnel, désintégration des vieux groupes, urbanisation accélérée et néanmoins nostalgique, quête de racines, revendication de l'identité et de la liberté, amertume tempérée par l'adhésion à de nouveaux credos etc. Dans les années 50, le poème de T.S. Eliot sur « la gaste lande » s'était répercuté dans l'inspiration de plusieurs de ces poètes, lesquels naturellement transposèrent sur leur mode spécifique le constat désenchanté de « la mort de Dieu » et d'un monde en voie, si l'on peut dire, de désignification. Un optimisme d'engagement faisait toutefois écho, chez certains d'entr'eux, aux énergies combatives que manifestait alors l'arabisme. Puis, le désastre de 1967 et les perplexités qui s'ensuivirent ont conféré aux témoignages actuels un accent plus amer et plus énergique à la fois (Mah'mûd Darwîch, Qâsem Hâddâd, Amal Donqol etc.), cependant que des recherches formelles traduisent, non moins qu'un renouveau de l'inspiration, un dialogue de plus en plus serré avec le reste du monde.

\*  
\*\*

Pour connaître cette poésie, on ne peut s'en tenir, redisons-le, à ses aspects documentaires, non plus qu'à ses « contenus », pour autant que ces derniers soient dissociables de son verbe. Des recherches récentes, sur la lancée de Roman Jakobson, scrutent dans d'autres directions les possibilités de donner



une définition du dire poétique : insistance sur le corps du message, référence paradigmatique, isotopies du signifiant ou du signifié, etc. Il était tentant d'explorer de ce point de vue la poésie arabe, soustraite en général à ce genre d'interrogation. Mais pour redevables que nous soyons à plusieurs de ces recherches (Ph. Sollers, J. Kristeva, N. Ruwet, U. Eco, A. Greimas, H. Meschonnic entre autres), nous oserons leur reprocher de n'être pas suffisamment sociologiques, c'est-à-dire de ne pas prendre suffisamment en compte la participation du poète au moment collectif qui le porte et sur quoi il agit. A la juste réaction contre l'historicisme qui ne traitait le poème qu'en tant que témoignage, a peut-être succédé quelque outrance dans son traitement en tant que combinatoire fût-elle « objectale ». Car un tel objet ne peut se passer d'être significatif. Qu'entend-on par là ? Non certes qu'il ait un contenu d'information, mais qu'il exerce un effet proche ou différé sur le groupe. Le « signifié » du poème c'est, croyons-nous, la poussée qu'il exerce, ou exercera, symétriquement à celle dont il procède. L'histoire et la société se retrouvent donc en amont et en aval, si l'on peut dire, du poème, ce qui n'ôte rien à sa singularité ou même, si l'on veut, à son hétérogénéité par rapport à elles.

Mais lui, qu'est-il donc ? Peut-être, à ce moment de l'exposé, faudra-t-il distinguer entre plusieurs aspects trop généralement confondus. 1) La poésie en tant que rôle collectif, relevant d'un certain rapport entre la société humaine et la vie, la nature, le cosmos. C'est à quoi pensait Hölderlin quand il a dit que « l'homme vit sur la terre poétiquement » ; 2) la poésie en tant que tradition, ou legs cumulatif de tout ce qui, dans un groupe donné, a été ressenti comme poème ; 3) la poésie en tant qu'occurrence, ou plutôt en tant qu'objet construit s'insérant dans l'histoire. Ces aspects entrent en proportion variable selon le cas considéré. Ainsi le poète arabe contemporain entend-il rompre avec 2), à savoir l'acquis traditionnel dont il taxe plausiblement les tenants actuels de dégénérescence formaliste et de carence par rapport à 1), à savoir la poéticité du monde. Il entend lui, conférer au poème l'unité organique (*al-wah'da al-ud'wiya*) qui va faire de son dire une chose d'entre les choses.

Son risque, alors, n'est pas de rompre avec la poésie dans les sens 1) et 2), ainsi que tout dernièrement prétendait le faire Denis Roche dans son *Mécri*t. La poésie arabe, répétons-le, ne se dissocie ni en fait ni en droit d'un amont et d'un aval d'émois collectifs. Les succès de cette poésie, même hermétique, sont là pour l'attester, de même que l'« engagement » de tous ces poètes, lequel pour n'être pas toujours aussi sommaire, donc suspect, que le veut le « réalisme socialiste », n'en est pas moins toujours actif. Bien plutôt le risque, pour le poète arabe, serait de rompre avec le langage, lequel, dans sa culture, porte immédiatement, sinon constitue la poésie aux divers sens 1), 2) et 3) précédemment distingués. Il risquerait ainsi de perdre ses chances non certes de

transmettre une information (cette fonction n'étant en l'espèce que latérale), mais d'exercer à proche ou à long terme une « poussée ». Sa poésie dès lors ne serait plus une *poésie pour*, mais un dire pour soi-même, ce qui dans le cas des Arabes serait pure contradiction.

En fait les poètes arabes exercent un rôle souvent effectif sur la marche des choses, et jouissent à ce titre d'un pouvoir, d'ailleurs fort pris au sérieux par les dirigeants politiques. Dans une certaine mesure ce pouvoir poétique pourrait être défini comme la *plus-value* qu'opère le poème en tant que transformateur d'énergies collectives. Constatons-le : l'effet qu'il exerce l'emporte en potentialités sur ceux qu'il a subis. Irons-nous jusqu'à faire du poète, agent de cette plus-value, un prolétaire de sa propre parole ? On le dirait, au prix dont il la paie : déceptions, malheurs d'ordre personnel ou public, prison, persécution, exil. De quoi les exemples les plus précis pourraient, au moment même où j'écris, être invoqués...

\*  
\*\*

Tout se passe donc au niveau de la création du poème, jonction agissante entre un amont et un aval, deux infinis en somme, par rapport auxquels le poème sera respectivement foyer de concentration et de rayonnement. Que le poème soit ce cristal bi-fonctionnel, ce n'est là qu'une métaphore, mais elle rend compte de la procédure même de cette transformation langagière. A la différence de la prose, le discours poétique ne consiste pas dans une représentation, qui supposerait dualisme et relative équivalence entre signifiant et signifié. Il signifie, lui, dans la mesure où il compresse, réduit, bloque. Les composantes qu'il fait converger, et que rien n'interdit d'appeler sociales, même si elles sont à base d'imaginaire individuel, il les porte à une densité proche de l'exhaustion (le « sens plus pur » de Mallarmé). Cette démarche s'intègre à sa propre facture qui tend à faire de lui, par des jonctions insolites du signifiant et du signifié, par l'itération, par le découpage, etc., un objet unitaire et synchrone : ici encore « cristallisation ». Si long qu'il soit, en effet, un poème se déroule moins dans le temps qu'il ne tourne à une simultanéité de récurrence : peut-être ce que la poésie arabe ancienne célébrait sous le nom de *dhikra*. Et d'ailleurs le plus vieux thème de la littérature arabe, celui des *ar'lâl* (l'élégie sur les vestiges du campement abandonné) ne traduit-il pas lui aussi cette création de l'objet poétique à partir du vide ? Que ce vide résulte de l'émigration de la tribu ou d'une technique poétique de raréfaction et de condensation, le résultat sera le même : faire de cette vacuité le ressort d'intensités ultérieures.

Or ces caractères se confirment à raison même de l'abandon de la vieille métrique : la remarque en avait déjà été faite par Nâzik al-Malâ'ika à propos

des isotopies, ou *takrâr*. Plusieurs analyses textuelles nous l'ont confirmé. L'image s'identifie de plus en plus aux démultiplications du rythme, et obéit aux couplages les plus insolites. Corrélativement le lexique s'appauvrit. Alors que la vieille poésie accumulait les mots étranges et les curiosités lexicales, *gharîb*, seul moyen pour elle de répondre au canevas exigeant des mètres classiques, la poésie nouvelle cherche dans d'autres voies, si j'ose dire, son incarnation langagière. En définitive, elle n'a pas changé de nature, dans la mesure où elle est toujours « un travail dans la langue » et, répétons-le, un travail *pour* des hommes, mais elle change de procédure, et même vise d'autres publics. Inspirée pour large part de l'extérieur, elle ne veut plus seulement parler aux hommes de la tribu, mais à l'étranger. Elle entre ainsi dans un débat interculturel caractéristique de notre temps. Elle est, comme la performance technologique et comme la lutte sociale, l'un des moyens pour les Arabes de trouver le monde au fond d'eux-mêmes.

#### VOYAGES ET CONGRÈS

Participation au Congrès de l'Association internationale des Sociologues au Venezuela (20-25-XI-1972), avec une conférence sur « Problématique de la culture arabe ». Séminaire tenu en espagnol à l'Université de Caracas sur « Qu'est-ce que la base ? ». Enseignement en arabe à l'Université de Koweït (27-XI au 14-XII-1972) encadrant un voyage d'études en Arabie Saoudite : visite à Wâdî'l-Dawâsir et à l'Institut du pétrole de Dahrân. Participation au Congrès d'Histoire contemporaine de l'Université de Bagdad (24-III au 1<sup>er</sup>-IV-73), avec une conférence en arabe sur « Logiques plures du Progrès ». Séjour au Liban, sur l'invitation de l'Institut culturel islamique (1-IV-1973 au 8-IV-1973), avec une conférence sur « Poésie et société » (7-IV-1973). Participation au Congrès de l'A.U.P.E.L.F., à l'Université de Louvain, sur « Universalité et pluralité des cultures », avec une conférence sur « Dé-réduire l'historicité » (21-V-1973).

#### PUBLICATIONS

— *Les Arabes* (Paris, éd. Sindbad, col. La Bibliothèque arabe, 1973, 149 p., édition refondue et augmentée).

— *La Diversité, L'Image*, in J. Duvignaud, *La Sociologie* (Paris, Denoël-Gauthier, 1972, p. 139-152 et 204-219).

— *Des Marranos musulmans à Fès ?*, in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel* (1973, p. 123-135).

— *Logiques plurales du progrès* (*Diogène*, juillet-septembre 1972, n° 79, p. 3-26).

— *Un poème d'Ibn al-Roumi* (*La Nouvelle Revue Française*, décembre 1972, n° 240, p. 71-78).

— *Du nouveau sur les Banî Hilâl ?* (*Studia Islamica*, 1972, XXXVI, p. 9-11).

— *Vers une culture arabe contemporaine* (*Cahiers d'Histoire Mondiale*, U.N.E.S.C.O., 1972, vol. XIV, n° 4, p. 729-755).

— *Zadjal pour une Grenade possible* (*L'Arc*, 1973, n° 53, p. 62-9).

— *Tradition and innovation in the Maghrib* (*Daedalus*, New York, winter 1973, p. 239-250).

— *Predicament and perspectives in the Arab world* (trad. Loutta Nassar, in *The Arabs today alternatives for tomorrow*, Ohio, Formar Associates, éd. Ed. Said et F. Suleiman, 1973, p. 9-22).

#### *Divers*

— *Quelle est l'identité arabe ?* (*Le Monde*, 15-III-73, p. 15). — *Prendre les choses à la racine* (*Le Nouvel Observateur*, septembre 72, n° 409 (lettre de J. Berque en réponse à un questionnaire sur le rôle de la gauche en France)). — *Dialogue avec le poète al-Barâdi'î* (dans le journal *Al-Qabas*, Koweït, 15-XII-72 et 8-II-73). — *Entretien avec J. Berque* (*Maghreb-Mackrek*, mars-avril 1973, n° 56, p. 66-73). — Préface du livre de T'ayeb Saleh, *Le Migrant* (éd. Sindbad, col. La Bibliothèque arabe, 1973, p. 13-16). Diverses interviews données à Beyrouth et à Bagdad.