

Abdallah ALGhathami

Un intellectuel critique

Centre culturel du livre

Édition / Distribution

6, rue du Tigre. Casablanca

Tél : +212522810406

Fax : +212522810407

markazkitab@gmail.com

Première édition 2019

Dépôt légal: 2019MO0000

ISBN: 978-9920-000-00-0



King Faisal
PRIZE

INSTITUT
DU MONDE
ARABE
معهد العالم
العربي
كروني المعهد

Abdallah ALGhathami

Un intellectuel critique

Luc BARBULESCO



CENTRE CULTUREL DU LIVRE
Édition & Distribution

Table des matières

Introduction	7
Préambule	9
Eléments biographiques.....	13
De l'amour de l'écriture à l'écriture critique.....	17
Extraits tirés des ouvrages de l'auteur	43
Ils ont dit... (<i>Quelques jugements des contemporains</i>).....	111
Bibliographie	117

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs

mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Préambule

A faire l'histoire intellectuelle du Royaume, sur la période contemporaine (depuis une trentaine d'années, une génération), on note la présence de romancier(e)s, de poètes, d'essayistes, d'artistes, de réalisateurs (-trices), mais aussi d'intellectuels critiques. Cette figure intellectuelle, qui n'apparaît d'ordinaire que dans le contexte d'une culture développée, comme l'indice même de la maturité de cette culture, disposée désormais à réfléchir sur elle-même, se manifeste ici de manière concomitante avec le développement culturel remarquable dont nous venons de parler. C'est là un phénomène original, qui donne à penser que le Royaume saoudien, a su embrasser simultanément tous les aspects de la culture arabe moderne, en un laps de temps relativement court, tels qu'ils se donnaient à connaître et à lire, depuis plus d'un siècle déjà, dans les pays considérés comme «centraux» (Egypte et Syrie).

Dans cette activité de reprise et de développement des éléments de la culture arabe moderne, laquelle remonte aux années de la *Nahdha*, c'est-à-dire au tournant du dix-neuvième au vingtième siècle, les

intellectuels du Royaume, et singulièrement Abdallah al Ghadhami, nous allons le voir, apportent une conscience du temps long de la culture arabe, une immersion dans l'environnement culturel et linguistique, une authenticité pour mieux dire, qui leur donnent d'emblée l'autorité nécessaire à la transmission de leur message.

Quel est ce message? C'est encore et toujours celui de la renaissance du monde arabe, ou plus précisément son «réveil» (tel est le sens véritable du mot *nahdha*), car si les peuples arabes, ou plutôt leurs élites alphabétisées (nous verrons que notre auteur a beaucoup réfléchi à cette problématique de l'alphabétisation) ont donné, tout au long du vingtième siècle, des preuves innombrables de leur volonté de prendre part au mouvement de transformation du monde, force est de constater, malheureusement, que le phénomène est largement celui d'une volonté collective de progrès, plus que d'un progrès véritable et concret, outre que les résultats de ce progrès tardent encore à se diffuser parmi les masses. Aujourd'hui, en ce début du nouveau siècle, le travail est à reprendre à nouveaux frais, compte tenu des nouveaux défis qui sont apparus depuis une vingtaine d'années, et aussi et surtout, de la transformation profonde et inédite des modalités mêmes de l'expression et de la transmission des idées.

Le monde arabe est sorti de son tête-à-tête avec l'Europe, il se trouve désormais en relation directe avec le monde en son entier, il a, mieux que jamais dans le passé, l'opportunité d'établir un dialogue avec l'universel, c'est-à-dire en fait, de mettre au jour, par un patient travail d'analyse et de création tout ensemble, la part d'universel que la culture arabe et islamique recèle. L'auteur ici présenté peut être considéré comme un acteur majeur de cette noble entreprise.

Eléments biographiques

Abdallah Mohammed al Ghadhmi est né le 15 février 1946 (1365 H) à Unayza (au Nord de Riyad)

- Licencié en lettres arabes à l'Université de Riyad (1969)
- Entre les années 1971 et 1978, séjour d'études en Angleterre, où il obtient un doctorat à l'Université d'Exeter. Il gardera des liens étroits avec le monde universitaire de langue anglaise, et fera, dans les années 80 et 90, de nombreuses visites dans des universités américaines (Berkeley – 1983; Bloomington, Indiana – 1992, 93, 95; Dartmouth, New-Hampshire; Minneapolis, Minnesota; East Lansing, Michigan).
- A son retour il est nommé à l'Université Roi Abdelaziz (KAU) à Jeddah, où il enseigne la critique et la théorie littéraire (1978 – 1988)
- Il contribue aussi à la création de centres de recherche (dont le Centre de traduction) et à la fondation de la *Revue de la Faculté des Lettres*.
- Il est nommé professeur à l'Université Roi Séoud, à Riyad (KSU) en 1988, où il prendra sa retraite (2009)

- Il est vice-Président du Club littéraire et culturel de Jeddah, pendant une période de douze années.

Distinctions

- prix du Bureau de l'Education des Etats du Golfe (1985)
- prix de la Fondation Al Oweis pour la critique (2000)
- honoré par la Fondation de la Pensée arabe (le Caire), pour son activité de critique (2002)
- Il est membre du comité de rédaction de nombreuses revues paraissant en arabe à Jeddah (*Revue de la Faculté des lettres et sciences humaines*), (revue *Alamât* du Club littéraire et culturel de Jeddah), à Beyrouth (revue *Kitabât mu'âsara*), à Chypre (*Revue al nass al jedid*), au Bahreïn (*Revue des sciences humaines*)
- Il est membre du Conseil consultatif du projet "un livre dans un journal" (Unesco) et aussi, du Conseil consultatif pour le développement culturel (Alep) membre correspondant de l'Académie de langue arabe de Damas membre de la Commission consultative de la Revue *Awân* (Université du Bahreïn) et de la commission consultative de la

revue *Annales de la Faculté des lettres* - Université du Yarmouk (Jordanie) ainsi que du conseil consultatif de la revue *Hiwar al 'Arab* (Beyrouth) du conseil consultatif de la *Revue des études littéraires arabes et persanes* (Université libanaise) et aussi du Conseil consultatif du Prix Cheikh Zayed (Abou Dhabi).

- Il a pris part à de nombreux entretiens et débats télévisés, sortant ainsi de la tour d'ivoire où maints intellectuels arabes préfèrent se tenir, manifestant une remarquable maîtrise de l'exercice, et se gardant de toute tentation polémique.

On trouvera tous les éléments bio- biblio- graphiques de notre auteur sur son site (en arabe):

www.alghathami.com

De l'amour de l'écriture à l'écriture critique

Il s'en sera fallu de peu qu'Abdallah al Ghadhami ne devienne pas ce spécialiste de l'art littéraire, ce transmetteur de la culture arabe au reste du monde, qu'il est aujourd'hui. Il explique lui-même comment, retour d'un long séjour d'étude en Angleterre, et nanti d'un doctorat, il fut tenté de renoncer à la carrière universitaire qui s'ouvrait devant lui, pour s'immerger dans l'univers des anciens manuscrits, qui le fascinait. S'il était resté à la Mecque, où se trouve le Centre des manuscrits arabes, il serait devenu un spécialiste de cette discipline austère, et d'ailleurs fréquentée davantage, à cette époque en tout cas, par des experts étrangers que par les Arabes eux-mêmes. Il raconte comment, mis en présence du trésor que recélait le Centre, et prêt à céder à l'appel silencieux que lui adressaient ces feuilles encrées et enluminées venues du fond des siècles, il n'avait dû qu'à une sorte de sursaut instinctif de résister à la tentation, et de repartir sans tarder à Jedda, où l'attendait un poste d'enseignement de la littérature – poste où il allait, dix ans durant, communiquer à plusieurs générations

d'étudiants sa passion de la littérature et des théories de la textualité, venues d'Europe et d'outre-Atlantique.

Pour autant, cette familiarité avec les anciens textes lui aura permis, mieux qu'à un «moderniste», de saisir ce qui fait la «littérarité» de tout texte, ancien, moderne, ou «post-moderne», et sa portée spécifique auprès des lecteurs. C'est en effet par la lecture et la relecture des textes classiques, anciens ou modernes, que s'est élaborée, chez un Tzvetan Todorov ou un Gérard Genette, et d'abord chez Roland Barthes lui-même, la nouvelle théorie de la textualité comme production de sens.

Il faut noter à ce propos l'influence qu'aura exercée sur le jeune chercheur anglophone qu'il était l'école française de critique, qu'il connaît bien, et qu'il aura contribué à faire connaître dans le monde arabe, notamment par son premier ouvrage publié: *la Faute et l'expiation*.

L'auteur y commence par un aveu: il se trouvait alors, comme tous les jeunes gens de sa génération, à la recherche d'un «modèle», non pas certes un modèle de style ou de style de vie – cela aussi est objet de recherche, mais reste implicite, tant il est difficile de remettre en cause ouvertement les modèles dominants – mais une méthode de lecture et d'analyse, qui vînt

compléter, sinon même remplacer, les démarches traditionnelles, jugées caduques et inopérantes. Ce modèle, il va le trouver dans le structuralisme, et la première partie du livre cité *supra* rend compte, de façon claire et précise, de cette aventure intellectuelle qui aura conduit un jeune doctorant érudit et passionné de littérature ancienne, à la maîtrise des outils théoriques propres à renouveler la lecture et l'interprétation de ces textes du patrimoine, et par là-même, permettre l'apparition d'une nouvelle attitude vis-à-vis de ces textes, et d'une nouvelle définition, plus précise, et surtout plus critique, de la «culture arabe».

A partir d'une description des thèses et des pratiques structuralistes – telles que formulées par Jakobson; mais il utilise aussi le *Dictionnaire des sciences du langage* de Todorov, dans sa version anglaise – il introduit la notion d'intertextualité, et propose une définition de la poétique, laquelle est bien plus et autre chose que la poésie; il note d'ailleurs que cette notion de communication littéraire, ou littérarité, existait déjà chez les grammairiens, ou rhétoriciens, arabes classiques, comme Abdelkader al Jurjani, par exemple, l'auteur des *Secrets de la rhétorique*. Il reconnaît aussi tout ce qu'il doit à Roland Barthes, qu'il admire, et dont il restitue fidèlement la pensée, celle d'un «chevalier du texte, doué d'une capacité extraordinaire

à la transformation perpétuelle et au renouvellement».

Cette conception du texte comme production, comme polysémie, comme espace ouvert sur une multitude de lectures non-contradictaires, l'amène à intégrer les apports de Lacan, Foucault, et enfin Derrida, qu'il associe à «l'Ecole de Yale» et à la critique du «logocentrisme». Il trouve là une convergence avec sa propre réévaluation (paradoxale pour un lettré comme lui) de l'oralité, ou plutôt d'une oralité authentique, qui ne soit pas considérée comme une forme d'irrationalité.

Puis il applique ces acquis théoriques à l'étude d'un poète et philosophe saoudien, Hamza Shehâta, pour en tirer un modèle; ce sera le modèle (ou schéma) de la faute et de l'expulsion d'Adam hors du Paradis, suivie de sa rédemption promise. Du mythe religieux et poétique, il tire les éléments d'une démarche critique, celle de l'analyse, poussée jusqu'à la dé(con)struction d'un texte, dont on dissipe les prestiges, par sa mise à distance; mais cette démarche a vocation à reconstruire ce même texte dans sa vérité plurielle et multiforme, restituée en quelque sorte par cette expiation qu'est le travail critique.

Ce livre, paru en 1985, et plusieurs fois réédité, aura d'abord suscité des réactions violentes, non seulement auprès de ses pairs, mais aussi dans la

société plus large, au point même de faire l'objet de commentaires défavorables dans les prêches du vendredi, de la part de prédicateurs qui ne l'avaient pas lu, mais qui voyaient dans cette entreprise de modernisation du discours littéraire un péril pour la société toute entière. Il est vrai que l'auteur avait fourni des verges pour se faire battre, en intitulant son livre comme il l'a fait; mais aussi bien cette dimension morale, cette obsession de la faute et de la rédemption, appartiennent-elles à la culture générale des Arabes, marquée dès l'origine par le christianisme oriental (byzantin)⁽¹⁾.

D'autre part, il se trouve que dans cette société, la lettre, le texte (fût-il profane) constitue un enjeu symbolique central. On ne peut s'empêcher de penser au «précédent Taha Hussein», cette tempête qu'avait suscitée, en 1924, la thèse d'un jeune intellectuel égyptien, retour de France, et porteur d'une méthode

(1) On ne saurait sous-estimer cette influence, qui remonte elle-même à la période hellénistique, et dont la mention de la figure d'Alexandre (Dhu-l-Qarnein) à la fin de la sourate des *Gens de la Caverne*, est en quelque sorte le signe. Lorsque les savants de Beit al Hikma, à l'époque abbasside, se livreront au travail immense de traduction et de transmission que l'on sait, ils cultiveront un terrain déjà largement préparé, ce que l'on sait moins.

critique appliquée à la poésie arabe de l'anté-islam. Déjà ce paradoxe, alors, de la mobilisation des Azhariens en faveur des poètes calomniés de la *jâhiliya*...

De cette réception hostile, l'auteur va tirer une première conclusion: à savoir qu'une certaine modernisation, purement formelle, est acceptée, même demandée, mais que si l'on entend poursuivre sérieusement une modernisation des structures mentales de la société arabe (et saoudienne, en particulier), on risque de se trouver accusé de haute trahison vis-à-vis des idéaux et des valeurs de cette même société.

Dans un autre livre, postérieur, il reviendra sur cette question, qui demeure l'objet d'une sorte d'évitement: «La question fondamentale de la modernité restera sans doute longtemps une question rhétorique, dénuée de toute réponse sérieuse, dans une société qui traite, instinctivement, tout événement non attendu par le rejet pur et simple. Car c'est une forme de rejet que d'éviter soigneusement toute discussion, à l'instar de ce qui se passe dans l'éducation des jeunes enfants: les mères évitent de mentionner même le nom des djinns, non pas qu'elles ne croient pas à leur existence, mais afin de protéger leurs enfants. La modernité est ce djinn qui hante notre société conservatrice, un djinn femelle dont il convient de se protéger, et pour cela

éviter même de prononcer son nom.» (*la modernité dans le Royaume d'Arabie saoudite*). On notera au passage ce trait d'humour par lequel l'auteur, pour évoquer la modernisation, irrésistible et difficile, du Royaume, cherche recours dans les ressources de la religiosité populaire archaïque...

Vaillance verbale

A vrai dire tout est parti chez lui d'un réexamen de la conception traditionnelle de la poésie arabe classique, comme expression parfaite de la «vaillance verbale» (*fuhula*), avec tout ce que ce terme implique de connotations héroïques, viriles, et politiques. La figure du «grand homme» (le *za'im*) n'est jamais très loin, elle est même liée à celle du poète, qui consacre l'essentiel de son talent poétique au service d'un prince qu'il a choisi (ou qui l'a choisi). C'est au moment de la transition entre la période de l'anté-islam et celle du califat omeyyade qu'il faut chercher les origines de ce schème original, et plus précisément dans les royaumes du Nord de la Péninsule, celui des Ghassanides notamment, profondément influencés par la culture byzantine, et perse dans une moindre mesure. C'est là, à cette époque, que le poète tribal transfère sa loyauté à la personne d'un prince, qu'il fait objet de son éloge, et

transforme ainsi en une figure impériale, quasi-sacralisée. Cette évolution, que l'on observe dans cette région et non pas dans le reste de la Péninsule, va désormais marquer toute l'histoire ultérieure des Arabes. Le "tyran" naît ainsi, au prix d'un échange symbolique et matériel à la fois, panégyrique contre faveurs et pension. Le poète apparaît aussi, sous la figure du mendiant superbe et éloquent, indissociable de cette "idole rhétorique" qu'est le *za'im*.

Cependant, la critique littéraire (du texte poétique) se développe, grâce à l'apport des outils fournis par la poétique moderne, en «critique culturelle» – s'il est vrai que ce modèle de la vaillance verbale gouverne, de manière discrète sans doute, et implicite, mais bien réelle, les relations sociales et politiques qui prévalent encore dans le monde arabe contemporain. Et ce, alors que la poésie classique (la *qasida*) a depuis longtemps disparu de la pratique littéraire des Arabes, devant la prédominance du vers libre, et surtout de la prose narrative qui, dans le monde arabe comme ailleurs, exerce son hégémonie, encore renforcée par la facilité qu'il y a à la transposer dans des formats audio-visuels. Il y a là la prise en compte (ou plutôt la prise au sérieux) de tout un ensemble d'images mentales – Barthes parlait de «mythologies», dans un contexte

culturel bien différent, marqué par l'importance traditionnelle des arts plastiques –, et l'absence, en islam, d'une telle tradition, n'empêche pas, bien au contraire, la cristallisation de ces images, qui restent mentales, c'est-à-dire verbales.

Abdallah al Ghadhami a parfaitement saisi la nécessité où se trouvent aujourd'hui les Arabes de dénoncer cette vaillance purement verbale, cette vaine jactance, et la tyrannie politique qui lui est associée, ou plutôt qui en procède. Il sait aussi que cette entreprise de déconstruction va se heurter à la résistance, inattendue a priori, des milieux religieux conservateurs, qui prennent instinctivement la défense d'un système de valeurs que l'islam était censé avoir dépassées, ou neutralisées pour le moins.

Cette «critique culturelle» se développera surtout à partir de l'année 1991. C'est alors que, reconnu comme une autorité dans son domaine – l'histoire et la théorie de la critique littéraire –, il va pouvoir élargir son audience et procéder à l'extension du champ de ses interventions. La littérature en effet est partie prenante du mouvement social, lors même que le discours sur la littérature, par son aspect technique et formel, tend à laisser penser le contraire, et même autorise certains à s'enfermer dans la tour d'ivoire de l'esthétisme, et du

mépris à l'égard de ce qui, dans le texte littéraire, parle directement au large public. C'est là une attitude que notre auteur juge sévèrement, et dénonce sous le nom de «modernité réactionnaire». Derrière cette formule paradoxale, l'auteur vise très précisément deux poètes contemporains, syriens l'un et l'autre, et que tout oppose (style, inspiration, trajectoire de vie) mais que rassemble une ambition commune d'incarner «l'homme nouveau» arabe: il s'agit d'Adonis et de Nizar Qabbâni.

De fait, cette prétendue «modernité» réemploie les anciens schèmes associés à la culture classique, tout en prétendant les soumettre à une critique radicale; parmi ces schèmes notons celui de l'individu héroïque, énonciateur d'un discours qui porte en lui-même sa référence. Or tout est là: si le discours classique tire son autorité, en dernière instance, de sa propre énonciation (c'est le schéma même de la révélation religieuse), le discours de déconstruction radicale ne procède pas autrement, d'ailleurs la figure de l'intellectuel critique vient, fort logiquement, remplir la place laissée vide par les anciennes idoles...

Aussi bien cette critique radicale de la poésie comme discours mensonger relève-t-elle de la tradition islamique la plus orthodoxe, qui se réfère à la conclusion de la sourate des *Poètes*: «Quant aux

poètes, ce sont les égarés qui les suivent. Ne les vois-tu pas, divaguer dans chaque vallée? Ils disent ce qu'ils ne font pas.» (v. 224 – 226). L'auteur évoque à ce propos un genre littéraire particulier, propre aux Bédouins, dit-il, qui consiste à proférer des mensonges de la façon la plus éloquente possible...

La tradition islamique de méfiance à l'égard des poètes s'inscrit d'ailleurs dans une autre tradition plus ancienne, celle de la critique platonicienne de la poésie (homérique et tragique). On pourrait même établir un parallèle entre l'attitude ambivalente de Socrate vis-à-vis d'Homère, vénéré, récité par cœur, et commenté, mais aussi rejeté, comme obstacle à la philosophie, et celle de notre auteur vis-à-vis de la poésie arabe classique, lue et pratiquée comme patrimoine précieux et *diwân al 'Arab*, mais aussi bien mise à distance, comme obstacle à la modernisation sociale et politique, et à la «renaissance culturelle arabe».

La critique pratiquée par Abdallah al Ghadhmi, à l'instar d'un Roland Barthes, d'un Michel Foucault ou d'un Jacques Derrida, ne s'occupe plus de mettre un texte donné en rapport avec son auteur et avec son milieu d'origine, aux fins de justifier et valider un jugement esthétique, qui, en dernière instance, relève du goût, mais bien plutôt cherche à en extraire, par une

analyse rigoureuse – que lui-même d'ailleurs, par le mot qu'il emploie en arabe, assimile à une sorte de «dissection» – les structures immanentes, qui ne manquent pas d'exercer sur les lecteurs, génération après génération, une influence d'autant plus irrésistible qu'elle est en général inconsciente, et enveloppée, en quelque sorte, des prestiges de la beauté littéraire, laquelle sert de véhicule, de cheval de Troie, à la domination politique. Les modernes appellent cela le *soft power*.

Beauté littéraire qui reste intacte après l'analyse, car, au rebours de ses inspirateurs occidentaux, français ou américains, notre auteur évite de se livrer à la «déconstruction», encore moins à la «mise en pièces» du texte littéraire classique. En effet il ne veut pas transformer cette salutaire démarche de mise au jour des structures culturelles sous-jacentes en entreprise de dé(con)struction de cette même culture, à laquelle il ne cesse pas d'appartenir, lors même qu'il l'analyse et la critique. Abdallah al Ghadhami sait faire la part du chercheur, du professeur invité dans les universités américaines, et celle de l'homme privé, du citoyen loyal à son pays, dont les amis apprécient unanimement la courtoisie, la modestie, la piété. Cet équilibre gardé entre l'authenticité personnelle et l'ouverture sur le monde est le secret de la force de conviction qui se dégage de ses écrits.

Aussi bien l'application de ses méthodes d'analyse à des textes poétiques arabes, anciens ou modernes, laisse-t-elle ces textes intacts, proposés à l'admiration des lecteurs successifs. Ainsi cette lecture sémiologique qu'il entreprend du célèbre poème d'Aboulqassem Chebbi: *la Volonté de vivre*.

Il voit en effet dans les mots du poème, plus que de simples signifiants univoques, des «signes libres» qui se prêtent à toutes les associations. Une lecture sémiologique cherchera donc à libérer le texte poétique de ses entraves, de telle sorte que le texte se démultiplie, se modifie dans ses effets avec ses lecteurs successifs.

Une analyse précise des verbes montre que le temps présent, signe d'immobilité, laisse place au futur et au passé, dont la relation dialectique imprime à l'ensemble du poème un dynamisme intense. Cette vie du poème, ce mouvement perpétuel qui l'anime, c'est la vie même du lecteur – mais c'est aussi le mouvement de la nation arabe moderne, qui doit s'affranchir d'un présent d'immobilisme et de stagnation pour se retremper aux sources d'un passé chargé des promesses de l'avenir. Ce mouvement périodique de flux et de reflux se matérialise par l'alternance des rimes, tantôt vocaliques et tantôt consonantiques (ces dernières étant considérées, en prosodie arabe, comme des phonèmes «immobiles»).

Ce dynamisme, cet élan irréprouvable vers l'avenir, ce sentiment de la vie personnelle et collective, ce rejet de toute fixité, de tout enfermement dans un présent privé de perspectives... autant d'éléments du romantisme. Et le fait est que le poète tunisien appartenait pleinement à cette école. Mais tout à son entreprise d'analyse formelle du texte poétique, notre auteur néglige cette dimension d'histoire littéraire, jugée non pertinente à l'aune de sa démarche critique.

Un autre exemple de l'application de la méthode critique à un texte poétique contemporain nous est fourni par un article de notre auteur publié à l'occasion de la parution, dans les colonnes d'un journal israélien, d'un poème de Mahmoud Darwich, intitulé: *Ô vous qui passez parmi les paroles passagères...* Il s'agit là, bien évidemment, d'un poème de circonstance – que le poète palestinien d'ailleurs n'a pas voulu publier en recueil –, indissociable des événements de la fin de l'année 1987, connus sous le nom «d'insurrection des pierres». Face aux réactions passionnelles suscitées par ce poème, tant auprès des Israéliens, confrontés à nouveau à leur angoisse existentielle, que chez les Arabes, qui n'étaient pas loin de voir en ces quelques lignes rythmées la proclamation d'une victoire finale sur le sionisme, le critique commence par rappeler qu'il convient de définir le mode d'énonciation du texte,

qu'il s'agit en l'occurrence de la mise en œuvre d'une fonction du langage que Jakobson appelle la fonction «impressive», associée au destinataire; le locuteur s'adresse au destinataire, non pas tant pour lui transmettre un message au contenu précis, que pour lui rappeler son existence, pour lui dire: je suis là, je m'adresse à toi, écoute-moi.

Il est donc peu pertinent de lire ce poème comme une déclaration de guerre à l'endroit d'Israël, et si Mahmoud Darwich dit, effectivement: «Partez d'ici, quittez notre terre, notre mer, notre ciel...», ce n'est pas qu'il veuille rejeter les Juifs à la mer, comme les Israéliens ont feint de l'entendre, c'est simplement qu'il appelle ses éventuels lecteurs (en arabe ou en hébreu, puisque le texte avait été traduit immédiatement, et publié dans un quotidien à grand tirage) à prendre conscience du fait qu'un peuple arabe palestinien existe, et réside encore sur cette terre qui a toujours été la sienne. Avant toute négociation, il faut instaurer un dialogue, une interlocution, qui tienne compte de la présence de l'autre.

Cette volonté de prendre de la distance par rapport aux passions et à l'hystérie ambiante est tout à fait caractéristique de la méthode et même du tempérament de notre auteur: faire prévaloir les droits de la raison et de l'analyse, s'en tenir fermement à la neutralité

axiologique, lors même que l'objet littéraire, auquel s'applique cette analyse, porte en lui, de par sa nature même, une charge affective puissante, qu'il s'agira en quelque sorte de désamorcer, sans la détruire. Opération de *catharsis*, pratiquée par le poète lui-même, et reconduite par le critique, voire banalisée, par l'emploi qu'il fait des outils de l'analyse et de la juste interprétation. Inutile de dire que cette attitude, cette méthode à vrai dire, trouvera à s'appliquer en maintes circonstances de la vie collective des Arabes d'aujourd'hui.

On voit bien, par cet exemple, que les enjeux de la critique, en Occident et dans le monde arabe, ne sont pas exactement les mêmes. S'il s'agit, en Occident, de rompre, non sans insolence parfois, avec le fétichisme bourgeois de la littérature, des belles-lettres et des beaux-arts, pour le critique arabe, il s'agit davantage de rompre, sans excès d'insolence, avec une instrumentalisation de la littérature pratiquée par la classe dominante, qui n'est pas bourgeoise, mais cléricale et militaire, et qui n'hésite pas à mobiliser, pour le maintien de son pouvoir, toute la charge symbolique et affective des textes. C'est par là d'ailleurs que s'explique le paradoxe de ces oulémas venant au secours des poètes...

Écriture et oralité

Cette distance critique vis-à-vis de la chose écrite va permettre à notre auteur d'avoir, à l'égard de la culture orale, une attitude beaucoup plus compréhensive que bien des gens de sa classe, ces intellectuels arabes qui voudraient fonder leur légitimité à intervenir dans le débat public sur leur connaissance et leur maîtrise de la lecture et de l'écriture. Il convient, bien sûr, de savoir apprécier, et mieux encore pratiquer, la culture savante (laquelle, dans le monde arabe, est essentiellement littéraire), mais ce que notre auteur rejette avec indignation, c'est le mépris cordial dans lequel ces savants, bien souvent des «semi-doctes» d'ailleurs, tiennent les «analphabètes». Or, l'analphabétisme, toute observation objective et impartiale des sociétés arabes, et plus généralement des sociétés du Tiers-Monde, le montre clairement, n'est pas la cause (principale) de la misère et de l'arriération. Aussi bien le mot arabe traduit ainsi (*oummiyaton*) n'implique-t-il pas négation, à la différence du mot grec. Il évoque simplement l'idée de culture nationale (*ummaton*) transmise essentiellement par les mères (*oummahât*), de façon orale, alors que l'apprentissage des lettres se fait dès l'enfance dans les écoles coraniques, puis les écoles publiques, sous la férule d'un maître exigeant et parfois brutal.

Les valeurs fondamentales de la civilisation arabo-islamique, toute l'humanité dont celle-ci est porteuse, se trouvent déjà dans cette culture orale traditionnelle transmise par les femmes... et les analphabètes – le second de ces deux termes aura d'ailleurs, jusqu'à une époque récente, inclus la quasi-totalité du premier –.

Il n'est pas jusqu'à l'élément islamique, justement, c'est-à-dire tout ce qui relève de la sphère religieuse, qui ne dérive, en dernière analyse, de la parole d'un prophète qualifié par la tradition de *oummi*, c'est-à-dire ne sachant ni lire ni écrire.

Il y a là une contradiction propre à la culture arabo-islamique: l'analphabétisme y est tantôt considéré comme une tare collective, qui handicaperait gravement la «nation arabe» et l'empêcherait de prendre part au progrès général de l'humanité – laquelle d'ailleurs est déjà passée à un autre stade, celui de la «computer literacy», Al Ghadhami a écrit aussi une étude là-dessus –, et tantôt, au contraire, est présenté (désigné par le même terme, puisqu'on ne distingue pas en arabe «analphabète» et «illettré») comme une sorte de grâce venue d'en-haut, garantissant la sincérité, la spontanéité d'une *oumma* qui est la meilleure de toutes celles jamais apparues dans le monde. Rappelons que le prophète arabe, venant au VII^{ème} siècle clôt le cycle des

révélations, parmi des gens qui appartenait déjà aux civilisations écrites du monde antique, est qualifié par la tradition de «prophète illettré» (*nabiyon oummiyon*), sans doute pour garantir l'authenticité d'un message dont il n'est que le transmetteur, sans avoir aucune part à sa rédaction.

A cela s'ajoute le fait, souvent noté, que l'un des plus grands intellectuels du monde arabe du XX^{ème} siècle, Taha Hussein, auteur de *l'Avenir de la culture en Egypte*, mais aussi d'un essai, sous forme dialoguée, consacré aux compagnons du prophète arabe (*En marge de la vie du Prophète*), était par définition illettré, prenant connaissance des livres par le truchement d'une lectrice, son épouse française.

Aujourd'hui la culture orale, et plus précisément la culture de l'image (qui se manifeste au-travers d'écrans divers: télévision, ordinateur, portable) a donné naissance à un nouveau style de prédication, celle du «*faqih satellitaire*» que l'auteur oppose au *faqih* terrestre traditionnel: celui-ci est installé dans un espace bien délimité, il s'adresse à un public bien caractérisé, avec lequel il instaure un rapport direct, alors que le prédicateur «satellitaire»⁽¹⁾, de par le canal utilisé, va

(1) Il convient de noter que le mot "satellite" en arabe moderne est une reprise du terme ancien désignant le "corps

donner à son message un caractère planétaire, universel. Il est aussi parfaitement conscient du caractère pluriel de son public, et de la nécessité où il se trouve d'adapter son message à ce pluralisme.

Ce paradoxe avait déjà été noté par Mohammed Arkoun, qui aimait à rappeler que le monde arabe de la seconde moitié du XX^{ème} siècle relevait encore largement de la sphère de l'oralité, phénomène dont l'évidence même masquait en quelque sorte la réalité aux yeux de spécialistes européens, fascinés par l'image conventionnelle que les Arabes donnent d'eux-mêmes: «nation du calame et du livre».

Y a-t-il une écriture féminine?

A ce propos, Abdallah al Ghadhami formule une théorie originale, associant le «calame», instrument par excellence de l'écriture, avec la virilité, et la parole vive avec la féminité. C'est le sens de son analyse des *Mille et Une Nuits*, et de la réévaluation qu'il y fait de la prétendue libération des femmes dont Shéhérazade

céleste", "l'astre" (*kawkab*), ces astres que les Sabéens, dans l'ancienne religion des Arabes, considéraient comme des divinités. Or, le satellite aujourd'hui transmet des messages au contenu "salutaire", implicitement ou explicitement religieux, et non pas simplement divertissant, témoin l'usage fait de ce canal par maints prédicateurs.

serait l'héroïne. A vrai dire celle-ci ne se sauve, et avec elle toute la gent féminine, que parce qu'elle use avec habileté de la seule arme dont elle dispose: la parole, l'oralité du conte. D'ailleurs, cette oralité se trouve en général transmise par l'écrit, qui est ainsi mis à son service, et qui porte tous les indices d'une oralité qui lui préexiste, et d'abord les traits dialectaux, mais aussi des éléments de discours qui relèvent de ce que la linguistique appelle la dimension de l'interlocution. Notre auteur a écrit un livre là-dessus, intitulé: *Histoire d'un coffre*, ce coffre où, dans la tradition bédouine, les femmes conservent leurs objets personnels, et parfois des papiers. Dans ce livre, notre auteur fait part au lecteur de la découverte qu'il aurait faite d'un coffre ancien contenant une masse de vieux papiers jetés en vrac (documents officiels ou personnels, registres, lettres, manuscrits...), et datés d'époques diverses, le plus ancien remontant à l'an 1261 H (XIX^{ème} siècle) et le plus récent daté de 1988. On y lit un (sévère) rapport de thèse sur un sujet de critique littéraire, et aussi quelques histoires à caractère fantastique. Il est à noter d'ailleurs que la dimension de l'oralité se manifeste ici au travers de l'écriture, mais il s'agit d'une écriture particulière, échappant aux codes traditionnels de composition et de rédaction.

Si donc, dans ce domaine, la femme excelle et

triomphe, c'est à la condition implicite qu'elle ne remette pas en cause le monopole masculin de l'écriture, et par là-même l'usage des symboles. Shéhérazade assurément sait lire, sa culture est immense, mais elle n'écrit pas, non par ignorance mais par une sorte de respect d'un interdit, d'une sorte de tabou qu'on ne transgresse pas impunément.

Notre auteur va bien au-delà d'une interprétation originale des textes classiques, il propose cette double association: calame – virilité/parole – féminité, pour expliquer les déceptions rencontrées au XX^{ème} siècle par celles qui auront voulu braver cet interdit: les May Ziyâdé, les Ghada al Sammân, les Ahlam Mosteghanemi... autant de figures de femmes écrivains dont l'entreprise d'appropriation du calame, toujours en cours, manque à convaincre pleinement. Ce qui est en cause, ce n'est pas le talent ni la sincérité de ces «écrivaines», mais bien la persistance d'une barrière d'ordre anthropologique, peut-être plus solide et infranchissable dans le monde arabe, et en particulier dans le cadre de la langue arabe *fus'hâ*, langue éminemment sexuée, où le genre des substantifs – à distinguer des représentations traditionnelles; le soleil par exemple est un mot féminin, la lune est un mot masculin – commande les accords grammaticaux de toute la phrase, pronoms, désinences verbales, adjectifs. Par une analyse tout à la fois subtile et pleine

d'empathie, l'auteur montre comment, par exemple, la femme de lettres libanaise May Ziyâdé, promue à la direction d'un «salon littéraire» par son protecteur le philosophe Abbas El 'Aqqâd, n'aura pu exercer de l'influence que parce qu'elle aura accepté d'employer dans son discours les pronoms masculins. Parfois cette tentative d'appropriation du calame se conclut de façon tragique, comme pour une contemporaine de May Ziyâdé, la jeune Bahitha el Bâdiya (appelée ainsi: «la Bédouine», car devenue la seconde épouse d'un chef tribal, qui la répudiera pour stérilité, alors qu'il l'avait choisie précisément pour donner le change sur sa propre impuissance). Autant d'exemples qui montrent la difficulté des femmes de langue arabe à s'approprier non pas tant la culture transmise par cette langue que son instrument d'expression.

Toutes les questions ne sont pas de méthode

Au cours des années 2000, les préoccupations d'Abdallah al Ghadhami s'élargissent, et sa réflexion sur la modernité trouve à s'exercer sur d'autres domaines, plus vastes que ce royaume enchanté de la littérature qu'il fréquentait jusque-là. C'est aussi qu'il doit répondre aux questions qu'une société en mal de repères et de réponses vient spontanément poser à l'intellectuel organique qu'il est devenu. Cette question, par

exemple: est-ce que la corde de la mondialisation, où s'attache désormais la jarre de notre planète, n'a pas été trop serrée, ne risque-t-elle pas de se rompre, et la jarre alors de se briser? A vrai dire, c'est chose faite, et la perception collective d'une mondialisation harmonieuse a vite fait place à l'inquiétude devant la situation d'éclatement qui caractérise la «post-mondialisation».

Dans l'analyse qu'il nous propose de cette mondialisation (le préfixe n'indique pas qu'on en soit sorti, mais plutôt que le phénomène se manifeste selon une nouvelle modalité), notre auteur montre une grande lucidité, et met en œuvre, à propos des événements de la première décennie du siècle – catastrophes naturelles (inondations, cyclones, tsunamis), économiques (crise des subprimes, baisse tendancielle des cours du pétrole), politiques (crise grecque, perte de souveraineté des Etats), démographiques (migrations massives en provenance du Sud et de l'Est européen), stratégiques (invasion de l'Irak en 2003, chaos libyen) – cette méthode analytique et déconstructiviste qu'il avait contribué à introduire dans la culture et l'expression arabe. L'auteur se révèle comme un «occidentaliste» lucide, appliquant à l'Europe et à l'Amérique les méthodes d'analyse dont usaient naguère encore les «orientalistes» à l'endroit des pays du Moyen-Orient. "Occidentaliste", sans doute, et non pas adepte d'une vision dichotomique du monde, où les

Arabes joueraient le rôle d'une sorte de défi perpétuel à l'Occident. Il sait fort bien que, de cet Occident fascinant et conquérant, les Arabes n'ont eu de cesse, à toutes les époques, et surtout depuis un siècle, de se faire les émules, et de proposer un partenariat qui reste encore à définir précisément. C'est là que les spécialistes d'histoire littéraire et culturelle peuvent apporter une contribution précieuse, non seulement au "dialogue" et au contenu de ce dialogue, mais d'abord à l'instauration même d'un dialogue digne de ce nom, c'est-à-dire à la mise en oeuvre des fonctions phatique, expressive et impressive du langage.

Aussi bien la notion de texte dépasse-t-elle les frontières de l'écrit, et les questions que l'on posait à un poème ou un récit gardent toute leur pertinence, et leur puissance révélatrice lorsqu'on les applique au Texte (au Récit) contemporain, désormais mondialisé. Ce «texte» d'ailleurs n'est pas neutre, il est marqué du sceau de la violence et du mensonge «démocratique» – le mensonge des démocrates est bien pire que celui des Bédouins ou des poètes, en ceci qu'il se fait passer pour la vérité ultime de la civilisation humaine –; or les opinions publiques des pays d'Occident, surtout en Europe, manifestent de plus en plus clairement leur colère et même parfois leur désespoir vis-à-vis de leurs propres élites.

Si le texte classique délivrait son message non sans l'accompagner, indissociablement, des prestiges esthétiques de la beauté du style et de la dignité morale, aujourd'hui le texte (ou le récit) mondialisé a renoncé à tout cela comme à de vieilles lunes, c'est ce que l'auteur appelle "l'ensauvagement". Sans doute le schème classique de la vaillance comporte-t-il bien des failles et des insuffisances, dissimulées derrière une suffisance toute théâtrale, et l'auteur a su, mieux que personne, en faire la critique – mais non pas la démolition, comme Foucault ou Derrida, ce dernier d'ailleurs traité avec une certaine ironie –; toutefois ce modèle impliquait aussi une exigence morale, une attitude de défi, une recherche de la grandeur, tout à fait étrangères au monde moderne et au nivellement démocratique.

Face à ce nouveau «style» qui s'impose à nous tous, sur une planète rétrécie, de plus en plus uniforme, quel peut être le rôle de l'intellectuel? Cette question n'est pas rhétorique, ni heuristique, elle est tout simplement existentielle.

Extraits tirés des ouvrages de l'auteur

Le carnaval des femmes de la Mecque

(tiré de *la Femme et le langage* – trad. Française, 2015)

Il s'agit d'une fête populaire, une sorte de carnaval, où seules les femmes sont admises, célébré par les femmes de la Mecque pendant la période du pèlerinage. En effet la Ville sainte se trouve désertée de toute présence masculine pendant la période de quatre jours qui voit les pèlerins accomplir les rites aux différents lieux saints: Arafâ, Muzdalifa, Mina, entre le huitième jour de Dhu-l-Hijja et le treizième, où l'on distribue la chair des victimes. C'était l'habitude, pour les Mecquois, de se rendre tous aux lieux saints, de façon à prêter assistance aux pèlerins, et assurer ainsi la vie matérielle de leurs familles. La Ville se trouve donc, pendant quelques jours et autant de nuits, privée de son élément masculin, et les femmes en prennent possession.

Dans ces circonstances, dont on aurait peine à trouver l'équivalent ailleurs dans le monde, la femme a l'occasion unique de réaliser ce rêve antique d'une ville, ou d'une île, qui lui serait réservée. A vrai dire c'est une réalisation temporaire de ce mythe de la «cité

des femmes» dont nous avons vu plus haut quelques exemples. C'est un accomplissement pratique d'une thématique imaginaire. Cette mise en pratique du mythe s'opérait donc, jusqu'à une date récente encore, dans le cadre de ce qu'on appelait communément le Festival de Keis, tous les ans, pendant le mois sacré de Dhu-l-Hijja. Je m'appuierai ici, pour la restitution de cette coutume, sur le travail inédit du Dr. Aboubakr Ahmed Baqâder.

Les festivités commencent donc au soir du huitième jour du mois sacré, lorsque toutes les femmes sortent de chez elles en un défilé impressionnant, déguisées en hommes. Chaque quartier a son cortège, et tous les cortèges finissent par converger et se réunir en un seul. Il y a un élément théâtral marqué, dans la mesure où la femme qui prend la tête du carnaval revêt le costume du Chérif de la Mecque. Une autre est habillée comme le Sheikh du quartier, une autre comme le chef de la police. Autour d'elles les femmes sont déguisées qui en soldats, qui en oulémas, qui en hommes de la ville ou des tribus.

Le cortège avance donc dans les rues de la ville, conduit par la femme habillée en Chérif, qui prend l'attitude d'autorité convenant à son rôle. C'est en quelque sorte le vêtement qui dicte l'allure et le discours. Au milieu, portée sur les épaules des «soldats»,

apparaît une figure de toile sur un cadre de bois, haute d'environ un mètre et demi, et large de 80 cm, appelée: la Gazelle. A l'intérieur de ce cadre se trouve une femme. Le visage de la figurine est caché par un voile, et tout autour gambadent des enfants déguisés en singes.

Pendant que le cortège progresse dans les rues de la Mecque, les femmes chantent des couplets comme celui-ci:

Ô Keis, ô Keis, barbe de bouc !

Tous les pèlerins sont partis, et toi tu restes, pourquoi?

Par ce couplet on entend expulser de la ville, ou plutôt de ses rues, tous les hommes qui pourraient encore s'y trouver. En tout cas le chant a pour effet de dissuader les éventuels retardataires de se montrer. Si quelque imprudent néanmoins descend dans la rue, il s'expose à des ennuis, essayant d'abord des moqueries, qui peuvent se changer en coups.

A chaque fois que le cortège principal en rencontre un autre au détour d'une rue, les femmes du quartier l'accueillent avec des chants et des danses, et les festivités durent souvent toute la nuit. Au petit matin les femmes rentrent chez elles, et le même rituel se déroule chaque nuit, jusqu'au moment où les pèlerins rentrent de Mina.

On pourrait interpréter ce rituel carnavalesque comme la célébration du rêve et de l'imaginaire, le rêve d'une cité des femmes, où celles-ci vivraient en toute indépendance, loin de toute présence masculine. L'aspect festif est représenté par cette figure de la Gazelle, entourée d'enfants déguisés en singes. A l'intérieur de la figurine se cache une femme, ce qui symbolise le fait que la femme est justement au coeur du festival, et derrière toutes les apparences.

Plus précisément, c'est la voix des femmes qui se fait entendre dans l'espace public, qui lui est d'ordinaire interdit, de même que l'habit masculin, et elle résonne dans les rues, soutenue et magnifiée par les tambours et tambourins, et porte haut et loin la critique acerbe du pouvoir masculin:

Les pélerins sont partis, tu restes là pourquoi?

Allez, rentre chez toi, allez va faire le pain !

Ce couplet est lancé à l'adresse du laitier, le seul homme sans doute à être resté dans la ville, et dont la malchance aura voulu qu'il soit vu par le cortège des femmes, qui s'empressent de l'encercler, et s'amuse à balancer le siège de bois sur lequel il est assis. En même temps, elles infligent au pauvre homme cette invitation moqueuse à quitter la ville, ou bien à rester chez lui, et se livrer à une activité dévolue aux femmes, qui sont devenues les seules maîtresses de la rue et de la nuit.

Cette ironie mordante s'exerce aussi, naturellement, à l'égard des hommes importants, comme le cheikh du quartier. Lorsqu'un groupe de femmes a dit ceci :

Il vient me taquiner, mais moi je n'ai pas envie de cela

l'autre groupe répond: *Il vient me parler, mais moi je n'en ai pas envie*

C'est l'expression d'une véritable rupture de communication avec le sexe fort.

Je ne veux pas le taquiner, je ne veux pas lui parler

Dans cette volonté de se moquer des hommes, les plus vénérables d'entre eux n'échappent pas aux traits satiriques des femmes, ainsi ce vers, qui fait allusion au Chérif lui-même :

Ô celui qui porte la keffieh et l'oguel... Depuis que je l'ai vu, je n'ai plus mes esprits

Derrière l'apparente admiration se dissimule, à peine voilée, une ironie cruelle, de même que dans ce couplet qui s'adresse à Keis, nom donné en général à tous les hommes, et plus particulièrement à ceux qui sont restés à la Mecque après le départ des pèlerins pour Mina :

Ô notre Keis ! Viens, notre Keis, nous rentrons à la maison

Nous te donnerons à boire, nous te ferons monter à la maison !

Nous baisserons les rideaux

Il est sombre de teint, comme le fils d'une esclave,

Qu'il est gracieux à porter les paquets !

Si elles invitent ainsi Keis à rentrer à la maison, ce n'est pas coquetterie, c'est bien plutôt parce que, ces jours-ci, l'espace public et la nuit appartiennent aux femmes, et les hommes en sont exclus. En même temps, les femmes proclament leur aversion pour l'espace domestique, et le plaisir qu'elles éprouvent à investir la ville et la nuit, en toute liberté. Puis, lorsque celle qui est vêtue comme le cheikh du quartier leur demande, à la fin de la nuit, de retourner chez elles...

Allez, allez, à la maison !

Allez, allez, comme l'oiseau !

La nuit est finie

Bonne nouvelle année !

...les femmes protestent vigoureusement, manifestant à haute voix leur refus de l'autorité:

Cette nuit par Dieu nous ne partons pas

Cette nuit nous sommes chez Abou Soulouh

Cette nuit nous sacrifions le mouton

Cette nuit chez Abou Ali

Cette nuit nous sacrifions l'agneau.

Ces vers évoquent clairement des personnalités masculines, associées au thème du sacrifice, qui a lieu la nuit même où les femmes sortent dans les rues pour défier l'ordre masculin de la cité.

C'est ainsi donc que, chaque nuit, les femmes chantent, dansent et récitent des couplets satiriques, au rythme des tambourins, avant de rentrer chez elles à l'aube, et ressortir la nuit suivante.

Ce festival des femmes avait lieu tous les ans à la Mecque à l'époque du pèlerinage, et il n'a cessé que récemment, au cours des années soixante du XX^{ème} siècle, du fait du changement des conditions de vie, et de la plus grande facilité des hommes à se déplacer, et donc à revenir chaque soir dans la Ville sainte; outre la complication des relations sociales, qui rend indispensable la présence des hommes dans la ville, et impossible son abandon aux mains des femmes. Une occasion rare offerte aux femmes de réaliser leur rêve de liberté, par la création d'une métaphore pratique, disparaissait ainsi.

L'ordre mondial, nouveau Phénix

(tiré de *Voyage dans la République de la théorie – approches et lecture de la culture américaine* – série d'articles parus dans le *Sharq al-awsat* pendant l'année 1993)

Ibn Hazm raconte (dans son *Collier de la Colombe*) qu'un de ses amis était tombé amoureux d'une femme imaginaire vue en songe, mais aimée en état de veille. Cette passion pour une femme qui n'existait pas l'avait rendu malade.

Ibn Hazm ne parvenait pas à s'expliquer cet état qui était celui de son ami, et il n'eut de cesse qu'il ne le délivrât de cette passion.

A vrai dire, il n'est pas étonnant qu'un homme et mieux encore, des nations entières, se mettent à poursuivre des rêves et des illusions, c'est plutôt l'absence de rêves qui pourrait nous étonner.

Les civilisations en général, loin de proscrire les rêves, s'emploient à les créer, et à valider les mensonges que leurs mythes et traditions proposent. Aucun individu, aucune culture, ne pourrait perdurer sans ces mythes, ces épopées, ces récits héroïques, en dépit de leur caractère irréel et incroyable. Et si l'âge des épopées est révolu, l'illusion créatrice, en tant que telle,

continue d'exercer ses effets dans notre civilisation moderne.

C'est le langage qui permet à ces rêves de s'incarner et prendre corps, et le Phénix de la Fable est le nom même de cette illusion, mais c'est un nom sans référence, un signe sans contenu, un objet culturel anhistorique, un dessin sans motif. Et c'est ce nom sans contenu qui, sous la forme sonore d'un mot de la langue, a créé l'illusion, nourri l'imagination, et rempli le vide des représentations.

Si le Phénix (*al Anqa'*) est un nom sans contenu (selon la définition même des anciens dictionnaires), il en va de même pour cette illusion américaine contemporaine que l'on appelle le «nouvel ordre mondial». En arabe nous avons restitué ces mêmes connotations impériales contenues dans le mot anglais «order», le mot «nizâm» impliquant lui aussi l'existence, toute illusoire d'ailleurs, d'un équilibre global, d'un système du monde. Par cette traduction, la réalité objective d'une subordination aux ordres d'une puissance supérieure s'efface, pour ne laisser subsister, derrière la neutralité apparente d'un mot, que l'idée réconfortante d'un ordre global.

Monseigneur l'Ordre nouveau

Tu es pour moi le monde, et sa face et sa langue

*Nous t'avons appelé Nizâm en notre langue
Ton peuple t'a donné un autre nom: Order
Et nous t'avons donné une force magique
Attendant de ta part humanité, douceur
Tu es notre illusion, notre belle Amérique
Tu es notre Phénix, notre bel oiseau-lyre
Chez nous... mais quel es-tu chez les tiens, hommes
libres?*

La question de la différence

(tiré de la Culture du questionnement)

Cette question de la différence touche à des problèmes fondamentaux, à notre relation même à la connaissance. Il se trouve qu'à notre époque les sources de nos connaissances sont marquées du caractère de l'altérité, elles dérivent de cultures inscrites dans des contextes différents. Mais il faut aussi se souvenir du fait que, de tout temps, les intellectuels arabes ont dû se confronter avec des sources étrangères. Nos pieux ancêtres ont traité avec les Grecs et leurs philosophies. Déjà se posait alors la question de la légitimité du recours à ces sources, d'autant plus qu'il existait un fort courant d'opposition à l'idée même d'en prendre connaissance. Certains avaient tendance à associer étroitement les idées à leur origine, refusant ainsi toute possibilité d'autonomie intellectuelle.

Je voudrais citer ici quelques lignes de notre cheikh Abu Hamed al Ghazâli, qui écrit ceci à propos de ceux qui rejettent certains éléments de connaissance, au motif qu'ils proviennent d'ailleurs: «C'est une véritable calamité que celle qui touche les gens du refus, ceux

qui pensent que si telle idée se trouve inscrite dans les livres des philosophes, et mêlée par conséquent à des erreurs, il convient de la rejeter complètement, et ne pas même la mentionner. C'est là une preuve de faiblesse d'esprit, on juge de la nullité d'une idée du simple fait qu'elle provient d'une source considérée comme invalide. Ce sont en effet les faibles d'esprit qui jugent de la vérité par les hommes, et non des hommes par la vérité. L'Imam Ali disait ceci: Ne cherche pas à connaître la vérité par les hommes, cherche à connaître la vérité elle-même, et tu connaîtras ceux qui la cherchent.

Loin de nous cette calamité, hélas très répandue, qui consiste à accepter une idée pourvu qu'elle puisse être attribuée à une autorité reconnue, l'idée serait-elle fausse, et à rejeter une idée, au motif qu'elle provient d'une source douteuse, serait-elle vraie. Voilà le véritable égarement ! » (*le Sauveur de l'erreur*).

Je prolongerais volontiers cette réflexion de notre cheikh, en l'actualisant de cette façon: ceux qui, de nos jours, pratiquent le refus systématique devant les nouvelles théories sont en général des gens qui n'ont pas pratiqué véritablement la recherche et ses méthodes, moins encore la réflexion théorique. Ils prononcent des jugements définitifs à partir de vagues

conjectures, ils entretiennent des illusions qu'aucune expérience ne vient corroborer.

C'est d'ailleurs ainsi qu'ils s'épargnent la peine du travail de recherche. Ce refus qu'ils opposent a priori procède de leur incapacité à mener un vrai travail intellectuel, et d'autre part, leur permet de sauver la face à moindres frais, et de dissimuler leurs lacunes.

S'ils avaient notre expérience de la recherche, s'ils avaient pris connaissance, comme nous l'avons fait, de ses enjeux et de ses méthodes, ils ne parleraient certes pas comme ils parlent, ils ne décriraient pas ces théories comme ils le font, de façon tout à fait fantaisiste et dénuée de toute vérité objective. La moindre des choses pour un chercheur, comme le disait le cheikh al Ghazali, est de se distinguer des gens ordinaires, du *vulgum pecus*. Or on ne saurait voir, chez les plus virulents de nos détracteurs, le moindre commencement d'une volonté de se départir des préjugés communs...

L'homme de l'anté-islam

(tiré du chap. 7 de *la Femme et le langage* – trad. française)

Que se passe-t-il quand nous tentons de réveiller la mémoire? Va-t-elle surgir parmi nous et provoquer le désordre, à l'instar d'une guerre civile? Et s'il s'agit de la mémoire de la langue, que pouvons-nous attendre d'elle, et que peut-il survenir chez elle, si l'on songe que la mémoire de la langue reste masculine, du fait d'une longue occupation de celle-ci par l'homme, qui a depuis longtemps fait du calame un organe viril?

Ce qui arrive lorsqu'on explore les souterrains, c'est que l'on délivre l'homme qui, tel le génie dans la bouteille, sommeillait dans les profondeurs de la langue. C'est pourquoi les tentatives de féminisation de celle-ci restent ambiguës, partagées entre la lutte menée contre tout ce qui dans la langue est masculin, et l'acceptation, le compromis. C'est au point que nous observons le cas de femmes qui écrivent des textes au caractère masculin bien marqué, par l'aspect extérieur et dans leur essence, le nom féminin n'étant là que pour couronner l'ensemble.

A vrai dire les tentatives de féminisation de la

langue, aussi loin qu'elles aient été poussées, n'ont jamais pu, jusqu'à présent, modifier sa mémoire. Un texte peut fort bien apparaître comme un texte féminin par le style, il n'en implique pas moins une mémoire toute masculine. Celle-ci s'exprime par toute une série d'images et de figures, par une culture intrinsèquement mêlée aux cellules mêmes du tissu verbal, et sous-jacente à la surface du texte.

Cet objectif de féminisation de la langue n'est donc pas près d'être atteint, d'autant plus que le féminin, nouveau-venu dans l'univers de l'écriture, n'a pas encore véritablement fondé sa propre culture littéraire, partant sa mémoire. De mémoire il n'a guère que celle du corps, et le corps féminin, on le sait, n'a qu'une seule signification, celle de la sensualité. C'est la sensualité qui fait l'essentiel de tous les textes ayant la femme pour objet ou pour sujet. L'esprit rationnel n'y a nulle place, et la rencontre de l'homme et de la femme ne mène qu'à rappeler, toujours, cette mémoire du corps. L'homme en particulier porte en lui une certaine image mentale de la femme, et la rencontre n'est que l'occasion pour lui de comparer cette représentation mémorielle avec ce qu'il voit en réalité. L'homme lit la femme par le regard, et l'interprète par les sens, le texte féminin s'offre au désir et à la consommation de l'homme.

Lorsque les deux protagonistes du roman [*Mémoire de la chair*, d'Ahlâm Mosteghanemi] se rencontrent, le personnage masculin ne fait que confronter une mémoire latente de la féminité avec la femme réelle qui se trouve devant lui. Dès qu'il la voit, à vrai dire, il recherche au fond de sa mémoire quel peut être le secret de ce visage: «Tu étais une fille ordinaire, mais avec certains traits peu communs, avec un secret caché dans ton visage ».

Ce n'est pas tant Khaled ici qui parle, que la logique même de la mémoire masculine, qui transforme toute rencontre réelle en recherche du secret de l'éternel féminin. Voilà pourquoi Khaled voudrait qu'Ahlâm soit Shéhérazade, cet idéal de femme que tout homme porte en lui. Il lui dit: «Ce que je sais de toi n'a aucun rapport avec la logique, ni même avec la connaissance.» Ou encore: « Il y avait dans tes yeux un appel, comme la promesse obscure d'un conte...». Et enfin: «Si tu étais à moi, je te posséderais complètement. Je t'écraserais comme on fait des raisins dans le pressoir. Je te mettrais en morceaux, fragments de femme... ». Qui parle donc ici, Khaled, ou bien Shahriar?

Ni l'un ni l'autre, à vrai dire, mais plutôt la voix même de la mémoire de la langue, chargée de tout un bagage masculin qui impose sa marque au texte, si moderne, si «écrit» soit-il.

Cette image verbale est celle d'un homme qui est là en tant que personnage d'un récit qui se présente comme féminin, qui d'ailleurs est écrit par une femme à une époque assez tardive de l'écriture dite féminine, qui est aussi celle de la modernité. On eût pu s'attendre à voir apparaître un homme revêtu d'attributs nouveaux, doué de maturité vis-à-vis des relations entre les sexes. Mais l'on constate en fait que la prégnance de la mémoire héritée neutralise toutes les ambitions de la modernité. Shahriar continue de hanter l'homme moderne et de gouverner son langage, par cette mémoire souveraine. Nous allons voir bientôt que la femme moderne de son côté n'a pas cessé d'héberger Shéhérazade, mieux encore: de la prendre comme modèle.

La femme contre sa propre féminité

(tiré de *la Femme et le langage* - trad. Française, 2015)

La relation qui associe la langue écrite avec l'homme s'est établie à une époque très ancienne, et elle traverse toute l'histoire de la culture, faisant de l'écriture un des principaux attributs de l'homme, et l'une de ses fonctions sociales distinctives. Relation d'ordre social et culturel, disions-nous, mais qui a fini par apparaître comme un lien organique, comme une sorte de droit inné, que la culture masculine s'est toujours efforcée de défendre jalousement, comme on défend un monopole contre tout empiètement. On a donc tout fait pour éloigner la femme, au moyen de procédés d'intimidation, de tout ce qui relève de la science et de la culture écrite. On a vu par exemple que Jâhez distinguait l'écriture, propre à l'homme, de la correspondance (bien souvent, sinon toujours, amoureuse) apanage de la femme. Le terme « correspondance » est connoté péjorativement, et implique une incapacité foncière à pratiquer l'écriture véritable, ordonnée à la science. Cette vision est d'ailleurs explicitement défendue par Kheireddin Nu'man b.Abi-l-Thinà', dans un ouvrage au titre éloquent: *Qu'il est juste et légitime*

d'interdire aux femmes d'écrire (il s'agit d'ailleurs d'un manuscrit non imprimé).

Tel est l'univers de l'homme, la plume y est un objet masculin, non seulement par la grammaire (en arabe, le mot «calame» est du masculin) mais aussi et surtout de par sa fonction dans la culture et la civilisation. C'est le résultat naturel, au plan intellectuel, de la domination exercée par l'homme sur le langage, l'écriture, et leurs instruments.

Mais lorsque la femme a pénétré enfin dans l'empire des hommes, et conquis la citadelle ultime de cet empire du langage qu'est l'écriture, une question s'impose à nous, dictée par la nature même de la culture, en tant que monopole masculin: la femme pourra-t-elle concilier sa propre féminité avec cette nouvelle potentialité? Cette faculté, historiquement masculine, de l'écriture pourra-t-elle s'harmoniser avec ses qualités propres?

Ce n'est pas là une question rhétorique, cette interrogation appartient essentiellement à la méthode critique qui est la nôtre, et il se trouve d'ailleurs qu'elle est suscitée par la lecture des livres d'une des plus importantes femmes écrivains de ce temps, une des plus connues, des plus publiées, je veux parler de Ghada as-Samman. Cette question sous-tend la langue

de son écriture, et elle est sous-jacente à sa création textuelle.

A vrai dire le fait même de formuler cette question nous conduit immédiatement à une autre, extrêmement troublante: l'écriture féminine est-elle une expression de la féminité? Ou bien ne serait-elle pas une désertion du monde féminin, ou plutôt une façon de s'élever au-dessus de la féminité comme qualité physique, corporelle? L'écriture alors, loin d'être une expression de la féminité, en deviendra le dépassement paradoxal.

Le salon d'al Aqqâd

(tiré de *la Femme et le langage* - chap. 5)

Dans le salon littéraire qu'avait fondé May Ziyâdé au Caire, se réunissaient toutes les figures de la vie intellectuelle de l'époque: Lotfi Sayyed, Khalil Mutran, Ismaïl Sabri, Shibli Shmeil, Daoud Barakat, Antoun Jemayyel, Mustafa Sâdeq er-Rafei, el Aqqâd, Mustafa Abderrazeq... Les réunions se tenaient chaque mardi, sous la direction de cette jeune femme qui venait d'entrer dans dans le cercle lumineux du langage.

Les invités de leur côté représentaient la culture masculine, avec tout ce que cela impliquait de traditions anciennes et inébranlables. Ce salon peut être considéré comme une étape décisive dans l'histoire des relations culturelles entre les deux sexes. Pour la première fois la souveraineté d'un lieu de culture échoit à une femme, une jeune femme de surcroît, qui donne le ton à ces assemblées, et dirige véritablement le cours de la conversation des hommes. Ce respect dont elle est l'objet est bien exprimé par le poète Ismaïl Sabri:

Mon esprit vole au-dessus de telle demeure

Comme un oiseau altéré qui recherche l'eau

Si je n'abreuve mes regards de la vue de May

Je renie ton matin, jour du mardi!

Ces vers témoignent de l'admiration que les hommes portaient à ce nouveau phénomène culturel, celui d'un lieu féminisé, où le texte féminin pouvait se dire face à la culture masculine. C'est d'une certaine façon la transposition moderne de l'histoire de la servante Tawaddud, qui avait affronté les hommes les plus savants de son temps, devant le calife Haroun ar-Rachid, pour les vaincre l'un après l'autre, et les humilier. Si l'histoire de Tawaddud est le symbole, issu de l'imagination féminine, de l'aspiration des femmes à occuper une place dans la culture des hommes, le salon de May Ziyadé peut être vu comme la reprise bien réelle de ce vieux rêve, la traduction en acte de ce désir. C'est aussi comme une réécriture des *Mille et Une Nuits*: celles-ci consistaient en un discours caché, tenu par une narratrice, qui s'adresse à un seul homme, en un lieu clos. Le salon, de son côté, est le lieu d'un discours ouvert, qui a le caractère d'un dialogue, d'une conversation se déroulant librement dans un lieu public. Ce salon est donc un équivalent linguistique, un texte vivant, qui permet l'échange des rôles et des fonctions de pouvoir entre les hommes et les femmes, entre locuteurs et auditeurs. C'est la mise au défi du

symbolisme masculin dans la culture et de la domination masculine sur la langue et le lieu, son monopole du discours et de l'administration des lieux où se déploie ce discours. La présence de May Ziyadé dans ce salon donne toute sa signification à ce défi, elle symbolise la relation nouvelle qui s'instaure entre hommes et femmes, et donne congé aux rôles traditionnels.

Le salon semble donc consacrer l'emprise victorieuse de l'élément féminin et son occupation d'un espace jusque-là réservé aux hommes; ceux-ci manifestent hautement leur admiration pour la maîtresse du salon, comme s'ils reconnaissaient sa victoire... mais ce n'est là qu'une apparence.

La vérité est que lorsque la femme a quitté le costume de Shéhérazade, et avec celui-ci l'espace clos - le langage clos sur lui-même - du gynécée, pour entrer dans la lumière éclatante du salon littéraire de May Ziyadé, elle a subi une transformation qualitative de son état personnel. Son état traditionnel était celui d'un être surveillé, certes, mais aussi protégé. Son nouvel état l'amène à affronter des conditions et circonstances qui lui étaient inconnues, grosses de dangers et de surprises. Elle se trouve désormais dans un espace découvert, où elle doit établir ses repères. Ce qu'exprimait May Ziyadé en parlant de l'éblouissement

douloureux que cause la sortie au grand jour, pour qui se tenait jusque-là dans la pénombre.

Le désarroi de la femme à vrai dire n'est pas seul en cause, nous voyons l'homme déployer tous ses efforts à réagir à cette situation inédite, à faire obstacle, consciemment ou non, à la volonté féminine.

La première tactique mise en œuvre à cette fin consiste à refuser de prendre les femmes au sérieux. Témoin ce texte écrit par al Aqqâd lui-même, en apparence pour juger de la qualité littéraire des écrits de May Ziyadé: «May a fait de tous ses textes une conversation raffinée, tenue dans un salon élégant, où tout est fait pour le confort des invités, c'est aussi bien, si l'on préfère, un musée rempli avec goût de beaux objets. Tout n'y est qu'ordre et beauté, tout y témoigne de l'habileté et du sens artistique de celle qui a présidé à leur arrangement. Tout y est parfaitement disposé, l'habileté le dispute au sens artistique, et le cadre est comme l'ornement du décor. Que l'on soit un critique sévère ou délicat, original ou conformiste, adepte des idées nouvelles ou anciennes, on ne trouvera rien dans les écrits de Mademoiselle May qui suscite la colère ou entre en contradiction avec ses propres choix intellectuels. D'ordinaire tout écrit provoque des jugements divergents, sur le style, ou le contenu, ou l'expression. Mais

lorsqu'il s'agit de May, cet être poétique qui se cache derrière l'écrivain et le penseur, un consensus merveilleux s'établit entre tous, et tous viennent la saluer et l'honorer.»

Il est clair ici que le philosophe joue avec les mots, pour en forcer la signification... et ne rien dire des qualités littéraires de May Ziyadé. C'est le texte d'un sophiste, qui raffine (trop) subtilement sur l'expression. Tout son raisonnement aboutit à ceci que la culture et la pensée de l'écrivain sont un «salon de réception», un beau musée, un lieu de conversation élégante. Du salon de May Ziyadé il ne voit que le charme physique de l'hôtesse, qui parfume et embellit ces lieux. Les textes dont elle est l'auteur ne sont prétexte pour lui qu'à des galanteries, et ne sachant que dire sur leur contenu, il répète deux fois les expressions «habileté» et «sens artistique», comme s'il voulait par là ramener l'écrivain, maîtresse de la langue et du style, à son rôle traditionnel de bonne maîtresse de maison, dont on louera les qualités de goût et d'organisation.

(...) Peut-on considérer ce salon comme un territoire féminin libéré? Ou bien l'homme revient-il dans le verger pour y cueillir les fruits et imposer son pouvoir, selon les habitudes anciennes qui sont celles de la culture masculine?

May Ziyadé, dans sa tentative de créer un espace féminin, ou féminisé, ne pouvait échapper à cette question. Elle ouvre un salon, et les hommes y viennent, des hommes aussi sérieux et puissants en leur temps que l'étaient ceux de la cour de Haroun ar-Rachid, vaincus et humiliés par Tawaddud; mais ceux-là reviennent, des siècles après, pour prendre leur revanche de leur ancienne défaite, et se venger de Tawaddud sur la personne de May. Ils entrent dans le salon de May pour l'emplir de la rumeur de leurs voix d'hommes, et de leur langage d'hommes, pour y exercer avec leurs regards masculins leur droit traditionnel de conquête et de victoire. Il n'y a plus dans ce salon qu'on croyait dirigé par une femme qu'un corps féminin charmant assiégé par une cohorte de regards avides et de langues séductrices, encerclant un objet de fascination et de désir.

Ce corps féminin désirable est à la fois une table couverte de mets délicieux, et une sorte d'exception culturelle. Ce qui a pour effet de changer la langue parlée dans le salon – et notamment celle dont use al Aqqâd – en compliments et mots galants dénués de tout contenu sérieux. (...)

Chacun des hommes présents dans le salon tente de la conquérir, chacun veut devenir le maître de la

maîtresse, le prince de la princesse, ou si l'on veut: le *shahinshah* de ce royaume.

Mais tout ce déploiement passionnel n'est au fond qu'une ruse de l'homme destinée à reprendre le pouvoir, et recouvrer la souveraineté du salon. S'il parvient à conquérir la jeune femme, et à la posséder, il pourra par là-même reprendre possession des lieux, reprendre le contrôle d'un territoire tout juste libéré, afin de le rendre à l'empire masculin, lequel n'accepte pas de céder à la femme les rênes du langage, cette chose virile par excellence.

C'est ainsi que le corps féminin devient élément du décor des lieux, et non plus leur souverain.

La femme, dans le discours des hommes, est à la fois adorée passionnément et enterrée vive. Depuis les origines du langage poétique il n'y a pas un mot sorti de la bouche des hommes à l'adresse des femmes, ou sur les femmes, qui ne soit un mot galant. C'était ainsi dans le passé le plus ancien, c'est toujours le cas, nous l'avons vu, chez le philosophe al Aqqâd, qui ne peut s'empêcher de faire des compliments, lors même qu'il prétend tenir le discours du critique et du penseur, avec le plus grand sérieux. Et c'est le cas surtout dans la poésie moderne arabe, où la femme est un corps dessiné par les mots du poète héroïque, qui ne manque

pas de *planter ses étendards sur les seins, blancs ou sombres, qui fait passer son char de guerre sur les plus charmants replis de son corps, et bâtit des pyramides à partir de ses tétons...* (Nizâr Qabbâni, dans son recueil *Dessin de mots*, Beyrouth, 1973).

Thoraya

(tiré d'*al Jahaniya – sur la langue
des femmes et leurs histoires*)

C'est le nom d'une poétesse et universitaire originaire du Bahrein, Thoraya al Aridh, elle a rencontré son mari aux Etats-Unis, où elle poursuivait ses études, puis s'est établie en Arabie saoudite, à Dammam, où elle travaille à l'Aramco. Elle est attentive à la condition de ses sœurs, et cherche à parler en leur défense, par des articles ou des poèmes.

Elle raconte qu'elle se trouvait un jour dans la salle d'attente du cabinet d'un médecin, observant, comme à son habitude, les femmes qui étaient là, lorsqu'elle fut soudainement témoin d'une scène qui lui fit une profonde impression: une femme se trouvait là avec son fils, un petit garçon, et celui-ci, impatient de l'attente, se mit à frapper sa mère en criant; celle-ci, loin de se défendre ou de le gronder, se contentait d'implorer Dieu, parmi les autres femmes indifférentes. Thoraya eut alors l'impression que les murs et les chaises de la salle se transformaient en serpents, que toutes ces femmes avaient son propre visage, que

c'était elle qui, à ce moment-là, était victime des coups et de la violence mortelle des hommes de la tribu, lesquels n'ont jamais cessé de pratiquer la mise à mort des filles, par crainte de la faim ou de la perte de l'honneur. Ce fut l'origine du poème qui suit:

Toutes, elles sont moi-même

Tous ces visages, c'est le mien

Ils m'assiègent, où que j'aïlle

Avec leurs rêves, avec leurs tresses, avec leurs regards

La tristesse cerne leurs yeux chaque matin

Le désespoir les enveloppe chaque soir

Tous ces visages c'est le mien

Leurs rêves enfouis profondément ne meurent pas

Elles ont enseveli leurs rêves dans leurs maisons

Elles oscillent entre rêve et réalité

En dehors du temps

Elles ont ma voix, toutes

Ce sont des visages abîmés dans les miroirs anciens

Assiégés entre crainte et soupçon

Tous ces visages, c'est moi

Ils me poursuivent dans les chemins de traverse

Leurs yeux tristes sont lourds de secrets
Elles me demandent de parler, de dénoncer leur
honte et les venger
Je suis cette enterrée vive qui n'a pas vécu
Et cette créature qui ne voulait pas mourir,
enveloppée dans le linceul
Vais-je rompre le silence avec mes dents
Vais-je pousser un grand cri, dont l'écho
retentisse dans les maisons
Et brise les miroirs tachés
Mette à nu les mauvaises intentions
Et arrache les toiles d'araignée
Efface les rides sur les fronts
Efface les stigmates de la crainte et du soupçon
Toutes ces femmes sont moi-même
Toutes, moi-même
Toutes, moi-même.

Le vieux fellah et l'ingénieur

(tiré de *La Main et la langue* - trad. française, 2018)

Depuis que la culture humaine a franchi cette étape de l'usage professionnel de l'écriture, instrument de transmission des connaissances et de communication des idées, il s'est créé progressivement une classe distincte de spécialistes de l'écriture, considérés comme supérieurs au reste de la population, du fait justement de leur maîtrise de cet instrument. Tel homme insignifiant et marginalisé pouvait désormais trouver une place éminente dans la société, pour peu qu'il fit métier de l'écriture, et fit circuler des textes signés par lui, à l'instar d'un Jâhez, venu se hisser des bas-fonds obscurs de la société de son temps jusqu'à une haute position. Son prestige d'écrivain était tel que les puissants du jour venaient frapper à sa porte, afin qu'il composât pour eux des textes, qu'il leur dédiait. Lui-même s'en explique dans les préfaces de ses ouvrages.

Ce phénomène commence avec Platon, ce philosophe qui, bien qu'issu d'une famille aristocratique, voulut faire de l'écriture l'instrument de son influence intellectuelle, se différenciant ainsi de son maître Socrate, qui lui, au

contraire, était resté plongé dans l'univers de l'oralité, et pratiquait son enseignement par la conversation et le dialogue, ce qui donne à cet enseignement un caractère populaire et familier. Parmi ses disciples, Platon se distingue par sa volonté de rompre avec cette familiarité et d'instaurer une sorte d'élitisme, fondé sur la pensée intellectuelle. Son discours philosophique se caractérise par un grand orgueil, il méprise cordialement les gens simples, et opère une franche discrimination à l'égard des femmes, des esclaves, et des étrangers, au motif que leur valeur humaine, sociale et intellectuelle, est insuffisante.⁽¹⁾ Nul doute que cette corrélation établie dès l'origine entre la philosophie et l'écriture, et aussi entre celles-ci et une conception inégalitaire et hiérarchisée de la société, se trouve vérifiée par les faits historiques et témoigne du privilège accordé à l'écriture vis-à-vis de l'oralité.

Le temps passant, on précisa le champ lexical de l'instruction et de l'ignorance, et l'instruction (transmise et reçue) ne se conçut désormais que par la maîtrise de la lecture et de l'écriture, l'ignorant étant défini alors

(1) Cette distance critique vis-à-vis du philosophe est rare dans la culture arabe, qui, de manière générale, le traite, ainsi qu'Aristote, avec le plus grand respect, ou bien n'en fait aucune mention.

comme un illettré, un analphabète. Ce terme d'analphabétisme devint synonyme d'ignorance et d'arriération, et toute tentative de combattre celle-ci passerait par l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Cela deviendrait même une règle universelle, gouvernant les programmes officiels, les doctrines pédagogiques et sociales, et produisant même une sorte d'attitude ordinaire de mépris vis-à-vis des gens illettrés, considérés comme des ignorants. Et pourtant nous avons montré que l'on doit restreindre le champ sémantique de ce mot «d'illettrés» à la stricte définition du fait de ne savoir ni lire ni écrire. C'est un grave contresens que de donner à ce terme une plus large extension. Nous dirons par exemple que le poète de l'anté-islam Imru-l-Qays, ainsi que Taha Hussein, en Egypte au XX^{ème} siècle, ne sachant ni lire ni écrire, sont des illettrés *stricto sensu*, mais qu'ils ne sont en aucun cas des ignorants.

Et cependant, en dépit de ces deux exemples illustres, la plupart des gens persistent à penser et à dire que l'analphabétisme est synonyme d'ignorance, et cause, ou du moins indice flagrant, de l'arriération de la nation arabe. Ceci les conduisant à la conclusion, parfaitement erronée, qu'il suffirait d'instruire et d'alphabétiser tous les Arabes pour qu'ils sortent de l'arriération. Conclusion non seulement fautive, mais également contraire à toute analyse correcte du problème.

Permettez-moi de donner ici un exemple tiré de la vie réelle. Mon frère Saleh était responsable du service des eaux dans la région d'al Qassim. Il voulait augmenter le débit de la distribution d'eau potable, et pour ce faire, il avait entrepris de parcourir les plateaux et les oueds, avec une équipe d'ingénieurs et de techniciens, afin de localiser des points de forage, et construire deux puits supplémentaires. L'équipe s'activait déjà depuis plusieurs heures, quand mon frère avisa, non loin d'eux, un homme âgé qui les observait attentivement sans mot dire. Ce n'est que lorsque les ingénieurs eurent fixé l'emplacement des deux puits à forer, que l'homme s'approcha de mon frère, dont il avait deviné, à l'attitude de l'équipe envers lui, qu'il était le chef du groupe. Après un long silence, il lui demanda: «Monsieur l'ingénieur, est-ce vous le chef du groupe? Et en ce cas, puis-je vous demander la raison du choix de ces emplacements, est-ce que vous avez là-dessus des renseignements particuliers? »

Mon frère m'a dit que lorsqu'il avait entendu ces mots, dans la bouche d'un homme probablement illettré, il avait deviné qu'il y avait là des choses intéressantes à apprendre. Il l'invita donc à poursuivre, en toute liberté. Le vieil homme alors lui dit que, dans le passé, on ne creusait pas ainsi des puits dans la continuité l'un de l'autre, sur une ligne Nord – Sud. On les disposait

plutôt côte à côte, selon une parallèle Est – Ouest. L'eau souterraine en effet coule du Nord vers le Sud, et le puits du Nord l'empêchera de s'écouler vers celui du Sud. Deux puits parallèles en revanche ne se gênent pas, et restent l'un et l'autre pareillement alimentés.

Mon frère sourit, remercia l'homme, et demanda qu'on modifie la disposition des deux puits, de façon qu'ils fussent parallèles, à l'Est et à l'Ouest, et non pas sur une ligne Nord – Sud. Il ajouta qu'il allait tenir compte de ce conseil pour les projets à venir. De fait, l'expérience allait amplement lui confirmer la justesse et la véracité du vieil homme illettré, plus clairvoyant en cela que les ingénieurs et les techniciens, munis de leurs instruments de mesure modernes et de leurs théories apprises dans les livres.

Les paroles du vieux *fellah* se fondaient sur une expérience transmise de génération en génération. En dépit du fait qu'il était illettré – lui-même, par modestie, se qualifiait d'ignorant, auto-dépréciation fréquente, imposée par les préjugés des gens instruits –, nous constatons que son expérience suggère une vision quasi-stratégique de la situation, à savoir que l'eau coule du Nord vers le Sud, venue sans doute du plateau anatolien, et même au-delà. Cette eau courante est celle de fleuves souterrains, qui parcourent le sous-sol de la Péninsule arabique, ceci est visible dans la région

d'al Qassim, et l'on peut en inférer que l'eau dont nous disposons n'est pas, comme on le pense généralement, toute entière constituée des réserves de la nappe phréatique, réserves appelées à s'épuiser avec le temps, mais aussi de véritables fleuves souterrains pérennes. Ceci est suggéré et confirmé par l'expérience des cultivateurs, et mon frère Saleh, avec son équipe, était tout disposé à tenir compte de cette expérience. De fait leur entreprise de forage a été couronnée de succès, et il a pu relever des indices montrant que de tels puits, creusés à une profondeur n'excédant pas 150 mètres, restent abondés en permanence.

Ceci est donc l'histoire d'un homme illettré qui s'est révélé plus sage et plus avisé que des ingénieurs et techniciens instruits dans la science moderne. Ne négligeons pas non plus l'aspect moral de l'anecdote.

L'analphabétisme en effet va souvent de pair avec une grande modestie, ce sont des personnes en général qui manifestent beaucoup d'humanité dans la manière de se présenter, dans leurs observations et leurs questions, posées avec simplicité, avec un sincère désir de s'éclairer, et un sens aigu de la probabilité des réponses. Au contraire, des gens instruits se montrent souvent prétentieux, supérieurs, et tranchants. Cette différence n'apparaît nulle part de façon plus visible que dans la comparaison que l'on peut faire entre les

philosophies de Socrate et de son disciple Platon. Autant le premier est un homme de dialogue, d'échange, de communication – et cette humanité apparaît pleinement dans le récit que font ses disciples de ses derniers moments, dans l'attitude de noble acceptation de sa propre mort qui fut la sienne devant une décision qu'il considérait comme celle de la cité toute entière –, autant le second manifeste un esprit de caste, et un immense orgueil intellectuel.

L'analphabétisme en question

(tiré de *La main et la langue*)

C'est un terme dont on fait le plus mauvais usage. On l'associe tout de suite à l'ignorance, elle-même cause de l'arriération des peuples. On pense généralement – pensée illusoire?- que la voie du progrès passe par le combat contre l'analphabétisme. Combien de lamentations sur les chiffres et les pourcentages rapportés à l'ensemble de la population arabe! On parle indéfiniment du sujet, et l'on se persuade que le sous-développement du monde arabe n'a pas d'autre cause que celle-ci, on décrète qu'un progrès collectif ne se constatera que lorsque l'analphabétisme sera contenu au-dessous de tel seuil...

Disons d'emblée que ce discours n'a pas de rapport avec la vérité objective de la situation, et qu'il ignore toute la dimension historique et anthropologique de la culture. Prenons par exemple le cas de l'Inde, un pays organisé selon le système des castes – ce qui n'empêche pas l'existence de tout un groupe de gens "hors caste", exclus de la société, intouchables --, un pays ravagé par l'ignorance, la maladie, la pauvreté de masse... Le taux d'analphabétisme y est en effet très

élevé, dans certaines régions personne ne sait lire ni écrire, mais tout cela n'empêche que l'Inde, en tant que nation, fait partie des pays les plus avancés au point de vue scientifique, économique, politique, et ce, en dépit de toutes ces faiblesses et tous ces handicaps, qui sont bien plus considérables, et sans commune mesure avec ce que l'on constate dans le monde arabe.

Voyons maintenant ce qu'il en était dans les sociétés du passé. L'analphabétisme y était universellement répandu. La catégorie de ceux qui lisaient regroupait un tout petit nombre de personnes. Ceci vaut généralement, et en particulier pour notre âge d'or, l'époque abbasside. Tous alors étaient analphabètes, de l'Andalousie à la Chine, à l'exception d'un groupe de lecteurs en nombre très restreint. C'est à eux d'ailleurs que l'on doit ce grand mouvement de traduction qui caractérise la civilisation classique des Arabes, et ce sont eux aussi qui donnaient sa légitimité à l'Empire universel.

Je me suis un temps occupé de la question des manuscrits, ou plus précisément j'ai tenté de savoir combien de manuscrits restaient encore dans les bibliothèques des pays arabes et du reste du monde, témoignant de cet âge d'or de notre civilisation. J'ai été étonné de constater à quel point ils étaient peu nombreux. En outre, un manuscrit donné ne se trouve recopié qu'à peu d'exemplaires, quelques dizaines au

maximum, dispersés en général dans des lieux différents. Cette paucité me préoccupait, mais aussi renforçait ma conviction que notre nation était déjà alors constituée d'une multitude d'analphabètes, j'en induisais aussi ce corollaire que la lecture/écriture, ou son absence, ne constitue nullement un critère pour lequel on jugerait du progrès ou de l'arriération d'une civilisation donnée. Afin d'obtenir confirmation de cette première constatation de la rareté relative des manuscrits, je me suis entretenu avec mon ami le Dr Abdelaziz al Manea, qui ne m'a pas démenti, et m'a de son côté fourni des données chiffrées tout à fait similaires.

Supposons même que tous les manuscrits aient été perdus ou détruits au moment de la prise de Bagdad par les Mongols, cela ne changerait pas grand-chose à la situation globale, puisque le nombre des manuscrits se trouvant à Damas, au Caire, dans les Villes saintes ou en Andalousie, reste de toute façon limité. Ce qui nous reste doit donc être mis en rapport avec ce que l'on suppose s'être perdu, et ce rapport n'est certainement pas de trois ou dix à des millions. D'autant plus que toutes les données historiques indiquent le caractère extrêmement limité du nombre des bibliothèques et des centres de culture: cinq villes, sept centres de culture, à peu près autant de bibliothèques, au milieu d'un océan

d'hommes et de femmes anonymes et ignorants des lettres, peuplant l'immense empire. Que l'on se reporte en pensée à tous ces territoires – la Péninsule arabe, l'Anatolie pré-ottomane, l'Afrique du Nord et l'Andalousie -, on ne trouvera jamais mention d'un seul de ces manuscrits, ni dans les grandes mosquées, ni dans les *madrassa*-s, ni dans les propos des savants...

Conclusion: lorsque nous parlons de notre glorieux passé, nous parlons en fait d'une petite élite, qui se sera trouvée à la tête du mouvement de la pensée et des sciences, qui aura créé la culture arabo-musulmane, au milieu d'une mer immense d'analphabétisme. Aucun mal à cela. Ce n'est certes pas là qu'il nous faut chercher la cause des retards de civilisation. Ce sont ces illettrés qui ont conquis la terre entière, ou peu s'en faut, d'ailleurs il n'en est pas autrement aujourd'hui, toute armée se trouve constituée d'une masse d'hommes ordinaires, conduits par un homme, ou un petit groupe d'hommes exceptionnels. (...) Venons-en maintenant à une conclusion de plus de conséquence encore, à savoir que l'analphabétisme en soi n'est pas corrélé à l'ignorance, pas plus que les capacités de lecture et d'écriture ne le sont à la science véritable.

Eloge de la différence

(tiré de *Prise de position vis-à-vis de la modernité*)

Laissez moi dire ceci pour commencer: Je n'ai jamais jeté les yeux sur une carte géographique sans me représenter en imagination tous les reliefs de la création, les éminences et les dépressions, les pentes et les plaines, les collines et les rivières et les mers... autant d'éléments d'un paysage physique qui coexistent dans une acceptation mutuelle, dans un dialogue ininterrompu. S'il se produit de temps à autre inondations ou tremblements de terre, les éléments fondamentaux du paysage restent inchangés.

J'ajoute ceci: je n'ai jamais vu qu'une montagne retrousse ses manches pour frapper une vallée ou une rivière, pour les contraindre à devenir comme elle une masse de rocs posée à la surface de la terre...

Je conclus donc: si la seconde proposition s'avérait, il n'y aurait plus de cartes géographiques, le monde ne serait plus qu'un vaste bloc rocheux, qu'il serait inutile de représenter ou de dessiner. Mais Dieu a voulu épargner cela à ses serviteurs, et Il n'a pas donné aux montagnes le pouvoir de détruire les paysages du planisphère...

La nature de la vie réside dans la différence. Cette logique gouverne toutes choses, matérielles ou immatérielles, à commencer par les reliefs de la terre, et pour finir par les lettres de l'alphabet. La différence est diversité et variation, mais c'est aussi la condition même de la coexistence.

Un récit fantastique

(tiré d'*Histoire d'un coffre*)

Majed se rendit chez son médecin le lundi matin; il avait eu beaucoup de mal à obtenir ce rendez-vous, et il dut encore patienter longtemps dans la salle d'attente de ce fameux cardiologue, avant d'être enfin introduit dans le cabinet, accompagné d'une infirmière, qui lui demanda de s'allonger. Mais c'est alors qu'il se souvint brusquement qu'il avait un autre rendez-vous, tout aussi important, voire davantage, à un autre endroit de la ville, au même moment.

Il décida alors de retirer son cœur, et de le laisser là, à la disposition du médecin, et de s'en aller, avec le reste de son corps, pour se rendre à son autre rendez-vous. Ce qu'il fit sans hésiter. Mais, à l'autre bout de la ville Mona se rendit compte, en voyant Majed, qu'il était insensible, et semblait dénué de toute l'affection qu'il lui témoignait d'ordinaire. Elle se mit en colère, et lui demanda de partir; ce qu'il fit, sans manifester la moindre émotion. Cela ne fit qu'accroître la colère de la jeune fille.

Majed se rendit alors chez sa mère, où il se jeta

dans le premier fauteuil qu'il trouva, et il s'y étendit comme un cadavre.

Lorsque le médecin eut achevé sa tournée, il alla déjeuner au restaurant de l'hôpital, où l'infirmière vint le rejoindre, avec ses dossiers. Elle avait trouvé un cœur jeté sur un lit, mais elle ne voulut pas déranger le médecin, et se contenta de déposer ce cœur entre les feuilles d'un dossier au nom du patient, se disant que celui-ci reviendrait bientôt, et qu'elle lui rendrait alors son organe, en lui conseillant de ne pas l'oublier la prochaine fois.

Le soir même, Suzy, l'infirmière, parlait avec ses collègues de ce cœur d'homme oublié à la clinique. Elles trouvèrent l'histoire intéressante et digne d'être commentée. Ce qui les excitait le plus était qu'il s'agissait là d'un cœur d'homme, abandonné par son propriétaire, et chacune alors de s'imaginer ce qu'elle ferait en pareille situation. L'une d'entre elles disait que c'était là l'occasion de découvrir les secrets que recèle un cœur d'homme, une autre suggérait de brancher ce cœur sur un magnétophone, pour l'entendre raconter ce qu'il savait... Une troisième enfin dit qu'elle avait elle aussi trouvé un cœur dans son frigidaire, un matin, et qu'elle l'avait coupé en petits morceaux, mis dans une poêle à frire; elle avait ajouté, en riant aux larmes,

qu'elle n'avait jamais mangé quelque chose d'aussi délicieux que ce cœur d'homme...

La soirée se passa ainsi, entre les rires et les anecdotes, et elles partirent travailler le jour suivant sans avoir beaucoup dormi, mais elles ne ressentirent aucune fatigue.

Cependant une rumeur sinistre ne tarda pas à se répandre, selon laquelle Suzy aurait tué un patient de l'hôpital, et qu'elle aurait dérobé son cœur, qu'elle garderait sous son lit... Une délégation d'infirmières se rendit auprès du directeur de la résidence, pour lui demander d'expulser Suzy, ou de leur procurer un autre logement. Elles ne lui dirent rien de ce qui motivait cette demande, mais le directeur, un homme subtil, devina une partie de l'histoire. Il sortit de son bureau, alla voir Suzy elle-même, pour lui demander de lui rendre le cœur de Majed, ce cœur que l'on cherchait depuis trois jours, et à cause de quoi toute la maison était sens dessus dessous, à l'exception du seul Majed, qui restait impassible et indifférent à tout.

Suzy lui restitua donc l'organe, et le médecin s'empressa de la rendre à son propriétaire. Lorsqu'il eut achevé de remettre le cœur dans sa poitrine, et de bien lier les artères, Majed se leva d'un bond en criant: mon rendez-vous ! mon rendez-vous ! j'ai manqué

mon rendez-vous avec le médecin et avec...

Mais sa mère lui mit la main sur la bouche et lui dit: «mon fils, Dieu te procurera une autre épouse, meilleure que celle-ci, qui s'est mariée avec un autre homme. Que penses-tu de Hind, ta cousine? »

Majed ne répondit rien, et l'on raconte que d'avoir récupéré son cœur lui avait fait perdre son esprit.

Quant à Suzy, elle dut aller habiter ailleurs, car aucune de ses collègues de la résidence ne voulait plus se trouver avec elle, surtout après le témoignage de l'infirmière principale, qui dit qu'elle l'avait vue mettre dans une galette des morceaux de foie humain passés à la poêle, et que ce goût qu'elle avait pour la chair humaine les mettait toutes en danger.

Le chevalier du texte

(tiré de *la Faute et l'expiation*)

Personne n'a pu, mieux que Roland Barthes, occuper les hauteurs de la théorie critique, ni plus durablement; pendant un quart de siècle il aura mené les avant-gardes de la critique littéraire, sans aucune interruption. Il était doué d'une faculté extraordinaire de transformation et de renouvellement perpétuel, il s'était fait lui-même un signe libre, un signifiant flottant, qu'aucun signifié ne pouvait contenir ni déterminer.

Ses écrits constituent une création textuelle tout autant que des travaux critiques et théoriques. Ils couvrent maintes questions contemporaines, et non pas seulement celles qui touchent à la littérature. La sémiologie en effet traite de la relation de l'homme aux phénomènes socio-culturels, et met en œuvre des concepts issus du structuralisme. Ce sont ces mêmes concepts qu'il utilise dans son étude sur Racine (1963), dans laquelle il considère l'ensemble de l'œuvre du dramaturge, et cherche à l'analyser comme une structure globale, formée d'unités plus petites, lesquelles mettent en branle tout le dynamisme de l'œuvre.

En 1964, il publie les *Éléments de sémiologie*, où il veut analyser l'écriture à la lumière de la science des signes, dans la ligne de Saussure. Mais il va au-delà de cette étude structurale de la langue écrite, il s'intéresse aussi à des phénomènes socio-culturels comme la mode et la cuisine, cherchant ainsi à étendre son enquête à des «langages», ou systèmes de signes, verbaux ou non-verbaux.

(...) *L'amour du texte*

S'il était donné à Keis de venir jusqu'à Leyla, quelle voie devrait-il emprunter?... sinon celle qui consiste à faire mourir son mari, seul obstacle entre elle et lui. C'est cette voie là que Barthes aura choisie pour parvenir à l'objet de sa passion, le texte. C'est ainsi qu'il écrit un article, en 1968, où il annonce la «mort de l'auteur». Il y aborde la question de «l'auteur» et du «lecteur», et affirme que l'écriture constitue par elle-même une contradiction, non seulement par rapport à l'oralité, mais aussi par rapport à l'idée même d'origine, de point de départ. Par la mort de l'auteur, le lien se trouve rompu entre le texte et sa voix d'origine. L'écriture s'émancipe de cette origine, et devient «textualité», c'est la langue qui parle et non plus l'auteur. L'unité du texte ne procède plus de son origine, mais plutôt de son processus de création.

C'est la raison pour laquelle Barthes annonce l'avènement du temps du lecteur, dont la naissance va de pair, nécessairement, avec la mort de l'auteur. Il met fin à la rivalité perpétuelle des amants, et tuant son rival, il prend possession de l'objet de son amour; le lecteur devient ainsi, par la disparition de la figure de l'auteur, le seul amant du texte. De relation de filiation (le texte-fils engendré par l'auteur-père), la relation du texte avec son origine se change en rapport de production, et l'auteur se change en simple scripteur d'un texte que la langue tient en dépôt. Le texte précède donc son origine apparente.

Nous ne connaissons Mutanabbi que par sa poésie, qui, d'une certaine façon, lui préexiste. N'eût été cette œuvre poétique, nous ne connaîtrions rien de cet homme, appelé Ahmed b. el Hussein, et surnommé Abu-l-Tayyeb el Mutanabbi. D'ailleurs il existait à son époque une multitude d'hommes comme lui, dont le père était porteur d'eau, nés à Koufa ou en d'autres lieux, fréquentant la cour des rois, et morts au désert de façon inglorieuse... Mais nous ne savons rien d'eux ni ne cherchons à savoir quoi que ce soit, car ils n'ont rien écrit. C'est donc le texte qui est à l'origine, et non pas son auteur.

La poésie comme schème culturel

(tiré de *la Critique culturelle – lecture des structures culturelles arabes* - chap. 3)

La poésie arabe contient de la beauté, et quelle beauté! Mais elle recèle aussi des défauts structurels considérables, et nous pensons que ces défauts sont à l'origine des failles de la personnalité arabe elle-même, en sa double manifestation: le mendiant, le menteur, l'hypocrite avide s'y allie avec l'individu courageux et viril, doué d'un ego surdimensionné, attaché à la conquête et l'exclusion de l'autre; tels sont les traits constants de la personnalité collective des Arabes, reflétée dans le discours poétique. De là ils sont passés dans d'autres discours, pour devenir partie intégrante de la personnalité culturelle, et, en particulier, engendrer, au niveau du discours politique, le type du tyran, du maître absolu de la cité. Ces valeurs se sont peu à peu mêlées à l'ensemble des relations sociales, à commencer par la pratique systématique de l'éloge des puissants, qui ne va pas sans mensonge et hypocrisie, une hypocrisie devenue elle aussi la règle commune des relations humaines, associée au culte du grand homme, à cette idée (ou fantasme) d'une personnalité supérieure aux contingences de la vie ordinaire.

Ces siècles de production poétique ont créé de la beauté, assurément, mais ils recèlent aussi des aspects moins reluisants, qui font partie de la personnalité collective. C'est notre projet ici que de procéder à l'analyse structurelle et historique des composantes de cette personnalité collective, composantes, ou schèmes, engendrés par le verbe poétique, et bientôt diffusés dans la société globale, sous forme de comportements, d'*habitus* culturels, anciens ou plus récents.

(...) La tradition d'ailleurs est pleine de jugements négatifs sur les poètes, à commencer par les hadiths prophétiques, et pour finir par ce que déclarent les grands prosateurs de l'époque classique, comme Jâhez ou Abou Hayyân el Tawhidi, qui écrit ceci: "On ne voit pas de poète qui ne soit, littéralement, entre les mains d'un calife, ou d'un vizir, ou d'un émir, la paume ouverte, en position de demandeur, voire de mendiant, plein de crainte à l'idée de se voir repoussé, et de rester dans la misère."

Le même Abu Hayyan distingue entre la poésie et la prose, assimilant la première à une servante, et la seconde à une femme libre, la prose ayant la raison pour origine, et la poésie la sensation. A noter aussi que pour lui la beauté formelle ne peut à elle seule "sauver" la poésie, car il s'agit d'une beauté viciée.

(...) Il n'en reste pas moins que la poésie, comme institution culturelle, était considérée comme la "science des Arabes" – à vrai dire ils n'en avaient pas d'autre, comme disait Omar ibn al Khattâb.

Mieux encore, les poètes vont devenir des modèles à imiter, des princes du verbe, des symboles de la personnalité collective. On n'a pas suffisamment pris garde, cependant, au fait que cette diffusion du "schème poétique" au sein de la société arabe n'allait pas sans la consécration de quelques vices, qui ne sont pas mineurs: la mentalité de courtisan, l'hypocrisie éloquente, le mensonge, la rancune et l'agressivité, la volonté de puissance, la tendance à se mettre soi-même au centre du monde, et à se proposer comme référence ultime, comme arbitre suprême des élégances esthétiques, morales et politiques. L'analyse précise des éléments constitutifs de cette personnalité collective n'a pas encore été menée à son terme, elle est à vrai dire à peine amorcée.

La lettre et l'effroi

(tiré de *la Main et la langue* – trad. française)

C'était véritablement un spectacle effrayant, que celui qu'il fut donné de voir, dans un village de la région de Sudair, pendant la période qui suit immédiatement la fin du deuxi^{ème} Etat saoudien, pendant la dernière décennie du XIX^{ème} siècle. Cela se produisit réellement, et le caractère réel de l'événement le rend encore plus terrible. Dans un *kuttâb*, le maître venait de donner une ardoise à un de ses élèves, et s'apprêtait à commencer la leçon d'écriture, lorsque, devant ses camarades stupéfaits, un des élèves se leva et partit à toutes jambes, sortant de l'école en poussant des cris; il courait à toute vitesse, le visage portant les signes d'une terreur inexplicable. Il s'absenta une semaine, et lorsque le maître, à son retour, lui eut remis l'ardoise entre les mains, le même effroi s'empara du garçon, qui prit à nouveau la fuite, laissant la classe désemparée, en proie à la crainte. Mais cette fois-ci quelques-uns de ses condisciples se lancèrent à sa poursuite. Le fuyard courait vite, en jetant des regards sur ses poursuivants, qui avaient le plus grand mal à le rattraper. Personne d'ailleurs ne savait qui il était, d'où il venait, ni même où il habitait.

Ils en étaient réduits à observer les traces de ses pieds sur la poussière pour deviner le chemin qu'il avait pris. Ils finirent par arriver à uneasure, à la sortie du village, qui jouxtait un petit jardin. Pénétrant à l'intérieur, ils virent un homme âgé, à qui manquait la main droite. Devant lui se tenait l'enfant, sanglotant, et tremblant de tout son corps couvert de sueur. On avait presque l'impression d'entendre les battements de son cœur affolé.

Comme pour répondre à leur questionnement, l'homme leva son bras droit privé de main, et leur dit: «Ne vous étonnez pas du comportement de mon fils, ce bras vous explique la cause de sa peur.» Puis il leur raconta qu'il avait voulu, étant pourvu d'une certaine éducation, écrire l'histoire de la région, qu'il avait commencé à enregistrer les événements, ou plutôt les malheurs de son temps; mais le gouverneur avait eu vent de ce projet, et craignant qu'il ne fit état de ses actes, et de ceux de ses ministres, il lui avait fait couper la main droite. L'homme vivait isolé, témoignant de sa tragédie en levant le bras toutes les fois où on l'interrogeait.

Cette terrible histoire était la cause de l'effroi du garçon à la vue d'une ardoise et d'un calame, objets qui chez lui se trouvaient associés à l'amputation de son père. Il en était venu à n'accepter l'école et l'instruction

que si celle-ci se passait complètement de l'écriture, et ce, afin de sauvegarder son intégrité corporelle.

Certes cette histoire se passe à une époque un peu ancienne, dans le Nejd, à cette période d'anarchie qui suit l'effondrement du second Etat saoudien. Je l'ai entendu raconter au défunt cheikh Abdelaziz b. Abdelmohsen al Towaygri, qui en certifiait l'authenticité.

La perle comme métaphore

(tiré de: *L'écriture contre elle-même*)

[l'auteur commence par établir une comparaison entre deux textes poétiques: un poème ancien d'al A'sha, *la Perle*, et un poème contemporain de Ghazi al Gossaiby sur le même thème]

Avant toute comparaison précise des deux textes, je voudrais insister sur le fait que le lien existant entre ces deux textes n'est pas une relation d'imitation ou d'inspiration. Nous pensons en effet qu'al Gossaiby, au moment où il écrivait son poème, n'avait pas à l'esprit celui d'al A'sha, et que c'est justement cette absence de référence directe qui lui a permis de donner libre cours à sa propre inspiration poétique. Ainsi la «perle brillante» du poète ancien, qui était chez lui la métaphore de la femme désirée, se transforme chez le poète moderne en «perle noire», pour s'identifier mystérieusement à la femme de ses pensées. La relation entre ces deux textes est de l'ordre de l'intertextualité, au sens que ce terme revêt dans la sémiologie: les textes renvoient d'abord à d'autres textes, de même que les signes renvoient à d'autres signes, et non pas directement aux choses qu'ils désignent. L'artiste écrit

et dessine non pas d'après nature, mais d'après l'expérience de ses prédécesseurs, qui avaient déjà changé la nature en texte ou en dessin.

L'intertextualité peut donc être définie ainsi: c'est un texte qui s'introduit à l'intérieur d'un autre texte, et en incorpore les significations, que l'auteur soit conscient de cela ou non.

Cette opération n'a donc rien à voir avec l'imitation consciente d'un texte classique par un poète moderne, c'est quelque chose de bien plus profond et plus nécessaire, cela relève des textes eux-mêmes, et non pas de l'auteur. Celui-ci n'est pas en position de décider quoi que ce soit, c'est au «texte» et à lui seul que revient l'initiative des opérations.

La question de Twitter, c'est la question de la liberté

(tiré de: *La culture Twitter – liberté d'expression ou expression responsable* – Casablanca, 2016)

Pour la première fois dans l'histoire des cultures, l'individu peut exercer complètement sa liberté d'expression, se tenant face à l'écran bleuté, et usant de ses doigts sans entraves ni contrôle extérieur – et même l'instance de contrôle personnelle se trouvant en quelque sorte neutralisée. S'il vient à craindre d'exposer sa véritable identité, sa véritable photo, il n'a qu'à modifier son nom et son image, remplacée sans retard par une autre photo ou un dessin d'animal. Cet «oiseau bleu» lui offre un espace de liberté totale, où se manifesterait l'individualité de la façon la plus complète. Ce dont les hommes avaient rêvé, en vers et en prose, en imagination et en pensée, ce qui leur avait jusque-là échappé, cet écran bleuté l'apporte, et le réalise à volonté.

C'est alors que surgit la question de la liberté, c'est bien là l'enjeu principal de Twitter: si l'homme a, grâce à cette technique, acquis une liberté absolue, il lui reste encore à s'approprier la responsabilité qui va avec cette liberté. La règle veut que l'on soit le maître de ce que

l'on possède, et que l'on en dispose souverainement. Mais si l'objet possédé dispose de vous à sa guise, vous devenez sa possession, même si vous en êtes apparemment le possesseur.

Cette liberté que nous octroie Twitter sera la nôtre, ou nous serons nous-mêmes ses otages. C'est là qu'opère la distinction essentielle entre liberté d'expression et expression responsable. On a beau être libre de dire ce que l'on veut, on reste toujours lié par les formes mêmes de la communication et de l'échange. En effet, on ne se parle pas à soi-même, on s'adresse à autrui, nécessairement. C'est par la présence de l'autre que s'opère et se réalise la communication. L'autre (l'interlocuteur) est là en face de vous, et votre liberté va se trouver nécessairement déterminée par celle d'autrui. A vrai dire, il s'agit de la rencontre de deux libertés, de deux puissances, plutôt, et l'une de ces deux puissances vaincra l'autre et l'écrasera, ou bien elles entreront en négociation, c'est là ce qu'on appelle la «négociation culturelle». La liberté est une valeur partagée, non pas une valeur individuelle, et l'on ne peut en aucun cas dissocier la liberté de la responsabilité; plus augmente la dose de l'une, plus le fait la dose de l'autre, en rapport.

(...) Il existe divers types de profils sur Twitter, je

voudrais ici m'attarder un peu sur le profil que j'appellerais volontiers celui du «cheikh indépendant», représenté par le cheikh Salman al Aouda, l'une des principales figures du mouvement du «Réveil» (islamique), pendant les années 80 et 90 du siècle dernier, devenu progressivement un de ces «faqihs satellitaires» dont j'ai parlé dans un de mes livres. Lorsqu'il eut ouvert un compte Twitter, il connut encore une autre métamorphose, et il se vit suivi par des millions de gens. Cependant cette présence continue sur le réseau allait de pair avec une grande modération dans l'expression, il a toujours évité les confrontations verbales et le style de l'insulte, maintenant le cap d'une démarche médiane, et l'expression d'une pensée ouverte et tolérante, aux niveaux politique, idéologique et jurisprudentiel.

Ce faisant, il a changé la multitude de ses admirateurs en autant de disciples, qui ne voyaient plus en lui le symbole des mobilisations des années 80 autour de l'idée de «réveil islamique», encore moins un leader au-dessus de toute critique, mais bien une figure d'intellectuel libre, toujours ouvert au dialogue et à la discussion. Et finalement ceux qui le suivent sont désormais moins des disciples au sens traditionnel du terme que des sympathisants, des amis.

Les arcanes de la modernité

(tiré de *la Main et la langue* – trad. française, 2018)

Assurément je dois aux animateurs de l'émission télévisée du canal *Dalil* de reconnaître que j'ai pris beaucoup de plaisir à l'entretien qu'ils avaient organisé avec le cheikh Ayidh al Qarni, un vendredi. Cet article se veut le prolongement de l'émission, au cours de laquelle, je le rappelle, le cheikh al Qarni – l'auteur du best-seller *Ne t'attriste pas* – est intervenu pour me demander de révéler les arcanes de la modernité, que je serais censé connaître, et lui non. Je me suis trouvé dans le cas de celui dont le poète Mutanabbi dit ceci: «Si l'acte est bon, les pensées le sont aussi.» Naturellement on peut comprendre *a contrario* que la mauvaise action trahit de mauvaises pensées. J'ai pour ma part alors pensé que le cheikh me donnait la mission de critiquer le discours de la modernité. J'ai commencé par répondre en renvoyant à mon livre sur le sujet, qui critiquait la modernité arabe, qualifiée de «modernité réactionnaire», et illustrée par la figure d'Adonis. Voilà ce que je pensais à ce propos, et je m'en suis tenu là. Mais j'ai, dès le lendemain, entendu bien des reproches, nombreux étaient ceux qui me

disaient que cette réponse était insuffisante, et que le cheikh attendait plus de moi, à savoir que je dénonce la modernité, les modernistes, et leurs sombres desseins.

Je n'avais pas bien perçu cette intention du cheikh, mais lorsque j'eus écouté à nouveau l'enregistrement de l'émission, je me rendis compte que c'était bien cela que le cheikh avait en tête quand il était intervenu, et qu'il croyait profondément que la modernité constituait un phénomène aux multiples aspects, porteur de grands dangers. Il attendait donc de moi que j'agisse comme un indicateur, comme un agent secret parti en reconnaissance pour les espionner et découvrir leurs secrets.

Dieu sait que j'eusse préféré ne pas voir le cheikh, dont je connais la bonté et les qualités de cœur, glisser sur cette pente ! C'est un homme de caractère, plein de noblesse et de piété authentique, un homme tel que lui n'aurait jamais dû mépriser son frère au point de lui demander de jouer ce rôle de vil informateur et d'espion.

Ceci est à mes yeux une affaire personnelle, qui touche à l'essence même des rapports humains, et à la question de la noblesse, aussi bien dans l'intention que dans l'expression; car «une bonne parole est une aumône», selon les mots de notre Prophète (PSL).

Mais je ne veux pas m'étendre davantage sur ce sujet.

Ce qui est bien plus important, c'est de débattre avec intelligence et sincérité d'un sujet qu'on aurait grand tort de négliger. La modernité est-elle vraiment une sorte d'organisation secrète, avec un agenda porteur de dangers pour nos sociétés, et dont il faudrait donc mettre au jour les visées et les arcanes?

C'est là la conception que s'en faisait le cheikh, déjà dans un ouvrage paru il y a quelques années sous le titre: *la modernité à l'épreuve de l'islam*. C'est un livre où les fantasmes et les soupçons prennent le pas sur toute prédication bienveillante, un livre de surcroît plein d'erreurs majeures, la moindre de ces erreurs n'étant pas que le cheikh s'imagine la modernité sous la forme d'une société secrète, et ne cherche qu'une chose: qu'on lui confirme par des preuves cette hypothèse de départ.

Plutôt que de chercher à valider cette hypothèse, je vais énoncer quatre propositions:

- la modernité est plurielle
- la modernité n'est pas organisée
- la modernité n'est pas un péril
- aussi bien appartient-elle au passé, nous sommes désormais entrés dans la post-modernité.

Le texte et la marge

(tiré de: *La culture télévisuelle – la fin des élites et l'apparition du public populaire*)

Un des changements les plus importants survenus à notre époque consiste dans le fait que de vastes catégories sociales, jusque-là marginalisées, sont entrées dans la sphère culturelle. Cette marginalisation était due à divers facteurs: culturel (illettrisme), économique (impossibilité de se procurer livres et journaux), et cette situation avait pour effet de circonscrire la culture au cercle étroit de ceux qui savaient lire et écrire. De leur côté, les masses illettrées n'avaient aucune idée de ce qui se jouait dans ce monde à part de la culture savante, et la culture orale restait leur voie d'accès unique à la connaissance.

L'image, ou plutôt sa large diffusion, est venue briser ces barrières de culture et de classe, et le cercle de la participation s'est immensément élargi, jusqu'à inclure l'humanité toute entière. De fait, la réception des images se passe très bien de la lecture, elle se passe même des mots. C'est ainsi que des catégories nombreuses de gens, qui n'avaient pas jusqu'alors accès à la culture, pénétrèrent dans ce domaine, bouleversant l'idée même que l'on se faisait des élites,

établissant une nouvelle égalité dans l'accès aux connaissances et à la diversité du monde réel. L'image est omniprésente, et les barrières et distinctions disparaissent du paysage culturel. Mieux encore: l'activité d'interprétation peut désormais être pratiquée par tout spectateur, sans qu'il ait besoin d'un intermédiaire, situation tout à fait nouvelle par rapport à celle qui prévalait naguère encore, marquée par l'existence de conditions bien précises: avoir acquis la maîtrise de la lecture, accepter l'autorité de l'écrivain sur son texte, savoir repérer dans un texte les éléments de contexte, ainsi que les connotations implicites qu'il recèle. (...)

Il est assez banal dans l'histoire des cultures de voir se produire des luttes entre la culture dominante et la culture de la marge. A vrai dire, l'histoire de la culture est faite de ce type de conflits. Mais en général, et sur le temps long, il n'y a pas de bouleversement dans le paysage, et les dominants conservent leur domination, au prix de quelques changements de détail, et ce, d'autant plus que si les marginaux parviennent à renverser la classe dominante, ils n'ont rien de plus pressé que de se changer eux-mêmes en «texte central», et de repousser vers les «marges» toute opposition. C'est là un schème structurel que l'on voit se reproduire en permanence.

Mais ce qui est aujourd'hui inédit, c'est que ce mouvement de domination et de contre-dominance se déploie au travers de moyens d'expression nouveaux,

qui sont ceux de l'image télévisuelle.

A vrai dire, la vision d'un « texte central » et de ses « marges » n'est plus guère pertinente. Désormais la réception du message se fait plus rapide, et plus individualisée aussi, plus spontanée. A la différence des mots écrits sur une page, les images des écrans sont mobiles, elles sont faites pour délivrer leur message et se trouver remplacées par d'autres, au risque de perdre toute valeur durable.

En même temps que s'affaiblissait l'autorité de la chose écrite, l'élite qui lui était traditionnellement associée –intellectuellement, socialement, politiquement– disparaissait elle aussi, perdant toute influence auprès des masses. Pour autant il ne faut pas s'imaginer que cette nouvelle culture de l'image soit plus démocratique; il s'agit toujours, sous une forme renouvelée, de la même culture dominante et machiste, centrée sur les valeurs de la sexualité, de la violence, de l'argent, outre l'obsession de l'unité et le rejet de toute forme d'opposition. N'oublions pas cependant que ce langage de l'image, avec toute la séduction et la puissance de diffusion qui sont les siennes, est aussi beaucoup plus vulnérable que ne l'était le langage de l'écriture. Ce qu'une image propose et impose, une autre image l'annule. Tout cela constitue une nouvelle culture, qui se forme sous nos yeux, au niveau du monde.

Ils ont dit...

(Quelques jugements des contemporains)

Mohammed al Banki: «Al Ghadhmi est un homme qui se méfie des attentes du lecteur, et travaille à les surmonter, à créer chez lui la surprise d'abord, puis l'admiration.»

Abderrahman al Sma'il: «Al Ghadhmi est un maître, avec tout ce que ce mot contient de dimensions éducatives; son existence même, son caractère et son rapport aux autres, sont des enseignements, tout autant que le savoir qu'il transmet. Tout homme qui a eu l'occasion de se trouver en sa présence se sera senti comme un disciple devant l'un de ces cheikhs vénérés dont nous parlent les textes classiques. (...) Il n'est pas hautain ni orgueilleux, il ne se targue pas de son savoir, il ne craint pas de dire: je ne sais pas, et n'hésite pas à apprendre de plus jeune et moins savant que lui. »

Idriss Belmelih: « Al Ghadhmi a dû, à l'instar de ses contemporains, tout à la fois assimiler la culture des pieux ancêtres, et s'ouvrir au vaste monde qui nous entoure. »

Idriss Jabri: « On voit donc que le Dr Abdallah Mohammed al Ghadhami a commencé comme critique littéraire, puis qu'il a infléchi sa trajectoire du côté de la critique culturelle, procédant chemin faisant à l'analyse des structures (ou des schèmes) de la domination culturelle, dont il a enfin élaboré la théorie. »

Hatem al Sakar: «C'est ainsi que le Dr A. al Ghadhami passe de la critique des textes à celle des structures, après avoir fait part du décès de la critique littéraire; celle-ci en effet n'est pas capable de révéler les failles du système, seule une «critique culturelle» sera en mesure d'accomplir cette tâche. »

Hassan al Banna Ezzeddin: « Abdallah al Ghadhami est sans doute le premier à avoir créé en langue arabe ce syntagme: critique culturelle. »

Khaled Sulayman: «Ce livre (*la Faute et l'expiation*) peut être considéré comme le dernier clou planté sur le cercueil du monopole de certains pays arabes (essentiellement l'Egypte et la Syrie) sur la culture et la critique. A partir de là, on va voir ces activités se diffuser ailleurs dans le monde arabe, en des pays qui étaient jusque là réduits au rôle de simples consommateurs de biens culturels venus des deux pays susnommés, considérés comme l'avant-garde de la littérature et de la critique. (...) Ce livre aura fait

époque, en jetant les fondements d'un nouveau discours critique arabe, et en permettant à de nombreuses applications de se faire jour, menant ainsi à un profond renouvellement théorique. »

Sa'id Yaqteïn: «La thèse de l'auteur peut se résumer ainsi:

- 1) la culture est un corps composé de structures en conflit permanent
- 2) la vaillance virile constitue la structure fondamentale de la culture arabe, ceci n'apparaît nulle part plus clairement que dans la poésie.
- 3) En-dessous de cette structure, un autre contenu culturel tente discrètement de se faire jour, et battre en brèche les murailles de la citadelle; ce contenu c'est la féminité de l'écriture. »

Mojob al Zahrani: «Au début, sa pratique critique était «habitée» par la théorie moderne, ou plutôt par la modernité elle-même, attachée à la mise au jour de la «littérarité» (ou poéticité) du texte.

Le défi qui se posait alors à lui, et à ses collègues des années 80, consistait à acclimater en milieu arabe ces découvertes et ces avancées théoriques issues des sciences du langage.

Mais au cours de ces dernières années, l'aventure

de l'écriture critique a amené notre auteur à des positions plus avancées, et à offrir les prémices de formulations nouvelles, qui dépassent les théories toutes faites, dont on s'aperçoit bien qu'elles ne sont que des formulations transitoires et insuffisantes, destinées à se trouver remplacées par des propositions post-structuralistes et post-modernistes. (...)

L'auteur a dit maintes fois, lors de conférences ou dans les préfaces de ses livres, que son intérêt principal résidait en l'homme, et plus précisément l'homme tel que le reflète le langage. La thématique de « la femme et du langage », telle qu'elle se trouve développée dans deux de ses principaux ouvrages qui portent ce titre, vient naturellement s'insérer dans cette problématique générale. (...)

La caractéristique essentielle des écrits d'Al Ghadhami est peut-être ce goût pour la théorie, et la théorisation, cela se ferait-il parfois aux dépens d'une lecture ordinaire de la lettre obvie des textes. Il y a là une volonté tout à fait honorable de dépasser la subjectivité particulière du critique-lecteur, ou plutôt de la soumettre au contrôle d'une vision plus ample et plus objective, qui permette de surmonter cet état de doute et d'inquiétude personnelle propre à toute approche interprétative.»

Citons *pour conclure* un article récent, d'un universitaire algérien, qui offre une bonne synthèse de la pensée de notre auteur:

«De la critique des textes à la critique des structures»

(Mohammed Bensiba' - en arabe, in *Revue de sociologie* – Université de Constantine)

La trajectoire d'Abdallah al Ghadhami y est précisément restituée, cette trajectoire qui l'aura fait passer par différentes étapes, ou « stations » (comme on le dit des étapes du pèlerinage): la première formation, et le goût précoce de la lecture et des livres, dans un milieu provincial où ceux-ci étaient rares et précieux, plus rares encore les lecteurs, l'initiation à la culture européenne, à l'occasion d'un long séjour d'étude à l'étranger, l'enseignement de la littérature arabe classique, l'application aux textes classiques de méthodes nouvelles d'analyse, compte tenu des spécificités historiques et sociales de la culture arabe, la transposition au «texte» culturel global de ces méthodes de lecture, et par là même la prise de conscience du caractère «mythologique» (au sens que

Barthes donne à ce mot) d'une bonne part de cette culture, la mise en rapport enfin de sa propre culture, distanciée, soumise à une analyse spectrale, qui en révèle les failles et les zones obscures, avec ce discours globalisé qui s'impose aujourd'hui, et qui ne pourra devenir une authentique culture universelle que s'il sait intégrer, et respecter, les cultures et traditions particulières, enracinées dans un espace-temps bien défini de la planète Terre. Le rôle de l'intellectuel critique est à cet égard bienvenu, il est à vrai dire indispensable.

Ce faisant, il est devenu insensiblement, par ses livres, mais aussi par ses interventions publiques, par le biais d'articles dans la presse arabe internationale, d'entretiens télévisés, de conférences, et aussi par son activité en ligne, une sorte « d'intellectuel organique », à qui rien de ce qui touche la société contemporaine n'est étranger. Son discours prend un caractère arbitral, dans une société arabe en pleine transformation, mais qui reste en attente de ce genre de parole, qui fasse fonction d'intercession avec le reste du monde.

Bibliographie

Titres publiés

- *La faute et l'expiation: du structuralisme à la déconstruction – lecture critique d'un paradigme contemporain.*
Jedda, 1985 (1997 seconde édition – Le Caire;
2006 sixième édition – Casablanca)
- *L'analyse textuelle – approches analytiques de textes poétiques modernes et contemporains* Beyrouth, 1987 (2006 seconde édition - Casablanca)
- *La voix ancienne et nouvelle – recherches sur les origines arabes de la musicalité de la poésie moderne* Le Caire, 1987
- *Prise de position par rapport à la modernité*
Jedda, 1987 – (1992 seconde édition – Riyad)
 - *L'écriture contre elle-même* Beyrouth, 1991 (seconde édition 1993)
- *La culture du questionnement – recueil d'articles de critique*
Jedda, 1992 (1993 seconde édition - Le Caire)
- *Le poème et le contre-texte* Beyrouth – Casablanca, 1994

- *Voyage dans la République de la théorie* – lecture culturelle de l’Amérique Jeddah, 1994
- *Problématique de la différence* – lectures de la théorie critique arabe – le semblable et le différent Beyrouth – Casablanca, 1994
- *Histoire du jeune Miftah* Jeddah, 1996
- *La femme et le langage* Casablanca, 1996
- *La culture et la communication dans les Etats arabes du Golfe* Koweït, 1998
- *Soleyman el Aïssa* – Damas, 2000
- *La culture de l’illusion* – approches sur la femme, le langage et le corps – Beyrouth – Casablanca, 1998 (seconde édition 2000)
- (il s’agit du second volet de l’étude sur la femme et le langage)
- *Histoire d’un coffre* – récits et mensonges Beyrouth – Casablanca, 1999
- *Le poème au féminin, et l’autre lecteur* Beyrouth – Casablanca, 1999
- *La critique culturelle* – introduction théorique et lecture des schèmes culturels arabes Beyrouth – Casablanca, 2000 (seconde édition: 2001, troisième édition: 2005)
- *Poétique et culture* – Casablanca, 2003

- *Histoires de la modernité dans le Royaume d'Arabie saoudite* Beyrouth – Casablanca, 2004
- *Critique culturelle ou critique littéraire?* (avec la participation d'Abdennebi Steif) Damas, 2004
- *De la tente au territoire national* Jedda, 2004
- *Al Jahania* – sur la langue des femmes et leurs histoires
(recueil d'articles parus dans la presse)
(Club littéraire de la Mecque, 2012)
- *La culture télévisuelle: la fin de l'élite et l'apparition du public populaire* Beyrouth – Casablanca, 2004
- *Tribu et tribalisme* (ou: les identités post-modernes)
Casablanca, 2009 (seconde édition)
(recueil d'articles parus dans le journal *ar-Riyad*)
- *Le nouveau libéralisme* – questions sur la liberté et le consensus culturel Casablanca, 2013
- *Le genre culturel* – la culture à l'épreuve de la théorie du genre Casablanca, 2017
- *Après le réveil arabe* - les changements du discours, de l'individualisme au pluralisme Casablanca, 2015
- *La culture Twitter* - liberté d'expression ou expression responsable Casablanca, 2016

Articles parus en revues

(nous citons ici les articles mentionnés sur le site indiqué supra, sans préjuger d'autres interventions de notre auteur, à diverses occasions: entretiens radiophoniques et télévisuels, colloques, conférences, *statements* en ligne...)

- «Le vers libre: positions critiques au sujet de Nazek el Mala'ika» *Revue de la Faculté des Lettres KAU Jeddah* 1981 (repris dans le livre: *La voix ancienne et nouvelle*)
- «Le vers libre dans la poésie ancienne» *Revue al Dâra* – Riyad 1982 (repris dans l'ouvrage cité supra)
- "les opinions d'el Awâd sur la prosodie" *Revue de la Faculté des lettres et sciences humaines – KAU Jeddah* 1982
(repris dans l'ouvrage cité supra)
- « Mon attitude face à la modernité » revue *al Shi'r* (Tunis) 1982
- « Le rythme dans la poésie arabe » et « les signes de libération et de renouvellement dans la poésie arabe»: conférences tenues en anglais à l'Université d'Indiana – Bloomington, en 1984.
- « Comment lire et apprécier un poème moderne? » revue *Fusul* – Le Caire, juillet 1984 Repris dans le livre: *Analyse textuelle*

- « Le tournant critique, de la science de la littérature à l'étude de contenu. » Club culturel de Ta'ef, 1985
- « Lecture sémiologique du poème de Chebbi: *La volonté de vivre.* » intervention au colloque de Tunis sur le poète el Chebbi, publiée en trois parties dans la revue *al Fikr* (Tunis) 1985
- « Images de la femme dans la pratique poétique moderne » revue *Fusul* (Le Caire) octobre 1987. Repris dans le livre: *L'écriture contre elle-même*
- « De la problématique à la différence – le problème du sens dans le texte littéraire » revue *al Hayât* (Tunis), 1987
(repris dans le livre: *Problématique de la différence*)
- « Sur le discours poétique d'aujourd'hui » revue *al Aqlâm* (Bagdad) 1987 (repris dans le livre: *Analyse textuelle*)
- « De la tente au territoire national: la question de la culture dans le Royaume » conférence tenue à l'occasion du festival: le Royaume hier et aujourd'hui, au Caire, été 1987.
- « Pourquoi la critique linguistique? » conférence tenue à l'Université de Sana'a, hiver 1987 - reprise dans le livre: *Analyse textuelle.*
- « La versification et la textualité » conférence tenue au Club littéraire et culturel de Jedda, 1988

- « La création littéraire en Arabie saoudite » conférence tenue au Salon du Livre de Tunis, avril 1989.
- « La critique textuelle / linguistique, théories et domaines d'application » conférence tenue à l'Université Mustansiriya (Bagdad), 1989
- « La troisième oreille: méditation sur un nouveau style d'écriture » conférence tenue au Club littéraire d'Abha, été 1990
- « Poétique de l'absence »: conférence tenue au Club littéraire de Riyad, 1990
- « L'homme comme langage » intervention dans le cadre du colloque organisé par l'ALECSO à Sharja, 1991 – publiée dans la revue *al Hayât* (Tunis) n°62, même année
- « Le labyrinthe – texte ouvert, texte clos » revue *Alâmât* (Jedda), 1991
(repris dans le livre: *Problématique de la différence*)
- « Le suicide des inscriptions » et « Esthétique du mensonge, les mensonges des Arabes » articles publiés dans la revue *Fusul* (Le Caire), printemps 1992, et repris dans le livre: *le Poème et le contre-texte*.
- « La signification aux entrailles du lecteur » conférence tenue à l'Université du Bahrein, 1992,

reprise dans le livre: *le Poème au féminin*.

- « conférence sur al Sayyab prononcée au Caire, octobre 1992, et reprise dans le livre: *le Poème et le contre-texte*
- « Culture de la transmission – culture du goût » conférence tenue au Club arabe de Londres, 1993
- « Mémoire du texte, mémoire du narrateur » intervention au colloque: la littérature ancienne: quelles lectures? Université Hassan II, Casablanca, 1993

repris dans le livre *Poème et contre-texte*

- « Le sultan du royaume du texte » revue *Kitâbât mu'âsara* (Beyrouth), 1994. Repris dans *le Poème au féminin*
- « la lune noire: à propos de la *maqâma* de Badi' azzaman al Hamadhâni » revue *Fusul* (Le Caire), automne 1994 Repris dans le livre: *Problématique de la différence*
- « Une belle ruine: comment la langue recouvre sa féminité » revue *Alâmât* (Jedda), 1995 repris dans le livre: *La Femme et le langage*
- « Le lecteur différent: hommage à Chokri Ayyad » Le Caire, 1995

repris dans le livre: *le Poème au féminin*

- « Le salon de May – féminisation du lieu, contexte masculin » revue *al 'Arabi* (Koweït), 1995 repris dans le livre: *la Femme et le langage*.
- « Horizons de la post-modernité » revue *Alâmât*, 1996
- « L'information comme personne narrative » colloque sur la narration au Club littéraire de Ta'ef, 1996
- « Poéticité et contre-poéticité: à propos de la cécité culturelle » conférence tenue à Tunis, capitale culturelle arabe (1997) reprise dans le livre: *la Critique culturelle* (chap. VII)
- « Le désert: le texte et l'homme » Université de Naples (1998)
- « Le roman de la femme » intervention à la Table-ronde du Caire (1998) publiée dans la revue *Fusul*, été 1998
- « Le roman est-il un homme blanc? » revue *Fusul*, printemps 1998
(repris dans le livre: *le Poème au féminin*)
- « La reconquête de la cité des hommes – le festival du bouc à la Mecque » conférence tenue à l'Union des écrivains arabes de Damas (mai 1997) et reprise dans *la Femme et le langage*.

- « Le poète comme récit: comment l'on tue un poète » intervention dans le cadre des Rencontres Tarfa b.el Abd, Conseil national pour la culture, les arts et les lettres Bahrein, 1998
- « Lecture du poème en vers libres » Fondation Babtein pour la création poétique session al Akhtal al saghir Beyrouth, 1998 (repris dans le livre: *le Poème au féminin*)
- « Le maître des significations – l'aveugle est le clairvoyant » conférence tenue en mémoire de Taha Hussein, Le Caire, 1998
- « Après Adonis » revue *Fusul* (Le Caire) 1998 – repris dans le livre: *le Poème au féminin*
- « Le voyage des significations, des entrailles du poète à celles du lecteur » Revue *Fikr wa naqd* – (Rabat) 1999
- « Perspectives d'avenir sur la culture féminine » Colloque Qassem Amin – Le Caire, 1999
- « La lecture silencieuse » conférence tenue au Salon du Livre de Beyrouth, 1999
- « Après la modernité » conférence tenue au colloque Rashed al Moubarak – Riyad, 2000
- « Les pensées constituent une biographie » Allocution prononcée à l'occasion de la remise du prix al Oweis – Dubaï, février 2000

- "la question de la culture et du développement dans le Royaume" colloque du centenaire de la KSU, 2000
- "la critique culturelle et la théorie structurale"
colloque: la critique au seuil d'un nouveau siècle
Université Ayn Shams Le Caire 2000
- "la critique culturelle: une vision nouvelle"
Fondation Shoman – Jordanie 2001
- « Le genre structurel: lecture sur le discours amoureux dans la culture arabe. » colloque au Dar el Fikr – Damas, 2002
- « Structure de la *Nahda*: analyse des obstacles à une renaissance culturelle arabe » intervention au colloque d'Amman, septembre 2002
- « Le discours amoureux dans la culture arabe: la structure et le discours » intervention au colloque du Caire sur la femme et la création – octobre 2002
- « L'imagination au féminin » colloque du Caire – octobre 2003
- « La culture de l'image » Koweït – janvier 2004
- « Les obstacles à la renaissance culturelle arabe »
Revue *Mahâwer* – Le Caire, juillet 2004
- « Le dialogue et la question de l'interprétation »
Revue *Hiwar el 'Arab* – Beyrouth, 2004.

