

PENSÉES ARABES
إنسانيات عربية
EN TRADUCTION
للترجمة

Une deuxième sélection d'ouvrages
de sciences humaines et sociales
proposés à la traduction de l'arabe vers le français

COORDONNÉE PAR SADIA AGSOUS-BIENSTEIN,
FRANCK MERMIER, PIERRE GIRARD ET NISRINE AL ZAHRE

PENSÉES ARABES
إنسانيات عربية
EN TRADUCTION
للترجمة

Une deuxième sélection d'ouvrages
de sciences humaines et sociales
proposés à la traduction de l'arabe vers le français

COORDONNÉE PAR SADIA AGSOUS-BIENSTEIN,
FRANCK MERMIER, PIERRE GIRARD ET NISRINE AL ZAHRE

RÉALISÉ EN COLLABORATION AVEC L'AGENCE KARKADÉ

Ce volume présente une sélection de onze notices tirées
du second volume *Pensées arabes en traduction*.
L'ensemble des présentations d'ouvrages est disponible en ligne.

TABLE DES MATIÈRES

Préface p.11

Remerciements p.15

مقدمة الطبعة الثانية من كتالوج إنسانيات عربية للترجمة p.17

Basma Abdel Aziz, *La tentation du pouvoir absolu. L'évolution de la violence dans les rapports entre la police et le citoyen à travers l'Histoire*. Par Pierre Girard p.22

Brahim Ait Izzi, *La campagne et le parti. La mobilisation sociale au Maroc après l'indépendance (1956-1975)*. Par Mohamad Turki Alrabiuo, traduction Oumeima Trabelsi p.31

Maysoon Abdel Hameid, *Les femmes chez Tayeb Salih : une perspective féministe postcoloniale*. Par Mahassin Yousif Abdelgalil, traduction Pierre Girard p.42

Arwa Abduh Othman, *Le printemps du spectacle. Sémiologie de la scène protestataire au Yémen (2011-2012)*. Par Franck Mermier p.54

Mohamed Abi Samra, *La malédiction du Liban*. Par Franck Mermier p.61

Behnam Abu Al-Soof, *Ma traversée avec les antiquités de l'Irak – mémoires de l'archéologue irakien Behnam Abu Al-Soof (1931-2012)*. Par Sadia Agsous-Bienstein p.68

Mina Adel Gayed, *J'étais un enfant copte à Minya*. Par Naglaa Hamdi Boutros p.78

Hisham Al-Awadi, *Histoire du Koweït à partir des angles morts de l'historiographie*. Par Claire Beaugrand p.85

Abdallah Ali Ibrahim, *De la révolution à la guerre : le difficile parcours de la construction de l'État soudanais*. Par Abdaljbar A. M. M. Ejami, traduction Marianne Babut p.95

Nazmi al-Jubeh, *Le quartier juif et le quartier maghrébin*

dans la vieille ville de Jérusalem : histoire et destin entre destruction et judaïsation. Par Sadia Agsous-Bienstein p.105

Soraya Altorki, *Ma vie, telle que je l'ai vécue – Mémoires d'une femme saoudienne, d'Unaizah à la Californie.* Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Noémie Coppey p.116

Khudair Flih al-Zaydi, *Au royaume du rire : Bagdad, de Bab al-Muazzam à Bab al-Sharqi.* Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Marianne Babut p.124

Nasir b. Sayf al-Sa'dī, *Les oulémas et le pouvoir en Oman. 1749-1913.* Par Mehdi Ayachi p.132

Sghira Ben Hmida, *La mémoire des barques et des pêcheurs. Histoire de la mer en Tunisie et sa mémoire dans la période moderne.* Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Oumeima Trabelsi p.138

Abdullah al-Sulaiman, *Riyad, évolution urbaine et citadine.* Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Marianne Babut p.147

Samer Bakkour, *L'exode syrien : la guerre civile et ses répercussions territoriales et démographiques 2011-2020.* Par Iyad Abdallah, traduction Tala Harb p.154

Ahmad Beydoun, *Riad El Solh en son temps.* Par Yara El Koury p.163

Ahmad Beydoun, *Le printemps manqué. Les pays arabes à l'épreuve – origine et explications.* Par Iyad Abdallah, traduction Khaled Osman p.172

Hisham Bustani, *Entités fonctionnelles : Les limites de la pratique politique dans la région arabe postcoloniale.* Par Iyad Abdallah, traduction Tala Harb p.182

Waddah Charara, *L'État Hezbollah. Le Liban, société islamiste.* Par Iyad Abdallah, traduction Gabriel Tatibouet-Sadki p.192

Waddah Charara, *Les guerres civiles arabes contemporaines, un régime politique*. Par Iyad Abdallah, traduction Rouba Hassan p.201

Azza Charara Baydoun et Azza El Hajj Sleiman, *Les Femmes dans la magistrature au Liban : entériner la norme et négliger les écarts*. Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Lina Leyla Abdelaziz p.211

Charbel Dagher, *La langue arabe et la civilisation : sur les relations ambiguës entre Nahda, interculturelisme et modernité*. Par Iyad Abdallah, traduction Lina Leyla Abdelaziz p.219

Faisal Darraj, *La misère de la culture dans l'institution palestinienne*. Par Sadia Agsous-Bienstein p.229

Youssef Day, *Sport et politique au Maroc : le cas emblématique du football*. Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Marianne Babut p.236

Adnan El Amine, *La production du vide : Le conformisme dans la recherche arabe*. Par Elizabeth Kassab p.243

Mohamed el-Mili, *Frantz Fanon et la révolution algérienne*. Par Yassine Temlali p.249

Ibrahim Fraihat (dir.), *Comprendre les conflits arabes*. Par Mustapha Medjahdi p.270

Mostafa Hamdy, *Notre époque, à travers une lecture musicale et sociale du parcours d'Amr Diab*. Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Marianne Babut p.276

Mansour Hayel, *Les spectres d'Aden. La flambée du délire. Témoignages politiques*. Par Franck Mermier p.284

Nader Kadhim, *La Oumma sans nom*. Par Iyad Abdallah, traduction Nihad Jnaïd p.292

'Alaa Khaled, *Le carnaval du Caire : le bouillonnement culturel des années 1990*. Par Iyad Abdallah, traduction Khaled Osman p.302

Ali Khalifa al-Kuwari, *Le lycium, ou l'histoire du Qatar et des Qataris depuis 1952*. Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Marianne Babut p.313

Riccardo Farid Mancuso, *Mi Sa'idi, mi Khawaga. Souvenirs et recettes des Italiens d'Égypte*. Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Noémie Coppey p.320

Noura Mohamed Faraj, *Le racisme dans le Golfe et la question de la négritude : histoire, culture populaire, roman*. Par Iyad Abdallah, traduction Rouba Hassan p.327

Muhannad Mubayidin, *Damas : La culture du divertissement et la ville à l'époque moderne*. Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Rouba Hassan p.335

Ismail Nashef, *La Langue arabe sous le régime sioniste : un masque colonial*. Par Iyad Abdallah, traduction Pierre Girard p.343

Jarallah Omar, *Mémoires. La lutte pour le pouvoir et la richesse au Yémen. Entretiens avec Lisa Wedeen, édité par Fawwaz Traboulsi*. Par Franck Mermier p.353

Père Suhail Qasha *Les chrétiens dans l'État islamique*. Par Naglaa Hamdi Boutros p.360

Hazem Saghieh, *Les débuts du panarabisme*. Par Iyad Abdallah, traduction Rouba Hassan p.366

Hazem Saghieh, *Une brève histoire du Baath syrien*. Par Samy Dorlian p.377

Heba Safey Eldeen et Nezar Alsayyad (dir.), *Le Caire cinématographique : la modernité urbaine, entre image et réalité*. Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Pierre Girard p.384

Nader Siraj, *Saveurs beyrouthines. Récits de table*. Par Mohamad Turki Alrabiou, traduction Marianne Babut p.393

Rateb Shabo, *Une Histoire du Parti de l'Action Communiste en Syrie (1976-1992)*. Par Iyad Abdallah, traduction Marianne Babut p.400

Heba Shawqi, *La Position des Coptes face au mouvement politique en Égypte (1952-1970)*. Par Naglaa Hamdi Boutros p.409

Mohamed Shoair, *Les Fils de la Médina : parcours d'un roman interdit*. Par Iyad Abdallah, traduction Lola Maselbas p.415

Jad Tabet, *Le Liban des commencements dans la biographie d'un intellectuel moderne. Itinéraires à travers la culture, l'architecture et la politique avec Antoine Tabet et ses compagnons*. Par Yara El Khoury p.425

Georges Tarabichi, *Le massacre du patrimoine dans la culture arabe contemporaine*. Par Iyad Abdallah, traduction Marianne Babut p.434

Fawwaz Traboulsi, *Au temps de la « nouvelle gauche ». Portrait du jeune homme en rouge 2*. Par Aya Khalil p.444

Dalia Wahdan et Lamia Bulbul (dir.), *Sur la voie publique*. Par Mohamad Turki Alrabiuo, traduction Marianne Babut p.452

Chérif Younes, *La quête du salut : l'État et l'islam dans l'Égypte moderne*. Par Iyad Abdallah, traduction Khaled Osman p.460

Khaled Ziadeh, *L'Égypte : culture et identité*. Par Iyad Abdallah, traduction Lola Maselbas p.472

Khaled Ziadeh et Mohammad Abi Samra (dir.), *Le soulèvement du 17 octobre au Liban, places et témoignages*. Par Jihane Sfeir p.482

Biographie des contributrices et contributeurs p.489

Couvertures des ouvrages p.500

إنسانيات عربية للترجمة

Pensées arabes en traduction

Une deuxième sélection d'ouvrages de sciences humaines et sociales proposés à la traduction de l'arabe vers le français

La première édition du catalogue publiée en 2023¹, avec ses 31 notices, a atteint son objectif premier qui était de rendre visible une partie de la production en sciences sociales rédigée en langue arabe, sachant qu'une grande part de cette production est aussi écrite en français ou en anglais. Ainsi, sept ouvrages tirés de ce catalogue ont déjà été traduits pour trois éditeurs différents : cinq pour les éditions de l'Atelier-Institut du Monde Arabe², un pour les éditions de la Maison des Sciences de l'Homme³ et un pour les Presses de l'Institut de Recherche pour le Maghreb Contemporain⁴. La réalisation de ces projets éditoriaux n'aurait pu se

1. Disponible en ligne : <https://www.atlas-citl.org/pensees-arabes-en-traduction/>

2. SALEH, Arwa, *Les inaccomplis. Désillusions politiques et personnelles d'une militante communiste égyptienne*, traduit de l'arabe par Khaled Osman, préface de Richard Jacquemond. Paris : Éditions de l'Atelier-IMA, 2024.

ZIADEH, Khaled, *La ville arabe et la modernité*, traduit de l'arabe par Marianne Babut, préface de Franck Mermier. Paris : Éditions de l'Atelier-IMA, 2024.

EL-SAKKA, Abaher, *Gaza sous l'occupation britannique*, traduit de l'arabe par Marianne Babut. Paris : Éditions de l'Atelier-IMA, 2025.

NASHEF, Ismail, *L'architecture de la perte. La culture palestinienne contemporaine en question*, traduit de l'arabe par Pierre Girard, préface de Franck Mermier. Paris, Éditions de l'Atelier-IMA, 2025.

HAMMOUDI, Abdellah, *Pour une anthropologie arabe*, traduit de l'arabe par Gabriel Tatibouet-Sadki. Paris, Éditions de l'Atelier-IMA, 2025.

3. NAEEM, Mohamed, *Histoire de la méritocratie et de la décadence. L'élan républicain égyptien empêché*, traduit de l'arabe par Victor Salama, préface de Youssef El-Chazli. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2025.

4. DARRAJ, Faisal, *La modernité régressive. Taha Hussein et Adonis*, traduit de l'arabe par un collectif de traduction, à paraître.

faire sans la création de la collection « Pensées arabes contemporaines » par les éditions de l'Atelier et l'Institut du Monde Arabe et le lancement du programme de recherche SHS en traduction – *Insaniyyat fi al-Tarjama*¹ dans le cadre duquel cette deuxième édition du catalogue a été élaborée et qui a organisé plusieurs ateliers de traduction, notamment avec des jeunes traducteurs, à Beyrouth, au Caire, à Tunis, à Rabat et à Paris.

Cette deuxième édition, en doublant quasiment le nombre de titres recensés, enrichit la palette thématique et géographique des auteurs et des ouvrages choisis, tout en associant de nouveaux contributeurs, notamment arabophones, pour la rédaction des notices. Il est à noter qu'environ la moitié de celles-ci ont été traduites de l'arabe, ce qui ajoute à la portée documentaire et réflexive de ce catalogue dans le domaine de la traduction des notions et des concepts.

À la lumière de cette expérience collaborative se dégagent plusieurs enseignements pouvant servir de guides pour la continuation de ce projet qui, sous l'apparence d'un bulletin bibliographique, recèle de nombreux enjeux scientifiques sur les plans de la traduction en sciences sociales, de l'histoire culturelle et de la sociologie de la connaissance, auxquelles il faut ajouter l'anthropologie et la géographie des lieux de savoir dans l'espace arabe.

Le premier constat est que ce projet ne trouve son sens que dans la durée si l'on souhaite diminuer le caractère arbitraire de cette anthologie de la production des sciences sociales en langue arabe, en réduire les lacunes et suivre les évolutions de cette production.

1. Projet financé par le ministère des Affaires étrangères et européennes, géré par l'Institut français de Tunis, hébergé au Groupement d'Intérêt Scientifique Moyen-Orient Mondes Musulmans, et qui associe l'Institut de Recherche pour le Maghreb Contemporain, l'Institut français du Proche-Orient, l'Institut français d'archéologie du Caire, le Centre Jacques Berque.

Le deuxième constat réside dans le lien entre la continuité du projet et son caractère collectif qui doit être approfondi en suscitant de nouvelles collaborations, notamment institutionnelles, pour sa pérennisation. Pour ce faire, la création d'un blog scientifique est une étape importante qui devra cependant s'appuyer sur les ressources d'institutions de recherche pour assurer sa fonction de veille scientifique vis-à-vis de la production en sciences sociales rédigée en arabe.

Le troisième constat concerne la rareté des relais académiques dans le milieu même des spécialistes en France pour la production en sciences sociales rédigée en langue arabe. À cela s'ajoute l'ignorance des mondes de l'édition arabe, sachant que son invisibilité est entretenue par l'absence de supports centralisés susceptibles de faire connaître ses publications. Le suivi de l'actualité éditoriale arabe nécessite ainsi un repérage régulier de la production à travers des centaines de sites Internet ou de pages Facebook d'éditeurs arabes dispersés dans de nombreux pays. Il convient d'y ajouter la visite des foires du livre qui restent le principal vecteur de diffusion des ouvrages imprimés et qui ont généralement lieu dans les différentes capitales arabes selon un calendrier annuel (soumis aux vicissitudes de la conjoncture politique et sécuritaire).

Au-delà de cette observation générale, il importe aussi de préciser que les ouvrages arabes les plus novateurs sur le plan de la pensée critique sont souvent publiés par de petites ou moyennes entreprises éditoriales privées qui ne sont pas toujours représentées dans les principales foires du livre. En outre, leurs capacités de diffusion sont parfois limitées et elles sont le plus susceptibles de subir les foudres de la censure qui reste une des plaies les plus constantes de l'édition arabe. La connaissance de la production intellectuelle

est donc indissociable de celle des dispositifs culturels, institutionnels et économiques qui lui permettent d'apparaître dans la sphère publique.

En ce sens, la pluralité des lieux de savoir, du plus établi au plus alternatif, doit donc être prise en compte dans l'établissement d'une géographie et d'une anthropologie de la production intellectuelle si l'on veut justement situer les œuvres dans leurs différents contextes de production et par rapport aux enjeux culturels et politiques qui les traversent.

Cette marginalisation de la production en sciences sociales en langue arabe a au moins deux conséquences négatives : l'absence de références arabes majeures et novatrices dans les débats scientifiques et dans le développement des connaissances sur la région arabe, et le nombre réduit de traducteurs de l'arabe vers le français spécialisés dans le domaine des sciences sociales ou qui peuvent s'y consacrer. Ce dernier phénomène est directement lié à cette relégation et à l'étroitesse subséquente du marché du livre francophone pour ce type d'ouvrages affectés d'une faible légitimité scientifique.

Si ce catalogue ne peut combler tous ces manques, au moins dessine-t-il les linéaments d'un processus scientifique qui permettrait de remédier à certaines lacunes, le premier étant d'entailler le voile d'ignorance qui enveloppe une grande partie des sciences sociales et de la pensée critique arabes. La première édition du catalogue avait tracé une voie qui a conduit à la mise en œuvre de plusieurs projets de traduction, il est à espérer que cette deuxième édition, en élargissant le champ des potentialités éditoriales, amplifie cette lancée et trouve de nouveaux relais dans le domaine de l'édition francophone.

FRANCK MERMIER

REMERCIEMENTS

Nous remercions l'Institut français de Tunisie pour son soutien à ce projet et notamment Marielle Morin, attachée pour le Livre et les Médiathèques, Frédéric Abécassis, directeur du GIS Moyen-Orient et mondes musulmans et Sadia Agsous-Bienstein, maîtresse de conférences à l'université Sorbonne Nouvelle, pour leur rôle dans sa conception et sa réalisation, ainsi que l'agence Karkadé pour l'aide précieuse apportée à sa mise en œuvre, à commencer par Anne Millet, Jule Rubi et Chirine El Messiri.

Nous tenons à remercier tout particulièrement l'ensemble des personnes ayant rédigé ou traduit des notices, Iyad Abdallah, Lina Leyla Abdelaziz, Mehdi Ayachi, Marianne Babut, Claire Beaugrand, Noémie Coppey, Samy Dorlian, Abdaljbar A. M. M. Ejami, Yara El Khoury, Naglaa Hamdi Boutros, Tala Harb, Rouba Hassan, Nihad Jnaïd, Elizabeth Suzanne Kassab, Aya Khalil, Lola Maselbas, Mustapha Medjahdi, Khaled Osman, Jihane Sfeir, Gabriel Tatibouet-Sadki, Yassine Temlali, Oumeïma Trabelsi, Mohamad Turki Alrabiou et Mahassin Yousif Abdelgalil pour leur contribution, ainsi que tous les collègues qui ont pris part d'une manière ou d'une autre à la sélection des titres, Candice Raymond, Malek Lakhal et Lucie Revilla pour leurs suggestions et remarques.

La réalisation de ce volume n'aurait pas été possible sans le travail de correction effectué par Valentine Coppin, et celui de maquettage et de mise en page d'Héloïse Jouanard de Format Tygre, que nous remercions chaleureusement.

Nous sommes particulièrement reconnaissants envers l'Institut du monde arabe d'avoir initié la traduction de plusieurs

ouvrages présentés dans la première édition du catalogue en collaboration avec les éditions de l'Atelier à travers la collection « Pensées arabes contemporaines ».

Nous tenons également à remercier l'Institut de recherche pour le Maghreb contemporain, spécialement Katia Boissevain et Myriam Catusse, et l'Université Sorbonne Nouvelle pour leur soutien, ainsi que l'Institut français d'Égypte, notamment Hany Hanna, pour l'accueil et l'intérêt porté à ce projet.

SADIA AGSOUS-BIENSTEIN,
FRANCK MERMIER,
NISRINE AL ZAHRE,
PIERRE GIRARD

مقدمة الطبعة الثانية من كتالوج إنسانيات عربية للترجمة

حققت الطبعة الأولى من الكتالوج، التي نُشرت عام 2023¹، وضمت 31 مدخلاً تعريفياً، هدفها الأساسي المتمثل في إبراز جانب من الإنتاج في العلوم الاجتماعية المكتوب باللغة العربية، علماً بأن جزءاً كبيراً منه يُكتب أيضاً بالفرنسية أو بالإنجليزية. وقد تُرجم بالفعل سبعة مؤلفات واردة في هذا الكتالوج لدى ثلاثة ناشرين مختلفين: خمسة لدى منشورات «الأثليبييه - معهد العالم العربي»²، وواحد لدى منشورات دار العلوم الإنسانية (Maison des Sciences de l'Homme)³، وواحد لدى منشورات معهد البحوث حول المغرب المعاصر⁴ (Presses de l'Institut de Recherche pour le Maghreb Contemporain). وما كان إنجاز هذه المشاريع التحريرية ليحقق لولا إنشاء سلسلة «أفكار عربية معاصرة» (Pensées arabes contemporaines) بمبادرة من منشورات الأثليبييه ومعهد العالم العربي، وإطلاق برنامج البحث «إنسانيات في الترجمة» (SHS en traduction - Insaniyyat fi al-tarjama)⁵، وهو الإطار الذي أُعدت ضمنه هذه الطبعة الثانية من الكتالوج، وتُظمت في سياقه عدة ورش ترجمة، ولا سيما مع مترجمين شباب، في بيروت والقاهرة وتونس والرباط وباريس.

تُثري هذه الطبعة الثانية، التي تكاد تُضاعف عدد العناوين المدرجة، التنوع الموضوعاتي والجغرافي للمؤلفين والأعمال المختارة، مع إشراك مساهمين جدد، ولا سيما من الناطقين بالعربية، في إعداد المدخلات التعريفية. ويُشار إلى أن نحو نصف هذه المدخلات قد تُرجم من العربية، ما يعزز القيمة

1. <https://www.atlas-citl.org/pensees-arabes-en-traduction/>

2. أروى صالح، المبتسرون: خيبات سياسية وشخصية لمناضلة شيوعية مصرية، ترجمة عن العربية. خالد عثمان، تقديم: ريتشارد جاكسون، باريس، منشورات أثليبييه - معهد العالم العربي، 2024. خالد زيادة، المدينة العربية والحدائق، ترجمة عن العربية: ماريان بابو، تقديم: فرانك ميريمييه، باريس، منشورات أثليبييه - معهد العالم العربي، 2024. أباهر السقا، غزوة: التاريخ الاجتماعي تحت الاستعمار البريطاني، ترجمة عن العربية: ماريان بابو، باريس، منشورات أثليبييه - معهد العالم العربي، 2025. إسمايل ناشف، معمارية الفقدان: سؤال الثقافة الفلسطينية المعاصرة، ترجمة عن العربية: بدير جبران تقديم: فرانك ميريمييه، باريس، منشورات أثليبييه - معهد العالم العربي، 2025. عبد الله حمودي، المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية، ترجمة عن العربية: غابرييل تاتيوييه - سادي، باريس، منشورات أثليبييه - معهد العالم العربي، 2025.

3. محمد نعيم، تاريخ العصامية والجريفة: تأملات نقدية في الاجتماع السياسي الحديث، ترجمة عن العربية: فيكتور سلامة، تقديم: يوسف الشاذلي، باريس، Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme، 2025.

4. فيصل دراج، الحدائق المتقهقرة: طه حسين وأدونيس، ترجمة عن العربية: مجموعة من المترجمين، قيد الصدور.

5. مشروع ممول من وزارة الشؤون الخارجية والأوروبية، ويُدَار من قبل المعهد الفرنسي بتونس، ويستضيفه التجمع الأكاديمي لتطوير دراسات الشرق الأوسط والعالم الإسلامية GIS MOMM، ويضم إلى عضويته معهد البحوث حول المغرب المعاصر، والمعهد الفرنسي للشرق الأدنى، والمعهد الفرنسي للآثار بالقاهرة، ومركز جاك بريك.

التوثيقية والتحليلية لهذا الكتلوج في مجال ترجمة المفاهيم والتصورات¹. وعلى ضوء هذه التجربة الجماعية، تبرز جملة من الدروس التي يمكن أن تشكل دليلاً لاستمرار هذا المشروع، الذي يخفي، تحت مظهره كنشرة بيليوغرافية، رهانات علمية عديدة تتصل بترجمة العلوم الاجتماعية، وبالتاريخ الثقافي، وبسوسيولوجيا المعرفة، فضلاً عن الأنثروبولوجيا وجغرافيا مواقع المعرفة في العالم العربي.

ويتضح قبل كل شيء أن قيمة هذا المشروع لا تتحقق إلا باستمراره، لأنه يهدف إلى الحد من طابعه الانتقائي، وتدارك ما يشوبه من نقص في رصد إنتاج العلوم الاجتماعية بالعربية، ومتابعة تطور هذا الإنتاج مع الزمن.

تتعلق الملاحظة الثانية بالعلاقة بين استمرارية المشروع وطابعه الجماعي، وهو بُعد يحتاج إلى مزيد من التعزيز عبر إقامة تعاونات جديدة، ولا سيما على المستوى المؤسسي، لضمان استمراره. وفي هذا الإطار، يُعد إنشاء مدونة علمية خطوة مهمة، شريطة أن تستند إلى موارد مؤسسات بحثية قادرة على دعم دورها في متابعة الإنتاج المكتوب بالعربية في حقل العلوم الاجتماعية.

أما الملاحظة الثالثة فتتناول ندرة القنوات الأكاديمية داخل الوسط المتخصص في فرنسا للتعريف بالإنتاج العربي في العلوم الاجتماعية. ويضاف إلى ذلك ضعف الاطلاع على عالم النشر العربي، وهو ضعف يُفاقمه غياب منصات مركزية تتيح التعريف بهذا الإنتاج. ولهذا، يتطلب رصد المستجدات في النشر العربي متابعة منتظمة لمئات المواقع الإلكترونية وصفحات الناشرين العرب على «فيسبوك»، المنتشرين في بلدان متعددة. كما تبرز أيضاً ضرورة زيارة معارض الكتب، التي تبقى الوسيط الأساسي لتداول الكتب المطبوعة، وتقام عادة في العواصم العربية وفق جدول سنوي يتأثر بالظروف السياسية والأمنية.

فضلاً عن هذه الملاحظة العامة، تجدر الإشارة إلى أن أكثر الكتب العربية ابتكاراً في مجال الفكر النقدي تصدر غالباً عن دور نشر خاصة صغيرة أو متوسطة، ولا تكون ممثلة دائماً في المعارض الكبرى للكتاب. وإلى جانب ذلك، فإن قدراتها على التوزيع والانتشار محدودة في كثير من الأحيان، وهي الأكثر عرضة لبطش الرقابة، التي تُعد إحدى الآفات الأكثر استمراراً في عالم النشر العربي. ومن ثم، لا تنفصل معرفة الإنتاج الفكري العربي عن فهم المنظومات الثقافية والمؤسسية والاقتصادية التي تمكنه من الظهور في الفضاء العام.

ومن هذا المنطلق، ينبغي أخذ تعدد فضاءات المعرفة في الحسبان، من أكثرها تقليدية إلى أكثرها استقلالاً، في رسم جغرافيا وأنثروبولوجيا للإنتاج الفكري، إذا أردنا تحديد موقع الأعمال داخل سياقات إنتاجها المختلفة، وفهم علاقتها بالرهانات الثقافية والسياسية التي تؤثر فيها.

1. سوف يكون الكتلوج متاحاً على الإنترنت عبر عدة مواقع، من بينها مواقع المعهد الفرنسي بتونس، ومعهد البحوث حول المغرب المعاصر، والتجمع الأكاديمي لتطوير دراسات الشرق الأوسط والعوالم الإسلامية، ومعهد العالم العربي.

يترتب على تهميش الإنتاج في العلوم الاجتماعية باللغة العربية عواقب سلبية على الأقل من وجهين اثنين: أولهما غياب المرجعيات العربية الكبرى والمبتكرة عن النقاشات العلمية ومسار تطوير المعرفة المتعلقة بالمنطقة العربية، وثانيهما ضالة عدد المترجمين من العربية إلى الفرنسية المتخصصين في حقل العلوم الاجتماعية أو القادرين على التفرغ له. وترتبط هذه الظاهرة الأخيرة ارتباطاً مباشراً بهذا التهميش، وما أفضى إليه من ضيق في سوق الكتاب الفرانكفوني المخصص لهذا النوع من الأعمال. ويزداد هذا الضيق حدة لأن هذه الأعمال لا تحظى بشريحة علمية كافية. وإن كان هذا الكتلوج غير قادر على سد جميع هذه الثغرات، فإنه يرسم على الأقل ملامح مسار علمي يمكن أن يسهم في معالجة بعض النواقص، وأولها تمزيق حجاب الجهل المسدّل على جزء كبير من العلوم الاجتماعية والفكر النقدي العربيين. وقد رسمت الطبعة الأولى من الكتلوج مساراً أفضى إلى إطلاق عدد من مشاريع الترجمة، ويرجى أن تعزز هذه الطبعة الثانية، من خلال توسيع آفاق إمكانات النشر، تلك الدينامية، وأن تجد لها روافع جديدة داخل مجال النشر الفرانكفوني.

فرانك ميرميه

ترجمة إلى العربية: إياد عبدالله

مقدمة الطبعة الأولى من الكتالوج إنسانيات عربية للترجمة : مؤلفات مختارة في العلوم الإنسانية والاجتماعية للترجمة من العربية إلى الفرنسية

واحدًا وثلاثين مدخلًا *Pensées arabes en traduction* يجمع كتالوج إنسانيات عربية للترجمة تعريفياً بأعمال تنتمي إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويسعى إلى تعريف الجمهور الفرانكفوني بسلسلة من المؤلفات البارزة في هذه الحقول، والتي نُشرت أصلاً باللغة العربية. ترمي هذه النصوص إلى تدارك القصور المعرفي الذي يطال قطاعاً كاملاً من البحوث في العلوم الاجتماعية المتصلة بالعالم العربي. وباستثناء بعض الباحثين العرب الناطقين بالفرنسية والانجليزية الذين ينشرون بعض أعمالهم بهاتين اللغتين، فإن عدداً كبيراً من المثقفين العرب لا ينشرون إلا بلغتهم الأم، ولا تقتصر صعوبة الوصول إلى هذه النصوص على حاجز اللغة فحسب، بل تعود أيضاً إلى محدودية حضور الإنتاج العربي في سوق النشر، وإلى القيود الكبيرة التي تحكم آليات توزيعه وانتشاره.

معاينة غياب العلوم الاجتماعية باللغة العربية

يمثل هذا العمل ثمرة مسار من المشاورات التي جمعت، منذ عام 2021، عدداً من الباحثين الحريصين على إتاحة الإنتاج العربي في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية باللغة الفرنسية، والمدركين باختلال توازن حركة الترجمة بين العربية والفرنسية، مما يحد بصورة كبيرة من حضور الأعمال البحثية والفكرية العربية في الحقل الأكاديمي الفرنسي والعالمي. فالواقع أن العلاقة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط، من زاوية ترجمة العلوم الإنسانية والاجتماعية، علاقة غير متكافئة وغير متوازنة. إذ إن حركة الترجمة من الجنوب نحو الشمال أضعف بكثير، وغالباً ما تظل محصورة في المجال الأدبي، في حين تغطي حركة الترجمة من الشمال نحو الجنوب طيفاً أوسع من الحقول، ولا سيما في ميدان العلوم

استند مشروع كتالوج «إنسانيات عربية للترجمة» إلى النقاشات التي طُوّرت في إطار «ورشة الترجمة والتفكير» التي، (Atelier de traduction et de réflexion arabe-français – ATRAF) «العربي-الفرنسي» عام 2018، وتولّت إدارتها (EHSS) أطلقتها نسرين الزهر في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية لاحقاً بالإشتراك مع سعديّة أفسوس-بينشتاين. وقد استفاد المشروع من الدعم القِيم والإشراف الإداري الذي وفرته الجمعية المعنية بتعزيز الترجمة الأدبية)، ويندرج ضمن محور «الترجمة» في برنامج «كتب» ATLAS جمعية الضفتين – حوار متوسطي عبر الكتاب»، الذي يشرف عليه المعهد الفرنسي بدعم مالي من وزارة أوروبا والشؤون الخارجية (FSPI – صندوق التضامن للمشاريع المبتكرة، والمجتمعات المدنية، والفرنكوفونية، والتنمية البشرية).

¹. وبذلك يبقى قطاع واسع من الإنتاج العلمي العربي (Jacquemon, 2008) الإنسانية والاجتماعية غير معروف إلى حد كبير، أو متاحاً لعدد محدود من المتخصصين الفرنسيين المستعربين، الذين كثيراً ما يقتصر اهتمامهم على المراجع المرتبطة بتخصصاتهم. تنبع صعوبة الاطلاع على منجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية المكتوبة بالعربية أيضاً من خصائص قطاع النشر وشروط إنتاج المعرفة في العالم العربي (Mermier, 2005 ; Arvanitis et Hanafi, 2016).² فالبحث عن نصوص جديدة يمكن ترجمتها إلى الفرنسية يتطلب متابعة مستمرة للإنتاج العربي، وهو إنتاج ينسم بطبيعته بالتشتت، وغالباً ما يكون محدود الإتاحة خارج معارض الكتب. وتنعكس أزمة النشر في مجال العلوم الاجتماعية في فرنسا بشكل واضح على نسبة النصوص المترجمة ضمن الإنتاج المنشور، وتترافق مع عزوف شبه كامل عن الأعمال الفكرية المكتوبة بلغات «نادرة» أو مهمشة مثل العربية.

وعلى مستوى المعرفة، فإن الجهل بالإنتاج الفكري في البلدان العربية يحول دون إدراك تنوعه والاشكاليات التي تشغل المجتمعات التي يتكون منها ما يسمى «العالم العربي»، وهو فضاء يُنظر إليه غالباً بوصفه كتلة واحدة، ومن خلال صور مُطمية تبسيطية. ويضاف إلى ذلك هيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية في عدد من قطاعات الحقول الأكاديمية في هذه المنطقة، بدرجات متفاوتة بين بلد وآخر وبين تخصص وآخر، وهو ما يسهم بدوره في تهميش جزء من الإنتاج العربي في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وبذلك تبقى مراجع أساسية في الفكر العربي المعاصر على هامش حقول المعرفة، وعلى أطراف فضاء عام يزداد طابعه العابر للحدود رسوخاً.

معايير وعملية الاختيار

يقدم هذا الكتلوج، في صيغة مداخل تعريفية، واحداً وثلاثين عملاً مكتوباً بالعربية من مختلف تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولم يكن ممكناً، في حدود الميزانية والوقت المخصصين للمشروع، تمثيل التنوع الكامل للإنتاج الفكري في المنطقة. لذلك كان لا بد من اختيار بعض الأعمال،

1. JACQUEMOND, Richard, « Les flux de traduction entre le français et l'arabe depuis les années 1980 : un reflet des relations culturelles », in Gisèle Sapiro (dir.), *Translatio. Le Marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation ; état des lieux de la traduction dans la région euroméditerranéenne*. Paris : CNRS Éditions, 2008, pp. 347-369.

2. MERMIER, Franck, *Le Livre et la Ville. Beyrouth et l'édition arabe*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2005 ; ARVANITIS, Rigas et HANAFI Sari, *Knowledge Production in the Arab World. The Impossible Promise*. Londres et New York : Routledge, 2016.

3. يجدر التنويه، في هذا السياق، بمبادرات حديثة مثل منتدى "إنسانيات" الذي نُظِم في تونس في أيلول/سبتمبر 2022، وصالون العلوم الاجتماعية الذي انعقد في وهران في تشرين الثاني/نوفمبر 2022.

مع محاولة الحفاظ على التوازن بين البلدان والموضوعات والتخصصات الممثلة. تم اختيار المؤلفات بناءً على إسهامها المعرفي، وجودة كتابتها، وأصالة مقاربتها، وقابليتها للترجمة؛ وهي جوانب جرى إبرازها في المداخل التعريفية الخاصة بكل كتاب.

وللمساعدة في إعداد هذا الكatalog، شُكلت لجنة علمية ضمت متخصصين في مجالات مختلفة وفي مجتمعات عربية متعددة، لتقديم توصيات بشأن الكتب التي ينبغي اعتمادها. أما محررو المداخل، ومن بينهم عدد من أعضاء هذه اللجنة نفسها، فقد اختيروا بناءً على تخصصاتهم ومدى إلمامهم بها، والموضوع، والفترة، والبلد المعني بكل مؤلف.

يتجاوز الأمر مجرد إبراز وجود بحث علمي يُنتج بالعربية؛ إذ تدعو الفكرة الأساسية إلى أخذ أنماط تعبير متعددة في الحسبان، بوصفها جميعاً مساهمة في إنتاج المعرفة. ويشمل ذلك الأعمال الأكاديمية، والنصوص القريبة من الكتابة الفكرية، والوثائق ذات القيمة الإثنوغرافية أو التاريخية، بل وحتى سرديات ذات طابع صحفي. وقد أُدرجت عدة نصوص تنتمي إلى أجناس موازية للعلوم الاجتماعية نظراً لقيمتها الوثائقية، ومن بينها سرديات حياة تتناول فضاءات أو أحداثاً تاريخية ذات أهمية خاصة.

وتكشف جغرافياً المعرفة عن أنماط سائدة متباينة بين البلدان في ما يتعلق بالتخصصات الجامعية؛ إذ تختلف درجة مأسسة الحقول الأكاديمية، كما تختلف إمكانيات إجراء البحوث الميدانية أو الوصول إلى الأرشيفات تبعاً لوضع الحريات الأكاديمية في كل بلد. ومن ثم، ينبغي أخذ الأجناس الهجينة - التي تتأرجح بين العلوم الاجتماعية والكتابة الفكرية والريورناتاجات الصحفية - في الاعتبار، لأنها قد تمثل جزءاً كبيراً مما يُنشر في مجتمع ما، أو مما يبدو ملاماً لفهمه.

يبدو معيار قابلية النصوص للترجمة - سواء من حيث إمكان تلقيها في اللغة المنقول إليها أو من حيث أسلوبها - معياراً ينطوي جزئياً على قدر من الذاتية. ومع ذلك، يبقى من المهم مراعاة أن النصوص المختارة موجهة لأن تُقرأ ضمن سياقات استقبال محددة، تتشكل من عادات القراءة لدى الجمهور، ومن المكانة الثقافية والرمزية والسياسية التي تحتلها المجتمعات العربية المعنية داخل تلك السياقات.

إلى جانب اختيار النصوص المرجعية، وُجّهت عملية الانتقاء أيضاً بالبحث عن «لألى نادرة»، أي نصوص تخرج عن المسارات المألوفة؛ ومن هنا جاءت فكرة إدراج عناوين مؤلفين لا يتمتعون بالضرورة بوضع أكاديمي، لكن تحليلاتهم أو تجاربهم تبدو ذات أهمية لافتة. وفي المقابل، كان ترجمة أعمال بعض المؤلفين يدفع إلى عدم إدراجهم إذا كانوا معروفين نسبياً، باستثناءات قليلة؛ مثل كتاب قسطنطين زريق الذي تُرجم إلى الإنجليزية لكن طبعته يتعذر العثور عليها، أو مؤلفين مثل أحمد بيضون وعزيز العظمة، إذ لا تعكس الترجمات المتاحة أبعاد مشروعها الفكري.

وعلى المستوى الزمني، تقرر في المرحلة الأولى منح الأفضلية لأعمال تمتد من بدايات القرن العشرين إلى اليوم، مع اعتماد معيار يقوم على اختيار الأعمال التي ظل أثرها عميقاً؛ أي تلك التي ما تزال

تُغذي النقاشات أو الإنتاج الفكري الراهن، والتي يحتل مؤلفوها - سواء كانوا راحلين أو ما زالوا على قيد الحياة - مكانة أساسية في التاريخ الفكري لبلدانهم، بل وربما على مستوى العالم العربي عموماً.

الكتالوج وامتداداته

يُوجه هذا الكتالوج إلى جمهور متعدد وإلى فضاءات استقبال مختلفة. وقد أُعد ليكون دليلاً توثيقياً لدور النشر ومراكز الأبحاث المتخصصة في دراسات العالم العربي، ممن قد تبادر إلى إطلاق مشاريع ترجمة في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية. كما يشكل وثيقة علمية موجهة إلى الوسط البحثي، يمكن استخدامها أداة تعليمية للطلاب، وفي المكتبات، أو من قِبَل أي جمهور يسعى إلى توسيع معارفه حول العالم العربي وتاريخه الفكري. ويمكن أن يكون أيضاً مرجعاً للمترجمين الراغبين خوض غمار الترجمة في حقل العلوم الاجتماعية.

تشكل هذه الأنطولوجيا، بطابعها الانتقائي، خطوة أولى في مسار إنشاء مرصد للإنتاج العربي في مجال العلوم الاجتماعية، يتولى تحديث الكتالوج بصورة منتظمة. وتمثل هذه المجموعة الأولى من التوصيات نواةً لمبادرة أوسع ترمي إلى بناء قاعدة بيانات وتغذيتها باستمرار، وإلى تنظيم ورشات تفكير وتدريب حول الترجمة بين العربية والفرنسية في حقل العلوم الاجتماعية.

وتحمل هذه الأنطولوجيا دلالتين متكاملتين: فهي تضع بين يدي الجمهور وعالم النشر الفرنسي مختارات من الأبحاث حول المجتمعات العربية بهدف تشجيع ترجمتها، كما تمهد لمسار تفكير علمي حول الإنتاج العربي في ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتتمثل أولى ثمارها العملية في تنفيذ «مركز اللغة والحضارة العربية» في معهد العالم العربي برنامجاً متعدد السنوات لترجمة مؤلفات عربية بارزة، اختيرت عناوينه بناءً على أعمال اللجنتين العلمية والتنفيذية المنبثقتين عن مشروع «إنسانيات عربية للترجمة».

سعدية أفسوس-بينشتاين

نسرين الزهر

فرانك ميرميه

بيير جيرار

ترجمة إلى العربية: إباد عبدالله

BASMA ABDEL AZIZ

بسمة عبد العزيز

**La tentation du pouvoir absolu. L'évolution de la violence
dans les rapports entre la police et le citoyen à travers
l'Histoire**

إغراء السلطة المطلقة. مسار العنف في علاقة الشرطة بالمواطن عبر التاريخ

Iḡrā' al-sulṭa al-muṭlaqa. masār al-'unf fi 'alāqat al-šurṭa bi-l-muwāṭin
'abra al-tārīḥLe Caire : Dar Sefsafa, 2013 (1^{ère} édition 2011), 189 p.

Notice rédigée par Pierre Girard

La tentation du pouvoir absolu traite du rapport entre la police et les citoyens dans l'histoire égyptienne jusqu'à aujourd'hui, en se focalisant plus particulièrement sur la période qui va de 1981 au début des années 2010. Basma Abdel Aziz considère ce moment comme un tournant dans les pratiques policières, ouvrant une époque marquée par une violence croissante, à la fois en termes d'intensité et par son élargissement à d'autres pans de la population.

L'autrice documente les formes prises par la violence et les transformations qui s'opèrent dans les conduites des agents, ainsi que dans la perception de l'institution policière par la population. Elle s'appuie pour cela sur ses recherches, sur différents témoignages, statistiques, et sur son propre travail en tant que psychiatre auprès des victimes de torture. Cette spécialité l'amène notamment sur le terrain des représentations et des mentalités afin de proposer une réflexion sur la manière dont elles se construisent et façonnent les manières d'agir.

Une analyse en prise avec les événements contemporains

La date de parution initiale de ce livre arrive à point nommé en janvier 2011, durant les premiers jours de la révolution égyptienne, alors même que la dénonciation de l'appareil policier se trouve au cœur des mots d'ordre des manifestants. Durant les mois suivants, plusieurs rééditions vont voir le jour en incluant par la suite un nouveau chapitre afin d'aborder la séquence révolutionnaire, alors même que la poussière des événements n'est pas encore retombée. Loin d'invalider ses analyses, ces développements vont plutôt confirmer la pertinence des observations de l'autrice et conférer *a posteriori* à certains des passages de la première édition une dimension annonciatrice qui a été largement soulignée à la sortie du livre.

La lecture des différentes introductions et conclusions restitue ce cheminement éditorial et témoigne des différentes périodes comme de leurs horizons respectifs. L'introduction de la première édition de Salama Ahmed Salama est ainsi marquée par une certaine prudence pour aborder un sujet décrit comme sensible et s'accompagne de diverses précautions oratoires, tandis que dans celle qu'il rédige en 2012, l'éditeur Emad Abu Ghazi revendique sans détour avoir apporté sa pierre aux manifestations. Il relate également comment la publication du livre en plein épisode révolutionnaire a finalement évité à celui-ci de subir les difficultés qu'il anticipait au vu de son sujet de la part des autorités, permettant une sortie publique plutôt qu'une diffusion restreinte et relativement confidentielle.

Une mise en perspective historique sur l'évolution des rapports entre police et citoyens

L'ouvrage commence par retracer brièvement l'apparition et le développement de l'institution policière en Égypte au fil de

l'Histoire à partir de l'Égypte ancienne, en décrivant comment les pouvoirs successifs ont utilisé différentes forces armées afin d'assurer la sujétion des populations. Basma Abdel Aziz souligne que jusqu'à la période moderne les fonctions de police étaient essentiellement assurées par des volontaires ne recevant qu'une forme d'indemnisation, avant la création d'un appareil institutionnalisé au début du XIX^e siècle sous Mohamed Ali, puis par le Khédivé Ismail. L'occupation britannique de l'Égypte et la répression des révoltes comme de l'opposition politique qui en découle – voyant notamment la création en 1925 d'une « police politique » – constitue pour l'auteurice un héritage qui va profondément marquer le rapport entre la police et les citoyens.

En dépit de l'abolition officielle de cette police politique en 1952, le régime d'Abdel Nasser exerce une large répression des activités politiques, considérées comme une menace à la « sécurité de l'État ». Cette répression se traduit par des arrestations, des emprisonnements et des formes de torture. Les réformes sociales qui profitent à de larges couches de la population contribuent cependant à transformer en profondeur la conception que le peuple a de lui-même, ainsi que sa relation à la police. Dans les témoignages et les représentations, Basma Abdel Aziz note que cette relation semble s'améliorer très nettement tant que les individus demeurent éloignés de la politique, tout en soulignant que peu d'études ont approfondi le traitement des affaires qui ne relevaient pas de la politique durant cette période.

L'arrivée au pouvoir de Sadate semble s'accompagner d'une baisse de la violence exercée contre l'opposition, tandis que celle exercée contre des citoyens sans appartenance politique augmente, avec un nombre d'emprisonnements plus important

par rapport à la période de Nasser. L'assassinat de Sadate en octobre 1981 est précédé d'une large vague d'arrestations qui touche l'ensemble du spectre politique, et entraîne lui-même une seconde vague d'emprisonnements massive. À partir de 1981, le nouveau pouvoir a largement recours à la police pour assurer sa mainmise.

À mesure que des couches de plus en plus diverses de la population font l'objet de son arbitraire, les citoyens se mettent à éviter de recourir à la police et à percevoir les commissariats non plus comme des lieux refuge mais comme des lieux de violation de leurs droits. L'autrice attire l'attention sur la transformation de la devise de l'institution policière à cette période, qu'elle considère comme révélatrice de ces évolutions – « La police au service du peuple » devient « La police et le peuple au service de la patrie » – avant d'être par la suite rétablie en ٢٠١٢ dans une période où la police travaille à redorer son image.

Les années récentes et la période de la révolution

Dans les décennies suivantes, la violence exercée par l'institution policière va croissant, poussant Basma Abdel Aziz à affirmer que « la violence est devenue partie intégrante de la conduite normale des agents de police ». Elle pointe une hausse du nombre de personnes concernées, un élargissement du type de lieux où elle est pratiquée – n'étant plus cantonnée dans les lieux de détention mais également à la vue de tous – de même qu'un changement « qualitatif » dans le sens où elle atteint un stade nouveau.

Tout en soulignant que cette violence est à la fois matérielle et symbolique, elle se focalise surtout sur les cas de violences physiques. Ces pratiques ne se limitent plus à extorquer des

aveux mais vont jusqu'à la prise en otage des proches de personnes recherchées, ou au lancement d'expéditions punitives dans les quartiers et les villages, qui s'accompagnent de destructions et de vols de biens. Un grand nombre de cas répertoriés montrent la manière dont la violence est aussi utilisée par les agents, que ce soit pour assurer leur intérêt personnel, afin d'extorquer des formes de rétribution ou d'avantages, ou en frappant de manière « aléatoire », pour maintenir un climat de peur et de soumission.

Le livre montre que cette augmentation de la violence s'accompagne parfois de réactions violentes de la part de citoyens, évoquant notamment des encerclements ou des attaques de commissariats, présentés comme un phénomène nouveau. Son récit des années 2000 se clôt sur une observation qui souligne une hausse de la contestation dans tout le pays, marqué par des mouvements dans l'industrie textile, chez les paysans, les infirmiers, les ingénieurs, en mentionnant également la mobilisation autour de la mort de Khaled Saïd tué par la police en 2010 à Alexandrie, qui a largement contribué à mettre en lumière les pratiques de torture de la police. Dans ce passage qui correspond ainsi à la conclusion initiale de la première édition, l'auteur dresse un parallèle avec la période 1974-1977, qui avait connu des formes de contestation similaires et avait abouti aux émeutes du pain de janvier 1977, en se demandant si la période actuelle pourrait connaître la même conclusion. Les événements lui en apporteront la confirmation bien plus rapidement qu'elle ne pouvait l'imaginer.

L'ajout d'un sixième chapitre dans les nouvelles éditions vise à aborder les bouleversements qui ont immédiatement suivi la publication du livre. Basma Abdel Aziz y fait le récit de la chute de l'institution policière lors du soulèvement de janvier

2011 et raconte de quelle manière celle-ci s'est trouvée débordée au quatrième jour de la révolution, marqué par des attaques de commissariats dans tout le pays, puis comment elle a disparu au soir du 28 janvier. Elle analyse les stratégies par lesquelles l'appareil sécuritaire a tenté de restaurer son autorité perdue par la suite, en essayant de diffuser une nouvelle image de la police et en se présentant comme la seule instance à même de résoudre le climat d'insécurité qu'elle a participé à propager avec l'aide de divers médias. Toutefois l'institution policière s'est trouvée elle-même partagée sur un certain nombre de points, à propos de sa réorganisation, d'une potentielle épuration de certains éléments ou encore de son rapport avec le nouveau gouvernement élu de Mohamed Morsi. Ce dernier a toutefois largement contribué à restaurer l'alliance entre le pouvoir et l'appareil répressif, participant ainsi à une réécriture de l'Histoire selon laquelle la police aurait été le corps qui aurait contribué au succès de la révolution.

La fabrique de la violence

La dernière édition en date est publiée à l'été 2013, au moment du renversement de Morsi et de la reprise en main du pouvoir par l'armée, revirement qui n'est donc pas abordé. Toutefois, au-delà du récit des événements, ce dernier chapitre demeure très pertinent sur la manière dont les rapports entre la police et les citoyens ont continué à se transformer au cours de cette période. Basma Abdel Aziz pointe d'une part la difficulté pour beaucoup de voir la violence répressive se perpétuer alors que la révolution a été menée en grande partie contre cette violence du pouvoir et de la police. Elle note d'autre part une volonté de vengeance chez un certain nombre d'agents suite à l'affront subi, clairement exprimée dans leurs discours ou leurs écrits, et aboutissant à une violence accrue de leur part.

Au cours des différentes périodes évoquées, l'autrice tente de réfléchir sur les multiples facteurs qui façonnent la relation entre la police et les citoyens en articulant les évolutions historiques avec certains aspects socio-économiques, politiques, culturels et psychologiques. Le livre consacre des passages très intéressants à la construction des manières de penser et d'agir des agents à travers leur formation à l'école de police et leurs premières années sur le terrain. Tout en faisant part des difficultés qu'elle a rencontrées pour mener des recherches sur ces points, Basma Abdel Aziz cherche à expliquer par quels processus les agents intègrent l'idée du bien-fondé de la violence qu'ils exercent et analyse le phénomène qu'elle observe d'une confusion entre le pouvoir de la loi et celui de l'individu, qui tend à renforcer cette violence et à décupler son caractère arbitraire.

L'ouvrage interroge enfin la manière dont la violence est ancrée dans la société et comment l'autorité y est naturalisée, en relevant la difficulté de séparer absolument la culture des citoyens ordinaires de celle du pouvoir. Par certains endroits sa description des mentalités s'accompagne de généralisations excessives, notamment lorsqu'elle tente de dégager des éléments de ce que serait la « personnalité égyptienne », toutefois la manière dont elle retrace l'évolution du rapport entre la police et les citoyens en fonction des périodes historiques tend à contrebalancer ce type de généralisations. La prise en compte de multiples facteurs témoigne en tout cas de la volonté de ne pas se cantonner à une explication unique en vue d'appréhender dans toute sa complexité la violence et les multiples formes par lesquelles elle s'exerce, afin de mieux penser comment en finir avec elle.

Biographie

Basma Abdel Aziz est une romancière, plasticienne et psychiatre égyptienne. Elle a travaillé avec le centre Al-Nadim auprès des victimes de torture et a publié en arabe ses recherches sur ce thème en 2007 (*Au-delà de la torture*) et en 2014 (*La mémoire de l'oppression, étude sur le système de la torture*). Ses écrits ont reçu différents prix tels que le Sawiris Culture award ou le Ahmed Bahaa-Eddin award, et elle est notamment connue pour son roman *Al-Tābūr* [La Queue] publié en 2013, qui a par la suite été traduit en anglais, italien, turc, portugais et allemand.

Bibliographie

- ABDEL AZIZ, Basma, *ذاكرة القهر: دراسة حول منظومة التعذيب* [La mémoire de l'oppression, étude sur le système de la torture]. Le Caire : Dar Altanweer, 2014.
- ABDEL AZIZ, Basma, *ما وراء التعذيب : الجوانب النفسية والسياسية* [Au-delà de la torture : aspects psychologiques et politiques]. Le Caire : Dar Merit, 2007.
- ACLIMANDOS, Tewfiq, « Armée et police face à la révolution », *Les Cahiers de l'Orient*, 2013/1 n° 109, p. 11-33.
- ELANSARI, Naser, *تاريخ أنظمة الشرطة في مصر* [Histoire du système policier en Égypte]. Le Caire : Dar El Shorouk, 1990.
- FAHMY, Khaled, *التعذيب من جوانتنامو إلى الشرطة* [La torture, de Guantanamo à la police], *Al-Kalmah*, mai 2007, n° 5.
- FAHMY, Khaled, « The police and the people in nineteenth-century Egypt », *Die Welt des Islams*, 1999, n° 39, p. 1-38.
- ISMAIL, Salwa. « The Egyptian Revolution against the Police. » *Social Research*, 2012, vol. 79, n° 2, p. 435-62.
- SALEM, Sara, *Anticolonial Afterlives in Egypt: The Politics*

of Hegemony. Cambridge : Cambridge University Press, 2020.
RASHED, Dina, « Violence from Above, Violence from Below: The State and Policing Citizens in Mubarak's Egypt »
In Koch, Bettina. (dir.), *State Terror, State Violence. Global Perspectives*. Wiesbaden : Springer VS, 2023.

Mots-clés : Égypte ; histoire ; sociologie ; police ; autoritarisme ; violence ; révolution de 2011 ; histoire du temps présent

BRAHIM AIT IZZI

إبراهيم أيت إزي

La campagne et le parti. La mobilisation sociale au Maroc après l'indépendance (1956-1975)

الريف والحزب. الحراك الاجتماعي في مغرب ما بعد الاستقلال

Al-rīf wa-l-ḥizb. al-ḥirāk al-iġtimā'ī fī Maġrib mā ba'd al-istiqlāl
1956-1975

Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2024, 392 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Oumeima Trabelsi

Pendant longtemps, l'écriture de l'histoire sociale du Maroc est restée le monopole de chercheurs étrangers. En effet, en raison de la forte surveillance exercée par les autorités marocaines, du caractère autoritaire du régime et de la censure qui a marqué le règne de Hassan II, de nombreux chercheurs marocains ont préféré ne pas s'aventurer sur ce terrain. Ainsi, on peut affirmer qu'à partir du milieu des années 1970 et jusqu'à la fin du xx^e siècle, les chercheurs occidentaux ont largement dominé la production sur l'histoire sociale du Maroc. Parmi ces travaux, on peut citer *Le Commandeur des croyants : la monarchie marocaine et son élite* de John Waterbury, ou encore *Le Fellah marocain, défenseur du trône* de Rémy Leveau (1976), tous deux disponibles en français et interdits au Maroc à l'époque.

Toutefois, le Maroc a connu de profonds bouleversements au cours de la dernière décennie du xx^e siècle, dont le retrait de plusieurs acteurs de la scène politique (en raison de l'âge ou de leur décès) est l'un des plus significatifs. Le départ du roi Hassan II représente le changement le plus marquant, étant

donné qu'il était l'acteur principal de la vie politique du pays. Ce départ a ouvert la voie à la formation d'ateliers pour réconcilier les Marocains avec leur passé récent, à commencer par la création, en 2004, de l'Instance Équité et Réconciliation (IER). L'année suivante, cette instance a publié le rapport ayant conduit à la parution, en 2005, du *Rapport du cinquante-naire : le Maroc possible*. Ce document propose un diagnostic de l'état du pays, énumère les succès obtenus et analyse les échecs ainsi que les dommages subis depuis l'indépendance, en 1956, jusqu'au décès du roi Hassan II.

Ainsi, les écrits portant sur les questions sociales du Maroc contemporain se sont multipliés, donnant lieu à un corpus important d'études historiques et anthropologiques qui ont cherché à relire les champs politique et social marocains. C'est notamment le cas d'*Al-Zāwiya wa-l-ḥizb* [Zaouïas et partis] de Nouredine Zahi, *Al-Šayḥ wa-l-murīd* [Maîtres et disciples] d'Abdellah Hammoudi et *Al-Muḡtama' didda al-dawla* [La Société contre l'État] d'Abderrahmane Rachik.

La mort du roi a également ouvert la voie à l'élaboration d'un certain nombre de thèses dans les universités marocaines, parmi lesquelles figure le travail de Brahim Ait Izzi. L'auteur y propose une lecture de la mobilisation sociale dans le Maroc de l'après-indépendance (1956-1975). Cet ouvrage est à l'origine une thèse de doctorat qu'il a soutenue au sein du département d'histoire de l'université Mohammed V.

Protester dans le Maroc avant le protectorat

À la fin de la première décennie du ^{xxi}e siècle, les pays du « monde arabe » ont été secoués par une vague révolutionnaire, survenue après plus d'un demi-siècle de stagnation. Jusqu'en décembre 2010, les systèmes autoritaires, qu'ils soient tradi-

tionnels ou réformateurs, ne pouvaient se renouveler que dans un cadre étroit, sans véritable ouverture des horizons. Cette vague de protestations émerge en Tunisie, où le destin d'un jeune homme au chômage marque un tournant dans l'histoire de cette région. En effet, l'auto-immolation de Mohammed Bouazizi, le 17 décembre 2010, incarne le passage du citoyen opprimé au citoyen résistant, acteur de sa propre vie, luttant contre les systèmes d'oppression et d'injustice dans l'espoir de recouvrer ses droits. Le Maroc n'est pas resté à l'écart de ce qui se passait au début de l'année 2011 et de ses changements, dans la mesure où la mobilisation sociale du 20 mars a permis au mouvement de protestation de prendre la rue dans tout le pays. La répression rapide de cette agitation est due aux complexités de la société marocaine. C'est pourquoi l'auteur de notre ouvrage revient sur d'autres mobilisations sociales survenues au Maroc entre 1956 et 1975 pour mieux comprendre les causes et obstacles de celles des dernières décennies.

Le lecteur constate ainsi que l'auteur ne commence pas son analyse en 1956, mais quelque cinq décennies plus tôt. Il estime, en effet, que pour comprendre les spécificités de la mobilisation sociale dans les villes marocaines, il est indispensable de revenir sur les contextes des mouvements de protestation dans des périodes plus anciennes. Cela est d'autant plus important qu'avant 1912, la plupart des mouvements de protestation au Maroc étaient ruraux. La situation évolue ensuite avec l'exode rural et la formation d'une large classe de travailleurs et de marginalisés.

On peut diviser le livre en quatre phases : le mouvement de protestation d'avant le protectorat, en 1912 ; le mouvement de 1937 ; celui de 1956 ; enfin, le mouvement d'après 1970. Étant donné que ce livre est à l'origine une thèse de doctorat, il méri-

terait d'être retravaillé pour l'alléger de sa longue introduction méthodologique. En revanche, on peut saluer l'auteur pour son recours aux mémoires comme source d'histoire sociale là où de nombreux chercheurs ont refusé de s'appuyer sur ce genre d'écrits, estimant qu'ils reflétaient davantage la perception de leur auteur que la réalité sociale. Mais Brahim Ait Izzi a trouvé en ces mémoires une source précieuse, car ils offrent une représentation plus proche de la vie quotidienne et des complexités sociales.

Parmi les mémoires qu'il a consultés, on trouve ceux de : Mehdi Ben Barka, Abdallah Ibrahim, Abderrahim Bouabid, Abderrahmane Youssoufi, M'hamed Boucetta, Mohamed Bensaid Aït Idder, Mohammed El Yazghi, Mohamed Fqih Basri, Abdelhadi Boutaleb, M'barek Bouderkka, Ghali Iraqi, Abdelkrim Khatib, Mahjoubi Aherdan.

Le Maroc du XIX^e et du début du XX^e siècle est marqué par une série de perturbations majeures, visibles à travers la confrontation récurrente entre les tribus et le makhzen, mais aussi à travers les mobilisations urbaines provoquées par l'aggravation de l'effondrement économique et de la désagrégation sociale, conséquences de l'ouverture au commerce extérieur. Cette mobilisation reste, pourtant, peu documentée : l'histoire du soulèvement rural a été largement oubliée et occultée dans les écrits « historiques » traditionnels, un vide que Jacques Berque a justement souligné.

Par ailleurs, l'appauvrissement des milieux ruraux, vers la fin du XIX^e siècle, engendre un mécontentement général, poussant les populations à entreprendre des actions risquées mais spontanées, surtout en dehors du centre, c'est-à-dire de « la sphère de la domination du makhzen », actions qui s'éteignaient dès l'arrivée des autorités.

À l'opposé, la tension dans les milieux urbains n'était ni aussi récurrente ni aussi intense que dans les milieux ruraux : le makhzen y avait établi sa domination et étendu son contrôle. De plus, les relations des populations urbaines avec le makhzen étaient globalement positives, malgré l'opposition du cadî au dirigeant du makhzen, opposition qui a provoqué à plusieurs reprises de brèves agitations. En général, les sources marocaines ainsi que les témoignages européens attestent d'une situation urbaine souvent calme.

Après l'instauration du protectorat en 1912, le pays a connu des transformations profondes touchant plusieurs aspects de la vie des Marocains, au point de la bouleverser complètement. Les données sociales et démographiques montrent que ces changements ont affecté non seulement les relations des Marocains avec le colonisateur, mais aussi leurs rapports entre eux.

En réalité, l'instauration du protectorat français a entraîné une désagrégation des structures sociales et économiques précapitalistes, à travers la spoliation de la propriété, la politique de colonisation agricole et l'application de nouvelles lois. Ainsi, de nombreux agriculteurs issus de différentes catégories ont migré vers les villes, où ils ont formé la classe ouvrière. Ces populations se sont entassées dans les vieux quartiers et les bidonvilles, en particulier à Marrakech, Casablanca et Fès.

1937-1956 : la mobilisation des villes et des mosquées

La ville de Meknès incarne un modèle parmi les villes marocaines ayant accueilli de nombreux descendants de tribus qui avaient abandonné leurs terres au profit des colons. Entre 1931 et 1936, la population musulmane de la ville a augmenté de 19 000 habitants, principalement issus de ces tribus. Venus avec un esprit de résistance, ils se sont joints aux producteurs et

commerçants mécontents. Plus tard, ils constituent la base de la mobilisation menée par de jeunes intellectuels, au moment du soulèvement que la ville couvait déjà.

Ainsi, au début du mois de septembre 1937, Meknès devient le théâtre d'événements dont l'impact s'étendra aux autres villes du pays. Ces événements sont motivés par le changement du cours du Oued Boufekrane en faveur du colonisateur, plus précisément pour détourner ses eaux vers les services civils et militaires du nouveau quartier de Hamria. La question de l'eau demeure une préoccupation majeure pour les citoyens. Les négociations se poursuivent en juillet et août, mais les démarches entreprises par les représentants des Meknassis auprès des autorités françaises n'aboutissent pas. Lors d'une réunion, le maire décide même de dissoudre le comité chargé de défendre leurs droits. Les manifestants, dont la plupart sont agriculteurs, artisans et petits commerçants, partent de la mosquée Zaytouna en répétant : « Pas une goutte d'eau aux colons, toute l'eau de Boufekrane est à nous. Rendez-nous notre eau, pas une goutte d'eau. »

Environ deux décennies plus tard, le 20 août 1953, la France décide d'exiler le sultan, un tournant décisif dans la lutte pour l'indépendance. Cette décision met fin aux négociations et pousse les bases du mouvement national à se tourner vers la résistance armée, perçue alors comme le seul moyen de briser le joug du colonialisme et d'obtenir l'indépendance.

Le Maroc a donc vécu une série de troubles et de soulèvements populaires contre toute forme de présence coloniale. Ces soulèvements ont atteint leur paroxysme au cours de l'été 1955, ce qui provoque les événements survenus le 20 août dans Oued Zem.

La première action entreprise par les manifestants est de détruire les poteaux électriques et les câbles téléphoniques afin

de les utiliser comme des barricades pour empêcher le passage des véhicules. Ils attaquent ensuite le quartier européen, surprenant quelques Français chez eux et en tuant certains. Ils mettent également la main sur les stations-service de la ville et utilisent l'essence pour incendier quelques bâtiments. Les actes de vandalisme visent les infrastructures économiques les plus vitales, tant privées que publiques, appartenant aux forces coloniales et aux colons.

Ce qui est constant dans ces deux événements, c'est le rôle joué par l'institution de la mosquée comme espace de débat, de consultation et de rassemblement avant de descendre manifester dans les rues. Un autre point commun réside dans le poids de la ville, en raison de la concentration urbaine et de l'attraction exercée sur les habitants des campagnes après la spoliation des terres. Ce changement a eu des conséquences profondes : le travail en milieu urbain a entraîné d'importantes transformations des habitudes des Marocains et a donné lieu à de nouveaux comportements.

Le Maroc s'est rapproché, au cours de l'été 1955, de l'indépendance politique et de la préparation d'une nouvelle étape dans la construction de l'État-nation, ce qui a imposé des situations de transition donnant lieu à de nombreuses crises.

La plupart des activités industrielles se concentraient dans la ville de Casablanca, qui abritait la moitié des usines et des établissements commerciaux du pays, de sorte que l'amélioration n'allait pas concerner tous les Marocains. Des milliers d'habitants ont continué à migrer vers les grandes villes pour s'installer dans leurs périphéries, dépourvues du minimum vital. En 1958, on estimait que le nombre d'habitants des bidonvilles dans les sept grandes villes industrielles représentait un tiers du total de la population. Après la signature du

protectorat, environ un million de personnes ont migré vers les villes. Près d'un million et demi se sont dirigées vers les cinq grandes villes (Casablanca, Fès, Meknès, Rabat et Marrakech) à l'aube de l'indépendance ; la plupart étaient illettrées et peu possédaient des compétences manuelles pour travailler.

Au cours de ses premières années d'indépendance, le Maroc a été décrit comme un pays où les habitants se rassemblaient dans des espaces ayant largement adopté les modes de vie européens, eux-mêmes entourés de villages encore primitifs dans leur évolution.

Après le décès de Mohamed V le 26 février 1961, le prince héritier Moulay El-Hassan prend la tête du pays. Il réussit rapidement à contenir l'opposition après l'adoption de la première constitution en 1962, dans laquelle il affirme sa domination à travers la préservation des institutions anciennes, même si cela s'est accompagné d'adaptations modernes. Il manipule également habilement le jeu électoral en s'appuyant sur le monde rural et sur son élite pro-royale, préparant ainsi le terrain à une période marquée par une gestion plus personnelle. Cependant, il revient vite à une approche plus traditionnelle et au renouvellement des structures du makhzen, ce qui ouvre la voie à de nouveaux protestataires influencés par des idées de gauche. Il accorde une attention particulière au côté religieux, notamment à travers le premier texte constitutionnel, afin de se forger une légitimité solide face à toute contestation du poste suprême.

L'affaire du complot de juillet 1963 et celle de la guerre des sables ont favorisé l'émergence de l'armée et des forces militaires comme acteurs se substituant aux forces civiles d'opposition. Au milieu des années 1960, le Maroc a connu une importante saignée financière, accompagnée du départ d'un certain nombre de Juifs et d'étrangers, ainsi que de la fermeture

des entreprises de production qu'ils possédaient. Le rapport de la Chambre française de commerce et d'industrie, publié au début de l'année 1965, indique que 454 entreprises avaient fermé leurs portes dans la première partie de l'année.

Les campagnes marocaines ont connu de grandes difficultés du fait de l'absence de réformes structurelles et de modernisation des infrastructures de production. Au début des années 1970, le pays a revécu ce qu'il avait traversé la décennie précédente : l'affrontement entre de jeunes forces sociales émergentes et l'autorité du jeune État. Le facteur nouveau, cette fois, est l'entrée en jeu de l'armée, qui tente de renverser la situation en 1971 par un coup d'État raté.

Par la suite, malgré ses promesses de réforme, le régime maintient sa politique de fermeture, poussant la jeunesse marocaine à se ranger du côté du « choix révolutionnaire », qui perçoit toute action politique de négociation comme une « réformation régressive » inefficace. Au final, cette politique oriente ces jeunes forces vers un autre choix intellectuel et politique, alors perçu comme une solution convaincante : le marxisme-léninisme. Pour contrer cette tendance, le roi revient, une fois encore, à la logique de l'imitation, en soutenant les programmes d'études religieuses.

Le changement le plus important relevé par l'auteur à cette période est que la mosquée ne joue plus un rôle central dans les mobilisations comme dans les années cinquante. Ce sont les écoles qui prennent le relais, devenant le principal vecteur de la mobilisation sociale des années 1970. Par ailleurs, la ville s'impose comme le principal centre de mobilisation politique, un lieu d'action et de confrontation, pour la simple raison que s'y posent des questions relatives au logement, à l'éducation, à la santé et à l'emploi.

Ces dernières années, on observe paradoxalement un retour de la campagne au centre des protestations au Maroc, soulevant ainsi la question du rôle des villes marocaines dans la mobilisation sociale aujourd'hui. Il est par ailleurs intéressant de souligner que ce phénomène, loin de se limiter au Maroc, s'est également étendu à d'autres pays arabes.

Biographie

Brahim Ait Izzi est un chercheur marocain titulaire d'un doctorat en histoire obtenu à la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Mohamed V de Rabat. Il est professeur d'histoire à la Faculté des sciences, des arts et des sciences humaines de l'Université Hassan I^{er}. Ses recherches portent principalement sur l'histoire du Maroc moderne et contemporain.

Bibliographie

AARAB, Moustapha, جيش التحرير وحزب الاستقلال [La campagne : entre le palais, l'armée de libération et le parti de l'indépendance]. Alger : Al Ikhtilef, 2002.

AMEZIANE, Mohamed, محنة الريف : من الانتفاضة إلى الحراك [La souffrance du Rif : de l'intifada à la mobilisation]. Le Caire : Mu'assassa Kana li-l-Dirasat wa-l-tarjama wa-l-Nachr, 2022.

HAMMOUDI, Abdellah, *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes, Essai d'anthropologie politique*. Paris/Casablanca : Maison-neuve-Larose/Toubkal, 2001.

IBRAHIM, Abdallah, أوراق من ساحة النضال [Mémoires de la lutte sur le terrain]. Casablanca : Dār al-kitāb, 1975.

TOUFIQ, Ahmed, 1912-1851 إينولتان : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر : إينولتان [La société marocaine au XIX^e siècle : Inoultane 1912-1851].

Casablanca : Matba'at al-Nağāh al-ğadīda, 2011.

ZAHİ, Nouredine Zahi, الزاوية والحزب : الإسلام والمجتمع في المغرب العربي
[Zaouiās et partis : islam et société au Maghreb]. Casablanca :
éditions Afrique Orient, 2011.

Mots-clés : Maroc ; histoire politique ; indépendance ;
campagne ; révolution de 2011 ; mobilisations sociales ;
Maghreb

MAYSOON ABDEL HAMEID

ميسون عبد الحميد

***Les femmes chez Tayeb Salih :
une perspective féministe postcoloniale***

حريم الطيب صالح: دراسة من منظور نسوي ما بعد استعماري

Ḥarīm Ṭayyib Ṣālīḥ : dirāsa min manẓūr niswī ma ba'd al-isti'mārī
Le Caire : Dar Alfā'l et Dar Hapi, 2024, 113 p.

Notice rédigée par Mahassin Yousif Abdelgalil et traduite par Pierre Girard

Ce livre publié en 2024 s'inscrit dans le prolongement d'un certain nombre d'études critiques des œuvres du célèbre romancier soudanais Tayeb Salih, et plus particulièrement de celles qui ont cherché à analyser l'image de la femme dans ses romans. Cet ouvrage se distingue cependant par l'ampleur de son projet critique qui vise à réexaminer le corpus de la littérature soudanaise dans une perspective visant à dépasser le récit qui en est généralement fait. Pour l'auteur, la plupart des très nombreuses études consacrées aux œuvres de Tayeb Salih s'en tiennent à des cadres d'analyse conventionnels, demeurant prisonnières du regard patriarcal ou d'une lecture directement politique du conflit entre l'Orient et l'Occident.

Maysoon Abdel Hameid s'est appuyée sur un grand nombre de sources arabes et soudanaises et évoque au cours de son exposé divers travaux de recherches antérieurs, toutefois elle pointe l'absence criante d'études anthropologiques et sociologiques s'appuyant sur l'œuvre de Tayeb Salih afin d'analyser en profondeur la structure de la société soudanaise. L'ambition de ce livre est donc de recréer des liens entre la critique littéraire et l'analyse sociale en adoptant une perspective féministe postcoloniale.

Cette présentation se divise en deux parties : elle revient tout d'abord sur la perspective critique générale de l'ouvrage et aborde le contexte épistémologique et théorique du livre ainsi que la méthodologie adoptée, en partant notamment de l'analyse du titre comme révélateur de la démarche épistémologique de l'auteurice. Elle expose ensuite plus en détail son contenu, en retraçant les principaux points critiques et analytiques qui structurent son propos.

La voix « subalterne » et le positionnement dans la culture du Sud

Ce livre court d'un format de 113 pages est divisé en huit chapitres, auxquels s'ajoutent l'introduction, la conclusion et la bibliographie. Cinq chapitres (de la page 23 à la page 60) sont consacrés aux questions théoriques, et trois autres à l'analyse littéraire et à la discussion. Ce découpage traduit la volonté de l'auteurice de ne pas se contenter de livrer de simples impressions de lecture, mais de véritablement élaborer un nouveau paradigme d'analyse en s'appuyant sur son expérience en tant que journaliste et chercheuse sur le théâtre et en critique littéraire. La problématique centrale à laquelle Maysoon Abdel Hameid tente de répondre dans son ouvrage est ainsi présentée dans la préface signée par le critique Sarr Al-Sayyed : « comment les approches postcoloniales et féministes permettent-elles de dépasser les représentations négatives des femmes, afin de faire ressortir plus en profondeur les figures positives et le rôle joué par les femmes dans les sociétés arabes et en particulier dans la société soudanaise ? » (p. 13).

Dans son introduction, l'auteurice écrit qu'elle considère ce livre comme un cri existentiel et un « acte de résistance épistémologique » à l'encontre de toute subordination du savoir. Elle

n'adopte donc pas une position de critique neutre, mais affirme sa subjectivité de manière consciente afin de donner aux femmes le moyen d'exprimer leur expérience, leur vision du monde, leur subjectivité et leur histoire locale. Maysoon Abdel Hameid emprunte à Gayatri Spivak le concept bien connu de « subalterne » et s'interroge sur la possibilité même d'exister par le récit en affirmant que sa voix dans ce livre se fait l'écho de celles du « Sud mondial ». Son but n'est pas de parler des femmes soudanaises « à leur place », mais de tenter de créer un espace textuel où faire résonner leurs voix, afin de rompre le long silence imposé aux femmes des anciennes colonies. Cette dimension permet au livre de déborder le domaine de la critique littéraire pour s'affirmer comme un « traité d'émancipation », ce qui explique en partie les longs développements théoriques consacrés aux fondements intellectuels de son étude.

La sémantique du *harīm* comme redéfinition de l'espace et de l'autorité

La problématique à l'œuvre apparaît dans le choix du titre en arabe *Harīm Ṭayyib Ṣāliḥ*. Ce terme est en effet porteur d'une connotation négative dans les traditions culturelles occidentale et orientaliste, dans la mesure où ce mot, devenu « harem » en français, est associé à l'infériorité, la claustration et l'aliénation idéologique. Le fait d'évoquer le *harīm* de Tayeb Salih peut donc donner l'impression au premier abord qu'il s'agit d'étudier de quelle manière les personnages véhiculent un discours patriarcal et une image négative de la femme. Cependant, l'auteur se livre à une déconstruction de ce terme à partir de sa propre appartenance à la culture soudanaise telle qu'elle se présente dans les romans de Tayeb Salih, où le terme de *harīm* est utilisé pour désigner les femmes sans être nécessairement

associé à des connotations négatives. Dans son introduction, elle affirme : « le choix du terme de *harīm* s'impose à moi en raison de sa signification culturelle et non de sa signification sur le plan idéologique qui entérine l'infériorité des femmes. Il renvoie donc à son usage comme synonyme de "femmes", tel qu'on le retrouve dans les dialogues, dans les descriptions et la narration. » Ce procédé de « réappropriation linguistique » débarrasse le terme de sa « charge orientaliste négative », afin de le replacer dans son contexte local, celui d'un espace social régi par des règles et par une autorité qui très souvent surpasse celle des hommes au sein du tissu du village.

Sur le concept de postcolonialisme

Le terme « postcolonial » est utilisé par Maysoon Abdel Hameid pour désigner les productions culturelles et littéraires de sociétés vivant dans des espaces spécifiques, qui sont déterminées par des rapports de forces où certains acteurs disposent d'une plus grande capacité à définir et exercer une influence sur la culture des autres groupes. Elle s'appuie sur les œuvres de Franz Fanon, Edward Saïd, Homi Bhabha et Gayatri Spivak et souligne l'apport des féministes du Sud dont les thèses tentent de montrer l'adéquation et la pertinence de l'approche méthodologique visant à rapprocher le courant postcolonial et le courant féministe.

L'autrice développe les fondements théoriques de son livre à partir de la critique de l'orientalisme d'Edward Saïd et de l'étude qu'il consacre au roman *Saison de la migration vers le nord*. Tout en soulignant l'importance de Saïd et la manière dont il a imposé une vision nouvelle à travers son analyse des schémas coloniaux hégémoniques, elle pointe deux absences au sein de sa pensée : la première porte sur « l'unilatéralisme

de l'autorité du discours », dans le sens où Saïd a circonscrit le conflit au champ politique (opposant le colonisé au colonisateur), en négligeant les rapports de forces genrés internes. La seconde correspond à « l'omission et l'occultation de la voix des femmes », Maysoon Abdel Hameid reprochant à Saïd son manque de prise en compte des outils et du point de vue féministes, dans la mesure où son travail de déconstruction de la figure de « l'oriental » ne s'accompagne pas d'une déconstruction analogue de celle de « la femme orientale » à l'intérieur de ce contre-discours. Selon elle, Saïd exerce de ce fait une forme de « double marginalisation » de la femme, d'abord en tant que colonisée, puis en tant que femme au sein d'une société patriarcale : « dans son œuvre Saïd ne semble pas se préoccuper à proprement parler des questions de genre, se focalisant sur l'intention derrière la représentation et sur son élaboration » (p. 29).

La perspective postcoloniale permet à l'autrice d'interroger les approches orientalistes traditionnelles qui reposent sur l'opposition binaire entre l'Orient et l'Occident, sans questionner plus avant la pertinence de cette opposition dans le contexte soudanais qui se caractérise historiquement par une forte intrication entre l'héritage colonial, l'histoire de l'esclavage, les hiérarchies tribales et la structure rurale traditionnelle. Par conséquent, elle fait appel à de nouveaux concepts issus de divers travaux de recherche récents, tels que l'orientalisme noir, qui proposent un cadre plus opérant afin d'étudier les représentations au Soudan.

La perspective féministe et la critique postcoloniale

Dans la deuxième partie, Maysoon Abdel Hameid s'intéresse aux recouvrements entre la critique féministe et la critique

postcoloniale et à leur propension commune à la déconstruction dans le but de redéfinir le système symbolique sur de nouvelles bases, afin de s'affranchir tant de l'alter ego – plutôt que d'autrui – que de la domination de la structure patriarcale de la pensée. Elle rappelle que la critique féministe a largement contribué à cette démarche, en se référant aux écrits de Julia Kristeva ou à d'autres tentatives analytiques plus récentes qui ont opéré une relecture féconde de certaines œuvres littéraires en les mettant en lien avec d'autres textes, anciens et contemporains, mentionnant notamment la lecture croisée de *La Prisonnière des Sargasses* de Jean Rhys et de *Jane Eyre* de Charlotte Brontë.

Le parallélisme ou l'homologie entre le féminisme et le postcolonial ressort pleinement selon l'autrice dans les différentes étapes par lesquelles passent les écrits qui se rattachent à ces deux courants. On peut ainsi observer une similitude dans les phases successives que traverse la conscience afin de se différencier du centre dominant :

La première phase des écrits féministes entretient une forte parenté avec les premiers écrits postcoloniaux, dans la mesure où les normes tendent à coïncider – qui ne sont autres que celles du patriarcat. Les femmes ont ainsi produit leur œuvre dans un cadre social dominé par le patriarcat qui en édictait les règles, tandis que les premiers écrits littéraires postcoloniaux prenaient pour modèle la culture du centre et contribuaient à son maintien, avec toutes les significations et les images poétiques qui étaient propres à cette dernière. Les femmes de cette époque appartenaient en outre aux classes supérieures de la société, tout comme les premiers écrivains de l'époque postcoloniale, dans la mesure où les moyens dont ils disposaient pour écrire et publier étaient intrinsèquement liés à

cette appartenance de classe. Au cours de la seconde phase, le refus de continuer à s'adapter comme c'était le cas précédemment amène les féministes à défendre une union des femmes en faveur de l'égalité. Au sein des deux courants on observe une phase d'exploration de soi, ou de tournant intérieur afin de s'affranchir de l'autre et de ne plus en être tributaire, ce qui entraîne tout d'abord une recherche d'identité, donnant naissance dans les deux cas à une littérature indépendante (p. 41). L'autrice poursuit ce parallélisme en évoquant dans la troisième partie la figure de la femme traîtresse et sa représentation dominante telle qu'elle a été élaborée par la littérature de voyage et le regard orientaliste, notamment à travers les dessins de Jean-Léon Gérôme. Cette représentation négative recoupe pleinement celle que l'Occident a façonnée sur l'Orient en tant que rapport d'antagonisme fantasmagorique produit par l'imaginaire d'une des parties afin de rabaisser l'autre (p. 50).

La quatrième partie retrace succinctement comment Tayeb Salih et ses œuvres ont contribué à la critique du centre occidental, tout en abordant la manière dont il utilise la narration et construit ses personnages romanesques pour critiquer ce même centre et ses manifestations. En s'appuyant sur Antonin Artaud, Maysoon Abdel Hameid écrit que « Tayeb Salih a tourné le dos aussi bien au personnage arabe qu'oriental, pour en faire une forme d'inversion de la réalité. En cela il se rapproche du surréalisme ou de l'absurde, comme en témoigne le personnage de Moustafa Said, dans la mesure où le monde surréaliste n'est pas la négation des choses, mais l'interruption de l'ordre qui les régit » (p. 53).

Dans les cinquième et sixième parties, l'autrice revient sur le contexte politique et social du Soudan postcolonial dans lequel s'est développé le féminisme soudanais en tant que forme de

résistance s'inscrivant dans l'histoire de la libération nationale. Elle fait le lien entre ce contexte et la période où prend place la narration de *Saison de la migration vers le nord* qui correspond à l'époque de l'émergence de la première génération d'intellectuels postcoloniaux, à laquelle appartient Tayeb Salih, qui se trouve confrontée à la problématique centrale de l'identité, parmi bien d'autres. Maysoon Abdel Hameid qualifie *Saison de la migration vers le nord* de voix alternative tant aux imaginaires coloniaux qu'aux écrits anti-coloniaux. Elle analyse la construction du personnage de Moustafa Said comme une volonté manifeste de contrebalancer la représentation fantasmagorique de l'Orient dans l'imaginaire Européen, et s'intéresse également à celle des personnages des femmes européennes du roman qui tombent dans le piège de sa virilité, selon ses propres termes.

La sexualité dans l'œuvre de Tayeb Salih a pour elle une fonction bien précise qui est de pouvoir explorer les extrémités de la psyché humaine et du fonds culturel de la société arabe (p. 63). Ce rôle symbolique qui lui est conféré tend à expliquer la décision de Hosna Bint Mahmoud de tuer Wad Rayyes par un procédé pour le moins radical – en l'émasculant au sens physique du terme. Selon l'autrice, ce personnage se présente comme l'archétype de la femme qui résiste ; ainsi son refus du mariage, le meurtre de Wad Rayyes, puis son suicide ne sont pas poussés par la folie, mais incarnent le summum de la résistance dans une société patriarcale voulant la réduire au statut d'objet. Le personnage de Jean Morris est quant à lui relu non pas comme une victime, plutôt comme une représentation de l'Occident « inaccessible et supérieur » qui exerce son autorité même dans ses moments de faiblesse. Maysoon Abdel Hameid fait également ressortir la manière dont le récit est porteur de

notions philosophiques, de valeurs et de discours féministes sous-jacents amenés comme une forme de récit alternatif, afin de montrer comment Tayeb Salih est parvenu à aborder la question des femmes sous des angles multiples.

Les représentations des femmes dans les récits de Tayeb Salih

La septième partie se focalise sur les représentations des femmes soudanaises dans les romans *Les Noces de Zeyn*, *Dou al-bayt*, *Bandarchâh* et *Saison de la migration vers le nord* en les abordant non pas comme des représentations des femmes dans l'absolu mais des femmes soudanaises en tant que telles. Ces représentations apparaissent donc comme le reflet du conflit social local et de l'hégémonie au sein de cette société. L'autrice présente ici sa thèse principale sur ce qu'elle désigne comme la représentation féminine marquée par un ancrage local spécifique : « La femme chez Tayeb Salih n'est pas la femme décrite de manière réaliste et minutieuse, imprégnée par la douleur et dont la vie n'est qu'une suite de souffrances depuis sa naissance jusqu'à la mort, sans autre échappatoire que la patience et l'endurance ; mais la femme qui est capable de saisir les opportunités, de rivaliser avec les hommes et d'ouvrir des fenêtres qui lui sont propres sur un large monde accueillant, dans lequel elle s'affranchit de la domination masculine qui ne voit en elle qu'un instrument de plaisir ou une bête de somme pouvant être asservie et maltraitée comme s'il s'agissait d'une créature sans âme » (p. 78).

Maysoon Abdel Hameid fait référence à divers exemples pour appuyer cette hypothèse, tels que le personnage déterminé de Naama (*Les Noces de Zeyn*), qui impose son avis et sa liberté de choix. Elle met en évidence la manière dont celui de Hosna

Bint Mahmoud qui défie les coutumes sociales incarne une résistance existentielle, voyant dans son suicide non pas un simple crime mais un « acte radical d'émancipation ». On trouve aussi la figure de la femme amoureuse à l'instar de Hawa Bint Al-Arbi dans *Dou al-bayt*, tombée amoureuse de Bilal qui l'a épousée le temps d'une seule nuit, et dont Wad Rayyes est le fruit, remplissant son cœur d'amour et lui donnant la force de l'élever. L'autrice étudie également la figure de la femme qui dissimule sa féminité afin de pénétrer le monde des hommes, comme Fatima Bint Jabar Al-Dar dans le même roman, ou celle de la femme forte à l'image de Fatima Bint Abdelsaddiq, la mère de Moustafa Said, ou encore de Maryam Rafiq Mheimid dans le roman *Maryoud*, qui dès son enfance se rebelle contre le rôle normé conféré à la femme au sein du village.

Au sujet de l'inversion des rôles genrés, Maysoon Abdel Hameid remarque : « Le narrateur témoigne d'une position féministe dans laquelle les femmes visent à obtenir les droits qui leur sont déniés, que ce soit en raison du genre ou des rôles sociaux qui leur sont assignés. Au fil du dialogue, il comprend que les femmes du village ne visent pas à s'identifier aux hommes, mais à affirmer une autre position » (p. 85). Toutefois elle ne précise pas en quoi consisterait cette autre position, qui tend à s'expliquer par la structure sociale, sur laquelle son analyse ne s'attarde pas, qui pousse parfois les femmes à renoncer à leur identité et à se nier elles-mêmes lorsqu'elles s'écartent des coutumes sociales. En dépit de sa force, le personnage de Bint Majzoub dans *Saison de la migration vers le nord* « ne représente pas toujours les femmes, dans sa manière de penser et de se conduire elle se rattache au camp des hommes, incarnant en cela un cas paroxystique et troublant d'une femme tentant de

nier sa féminité et de pénétrer le royaume des hommes » (p. 89). Ici encore l'autrice n'approfondit pas l'analyse du cadre social qui relègue la femme à la fonction reproductive, et qui une fois qu'elle ne peut plus exercer cette fonction la prive de son identité de femme.

Les femmes constituent dans l'œuvre de Tayeb Salih un élément important du changement à l'échelle locale. Maysoon Abdel Hameid montre que certaines défient ouvertement les traditions et paient pour cela le prix fort – à l'instar de Hosna –, là où d'autres – telles que Maryam, Hawa ou Fatima – tendent à les contourner. Pour l'autrice, la construction des personnages et le dénouement que chacun d'eux connaît traduit le choix adopté consciemment par Tayeb Salih lui-même, celui d'une « révolte sans rupture complète ». Son choix se focalise toutefois sur les personnages de femmes au centre de la narration, sans s'intéresser à celles qui apparaissent à la marge du récit ou de manière épisodique, ce qui renvoie à la hiérarchie sociale et aux femmes des couches sociales inférieures vivant en marge du régime tribal-villageois.

À partir des textes étudiés dans l'ouvrage, Maysoon Abdel Hameid classe les rôles occupés par les femmes en deux catégories : la première correspond à un déplacement partiel du modèle normé, et la seconde à un renversement des hiérarchies, dans lequel la femme prend la place de l'homme sans toutefois perdre la sienne. Selon elle, l'univers des femmes qui est donné à voir n'est pas un monde où il s'agit de revendiquer des droits théoriques mais un univers marqué par des formes de confrontation et de rapports négociés avec l'accord des deux parties.

L'autrice voit ainsi en Tayeb Salih un « féministe inné » ayant conféré à ses personnages féminins une rare complexité

psychique et existentielle, et insiste sur la nécessité « d’acclimatation théorique » afin d’élaborer des outils critiques issus de la culture soudanaise. Le livre *Les femmes chez Tayeb Salih* ouvre d’importantes perspectives, non seulement pour la lecture des œuvres de l’auteur, mais pour réexaminer plus largement les rôles sociaux des femmes en cherchant à renouveler les approches et les outils analytiques.

Biographie

Maysoon Abdel Hameid est chercheuse, spécialisée dans le théâtre et la critique littéraire, rattachée à la Faculté de Musique et d’art dramatique de l’Université soudanaise des sciences et technologies de Khartoum. Elle a reçu le prix Youssef ‘Aidabi qui consacre les recherches sur le théâtre et a également publié des articles dans un grand nombre de médias.

Mots-clés : Soudan ; littérature ; critique ; genre ; Tayeb Salih ; roman

ARWA ABDUH OTHMAN

أروى عبده عثمان

Le printemps du spectacle.***Sémiologie de la scène protestataire au Yémen (2011-2012)***

ربيع الفرجة. سيميولوجيا المشهد الاحتجاجي في اليمن 2011-2012

Rabī' al-furġa. sīmyūlūġiyā al-mašhad al-iḥtiġāġī fi-l-Yaman 2011-2012
Le Caire : Mu'assasat Arwiqa li-l-dirāsāt wa-l-tarjama wa-l-nachr, 2022, 431 p.

Notice rédigée par Franck Mermier

Cet ouvrage traite du mouvement de protestation yéménite de 2011 à travers une étude sémiologique de la place du Changement à Sanaa où s'étaient rassemblés des dizaines de milliers de contestataires de différentes tendances politiques. Arwa Abduh Othman, utilisant notamment les travaux de Roland Barthes, Guy Debord et Jean Baudrillard, présente une analyse très poussée de l'iconographie, des slogans, des écrits, des chants tribaux, des poèmes, des signes corporels et vestimentaires, qui ont constitué le répertoire expressif de ce qui a été qualifié de révolution du 11 février (la date de commencement du mouvement protestataire, de même que la qualification de révolution, sont sujettes à débat). Cette étude est fondée sur les observations recueillies sur place ainsi que sur les photographies prises par l'auteurice durant sa participation aux rassemblements et aux manifestations sur la place du Changement à Sanaa mais aussi sur d'autres places, notamment à Taz. Arwa Abduh Othman montre combien l'espace sémantique de la place du Changement à Sanaa est contrôlé par le parti islamiste Al-Islah allié à la première division blindée commandée par le général Ali Mohsen Al-Ahmar et à différents groupes

tribaux, particulièrement sur la tribune principale où défilent les principaux dirigeants islamistes et tribaux. L'autrice décrit de manière détaillée les différentes formes et contenus expressifs employés sur la place et leurs relations avec les registres tribaux et islamistes, notamment à travers l'analyse du contenu de plusieurs photographies représentant différentes scènes significatives de la place du Changement à Sanaa.

La révolution yéménite comme spectacle

Parmi les études qui ont été consacrées au mouvement protestataire yéménite entre 2011 et 2012, celle d'Arwa Abduh Othman se distingue par son approche anthropologique et sa méthodologie mêlant les études visuelles, le recueil d'opinions et la participation observante de la place du Changement à Sanaa entre 2011 et 2012. Arwa Abduh Othman a exercé son œil acéré de photographe et de spécialiste de la culture populaire yéménite sur cet espace protestataire situé près de l'Université de Sanaa alors que les partisans du régime d'Ali Abdallah Saleh occupaient la place Tahrir en plein centre de la ville.

L'autrice nous propose une étude fouillée des différents registres expressifs utilisés sur cet espace et de leurs contenus sémantiques à partir des données recueillies en ce lieu, et dans d'autres rassemblements protestataires. Son analyse s'appuie autant sur sa connaissance préalable des formes d'expressivité populaire que sur les composantes de la scène politique au Yémen. Ce livre apporte une contribution particulièrement précieuse sur l'organisation de la place du Changement, sur le contrôle politique exercé par le parti islamiste Al-Islah et les militaires de la première division blindée, ainsi que sur l'instrumentalisation politique de la mixité de genre sur la place et dans les manifestations. Les données recueillies et analysées

par l'autrice sont en prise directe avec son expérience sur la place du Changement en tant que militante pour les droits des femmes et opposante à la fois au régime d'Ali Abdallah Saleh et au modèle politique promu par les partis islamistes. Arwa Abduh Othman a ainsi été victime de plusieurs agressions de la part des partisans du parti islamiste Al-Islah et de militaires de la première division blindée commandée par le général Ali Mohsen Al-Ahmar, allié de ce parti. Elle assume un point de vue situé qui s'écarte de la neutralité politique mais qui conserve une distance critique avec toutes les forces présentes sur la place du Changement, grâce notamment à la médiation de l'image et de la performance. Elle fait ainsi observer que sur la place du Changement il n'y avait que trois femmes non voilées, dont elle-même (p. 124).

Les trois premiers chapitres du livre revisitent la période d'effervescence protestataire au Yémen à partir de début 2011 jusqu'à l'acceptation par Ali Abdallah Saleh, le 23 novembre 2011, du plan du Conseil de Coopération du Golfe pour une transition pacifique du pouvoir qui aboutit à l'élection à la présidence de la République d'Abd Rabbo Mansour Hadi en février 2012. L'autrice apporte de nombreux éléments de contextualisation sur les partis politiques en présence, sur l'influence prépondérante des forces islamistes et des cheikhs de tribus sur le système et la vie politiques, ainsi que sur l'état de déliquescence de l'éducation et de la culture au Yémen. Elle discute des dates et des qualificatifs privilégiés pour dater et définir le mouvement protestataire : 15 janvier ou 11 février, révolution, soulèvement, protestation, etc.

Les analyses d'Arwa Abduh Othman sur l'organisation spatiale de la place commencent par une interprétation de la symbolique de sa localisation près de l'Université de Sanaa et des

éléments qui se trouvent dans son périmètre ou à proximité. Elle décrit son extension progressive à partir de la statue figurant la calligraphie d'un dit attribué au Prophète Muhammad, « La foi est yéménite et la sagesse est yéménite » (Al-imān yamānī wa-l-hikmat yamāniyya), pour inclure l'université Al-Imān (La foi) fondée en 1993 par Abd al-Majīd Al-Zandānī (co-fondateur d'Al-Islah et classé comme terroriste pour ses liens avec Al-Qaïda par les Nations-Unies en 2004), le siège de l'association caritative d'Al-Islah, et des bâtiments appartenant à des cheikhs de tribus. Elle relate différents moments cruciaux du processus, notamment le massacre du 18 mars 2011 lorsque des tireurs embusqués, vraisemblablement affiliés au régime, tuent 57 manifestants à Sanaa, ce qui constitue le prétexte pour que le général Ali Mohsen Al-Ahmar déploie la première division blindée sur la place du Changement et sur ses pourtours afin de « protéger » les protestataires.

La place est perçue comme une scène où se déroulent les « rituels du spectacle de la révolution », particulièrement sur la tribune principale rapidement contrôlée par le parti Al-Islah qui en devient le maître des cérémonies. Le spectacle révolutionnaire est aussi formé par la scénographie de l'espace et des manifestations ainsi que par les slogans, les surnoms donnés aux dirigeants politiques, les poèmes chantés tribaux (*zāmil* pl. *zawāmil*), les graffitis, les expressions corporelles et vestimentaires dans un contexte codifié par les registres expressifs et sémantiques des mondes tribal et religieux, qui sont les deux références prépondérantes sur la place en raison de la domination du parti islamiste Al-Islah qui a mobilisé massivement ses soutiens tribaux.

Dans le quatrième chapitre, l'autrice analyse de manière approfondie huit photographies prises sur la place ou lors de

manifestations pour extraire avec un sens poussé du détail les significations qui émergent de ces représentations, depuis les linceuls portés par des enfants et qui arborent les inscriptions « projet de martyr, le jour de l'adieu », jusqu'à une vue des tentes dressées par les protestataires sur la place de la Liberté à Taez. L'ouvrage se conclut sur ce que l'on pourrait appeler une déconstruction des illusions de la révolution du 11 février véhiculées par de nombreux chercheurs (selon ses mots) et sur le constat amer que celle-ci a été confisquée et instrumentalisée par ceux-là mêmes qui composaient la colonne vertébrale d'un système social et politique vermoulu, incapable de se réformer.

Biographie

Arwa Abduh Othman est née le 22 novembre 1965 dans la région de Taez (Yémen). Elle parvint à convaincre son père, propriétaire d'une boutique modeste, de la laisser poursuivre ses études supérieures à Sanaa. Après des études à la Faculté de philosophie de l'Université de Sanaa dont elle sort diplômée en 1989, elle devient chercheure au Centre yéménite d'études et de recherches et se spécialise sur l'étude du patrimoine culturel yéménite, particulièrement sur la littérature orale féminine. Elle a publié, en 2001 à Charjah, un recueil de nouvelles inspirées des récits populaires recueillis auprès de femmes. Ce livre, *Yahduth fī Tankī bilād al-nāmis* [Cela se passe à Tanka au pays des moustiques] a reçu le Prix de Charjah pour la création arabe en 2001. Avec le montant de ce prix, Arwa Abduh Othman a fondé à Sanaa, en 2004, le Bayt al-Mawrūth al-cha'bī (La maison du patrimoine populaire) où elle a rassemblé des artefacts de la culture populaire collectés dans l'ensemble du Yémen. Ce petit musée a cessé d'exister après avoir été pillé en 2010. Elle a aussi créé le projet « Mille

réécits populaires » pour recueillir des contes appelés *hazīwī* dont elle a publié trois volumes (dont son recueil de nouvelles). Arwa Abduh Othman a été brièvement ministre de la Culture dans le gouvernement de Khaled Bahah entre décembre 2014 et janvier 2015. Les Houthis ayant pris le pouvoir par la force le 21 septembre 2014, Arwa Abduh Othman vécut pendant deux ans dans la quasi-clandestinité à Sanaa avant qu'elle ne puisse se réfugier à Aden en 2017 puis en Tunisie où elle travailla brièvement à l'ambassade du Yémen. Après avoir obtenu un Master en études sémiologiques à l'Université de Tunis, Arwa Abduh Othman demanda l'asile en Allemagne avec sa famille en 2021. Elle a été lauréate du Prix Minerva Anna Maria Mammoliti, décerné par *Il club delle donne* à Rome en 2011, et du Prix Alison Des Forges décerné par Human Rights Watch en 2014 en raison de son combat contre le mariage des mineurs et les droits des femmes au Yémen. Elle a écrit de nombreux articles dans le journal yéménite *Al-Nidī'* (entre 2006 et 2010) qui ont été rassemblés dans un ouvrage (Arwa Abduh Othman, 2025).

Bibliographie

BONNEFOY, Laurent, MERMIER, Franck et POIRIER, Marine (dir.), *Yémen. Le tournant révolutionnaire*. Paris : Karthala/CEFAS, 2012.

BONNEFOY, Laurent, *Yémen. De l'Arabie heureuse à la guerre*. Paris : Fayard, 2017.

ABDUH OTHMAN, يتحدث في تنكا بلاد النامس [Cela se passe à Tanka au pays des moustiques]. Charjah : Département de la Culture et de l'Information, 2001.

ABDUH OTHMAM, Arwa, « Lecture du printemps féministe au Yémen », in Franck Mermier (dir.), *Yémen. Écrire la guerre*.

Paris : Classiques Garnier, 2018, p. 29-42.

ABDUH OTHMAM, Arwa, أروى عثمان... أيقونة الحرية وذاكرة اليمن الحية [Arwa Abduh Othman, icône de la liberté et mémoire vivante du Yémen]. Sanaa : Sahîfat Al-Nidâ', 2025.

ABDUH OTHMAM, Arwa, وداعا وريقة الحناء : سؤال المرأة في المحكي الشعبي [Adieu branche de henné. La question de la femme dans le parler populaire], Sanaa : Sahîfat Al-Nidâ', 2024 [2008].

Moyen-Orient, Yémen : vivre dans la guerre, avril-juin 2020, n° 46.

POIRIER, Marine, « De la place de la Libération (*al-Tahrir*) à la place du Changement (*al-Taghyir*) : transformations des espaces et expressions du politique au Yémen », in ALLAL, Amin et PIERRET, Thomas (dir.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*. Paris : Armand Colin, 2013, p. 31-51.

VELUT, Charlotte, *Le Yémen au-delà de la révolte*. Paris : Éditions du Cygne, 2012.

Mots-clés : Yémen ; révolution de 2011 ; Sanaa ; place du Changement ; sémiologie ; images ; islamisme ; parti Al-Islah ; tribalisme

MOHAMED ABI SAMRA

محمد أبي سمرا

La malédiction du Liban

لعنة لبنان

La'nat Lubnān

Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2025, 358 p.

Notice rédigée par Franck Mermier

Cet ouvrage, comprenant une introduction et huit chapitres, est un recueil de témoignages portant sur la guerre du Liban entre 1975 et 1990. Il part du constat que trente ans après la fin de ce conflit, celui-ci ne cesse de hanter la société libanaise et d'influer sur ses rapports politiques et confessionnels. L'auteur a recueilli, pendant de nombreuses années, des récits autobiographiques de femmes et d'hommes relatant, en différentes régions du Liban et en des périodes diverses, des itinéraires singuliers marqués par les événements de la guerre. Ces témoignages émanent de points de vue contrastés, de civils pris dans la tourmente de la guerre et habitant des quartiers devenus lignes de front, de combattants appartenant à différentes milices ou de personnes emprisonnées dans des prisons israéliennes. À cette pluralité des regards et des expériences, s'ajoute une diversité narrative qui va du témoignage biographique au récit à plusieurs voix visant à restituer le contexte politique et communautaire qui configure les rapports entre les événements et leurs perceptions. L'auteur se met au diapason de ces récits en évoquant son expérience personnelle et familiale qu'il relate en début d'ouvrage : celle d'une famille pauvre du Sud-Liban s'installant dans la banlieue de Beyrouth dans

les années 1960. Il les met aussi en perspective en analysant la situation actuelle du Liban et de la région après le 7 octobre 2023.

Mémoires vives de la guerre du Liban (1975-1990)

Cet ouvrage est à replacer dans la série de publications qui, depuis une quinzaine d'années, ont traité des mémoires de la guerre du Liban. Mohamed Abi Samra a ainsi participé à l'ouvrage collectif *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)* (dir. Franck Mermier et Christophe Varin, Actes Sud/Sindbad, 2010) qui était basé sur des enquêtes portant sur les expressions de cette mémoire dans différents milieux confessionnels et politiques et dans diverses productions culturelles. Il faudrait aussi ajouter le livre de Sune Haugbolle, *War and Memory in Lebanon* (Cambridge University Press, 2010) et celui d'Aïda Kanafani-Zahar, *Le Liban. La guerre et la mémoire* (Presses Universitaires de Rennes, 2011). L'ouvrage de Mohamed Abi Samra se distingue de ces trois ouvrages académiques parus une vingtaine d'années après la fin de la guerre par la date et le contexte de sa publication et par son mode de narration. Celui-ci repose notamment sur la mise en récit des témoignages recueillis et sur leur contextualisation. Comme pour l'ouvrage précédent de l'auteur qui rapportait comment les événements étaient racontés et représentés par des individus appartenant à différents milieux chrétiens, ce livre-ci se tient au plus près du vécu et des expériences personnelles confrontées à la guerre et à la violence. Le titre se rapproche aussi du précédent, on passe d'*Adieu le Liban* à *La malédiction du Liban*, comme si aux ruines et à la disparition succédait une destinée fatale s'attachant à un pays condamné à la répétition d'une histoire tragique. De fait, ce dernier ouvrage a été publié après la fin des bombardements

massifs israéliens qui ont ravagé le Liban et conduit à l'élimination de plusieurs dirigeants du Hezbollah et à son affaiblissement militaire.

Après un préambule réflexif sur l'atmosphère sociale et intellectuelle dans laquelle vivait la jeunesse en 1975, l'auteur revient, dans son introduction, sur le contexte politique du Liban et de la région depuis le 7 octobre 2023. L'ouvrage comporte huit chapitres qui relatent des itinéraires et des événements survenus en différents lieux du Liban.

Le premier récit intitulé « Un confessionnalisme comique... l'effroi des chrétiens de Harat Hreik » raconte l'histoire d'une famille chrétienne originaire de ce quartier de la Banlieue Sud, qui fut contrainte de le quitter durant la guerre, ce secteur étant passé sous le contrôle des groupes armés du Mouvement national libanais allié aux Palestiniens puis sous celui des milices chiites d'Amal et du Hezbollah. Le témoin raconte les vicissitudes de sa famille durant différentes phases de la guerre et évoque aussi le type d'accueil réservé aux chrétiens déplacés dans les villages de la Montagne libanaise qui eurent à subir de nombreuses déconvenues.

Le deuxième chapitre est centré sur l'expérience d'un lieutenant d'Al-Saiqa (La foudre), une organisation palestinienne contrôlée par le régime syrien, durant la guerre de deux ans (1975-1976). Il mentionne certaines actions de son groupe armé comme le pillage du supermarché Spinneys à Beyrouth ou l'intimidation du directeur de la publication d'un journal proche du Baath irakien. Il relate aussi les circonstances de la liquidation de l'organisation par ses adversaires palestiniens et libanais puis sa reconstitution après le déploiement massif en novembre 1976 de la Force arabe de dissuasion, majoritairement composée de militaires syriens.

Le récit du troisième chapitre est basé sur le témoignage d'un habitant de Mreijé, quartier de la Banlieue Sud de Beyrouth, qui raconte les circonstances de la fuite définitive des habitants chrétiens restants, en septembre 1983, au cours des combats entre le mouvement chiite Amal et l'armée libanaise. Le quatrième chapitre est consacré aux années quatre-vingt qualifiées de décennie noire pour le Liban et vise à rappeler la succession d'événements tragiques qui l'ont parsemée. Le point de départ est l'invasion israélienne de 1982 suivie par l'assassinat du Président Bachir Gemmayel, les massacres de Sabra et Chatila, la guerre des camps entre Amal et les Palestiniens, la liquidation d'intellectuels et d'hommes politiques, les combats entre différentes milices, la montée du Hezbollah, la guerre dite de libération menée par le général Aoun contre l'occupation syrienne et les Accords de Taef en octobre 1989, censés mettre fin au conflit.

Dans le cinquième chapitre, l'auteur recourt de nouveau au registre du témoignage en rapportant les expériences d'un communiste libanais, membre de la Résistance nationale libanaise, dans les prisons israéliennes d'Ansar (sud du Liban) et Atlit (sud de Haïfa). Intitulé « Le pistolet et le Coran. Deux sœurs dans le Beyrouth des années 1980 », le sixième chapitre raconte la guerre du point de vue de deux jeunes habitantes de Beyrouth confrontées à la violence milicienne et notamment au harcèlement sexuel. Le chapitre suivant est consacré à une bande de jeunes âgés de 14 à 16 ans d'un quartier de la Banlieue Sud de Beyrouth qui se rassemblaient près de l'école publique où l'auteur enseignait au début des années 2000. L'observation de leurs comportements et de leurs échanges ainsi que les entretiens réalisés avec certains d'entre eux permettent à Mohamed Abi Samra de dresser le portrait d'une génération d'enfants

perdus, déscolarisés, et restant prisonniers de l'atmosphère de violence créée par la guerre.

Les crispations communautaires constituent le thème du chapitre conclusif qui revient sur différents événements tragiques survenus entre 1975 et 1990 et se rapporte aussi à des conflits plus récents comme la guerre de 2006 entre Israël et le Hezbollah ou la conquête de Beyrouth ouest par le Hezbollah et ses alliés en mai 2008. L'auteur nous transporte dans différentes régions du Liban où, par anticipation des guerres à venir, des populations de même origine confessionnelle se concentrent dans des localités qui apparaissent comme autant de bastions politico-communautaires. Cette géographie de la peur est aussi appréhendée par l'auteur à travers l'enfermement dans le soi communautaire qui a réduit les espaces de la mixité confessionnelle et la possibilité de partager une culture commune.

Biographie de l'auteur

Mohamed Abi Samra est un écrivain et journaliste libanais né en 1953 dans le village de Chebaa au sud du Liban. Il est titulaire d'un diplôme d'études supérieures en sociologie de la culture de l'Université libanaise obtenu en 1985. Que ce soit dans ses articles de presse, dans son œuvre de fiction ou dans ses essais et études, Mohamed Abi Samra recourt à un intense travail d'enquête fait d'observations et de recueil de récits de vie, une méthode éprouvée dans tous ses textes et qui combine sa formation en sciences sociales à la pratique d'un journalisme d'investigation guère répandu dans le monde arabe. Ses qualités littéraires se déploient dans ces différents types d'écriture pour créer un style unique. Le travail d'enquête de Mohamed Abi Samra a porté, de manière constante, sur les dynamiques des conflits qui traversent la société libanaise et sur les rapports de

pouvoir et de domination qui les entretiennent, mais saisis au niveau de différents contextes bien localisés.

L'œuvre de Mohamed Abi Samra est diverse, abondante, et s'inscrit dans différents genres. Il a publié quatre romans dont l'un a été traduit en français, *L'Homme que je fus* (Actes Sud/Sindbad, 2007). On peut cependant relever une identité profonde entre ses différentes composantes, qui traitent majoritairement de la société libanaise sans pour autant se focaliser sur une communauté ou une région en particulier. On y retrouve en effet des thèmes et des contextes aussi divers que la société villageoise au Sud-Liban, la Banlieue Sud de Beyrouth, les partisans chrétiens du Général Aoun, les quartiers de Tripoli marqués par le fondamentalisme islamique et les récits de chrétiens libanais. Il a aussi été un des premiers à recueillir des témoignages sur la révolution et la guerre en Syrie sur lesquelles il a publié deux ouvrages. Plusieurs de ses enquêtes ont été traduites de l'arabe et publiées en français et en anglais dans des ouvrages collectifs.

Bibliographie

Romans et récit de voyage

بولين وأطيافها [Pauline et ses ombres]. Beyrouth : Dar Al-Farabi, 1990.

سكان الصور [Les habitants des images]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 2003.

بلاد المهانة والخوف : كردستان، بيروت، كزابلنكا [Pays de l'humiliation et de la peur : Kurdistan, Beyrouth, Casablanca]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 2004.

الرجل السابق Beyrouth : Dar Al-Jadid, 1995, traduit en français par Franck Mermier sous le titre *L'Homme que je fus*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2007.

نساء بلا أثر [Femmes sans trace]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2017.

وداع لبنان [Adieu le Liban]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2020.

Essais et études

طرابلس ساحة الله وميناء الحداثة [Tripoli, la place d'Allah et le port de la modernité]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 2011.

موت الأبد السوري : شهادات جيل الصمت والثورة [La mort de l'éternité syrienne. Témoignages de la génération du silence et de la révolution]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2012.

مآسي حلب، الثورة المغدورة ورسائل المحاصرين [Les tragédies d'Alep. La révolution trahie et les lettres des assiégés]. Milan : Al-Mutawassit, 2016.

« 'Āsi al-Rahbânî (١٩٢٣-١٩٨٦) », In Farouk Mardam-Bey (dir.), *Liban, figures contemporaines*. Paris : Circé/IMA, 1999, p. 233-253.

« Arrested Individualism in Arab Culture », in Hazem Saghieh (dir.), *The Predicament of the Individual in the Middle East*. Londres : Dar Al-Saqi, 2001, p. 146-164.

« Le petit théâtre des rancœurs communautaires : entre la fièvre des alliances et la froide amertume de l'individualité », in Franck Mermier (dir.), *Liban : espaces partagés et pratiques de rencontre*. Beyrouth : IFPO, 2008, p. 147-155.

أقنعة المخلص : شهادات في الشبيحة العونانية وإمامها [Les masques du Sauveur, témoignages sur le chiisme aouniste et son imam]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 2009.

« Mémoires de Haret Hreik : du bourg rural au périmètre "sécuritaire" de la Banlieue Sud », in Franck Mermier et Christophe Varin (dir.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*. Arles : Actes Sud, 2010, p. 390-408.

Mots-clés : Liban ; guerre ; récits ; mémoire ; témoignage ; politique ; confessions ; violence

BEHNAM ABU AL-SOOF

بهنام أبو الصوف

Ma traversée avec les antiquités de l'Irak – mémoires de l'archéologue irakien Behnam Abu Al-Soof (1931-2012)

رحلتي مع آثار العراق , مذكرات الأثاري العراقي بهنام أبو الصوف

Rihlatī ma 'a āthār al-'Irāq. Mudhakkirāt al-āthārī al-'irāqī Bahnām Abū aṣ-Ṣūf
Dar al-Mada, Bagdad, 2014, 344 p.

Notice rédigée par Sadia Agsous-Bienstein

Sous la présidence de George W. Bush, les États-Unis envahissent l'Irak et entrent à Bagdad le 9 avril 2003, plongeant l'ensemble du pays dans le chaos. Cette invasion a eu de profondes répercussions sur la vie sociale, sécuritaire, culturelle mais aussi sur les sites et musées archéologiques du pays (Fahdel, 2016). Une vidéo largement diffusée montre la conservatrice du Musée national d'Irak à Bagdad en pleurs devant les salles pillées et vandalisées durant trois jours, alors que le musée abritait l'une des plus importantes antiquités irakiennes (Al-Radi, 2003). Plus de 15 000 objets furent dérobés des galeries ou des réserves (McGuire, 2009), et ce malgré les mesures de protection – certes rudimentaires pour certaines – prises avant l'invasion, consistant notamment à disperser certains manuscrits et ouvrages dans des quartiers chiites. Le musée de Mossoul a connu un sort comparable. L'invasion entraîna également un pillage systématique et massif des sites archéologiques, dont les artefacts alimentèrent un marché international destiné à des collectionneurs privés fortunés. Il est important de rappeler que ces musées disposaient de bases de données consultables par la recherche nationale et internationale, ce qui

accroît encore la portée de cette destruction patrimoniale. C'est dans ce contexte que les mémoires *post mortem* de Behnam Abu Al-Soof prennent toute leur signification et leur importance. Publié en 2014, et édité par l'universitaire et traducteur irakien Abdul-Salam Subhi Taha, *Ma traversée avec les antiquités de l'Irak, mémoires de l'archéologue irakien Behnam Abu Al-Soof*¹ est un puits de connaissance sur l'archéologie irakienne native et constitue une source précieuse pour l'histoire des antiquités irakiennes. À travers son récit, Abu Al-Soof croise sa trajectoire personnelle avec les étapes majeures de l'institutionnalisation de l'archéologie dans l'Irak indépendant². Il évoque ses fondateurs, ses pionniers et décrit ce qu'il considère être « l'âge d'or de l'archéologie irakienne » entre 1945 et 1958 : « plusieurs spécialistes du pays ou à l'international se rappellent de cet âge d'or des antiquités irakiennes et son importance avec beaucoup de respect et de nostalgie » (Abu Al-Soof, 2014, p. 48). On y apprend que si cette discipline fut initialement dominée par les occidentaux – notamment les Britanniques après la Première Guerre mondiale mais aussi les Allemands, les Français et les Américains (Sigalas, 2021) – une génération de spécialistes irakiens s'en est rapidement emparée pour en faire un champ scientifique à part entière. L'auteur fait partie de cette première génération d'archéologues natifs de l'Irak.

Behnam Abu Al-Soof (1931-2012) fut un intellectuel, écrivain et anthropologue irakien, doté d'une expérience de plus de quarante ans en assyriologie et en études des Antiquités. Il est né dans une famille chrétienne (syriaque) de Mossoul,

1. Voir le site qui lui est dédié <https://www.abual-soof.com/>

2. L'Irak était sous mandat britannique de 1920 à 1932.

grande ville multiethnique et multiconfessionnelle majeure du nord de l'Irak, marquée historiquement par une présence kurde importante, aux côtés des Arabes, des Yézidis et des Turkmènes. Il convient de rappeler que Mossoul abritait aussi une communauté juive dynamique au sein d'une population à majorité musulmane et chrétienne (Saghieh, 2021). Formé à Bagdad puis à Cambridge, il occupa plusieurs fonctions au sein des directions archéologiques à Bagdad et à Mossoul, avant de prendre sa retraite en 1986. Il quitte le pays en guerre pour finalement s'établir à Amman où il décède en 2012.

L'ouvrage est structuré en quatre parties, chacune constituée de chapitres brefs. La première partie « Autobiographie » est consacrée à sa biographie familiale ainsi qu'à ses expériences professionnelles. La deuxième partie « Fouilles et travaux de chantiers » retrace la majeure partie des sites sur lesquels il a travaillé, notamment Tel es-Sawwan, Tel Qaling Agha, Tel Bazmusian, ainsi que des chantiers liés à la civilisation babylonienne dans la région de Bagdad. Il y décrit également les missions de sauvegarde de sites menacés par la construction des barrages de Hemrin, Eski ou Dûkan. Abu Al-Soof sera par ailleurs missionné en 1972 en Syrie pour aider à la sauvegarde des vestiges archéologiques près du barrage de Tabqa.

La troisième partie « Recherches et travaux » rassemble quelques-unes de ses études et publications portant à la fois sur les Antiquités irakiennes, les origines de la poterie, le rôle des femmes dans l'Irak ancien ainsi que des recherches comparatives sur les pratiques funéraires en Irak et dans la région du Golfe. On y retrouve en particulier un article dans lequel Behnam Abu Al-Soof soutient que les chrétiens d'Irak ne sont pas des Assyriens mais des Araméens. La quatrième et dernière partie, « Articles et entretiens », réunit un ensemble

d'entretiens qu'il a accordés ainsi que plusieurs articles consacrés à ses travaux, publiés dans divers journaux tels qu'*al-Sharq al-Awsat* ou la revue *Āfāq*. La partie « Annexes » apporte quant à elle des informations essentielles. Le premier document contient la liste des directeurs de la direction générale des Antiquités irakiennes, suivi par une multitude de photographies de l'auteur, de ses collègues et des membres de sa famille.

Parcours d'un archéologue irakien

Abu Al-Soof grandit et étudie à Mossoul avant de partir pour Bagdad en 1951 – la capitale concentrait alors les principales institutions universitaires du pays. Ses récits nous renseignent en partie sur les trajectoires de jeunes femmes de Mossoul qui, pour pouvoir poursuivre des études supérieures, étaient orientées vers la Faculté de la reine Alia pour les jeunes filles [Kulliyat al-Malika 'Āliya li-l-Banāt], fondée en 1946, ou vers l'École supérieure des enseignants [Dār al-Mu'allimīn al-'Āliya], établie en 1923. Il s'agissait des seules institutions dotées d'internats adaptés pour accueillir des étudiantes venues des diverses provinces. Lorsqu'il arrive à l'université de Bagdad après l'obtention de son baccalauréat, Abu Al-Soof n'a pas encore de projet précis. C'est par hasard qu'il tombe sur une affiche annonçant l'ouverture d'une nouvelle section consacrée à l'archéologie et aux civilisations anciennes pour l'année universitaire 1951-1952. Cette filière, d'une durée de quatre ans, était accessible aux élèves de séries littéraires et scientifiques et allait former la toute première promotion d'archéologues irakiens, dont Abu Al-Soof fera partie.

En 1953, il effectue son service militaire à la suite d'une décision gouvernementale imposant l'enrôlement de tous les

étudiants du pays. Il obtient sa licence en 1955, qui lui est remise lors d'une cérémonie prestigieuse en présence du Roi, du Premier ministre et d'une délégation internationale, avant d'être nommé fonctionnaire à la direction des Antiquités. Il se forme alors sur le terrain sous la direction de Mohammed Ali Mustapha (1910-1997) et travaille sur de nombreux sites archéologiques. Ses mémoires décrivent les plans de l'État pour le développement des fouilles, les opérations de sauvegarde rendues nécessaires par l'expansion urbaine des années 1950, ainsi que le travail quotidien des premières équipes d'archéologues irakiens. En 1956, il est nommé inspecteur des Antiquités pour la région du Nord.

En 1960, Abu Al-Soof est envoyé à Cambridge pour se spécialiser en anthropologie du corps et en antiquités irakiennes. Il obtiendra son doctorat aux côtés de Tarek Madloum (né en 1933), parti à Londres pour étudier l'art assyrien, et d'Abdelkader Hassan Ali al-Takriti, spécialiste du mésolithique en Irak. Ces chercheurs joueront un rôle essentiel non seulement dans les chantiers archéologiques nationaux, mais aussi dans l'appui aux programmes de fouilles des pays voisins comme la Syrie, la Jordanie ou le Koweït.

En 1963, Abdelkrim Kassem (1914-1963) est exécuté suite au coup d'État organisé par le Baath, avec l'appui de la CIA, qui entraîne l'interdiction du parti communiste et l'emprisonnement de ses membres. Abu Al-Soof, revenu en Irak en 1962, souligne les effets directs de ce renversement sur le secteur des antiquités. En effet, plusieurs figures majeures, dont les archéologues Mohammed Ali Mustapha (1910-1997) et Taha Baqir (1912-1984), l'artiste Akram Choukri et l'historien Salem al-Alousi (1925-2014) sont arrêtées pour appartenance au parti communiste irakien. La direction des services d'ar-

chéologie est confiée à Fayçal al-Wailly, fervent partisan du nationalisme arabe. Les noms des figures de proue de l'archéologie citées dans l'ouvrage reflètent l'Irak de l'époque, donnant l'image d'une jeunesse multiethnique, comprenant des chrétiens, des chiites ou des Kurdes.

Abu Al-Soof a utilisé un langage très neutre pour ne pas être critique ni du régime de Saddam Hussein ni de la mainmise coloniale européenne sur l'archéologie irakienne, toutefois on peut deviner ses positionnements dans certains chapitres. Dans celui intitulé « Entre Saddam Hussein et Ashurbanipal », il relate une des visites de Saddam Hussein à Mossoul. Un vieil homme indique au président la direction du nord, où se trouve la ville assyrienne Ninive dont une partie des vestiges se trouve aujourd'hui dans les plus grands musées européens : le Louvre à Paris, le British Museum à Londres et Pergamon à Berlin. Abu Al-Soof craignait que Saddam décide d'y construire un palais, comme cela a été le cas sur d'autres sites de la région. Il prend alors l'initiative risquée de remettre au ministre de la Culture une lettre destinée au président pour l'en dissuader. Le projet n'aboutira finalement pas et la lettre ne sera jamais envoyée à Saddam. Abu Al-Soof affirme que la destruction de Ninive aurait été, pour l'humanité, plus grave encore que celle des Bouddhas géants détruits par les Talibans. Un autre chapitre est consacré à l'occupation de Bagdad en avril 2003. Il décrit l'attente des bombardements américains, l'effondrement du régime baathiste, l'inaction des pays arabes et surtout le choc provoqué par le pillage du Musée national. Pour l'auteur, ce désastre constitue l'échec de sa génération, convaincue que le peuple défendrait son patrimoine face au chaos.

L'âge d'or de l'archéologie irakienne

L'archéologie irakienne s'inscrit d'abord dans la fondation du Musée irakien, créé en 1923 sous le mandat britannique, devenu le Musée national d'Irak. À cette période, les antiquités du pays étaient largement contrôlées par des chercheurs britanniques et allemands. Gertrude Bell (1868-1926) est nommée directrice par le roi Fayçal. Le bâtiment actuel du musée sera inauguré bien plus tard, en 1966, marquant l'ancrage matériel d'une institution centrale de l'archéologie au Moyen-Orient.

Le véritable tournant montrant l'essor d'une discipline archéologique locale intervient toutefois avec la nomination de Satih al-Husri (1880-1968), premier directeur arabe du musée, qui le transforme progressivement en une institution nationale. Il recrute et forme une nouvelle génération de cadres irakiens : Bashir Francis (1909-1994), Korkis ben Hanna Awad (1908-1992), Mohammed Ali Mostapha (1910-1997) et Hussein Ata Awni (dates inconnues). Il envoie également de jeunes chercheurs se former à l'étranger. C'est ainsi que Taha Baqir (1912-1984) et Fouad Safar (1911-1978) poursuivent leurs études au département des études orientales de l'Université de Chicago, tandis que Mahmoud Amin (1920-1980) et Faraj Bismih Dji (1915-1987) se spécialisent en Allemagne. Parallèlement à cette politique de formation, al-Husri lance plusieurs publications bilingues en arabe et en anglais, et prépare un projet de loi sur les antiquités, adopté en 1936, qui constitue un arsenal législatif pour la protection du patrimoine ancien de l'Irak.

Son parcours est interrompu après le coup d'État de 1941, dit « coup de Rachid Ali al-Gaylani », à la suite duquel il est démis de ses fonctions. Il est remplacé en 1945 par Naji al-Asil

(1897-1963), qui dirigera les antiquités jusqu'à sa retraite en 1958. Abu Al-Soof considère la période d'al-Asil comme l'âge d'or de l'archéologie et de l'assyriologie irakiennes. Médecin de formation, al-Asil crée, au sein du ministère de l'Éducation, la Direction générale des Antiquités et fonde en 1945, avec plusieurs chercheurs, la revue *Sumer*, une publication scientifique dédiée à l'archéologie en Irak et dans le monde arabe. Cette revue vient remplacer symboliquement la revue britannique *Iraq*, publiée à Londres, marquant le passage d'un savoir marqué par une domination coloniale à une production scientifique nationale.

Il est frappant de constater que les arrestations d'un certain nombre de pionniers de cet âge d'or après le coup d'État contre Abdelkrim Kassem en 1963 représentent une rupture qui souligne la fragilité de ces institutions savantes face aux événements politiques de l'Irak moderne. Ces derniers, qui constituent l'arrière-plan du récit d'Abu Al-Soof, montrent comment les trajectoires individuelles, les politiques patrimoniales et les bouleversements historiques se trouvent constamment entrelacés dans la construction de cette discipline dans le pays du Tigre et de l'Euphrate.

Il reste toutefois un élément absent de cet ouvrage : celui de la première archéologie menée en Irak par les Européens et qui est à l'origine des premiers pillages systématiques des vestiges mésopotamiens. Comme le rappelle Mathilde Segalas :

Le pillage du patrimoine irakien n'a pas commencé avec les GI lors de l'invasion américaine en 2003, ni avec les djihadistes de l'organisation État islamique (OEI) lors de la prise de Mossoul en 2014. Dès le XIX^e siècle, la Mésopotamie a vu un flux continu d'archéologues et de voyageurs repartir avec

son patrimoine pour alimenter collections privées et musées occidentaux. Paradoxalement, ce sont des scandales de spoliation dans les années 1920 qui vont révéler l'importance de leur patrimoine aux Irakiens, lesquels se battent depuis pour en récupérer les artefacts éparpillés aux quatre coins du monde.

La traduction des mémoires d'Abu Al-Soof contribuerait précisément à redonner une voix à ces archéologues irakiens qui ont travaillé avec acharnement pour reprendre, fouiller et préserver les vestiges du berceau de l'humanité.

Bibliographie

ABU AL-SOOF, Behnam, *A Study of Uruk Pottery, Its Origins and Distribution*. Cambridge : University of Cambridge, 1966.

ABU AL-SOOF, Behnam, « A Collection of Excavation Reports » [en ligne] <https://webhelper.brown.edu/joukowsky/resources/alsoof/6735.html>.

AL-ASIL, Naji, « النشاط الآثاري في العراق وأثره في تفهم الحضارة البشرية » [Les recherches archéologiques en Irak et leurs répercussions sur la compréhension de la civilisation humaine]. Académie irakienne des sciences, 1^{er} octobre 1956, n° 2, [en ligne] <https://archive.alsharekh.org/Articles/65/12531/245808>.

AL-RADI, Selma, « La destruction du Musée national », in *Face à l'Histoire. Musées et patrimoine en situation de conflit et de post-conflit*, *Museum International* 219/220, UNESCO, décembre 2003.

EMBERLING, Geoff, et HANSON, Katharyn, *Catastrophe! The Looting and Destruction of Iraq's Past*. Chicago : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.

FAHDEL, Abbas, *Homeland (Iraq Year Zero)*, Stalker Production, 2015, 334 minutes.

MCGUIRE, Gibson, « The Theft of Iraq's Antiquities ». *London Review of Books*, 1^{er} janvier 2009, vol. 31, n° 1-1, [en ligne] <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v31/n01/mcguire-gibson/diary>.

SAGHIEH, Hazem, استحالة المدينة [La mutation de la ville], *Al-Jumhuriya*, 12 septembre 2021, [en ligne] <https://aljumhuriya.net/ar/2021/09/12/استحالة-المدينة/>

SIGALAS, Mathilde, « Patrimoine irakien. Un pillage qui remonte à loin », *Orient XXI*, 2 août 2021, [en ligne] <https://orientxxi.info/patrimoine-irakien-un-pillage-qui-remonte-a-loin,4940>.

Mots-clés : Irak ; archéologie ; mémoires ; patrimoine ; Bagdad

MINA ADEL GAYED

مينا عادل جيد

J'étais un enfant copte à Minya

كنت طفلاً قبطياً في المنيا

Kuntu ṭiflan qibtīyyan fī-l-Minyā

Le Caire : Majāz li-l-tarjama wa-l-nachr, 2020, 128 p.

Notice rédigée par Naglaa Hamdi Boutros

J'étais un enfant copte à Minya explore les récits du folklore copte à travers les souvenirs d'enfance de l'auteur. Structurés en 18 chapitres, dont 17 portent le titre de « contes », ces récits dépeignent la vie de sa famille, une famille copte de la classe moyenne vivant à Minya – capitale de la Moyenne-Égypte – entre 1993 et 1999. Il importe de noter que Minya est une région marquée par des tensions sectaires et des épisodes de violence, connue pour être l'un des foyers de troubles les plus importants entre chrétiens et musulmans en Égypte.

À travers des anecdotes touchantes, l'auteur évoque son éducation, les coutumes des Coptes, ainsi que leurs croyances religieuses et populaires. Il met en lumière un mode de vie copte profondément ancré dans un héritage folklorique qui unit les Égyptiens de tous les milieux sociaux. Comme il l'écrit dans ce qu'il intitule l'« Introduction de l'introduction » : « Je n'ai pas écrit ce livre pour dire que les Coptes sont différents, mais plutôt pour prouver que les Coptes sont des Égyptiens ordinaires, partageant des traits culturels communs avec les autres Égyptiens musulmans » (p. 25).

Le livre aborde une multitude de thèmes et de traditions, tels que le mouled de la Sainte Vierge à Jebel al-Tair, le tatouage

de la croix, l'intercession et les vœux, les miracles, l'envie et le mauvais œil, les rêves et les visions, les superstitions coptes, les célébrations du septième jour de la naissance d'un enfant, l'Épiphanie, le baptême et la circoncision, le Dimanche des Rameaux et le Vendredi Saint, le jour de la fête, ou encore les chants folkloriques de sa grand-mère qu'il considère « la gardienne du patrimoine artistique » (p. 110). Ces récits, parmi d'autres, révèlent les perceptions populaires de Dieu et de l'univers, offrant ainsi une plongée intime et captivante dans la culture populaire copte.

Une autobiographie

Cet ouvrage est une autobiographie à perspective anthropologique, dans laquelle l'auteur revisite ses souvenirs d'enfance à travers une série d'anecdotes et de récits narratifs. Ces textes décrivent des événements vécus avec sa famille, ses proches, ses voisins, ses camarades d'école et d'autres personnes dans diverses situations. Il accorde une place centrale aux croyances et pratiques populaires, en mêlant différents types de textes anthropologiques. Certains sont des observations de terrain de pratiques dont il a été témoin, tandis que d'autres sont des analyses des croyances populaires répandues parmi les Coptes. Ce récit autobiographique sert également de point de départ pour explorer les relations entre musulmans et Coptes en Égypte.

Ce qui distingue cet ouvrage, c'est le dialogue constant que l'auteur instaure entre la raison et l'émotion, notamment lorsqu'il aborde les croyances populaires liées au monde invisible. Il affirme ne pas se considérer comme un « écrivain copte », même lorsqu'il retrace la l'histoire de cette communauté ou examine les manifestations quotidiennes de la discrimination.

Il exprime ouvertement ses sentiments, ses croyances partagées avec d'autres Coptes, ainsi que ses doutes concernant les superstitions avec lesquelles il a grandi.

D'un côté, l'auteur s'efforce d'adopter une démarche objective dans son observation de la culture copte, gardant une certaine distance pour comprendre les Coptes qu'il décrit sans se laisser influencer par des idées préconçues. De l'autre, il plonge dans le monde du folklore copte en partageant ses perceptions subjectives, ses inclinations, ses croyances et ses émotions, sans prétendre à une objectivité absolue. En effet, en tant que copte lui-même, il parle de la vie et de la culture de sa propre famille. Ainsi, l'ouvrage dépasse le cadre de l'autobiographie pour devenir une véritable biographie sociale et culturelle des Coptes durant les années 1990, offrant un regard à la fois intime et analytique sur cette communauté.

Les Coptes : une minorité en proie aux préjugés

Dans son introduction, l'auteur met en lumière certaines des idées fausses que les musulmans égyptiens entretiennent à propos de la vie des Coptes. Il constate que ses compatriotes méconnaissent souvent la réalité de sa communauté, la réduisant à des stéréotypes simplistes. Par exemple, il raconte son expérience dans l'armée, où ses collègues musulmans s'interrogeaient sur son hygiène personnelle, persuadés que les chrétiens ne se lavaient pas !

Par ailleurs, certains musulmans idéalisent les Coptes, croyant qu'ils sont infaillibles et incapables de commettre des actes répréhensibles tels que voler, fumer ou se livrer à des comportements immoraux. D'autres les perçoivent comme une communauté uniformément riche, capable de s'offrir des abonnements au premier réseau de téléphonie mobile en

Égypte (Mobinil). Les commentaires de l'auteur sur ces observations ne se présentent pas comme une autodéfense contre des stéréotypes offensants, mais plutôt comme un regard sarcastique et intuitif sur ces préjugés. Il souligne qu'il n'y a aucune raison d'attendre des Coptes qu'ils soient différents des autres : ce sont simplement des êtres humains ordinaires. L'une des raisons des attaques répétées de certains musulmans fanatiques contre les Coptes réside dans les représentations erronées qui circulent à leur sujet. D'un côté, les Coptes sont dépeints comme des figures idéalisées, qui se distinguent sur les plans économique, scientifique et moral. De l'autre, ils sont caricaturés comme des êtres plongés dans les plaisirs, associés à l'alcool, au sexe et aux péchés de la vie. Ces deux images, bien que contradictoires, alimentent les préjugés et les tensions. L'auteur estime que de nombreux incidents haineux surviennent et continueront de survenir en raison de l'ambiguïté qui entoure la perception du chrétien dans l'esprit de nombreux musulmans. Cette méconnaissance, souvent entretenue par un état d'exclusion et d'ignorance délibérée, pousse l'esprit à combler ce vide avec des mythes et des rumeurs sur l'autre. Il attribue cette situation au fait que les musulmans en savent très peu sur la vie de leurs concitoyens coptes, contrairement aux Coptes qui, eux, sont souvent bien informés sur la vie des musulmans. Cette asymétrie est renforcée par les médias et les drames télévisés, qui ne présentent pas la vie des Coptes de manière complète et équilibrée. Il a également révélé, lors de plusieurs entretiens, que certains lecteurs ont initialement rejeté son livre simplement à cause de son titre. De plus, plusieurs librairies ont refusé de le mettre en vente. Ce n'est qu'après que l'ouvrage a reçu un prix littéraire que les réticences se sont dissipées et

que les demandes ont afflué. Cette situation, très révélatrice, mérite une réflexion approfondie sur les dynamiques sociales et culturelles en jeu.

Coptes et musulmans : mythes et coutumes partagés

Ce livre se distingue par la proximité frappante qu'il met au jour entre les récits de la religiosité populaire copte et ceux des musulmans. Les manifestations de cette religiosité, ainsi que les croyances populaires des deux communautés, se révèlent presque identiques, suggérant qu'elles plongent en grande partie leurs racines dans l'Égypte ancienne. Cette similarité témoigne d'un héritage culturel commun, qui transcende les divisions religieuses. Tout au long de l'ouvrage, l'auteur met en lumière les points de convergence entre Coptes et musulmans, notamment dans le domaine de la culture populaire, bien plus nombreux qu'on ne pourrait l'imaginer. À travers son analyse, il transmet un message implicite : il est essentiel de reconnaître et de valoriser ces points communs pour favoriser une coexistence harmonieuse. Cette intelligence du vivre-ensemble repose sur la capacité à s'appuyer sur ces traditions partagées, plutôt que sur ce qui divise.

Enfin, l'auteur utilise avec finesse l'ironie dans ses anecdotes, révélant ainsi des questions profondes qui méritent d'être explorées. Les récits qu'il livre, à la fois légers et riches en sous-textes, ouvrent la voie à de nouvelles pistes de réflexion, invitant les chercheurs à découvrir un ensemble d'idées novatrices. L'ouvrage se présente ainsi comme une introduction captivante au folklore copte, en particulier à son patrimoine immatériel et oral. À travers des contes mettant en scène des héros vivants, l'auteur nous plonge dans des épopées métapho-

riques où réalité, mythe et miracles s'entremêlent, offrant une vision à la fois poétique et profonde de cette tradition.

Biographie

Écrivain et romancier égyptien, Mina Adel Gayed est diplômé de la faculté des Arts, département des Médias, à l'université de Minya. Il a poursuivi son parcours académique en obtenant un diplôme d'études supérieures en développement culturel à l'université du Caire en 2020. Actif dans le domaine médiatique et littéraire, il a collaboré avec de nombreux journaux, magazines et sites web égyptiens, tout en travaillant comme présentateur et préparateur d'émissions télévisées. Parallèlement, il s'est illustré dans l'écriture de scénarios pour des films documentaires et des courts métrages de fiction.

Ses œuvres ont été largement saluées par la critique. Son ouvrage *J'étais un enfant copte à Minya*, publié en 2020, a remporté le prix du Premier Livre en Sciences Humaines lors de la Foire internationale du livre du Caire en 2021. De même, son recueil de nouvelles *Les alentours de la cathédrale* a été sélectionné dans la liste courte du prix Sawiris de la culture.

Bibliographie

Facebook استعمار كوكب الـ [Prendre la planète de Facebook pour un âne]. Le Caire : Dār faṣla li-l-nachr wa-l-tawzī', 2020.

(يوتوبيا السوشيال ميديا (دليلك لعالم افتراضي فاضل [L'utopie des médias sociaux (votre guide vers un monde utopique virtuel)]. Le Caire : Dar Elain, 2021.

بيت المساكين [La maison des pauvres]. Le Caire : Dar Al Karma, 2021.

جزيرة إلخ إلخ [L'île d'etc. Etc.]. Le Caire : al-Dār al-Miṣriyya al-lubnaniya, 2022.

نواحي البطرخانة [Les alentours de la cathédrale]. Le Caire : Dar Elain, 2023.

سقوط أوراق التي [La chute des feuilles du figuier]. Le Caire : al-Dār al-Miṣriyya al-lubnaniya, 2025.

Mots-clés : Minya ; copte ; folklore ; mouled ; tatouage ; intercession ; miracles ; mauvais œil ; confessions ; histoire culturelle ; autobiographie

HISHAM AL-AWADI

هشام العوضي

Histoire du Koweït à partir des angles morts de l'historiographie
تاريخ الكويت. مما غاب عن ذاكرة المؤرخ

Tārīḥ al-Kuwayt : mimā gāba ‘an dhākira al-mū’ariḥ

Koweït : Manshurat Takween, 2025, 409 p.

Notice rédigée par Claire Beaugrand

Ce livre entend offrir une version de l’histoire du Koweït qui comble les lacunes que présente l’historiographie traditionnelle. Depuis son indépendance en 1961, l’État moderne de Koweït s’est en effet construit en mettant en avant l’histoire de son héritage maritime commercial et le rôle crucial joué par l’élite citadine (*ḥaḍar*) dans l’établissement du régime politique contemporain, s’inscrivant dans ce que Mary Ann Tétréault (2000) désigne comme des « récits sur la démocratie ». Mais l’auteur ne voit dans ces récits qu’une partie de l’histoire du pays, celle des élites, « écrite par le haut », par des historiens effectuant une lecture étriquée des sources politiques britanniques et se concentrant sur les dominants. Il entend, sur la base d’une recherche archivistique et documentaire plus large, restituer à la jeune génération koweïtienne une histoire plurielle qui fasse place à d’autres composantes essentielles de la société, dont la présence historique a été jusqu’à présent invisibilisée. Pour écrire cette contre-histoire, Hisham al-Awadi s’est appuyé sur des sources universitaires, des sources originales locales et britanniques, consultées au St Antony’s College à Oxford, ou à la Royal Geographical Society à Londres qui font la part belle à des fonds photographiques jusqu’ici peu exploités (toutefois

assez mal mis en valeur dans l'édition du livre). C'est ainsi qu'il relit les sources en « élargissant la focale » pour se concentrer sur des groupes passés sous silence.

Hisham al-Awadi identifie sept angles morts de l'historiographie traditionnelle, depuis les habitants du désert, des villages et des îles, jusqu'aux individus marginalisés dans la cité, en passant par les Arabes de Perse, les esclaves et les non-musulmans, qui forment l'architecture thématique de l'ouvrage.

Les deux premiers chapitres, consacrés au désert (*al-bādiyya*) et au rôle des Bédouins (*al-badū*), visent à démontrer que la dichotomie fondamentale qui oppose *badū* et *ḥaḍar* dans la société koweïtienne n'a pas lieu d'être historiquement car les deux économies, portuaire et nomadique, ne pouvaient survivre l'une sans l'autre. D'après les *topoi* de l'histoire officielle, les activités liées à la mer étaient le cœur battant de l'économie de Koweït jusqu'à ce que l'effondrement du commerce de la perle dans les années 1920-30 plonge ses habitants dans une profonde misère dont seule l'exploitation du pétrole a pu les sortir. À rebours de cette version, Hisham Al-Awadi s'efforce de montrer comment l'économie du désert a joué un rôle déterminant pour la survie de l'émirat dans cette période, en s'intéressant notamment aux opportunités offertes par le commerce terrestre de contrebande : car si les conséquences désastreuses de la fin du commerce perlier sont bien connues des historiens, celles des blocus imposés par Abdul-Aziz Al-Saoud (1922-1942) et des droits de douane imposés par les autorités irakiennes nouvellement indépendantes sont moins documentées – du fait de l'embaras que l'écriture d'une telle histoire pourrait susciter dans les relations diplomatiques. Pourtant, loin de la vision héritée des sources britanniques

du Gouvernement des Indes qui faisait du désert un espace vide, les tribus ont permis aux marchands koweïtiens de poursuivre leur commerce avec le Najd et de profiter de la politique irakienne pour s'enrichir, grâce à la complicité du Cheikh de Koweït refusant de lever des taxes sur les produits entrant à Koweït, comme le révèlent les archives du Bureau des Colonies moins centrées sur la mer. Pour Hisham al-Awadi, l'effacement du rôle du désert dans la survie économique de l'émirat a servi la construction de l'État koweïtien qui à l'indigence du passé oppose un présent d'abondance et préfère mettre en avant les valeurs incarnées par la cité portuaire, telles que la sédentarité ou le respect d'une forme d'État de droit, plutôt que celles associées au désert, comme le nomadisme, l'absence de centralisation du pouvoir et les activités de contrebande, qui, quoique licites à l'époque, sont réprochées. Ainsi est-il plus exact de décrire ces deux composantes de la société comme complémentaires plutôt qu'antithétiques.

Le chapitre sur les Bédouins (*al-badū*) poursuit cette démonstration en soulignant l'intégration et l'interaction entre les deux groupes. Historiquement, le pouvoir souverain des Al-Sabah, qui n'est fondé ni sur le droit écrit ni sur la religion, repose sur l'allégeance des tribus qui, en dépit des aléas, permettent de mobiliser des troupes pour la guerre et sécuriser les voies de communication terrestre, et dont les membres constituent, à partir du règne d'Ahmed al-Jaber (1921-1950), les hommes d'armes du Cheikh (*fidāwiya*). En outre, les *ḥaḍar* n'ont pas le monopole de la chose publique puisque les tribus, considérées initialement comme loyalistes, endossent aussi, au tournant des années 2000, le rôle d'opposition au régime des Al-Sabah. Reprenant les conclusions d'Anh Nga Longva (2006) et Farah al-Nakib (2014), al-Awadi soutient l'argument

que la dichotomie *ḥaḍar/badū* est le produit moderne des politiques publiques de logement et de nationalité, qui ont créé des distinctions entre les catégories de citoyens. Ainsi incombe-t-il à l'historien non pas de réviser l'histoire mais bien d'élargir son champ pour qu'elle soit moins partielle et qu'elle atténue les tensions sociales.

Le troisième chapitre rompt également avec cette binarité de la sociologie du pays pour y ajouter les villages et les îles (*al-qurā wa-l-juzur*) étudiés pour eux-mêmes, et non comme espaces ancillaires de la cité. Les premiers remplissent des fonctions spécifiques telles que celle de quartier général des forces armées (Al-Jahra), de lieux de refuge, d'exil, de discussion hors-les-murs, alors que les secondes constituent des lieux de dévotion aux saints populaires (Failaka) et hébergent aussi les fugitifs ou exilés – comme en 1910 lors de l'épisode de migration des marchands en signe de protestation contre les impôts levés pour la guerre par Moubarak le Grand (1896-1915) – et autres pêcheurs, dont le sentiment d'appartenance déterminera le tracé des frontières (Boubyan, Warba).

Les trois chapitres suivants traitent de populations dont la présence, et non plus simplement le rôle historique, a été invisibilisée. Ils s'intéressent aux Arabes de Perse, aux esclaves et aux non-musulmans de l'émirat. Les circulations entre les deux rives du Golfe sont analysées dans leur épaisseur historique en s'appuyant sur la notion de « réseaux » (avec les cas de Lingeḥ, Bushehr, Khorramchahr) issue de la thèse de Lindsey Stephenson (publiée en 2026) qui permet d'appréhender les liens d'interconnexion entre arrière-pays, ports, îles, routes maritimes dans un contexte de grande proximité géographique. Le chapitre retrace deux vagues d'implantations à Koweït : au

xviii^e siècle sous les Qajar – à l'époque où le gouvernement de la côte est délégué à des cheikhs arabes –, du fait d'épidémies, de l'insécurité ou de la pauvreté, et sous les Pahlavi qui, reprenant le contrôle de la côte et des mobilités, imposent brutalement leurs politiques nationalistes, à commencer par la conscription. Al-Awadi montre comment sous l'effet du nationalisme arabe qui se développe à Koweït dans les années 1950, doublé d'une dimension confessionnelle lors du choc de la Révolution islamique, la figure de « Sindbad le marin » fait place à celle de l'« Arabe, fils du désert » : les personnes originaires de Perse effacent les traces de leur origine, alors que le récit national passe sous silence cette histoire et que les historiens des *huwla* (Arabes de Perse) la réécrivent à des fins intégrationnistes – laissant la jeune génération particulièrement désorientée.

Le chapitre sur les esclaves soulève des questions méthodologiques et historiographiques tout aussi épineuses du fait de la nécessité d'anonymisation et du cadre légal proscrivant depuis 2011 toute atteinte à la cohésion sociale et à l'unité nationale. Tout comme dans le chapitre précédent, qui notait les apports de la culture persane au dialecte, à la construction architecturale et à la cuisine koweïtienne, l'auteur prend soin de noter combien l'héritage des esclaves est profondément inscrit dans la culture populaire, depuis les proverbes, dictons et devinettes jusqu'à la pratique musicale issue du *līwa*. La relecture minutieuse des témoignages locaux et des sources britanniques permet de dresser le tableau d'un phénomène peu documenté à Koweït, à l'exception de l'ouvrage d'al-Awadi lui-même (2021). Un tableau montre la diversité des pays d'origine des esclaves, souvent capturés enfants et issus de la Corne de l'Afrique, du Nigeria, du Kurdistan, du Caucase, de la Perse

ou du Baloutchistan, mais aussi la variété de leurs activités, travaillant comme domestiques, gardes, pêcheurs de perles, *fidāwi*, et enfin des relations avec leurs maîtres. À ce propos, le chapitre met en lumière les discussions nourries entre l'agent britannique qui ne peut affranchir les esclaves sauf s'ils ou elles proviennent d'un territoire sous contrôle de la Couronne, et les Cheikhs de Koweït responsables d'assurer le bon traitement des esclaves. Et H. al-Awadi de conclure que le statut d'esclave, contrairement à la traite transatlantique, n'était pas lié à la couleur de peau ou à l'origine géographique, d'une part et que, d'autre part, la demande émanait de considérations principalement économiques. Aboli en 1952 seulement malgré l'interdiction émise par les Britanniques, l'esclavage périclita en effet avec l'effondrement du commerce des perles et la découverte du pétrole qui offre aux esclaves des opportunités d'emploi et de salaire leur permettant de s'affranchir.

Dans le chapitre suivant, H. al-Awadi offre une description des communautés « non-musulmanes ». La communauté juive, d'abord, venue dès le début du xx^e siècle principalement d'Irak ou d'Iran, est décrite dans toute sa diversité, faite de marchands de peaux, de tissus ou de dattes, d'orfèvres, de changeurs et de chanteurs de renom ou d'enseignants, grâce notamment aux détails fournis par les décisions de justice rendues par l'agent britannique compétent pour les non-musulmans. Elle dispose de son café, de sa synagogue et de son cimetière. D'après H. al-Awadi la crise économique avait déjà contribué au départ de ses membres avant que la situation en Palestine ne vienne l'entériner définitivement. Pour documenter l'infime minorité bahaïe, aujourd'hui composée de 50 personnes, dont les premiers adeptes viennent d'Égypte et d'Iran à des fins de prosélytisme, l'auteur s'appuie sur des sources orales alors qu'il

recourt, pour étudier la présence chrétienne dans l'émirat, aux sources de la mission américaine, notamment les mémoires de ses missionnaires fondateurs et surtout sa revue, *Neglected Arabia*, source riche mais relativement peu exploitée. De fait, l'histoire des chrétiens à Koweït se confond avec celle de la mission américaine issue de l'Église réformée. Après diverses tentatives infructueuses, elle parvient à vaincre les réticences du Cheikh Moubarak (1896-1915) qui, bien que voyant d'un mauvais œil ses activités messianiques, souhaite néanmoins bénéficier de ses services médicaux et la laisse établir ainsi un dispensaire et une école puis un hôpital. Si son zèle prosélyte conduit à quelques conversions fort mal acceptées par les habitants de Koweït, elle est aussi un point d'accueil pour d'autres chrétiens réfugiés de l'empire ottoman qui forment le noyau d'une communauté de 300 personnes en 2022. La croissance de cette communauté est désormais limitée à son accroissement démographique en raison de la loi de 1981 restreignant l'accès à la nationalité koweïtienne aux musulmans.

Enfin, l'auteur consacre le dernier chapitre aux gens du commun qui constituent les protagonistes de « l'histoire par le bas » qu'il souhaite écrire. Mais bien que riche en détails pittoresques, son caractère éclectique, traitant pêle-mêle de la vision des enfants, du traitement des mendiants, des criminels, et de la situation des malades et des aveugles, rend son propos sommaire et moins convaincant.

Le livre de Hisham al-Awadi est le premier ouvrage en arabe à offrir une histoire qui s'inscrit délibérément en faux contre l'histoire officielle tendant à légitimer la seule présence historique des habitants de la cité-port. Adressé à un lectorat connaissant bien l'histoire de l'émirat, l'ouvrage peut se

permettre d'être riche en détails même si sa portée analytique en pâtit, tout autant que l'énonciation de son argument principal autour du processus de construction, voire de purification, de la nation. Malgré tout, par sa prise de distance avec l'obsession koweïtienne pour la pureté de la nation, il vient opportunément contextualiser le moment historique dans lequel se trouve le pays à l'heure des dénaturalisations et remplit pleinement son ambition d'inclure des pans entiers de l'histoire passés sous silence, qui tels « les perles d'une *misbāh* » reflètent les composantes plurielles de la société koweïtienne.

Biographie

Koweïtien, Hisham al-Awadi a poursuivi ses études supérieures dans le système universitaire britannique. Il a obtenu son doctorat à l'Université d'Exeter en 2003 et publié sa thèse un an plus tard sous le titre *The Muslim Brothers in Pursuit of Legitimacy: Power and Political Islam in Egypt Under Mubarak* chez I.B. Tauris. Fort de ses expériences d'enseignement à l'Université d'Exeter au Royaume-Uni et à l'Université de George Washington, aux États-Unis, il rejoint en 2005 l'American University of Kuwait (AUK) qui vient alors d'ouvrir ses portes, en tant que professeur d'histoire. Ses publications sont variées et éclectiques : outre l'Islam politique et ses relations avec l'Occident, elles abordent le développement personnel inspiré des principes de l'Islam, et l'histoire et la sociologie politique de Koweït. Dans le premier registre, Hisham al-Awadi a produit de nombreux ouvrages invitant à suivre et à adapter au contexte contemporain l'exemple du Prophète ou celui d'autres sources d'inspiration passées sous silence comme le modèle offert par une sélection de figures féminines tirées de l'histoire islamique. Dans le second, il s'est

intéressé à l'histoire de la circulation des idées à Koweït et à celle de l'esclavage dans le Golfe.

Bibliographie

AL-AWADI, Hisham, البعد الرابع لأزمة الخليج [La quatrième dimension de la guerre du Golfe]. Le Caire : Markaz Ibn Khaldūn li-l-Dirāsāt al-Inmā'īyah, Koweït : Dar Suad Al-Sabah, 1992.

AL-AWADI, Hisham, *The Muslim Brothers in Pursuit of Legitimacy: Power and Political Islam in Egypt Under Mubarak*. Londres : I.B. Tauris, 2004. Publié en arabe en 2009.

AL-AWADI, Hisham, *Muhammad: How He can make you Extraordinary*. Auto-publication, 2016.

AL-AWADI, Hisham, هبة : كيف تنتشر الأفكار في الكويت [Phénomène de mode : Comment les idées se diffusent au Koweït]. Koweït : That al Salasil, 2018.

AL-AWADI, Hisham, تاريخ العبيد في الخليج العربي [Histoire de l'esclavage dans le Golfe]. Beyrouth : Dar Altanweer, 2021.

AL-AWADI, Hisham, *Carve Your Legacy: Inspired by 16 Incredible Muslim Women*. Auto-publication, 2023.

AL-NAKIB, Farah, "Revisiting Ḥaḍar and Badū in Kuwait: Citizenship, Housing, and the Construction of a Dichotomy", *International Journal of Middle East Studies*, février 2014, vol. 46, n° 1, p. 530.

LONGVA, Anh Nga, "Nationalism in Pre-Modern Guise: The Discourse on Ḥaḍhar and Badu in Kuwait", *International Journal of Middle East Studies*, mai 2006, vol. 38, n° 2, p. 171-187.

STEPHENSON, Lindsey R., *Belonging on Both Shores: Mobility, Migration, and the Bordering of the Persian Gulf*. Stanford : Stanford University Press, 2026.

TÉTREAULT, Mary Ann, *Stories of Democracy: Politics*

and Society in Contemporary Kuwait. New York : Columbia University Press, 2000.

Mots-clés : Koweït ; Arabie saoudite ; Golfe arabo-persique ; histoire ; sociologie ; cité portuaire ; désert ; arrière-pays ; Arabes de Perse ; esclavage ; minorités non-musulmanes ; historiographie nationale

ABDALLAH ALI IBRAHIM

عبد الله علي إبراهيم

De la révolution à la guerre : le difficile parcours de la construction de l'État soudanais

من الثورة إلى الحرب. الطريق الوعر لبناء الدولة السودانية

Min al-thawra ilā al-ḥarb : al-ṭarīq al-wa'ir li-binā' al-dawla al-sūdāniyya.
Juba : Dar al-Mawsoua al-Saghira li-l-Tiba'a wa-l-Nachr wa-l-Tawzi',
2025, 366 p.

Notice rédigée par Abdaljabar A. M. M. Ejami et traduite par Marianne Babut

Les sept chapitres de cet ouvrage se composent d'une série d'articles, dont certains ont été écrits sous le gouvernement de transition (2019-2021), tandis que d'autres l'ont été au cours de la « guerre d'avril » 2023 qui a opposé les Forces armées soudanaises aux Forces de soutien rapide (2023-2025). L'auteur y présente les principales étapes de la révolution de 2018 et ses revers, à travers une analyse qui déconstruit les récits de la guerre et pose un cadre historique cohérent, intégrant les dimensions régionales et internationales, notamment celle du Sahel. Le travail d'Abdallah Ali Ibrahim peut également être lu comme une enquête sur la dynamique entre la révolution et la guerre au Soudan. Publié dans un contexte politique extrêmement complexe, dans lequel la « guerre des récits » entre les parties au conflit s'intensifiait, l'ouvrage montre à travers son analyse de la « guerre d'avril » que le combat mené par l'élite civile n'est pas moins féroce que celui mené par les militaires. Historien doté d'une longue expérience dans la décolonisation des savoirs, Abdallah Ali Ibrahim est aussi un conservateur du patrimoine populaire soudanais, qu'il mobilise brillamment

pour expliquer notre présent politique en crise. Il fait également œuvre de témoin des principales étapes de l'histoire sociale, économique et politique du Soudan contemporain, dans le sens où il a personnellement été aux premières loges de la révolution d'octobre 1964 – au sujet de laquelle il a écrit *Rabī' Thawrat Uktūbar* [*Le printemps de la révolution d'octobre*] – de l'insurrection d'avril 1985 et, enfin, de la révolution de décembre 2018.

Le premier chapitre expose l'héritage colonial dont l'État soudanais indépendant et son élite sont dépositaires. Cette élite, que l'auteur qualifie d'« ambivalente », rend les Anglais responsables des difficultés au Sud-Soudan, en même temps qu'elle en célèbre l'héritage – notamment la modernité en matière d'administration, d'éducation et d'infrastructures économiques dont bénéficierait le nord du pays. Ali Ibrahim qualifie la nostalgie de cette élite de « désir d'un passé qui n'a jamais existé », et démontre avec de nombreux faits historiques à l'appui la nullité des doctrines concernant la supposée « exceptionnalité du Soudan » pour les Anglais, qui auraient affecté à son administration leurs meilleurs diplômés d'Oxford et de Cambridge. Il récuse en outre le mythe d'une fonction publique de qualité que le colonisateur aurait laissée derrière lui et, enfin, la croyance selon laquelle la Grande-Bretagne aurait mis fin de son propre chef à sa mainmise coloniale sur le Soudan. Selon cette vision, l'indépendance aurait été « offerte » aux Soudanais par le Parti travailliste arrivé au pouvoir en Grande-Bretagne après la Seconde Guerre mondiale. Opposé à cette lecture, Abdallah Ali Ibrahim estime que si une puissance étrangère a contribué d'une quelconque manière à l'indépendance du Soudan, ce sont plutôt les États-Unis, dans le cadre de leur stratégie d'encerclement de l'Union

soviétique et de *containment* de l'influence communiste. Contre ces doctrines élitaires, il exhorte donc les politistes à s'inspirer de l'anthropologie culturelle, afin de mieux saisir la continuité de l'héritage colonial dans le contexte post-indépendance. Reprenant la formule attribuée à l'universitaire soudanais Abdallah al-Tayib, Abdallah Ali Ibrahim affirme en effet que si le colonialisme est mort, il continue de « nous hanter tel un mort-vivant ».

Les articles du deuxième chapitre traitent de la révolution de décembre 2018 et des principaux enjeux de la période de transition qui s'ensuit : l'activité des comités de résistance et du mouvement révolutionnaire, le rôle de la médiation régionale et internationale dans la facilitation des négociations entre civils et militaires, l'instrumentalisation des chefferies tribales et le rôle de l'administration coutumière dans les violences régionales, la problématique du processus de paix à Juba, le retour des militaires dans les casernes, l'économie et les entreprises aux mains des Forces de soutien rapide (FSR), le rôle de l'or soudanais dans le financement de la guerre russe contre l'Ukraine, le jugement des auteurs du coup d'État de 1989, et enfin « l'accord-cadre » de 2022 à l'origine – selon l'auteur – de la guerre d'avril 2023, suite au désaccord autour de l'intégration des Forces de soutien rapide dans l'armée. Pour comprendre les causes de l'échec de la transition et la façon dont les militaires ont pris le dessus sur les civils près de trois ans après la révolution de décembre 2018, l'historien appelle à considérer la référence au « 6 avril 1985 » comme un mythe fondateur. En effet, les forces civiles ont cru au renversement d'Omar el-Béchar par les militaires, car elles ont tablé sur le ralliement de l'armée à leur révolution, sur le modèle du 6 avril 1985. Cette confiance fut portée et promue par le Premier

ministre du Gouvernement de transition, Abdallah Hamdok, pour qui l'alliance entre les composantes civile et militaire constituait « l'exception soudanaise ».

Dans le troisième chapitre, Abdallah Ali Ibrahim critique la littérature analytique sur le Soudan, trop axée selon lui sur les politiques de l'État central, au détriment des politiques menées par les régions. Or, nous dit-il, on ne peut comprendre l'identité des Forces de soutien rapide, par exemple, sans considérer le contexte historique régional de ce groupe, tel que la sécheresse et la désertification qui ont frappé le Nord-Darfour dans les années 1970-1980, la migration des Arabes du Tchad vers le Darfour, le système foncier des *Hawakir*, le développement de l'économie marchande, la modification des parcours de pâturage ou encore le conflit autour des rares ressources. Ainsi, si l'acquisition d'armes par les éleveurs de chameaux du Darfour visait initialement à protéger leur économie pastorale, elle est par la suite devenue le pilier de leur subsistance, lorsque le gouvernement central s'est mis à les recruter pour combattre les mouvements armés d'opposition. Dans le contexte du Darfour, la guerre n'a pas toujours eu un caractère ethnique et n'a pas toujours opposé Arabes et *Zourga*¹. Il est arrivé en effet que des Arabes s'affrontent entre eux pour des terres arrachées aux Fours. Par ailleurs, dans le cadre de la guerre d'avril 2023, l'auteur estime qu'il est erroné de considérer les pillages et occupations armées de domiciles de civils par les FSR comme des exactions individuelles. Elles sont davantage, selon lui, le produit du discours politique sur « l'écart du niveau de vie entre les Soudanais », largement véhiculé au cours des

1. Terme courant au Soudan pour désigner les populations africaines noires non-arabes [N.d.T.].

dernières décennies, entretenant une rivalité entre le centre et la périphérie. Ce discours a ancré dans les esprits la menace d'une destruction du centre par les armes de la périphérie, que les Forces de soutien rapide – pourtant filles du pouvoir central – prétendent posséder. De là est née l'idée d'éradiquer l'« État de ١٩٥٦ », c'est-à-dire l'État dépositaire du pouvoir après l'indépendance, accusé par les forces de la périphérie d'être aux seules mains de la population arabo-musulmane du Nil central (également appelée « *Jallaba* »). Pourtant, nuance l'auteur, la périphérie n'est pas restée extérieure à cet État.

Au lieu de pointer du doigt l'origine « étrangère » des contingents arabes venus du Sahel et la participation des « Arabes de la diaspora » à la guerre d'avril, Abdallah Ali Ibrahim invite dans son quatrième chapitre à réfléchir aux causes profondes qui ont contraint les Arabes du Sahel à gagner massivement le Soudan. Il considère que les migrations des Arabes de la diaspora en provenance du Niger, du Mali et du fleuve Chari sont l'une des facettes de ce qu'il nomme « la tragédie de la *badiya* » (dont il a abordé certains aspects dans le chapitre précédent). Les causes de la détresse des éleveurs pastoraux du Sahel ne se résument pas aux seuls facteurs naturels : elle procède également des politiques de ces États qui ont accaparé leurs terres et les ont soumis, au nom de la modernité, à des mesures de sédentarisation forcée. Pour illustrer cette crise existentielle des éleveurs pastoraux du Sahel, Ali Ibrahim examine le cas de la migration des Touaregs du Mali et du Niger vers la Libye et l'Algérie, où ils ont été taxés de « *Shumr*¹ », rappelant la genèse des *Janjawid* au Darfour. Le chapitre expose enfin les politiques migratoires

1. En arabe libyen, « hors-la-loi, miliciens » [N.d.T.].

européennes qui ont conclu en 2015 avec les gouvernements de cette région ledit « contrat d'endiguement », aggravant ainsi considérablement la situation locale, dans la mesure où la migration constitue historiquement le pilier de l'économie du Sahel. Par conséquent, une analyse pertinente du phénomène du mercenariat dans la guerre du Soudan (tel que l'auteur l'illustre à travers l'histoire du milicien venu de Tombouctou à Omdourman en quête de butin) doit absolument intégrer l'impact socio-économique régional des politiques migratoires internationales.

Le cinquième chapitre s'attaque aux récits qui décrivent le conflit au Soudan comme une simple « guerre entre deux généraux » – à savoir le général Abdel Fattah al-Burhan et le général Mohamed Hamdan Dogolo, (alias « Hemedti ») – que ce soit en raison de leur soif de pouvoir ou de leur hostilité à la transition démocratique. En effet, nous dit Ali Ibrahim, l'enjeu du conflit ne concerne plus tant l'affrontement entre démocratie et dictature, que l'existence même de l'État soudanais. Selon l'auteur, dans la « guerre d'avril », l'accord-cadre ne constitue même plus un enjeu, puisque d'un côté les Forces de soutien rapide exigent une nouvelle armée qui prenne en compte la diversité ethnique et, de l'autre, les Forces de la liberté et du changement (FLC) dénoncent ce qu'elles appellent « l'armée des Kizans¹ ». Les FLC dressent un parallèle avec la manière dont l'armée irakienne de l'État baasiste est devenue le noyau de l'organisation Daesh après que Paul Bremer, promu gouverneur du pays suite à l'invasion américaine, a jeté 250 000 soldats dans la rue. Le slogan « Non à la guerre » des FLC équivaut à un « Non à l'armée et aux Kizans ». Devant

1. Nom donné aux Frères musulmans au Soudan [N.d.T.].

ce constat, Ali Ibrahim appelle à dépasser ce qu'il qualifie d'« obsession anti-Kizans ». Dire que cette guerre est une pure fabrication des Frères musulmans constitue pour lui une simplification de ses complexités et de ses dynamiques. Ainsi, les forces civiles ferment les yeux sur l'attaque des Forces de soutien rapide contre l'aéroport militaire de Merowe le 12 avril 2023, et préfèrent se répandre en accusations contre le camp ayant tiré la première balle, le matin du 15 avril. Cette réduction locale est contrebalancée par des récits régionaux et internationaux orchestrés par l'administration américaine, qui réduisent pour leur part le conflit à une guerre de deux généraux contre le peuple soudanais et ses aspirations à la transition démocratique. Enfin, dans la perspective d'une pérennisation du conflit, l'auteur s'oppose aux lectures selon lesquelles le Soudan suivrait la voie de la Libye, de la Syrie ou du Yémen, en insistant sur l'existence de différences structurelles, politiques et militaires, entre le Soudan et ces pays.

Le sixième chapitre révèle les problématiques liées à la nature et à la composition des Forces de soutien rapide, à leur chaîne de commandement et à leur fonctionnement interne. Les FSR d'aujourd'hui diffèrent de ce qu'elles étaient le 15 avril 2023, jour du déclenchement de la guerre, lorsqu'elles constituaient encore une force paramilitaire dotée d'un cadre légal. Depuis, elles ont intégré toutes sortes de milices, dont certains groupes (désignés localement comme « Kassaba » et « Oum Baga ») sont connus pour pratiquer le pillage et le vol. Par ailleurs, certaines de ces milices s'affrontent entre elles, en dépit du fait qu'elles ont rejoint les FSR, qui se montrent incapables de contrôler les différents groupes armés composant leurs rangs. Selon l'auteur, l'invasion de Wad Madani en décembre 2023 par les Forces de soutien rapide et les violations qui l'ont

accompagnée ne résultaient pas d'une décision du commandement suprême des FSR, comme l'aurait confié Hemedti à ses alliés de la Coordination des forces démocratiques et civiles (Taqaddum) à Addis-Abeba en janvier 2024. Les sources indiquent en effet que la direction des Forces de soutien rapide cherchait à éviter cette évolution conflictuelle, en accélérant la signature d'un accord de paix avec les forces armées.

Le septième et dernier chapitre examine la relation ambiguë entre Taqaddum et les Forces de soutien rapide. Selon Abdallah Ali Ibrahim, il est difficile de ne pas soupçonner l'inclination des Forces de la liberté et du changement en faveur des Forces de soutien rapide, tant l'une se fait l'écho de l'autre. Les récits des FLC et des FSR coïncident dans l'attribution de la responsabilité du déclenchement de la guerre aux « foudoulou¹ » pour restaurer leur « État du Salut National » renversé par la révolution ; ils s'accordent également dans leur description des exactions pratiquées par la partie qui, selon elles, refuse la paix. Les Forces de soutien rapide tirent profit du rôle de victime que lui confère le mouvement Taqaddum, qui a tout bonnement fait disparaître de ses discours le terme même d'« armée ». Contrairement à l'Accord-cadre, la déclaration d'Addis-Abeba signée par Taqaddum et les FSR en janvier 2024 n'aborde pas la question – à l'origine de la guerre – de l'intégration des FSR dans l'armée soudanaise, mais appelle à la dissolution des Forces armées et des Forces de soutien rapide dans une nouvelle armée professionnelle. De fait, le général Hemedti a toujours rejeté la perspective de l'intégration de ses FSR dans l'armée. Son acceptation de l'Accord-cadre à la condition de fixer une échéance de vingt ans constituait en réalité un refus

1. Les sbires de l'ancien régime d'Omar al-Béchir (1989 à 2019) [N.d.T.].

tactique de sa part, que les forces civiles, par leur éloignement culturel, n'ont pas su interpréter. Ali Ibrahim conclut l'ouvrage en réaffirmant le droit inaliénable de tout État à disposer d'une armée, quels que soient ses défauts structurels, professionnels ou doctrinaux, et rappelle que le cas d'Haïti et de ses gangs offre au Soudan une leçon sur les dangers du mépris de ce droit par l'élite.

Biographie

Abdallah Ali Ibrahim est un historien, nouvelliste et homme politique soudanais, né en 1942 à Merowe dans la région de Jalas, au nord du Soudan. Docteur de l'Université de l'Indiana, il enseigne aux États-Unis l'histoire de l'Afrique et de l'islam à l'Université du Missouri. Historien spécialiste des études du patrimoine et du folklore, Abdallah Ali Ibrahim adopte une approche à la croisée entre l'histoire, la sociologie et l'anthropologie, en dialogue avec la science politique. Doté d'une capacité singulière à faire parler les maximes et proverbes populaires pour expliquer notre réalité sociale, économique et politique complexe, Abdallah Ali Ibrahim est connu pour sa présence active dans les milieux académiques et politiques, ainsi que pour l'abondance de sa production scientifique. Il a publié de nombreux livres et articles, parmi lesquels : *Bakhtalrua : l'enseignement et le colonialisme* (2010), *La révolution de Zanzibar : les Arabes sont-ils des citoyens d'Afrique ou des colons ?* (2016), *Janjawid et Hakoura. Le marxisme et la ruralité dévastée* (2022).

Bibliographie

AL-HASSAN, Moussa al-Mubarak, تاريخ دارفور السياسي 1882-1898 [Histoire politique du Darfour 1882-1898].

Khartoum : Dar al-Ta'lif wa-l-Nachr, 1995.

ALI IBRAHIM, Abdallah, الشريعة والحداثة: مبحث في جدل الأصل والعصر [العصر *tabéd el rus ehcrehceR .étinredom al te airahc aL*] والعصر [etnesérp euqopé'l te enigiro'l ertne. Khartoum : Hay'at al-Khartoum li-l-Sihafa wa-l-Nachr, 2014.

ALI IBRAHIM, Abdallah, ثورة زنجبار : هل العرب مواطنون في إفريقيا أم مستوطنون ؟ [La révolution de Zanzibar : les Arabes sont-ils des citoyens d'Afrique ou des colons ?]. Khartoum : Dar al-Musawwarat li-l-Nachr wa-l-Tawzi', 2016.

ALI IBRAHIM, Abdallah, جنجويد وحاكورة : الماركسية وصدأ الريف [Le marxisme et la ruralité dévastée]. Khartoum : Dar al-Musawwarat li-l-Nachr, 2022.

ALI IBRAHIM, Abdallah, بخت الرضا : التعليم والاستعمار [Bakhtalruda : l'enseignement et le colonialisme]. Khartoum : Dar al-Musawwarat li-l-Nachr, 2010.

MAMDANI, Mahmood, *Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror*, Mahmood Mamdani. New York : Pantheon Books, 2009 (2010 pour la traduction arabe).

SALMAN, Mohammed Salman, الدعم السريع : النشأة، التمدد، والطريق إلى حرب أبريل 2023 [Les Forces de soutien rapide : genèse, expansion et prémices de la guerre d'avril 2023]. Khartoum : Markaz Abhath al-Sudan, 2023.

Mots-clés : Soudan ; histoire du temps présent ; révolution de 2019 ; guerre ; déplacement de populations

NAZMI AL-JUBEH

نظمي الجعبة

Le quartier juif et le quartier maghrébin dans la vieille ville de Jérusalem : histoire et destin entre destruction et judaïsation

حارة اليهود وحارة المغاربة في القدس القديمة : التاريخ والمصير ما بين التدمير والتهويد

Hārat al-Yahūd wa ḥārat al-Maġāriba fī-l-Quds al-qadīma : at-tārīḥ wa-l-maṣīr mā bayna al-tadmīr wa-l-tahwīd

Beyrouth : Institute for Palestine Studies and Taawoun, 2019, 460 p.

Notice rédigée par Sadia Agsous-Bienstein

La ville de Jérusalem a connu des transformations majeures depuis 1948 ce qui a eu un impact sur sa population et ses différents statuts. Ces mutations s'intensifient dès la guerre de 1967 et l'occupation israélienne. Du point de vue du droit international, Jérusalem-Est est « un territoire occupé¹ ». En 1980, La Knesset adopte une loi fondamentale par laquelle Israël déclare Jérusalem « une et indivisible ». En 2018, une autre loi fondamentale « État-nation, peuple juif », déclare Jérusalem « entière et unifiée ». C'est cette même loi qui encourage la colonisation des territoires encore habités par les Palestiniens : « L'État considère le développement de la colonisation juive comme une valeur nationale et s'efforce d'encourager et de

1. La résolution 2334 du Conseil de sécurité de l'ONU du 23 décembre 2016 stipule : « La création par Israël de colonies de peuplement dans le territoire palestinien occupé depuis 1967, y compris Jérusalem-Est, n'a aucun fondement en droit et constitue une violation flagrante du droit international et un obstacle majeur à la réalisation de la solution des deux États et à l'instauration d'une paix globale, juste et durable. »

promouvoir son établissement et sa consolidation` ». Cette législation intervient dans le contexte de la reconnaissance en 2017 par Donald Trump de Jérusalem comme capitale d'Israël, suivie en 2018 par le transfert de l'ambassade des États-Unis dans la ville. Depuis lors, l'accélération de la colonisation, aussi bien en Cisjordanie qu'à Jérusalem, s'est amplifiée, particulièrement depuis le 7 octobre 2023 et le génocide à Gaza, se traduisant par des expulsions de Palestiniens et leur remplacement par des colons israéliens¹.

Dans ce contexte, l'ouvrage de Nazmi al-Jubeh *Le quartier juif et le quartier maghrébin dans la vieille ville de Jérusalem : histoire et destin entre destruction et judaïsation* s'inscrit dès son incipit dans une réflexion sur la politique de colonisation juive-israélienne de la ville. L'auteur offre une analyse historique précise de la ville de Jérusalem, de son quartier juif et maghrébin, ainsi que de leurs populations, en s'appuyant sur un vaste corpus d'archives inédites et de sources primaires de différentes origines, notamment palestiniennes, jordaniennes, britanniques, etc. Son travail souligne, entre histoire sociale et micro-histoire, la manière dont transformations urbaines, dynamiques coloniales et recompositions démographiques s'entremêlent dans ces deux espaces de la vieille ville de Jérusalem. La très belle couverture de l'ouvrage a été conçue par l'artiste Karim Farah, qui vit à Beyrouth. Il est publié par l'Institut d'études palestiniennes à Beyrouth en partenariat avec

1 Une traduction est disponible en ligne à cette adresse : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/il2018.htm>.

2. Voir le Rapport du Haut-Commissaire des Nations Unies aux droits de l'homme intitulé *Les colonies de peuplement israéliennes dans le Territoire palestinien occupé, y compris Jérusalem-Est, et le Golan syrien occupé*, 2025 [en ligne] <https://docs.un.org/fr/A/HRC/58/73>.

Taawon – une organisation engagée dans « le programme de Jérusalem pour la reconstruction des vieilles villes¹ ». Taawon joue un rôle central dans la préservation du patrimoine architectural et historique palestinien ainsi que dans la sauvegarde des identités culturelles des villes et villages de Palestine.

Outre ses trois parties principales, de nombreux matériaux documentaires viennent enrichir l'ouvrage, tels que des lettres officielles, des photographies, des cartes et plans de la ville et des quartiers au cœur de l'étude, ainsi que de certains de ses édifices. On trouve aussi un tableau des anciens noms de rue avec les nouveaux noms hébraïsés ainsi que ceux des familles propriétaires des lieux. La bibliographie est très riche et regroupe à la fois des sources en arabe, en hébreu et dans d'autres langues étrangères, particulièrement en anglais.

La première partie intitulée « Le quartier Juif » retrace l'histoire de la présence juive à Jérusalem de la période romaine jusqu'à l'époque ottomane. Cette approche s'écarte délibérément, de manière tout à fait explicite et assumée, de la narration sioniste qui, selon Al-Jubeh, tend à amplifier certains faits historiques afin de justifier le projet colonial de judaïsation de la vieille ville. Il explique l'origine du nom du quartier et en retrace l'histoire jusqu'à l'occupation israélienne de 1967 environ. Il rappelle que la présence juive continue à Jérusalem cesse en 1099 à la suite de la Première croisade durant laquelle Juifs et musulmans sont massacrés par les croisés. Ces derniers demeurent dans la ville durant 88 ans, jusqu'à sa libération par Saladin (1137-1193) en 1187. L'auteur précise qu'il n'existe pas de preuves probantes attestant d'un retour massif des Juifs à ce moment. La présence juive ininterrompue dans ce qui est

1. <https://www.taawon.org/ar/what-we-do/programs/>برنامج-القدس-لإعمار-البلدات-القديمة

appelé le « quartier juif » ne commence véritablement qu'à l'époque des Mamelouks (fin du XII^e-début XIII^e siècle) avec une population estimée à environ 500 personnes.

Sur la notion de quartier (ḥārāt), l'historien insiste sur le fait qu'il est impossible de définir de limites fixes car les quartiers étaient entremêlés et les tailles et noms changeaient selon les périodes. Le quartier juif connaît un changement notable durant la campagne de Mohammed Ali (1769-1849) en Palestine entre 1831 et 1840 qui était caractérisée par une administration plus libérale que celle des Ottomans. Cette période permet l'édification de synagogues et d'associations religieuses juives. Par ailleurs, des juifs de Safad et Tibériade rejoignent Jérusalem après le tremblement de terre mortel de 1837. Enfin, al-Jubeh décrit les nombreux repères archéologiques et bâtiments historiques qui se trouvent dans le quartier mais ne relèvent pas de l'héritage juif, tels que les mosquées, églises, khans, hôpitaux et autres structures. Il réaffirme ainsi la diversité historique et architecturale de la vieille ville.

La deuxième partie intitulée « Le quartier des Maghrébins », met en lumière la profondeur historique des relations entre le Maghreb et Jérusalem ainsi que les visites des Maghrébins et les installations successives de la population maghrébine depuis l'islamisation de l'Afrique du Nord jusqu'en 1967, date qui marque l'arrêt de cette présence en raison de l'occupation israélienne.

Une erreur récurrente dans la littérature sur ce sujet est de traduire « *Hārat al-Maghāriba* » par « quartier marocain ». Historiquement, ce terme ne renvoie pas au Maroc contemporain mais à l'ensemble du Maghreb islamique, incluant les personnes venues d'Afrique du Nord mais aussi d'al-Andalus. Plusieurs patronymes en témoignent (*al-Djazā'irī*, *al-Ma-*

ghribī, al-Yūnisī, al-Andalusī) et cette étude le confirme. Les Maghrébins qui se rendaient à la Mecque avaient comme habitude de visiter Jérusalem à leur retour, pour y séjourner plusieurs mois ou pour s'y installer définitivement. Certains venaient pour des raisons économiques, religieuses, éducatives et même politiques comme ce fut le cas de plusieurs familles algériennes qui ont fui l'écrasement des révoltes locales (Abdelkader, al-Mokrani, etc.) après la colonisation de l'Algérie en 1830. Leur installation se faisait à proximité immédiate de la mosquée al-Aqsa. Al-Jubeh rapporte l'existence de nombreux récits de voyages rédigés par des Maghrébins évoquant leurs visites à Jérusalem mais également à Hébron. Il cite Abu Bakr ibn al-Arabi (1093), al-Sharīf al-Idrissī al-Sabtī (1154), Abū Ishāq Ibrāhīm al-Maknassī, Muḥammad al-'Abdarī al-Hihī al-Maghrībī, al-Qāsim ibn Yūsuf al-Andalusī, et surtout Ibn Battuta, originaire de Tanger, qui visite Jérusalem à deux reprises et Ibn Khaldun qui se rend également à Jérusalem en 1400. L'auteur souligne :

On ne peut pas comparer Ḥārat al-Maghāriba aux autres quartiers de la vieille ville en ce qui concerne la présence de bâtiments historiques importants. De manière générale, elle était l'un des quartiers les plus pauvres, et ce pour de nombreuses raisons. La plus essentielle est que les Maghrébins étaient, pour la majorité d'entre eux, des personnes modestes, des pauvres, des pèlerins et des résidents pieux. À cela s'ajoute la proximité du quartier avec la mosquée al-Aqsa, ainsi que l'existence d'une grande mosquée appartenant aux Maghrébins résidents. (p. 206)

Dans cette même partie, l'historien fait l'état des lieux des

*waqf*¹ maghrébins et propose une analyse détaillée des propriétés, de l'architecture ainsi que des noms des familles et des notables. En s'appuyant sur des archives, il cite plusieurs édifices, à commencer par la mosquée des Maghrébins, située dans l'angle sud-ouest de la mosquée al-Aqsa, qui est utilisée aujourd'hui comme salle d'exposition des collections du musée islamique. Son directeur, Arafat Amro, rappelle qu'elle fut construite par Saladin pour les combattants maghrébins ayant participé à la libération de la ville afin qu'ils puissent accomplir leurs prières selon le rite Malékite. L'autre édifice est al-Madrassa al-Afdalia (al-Quba) qui fut autrefois une école ayant joué un rôle important dans le maintien des liens entre Jérusalem et le Maghreb. Elle confirme ainsi le statut de Jérusalem comme ville et lieu de savoir. Al-Jubeh mentionne la Dar Mujīr al-Dīn al-ʿUlaymī (1456-1522), maison de l'historien de Jérusalem et d'Hébron dont la tombe est visible sur le mont des Oliviers. La Zāwiyyat al-Maghāribā, établie en 1304 par ʿUmar ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Nabī al-Maghribī, témoigne quant à elle de la présence soufie qui renvoie aux Maghrébins. L'auteur indique à propos de cette Zāwiyya : « elle a presque reçu chaque Maghrébin qu'il soit résident ou visiteur de Jérusalem et ce depuis le début du XIII^e siècle [...] La tradition et la loi exigeaient que chaque Maghrébin devait être hébergé grâce au *waqf* des Maghrébins » (p. 217). Par ailleurs, la Zāwiyyat al-Fakhrīyya (1332) est mentionnée dans les archives comme un centre de savoir et de soufisme et évoquée dans plusieurs récits de voyages.

1. Fondation pieuse. L'historien palestinien Musa Sroor le définit comme tel : « la *waqf*, selon les principes du *fiqh*, ne peut être ni vendu, ni donné, ni hypothéqué, ni hérité, ni partagé, ni transformé en propriété privée ». SROOR, Musa, *Fondations pieuses en mouvement*. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 2010.

Un chapitre entier est consacré à la destruction du quartier des Maghrébins, rasé pour « élargir l'espace du Kotel (murs des Lamentations). Le quartier a été détruit le 10 juin 1967, 3 jours après l'occupation de Jérusalem »¹. 138 bâtiments ont été démolis et plusieurs habitants meurent sous les décombres pour n'avoir pas eu le temps d'évacuer leurs maisons. Pour al-Jubeh, la disparition de ce quartier constitue une perte majeure dans l'histoire de la ville et efface matériellement la trace d'une présence maghrébine qui a duré plus de huit siècles.

La troisième partie intitulée « Documentation des biens immobiliers et fonciers dans la vieille ville de Jérusalem, les quartiers sud de la vieille ville » offre une somme considérable d'informations et de documents destinés à préserver la mémoire de ce qui a été détruit en 1967. Il n'y est pas uniquement question des édifices mais aussi des habitants puisque ces derniers ont été contraints de se réfugier ailleurs ou de partir en exil. Selon l'auteur, cette destruction visait explicitement à effacer l'histoire du quartier ainsi que son appartenance à l'espace historique de la vieille ville dans lequel il s'inscrivait. Cette campagne a été menée (et continue de l'être) avec le soutien des autorités israéliennes sous le slogan « réhabilitation de l'histoire juive ». Le choix de nommer toute cette zone « quartier juif » est, selon lui, une stratégie des autorités israéliennes pour faire croire que cet espace a toujours été juif alors que la vieille ville de Jérusalem a longtemps été un lieu de cohabitation ethnique et religieuse, structurée par la pluralité de ses populations.

1. L'avocate israélienne Lea Tsemel en parle dans le documentaire qui lui est consacré (*Lea Tsemel, avocate*, réalisé par Rachel Leah Jones et Philippe Bellaïche, 2019).

Pour conclure, cet ouvrage représente l'aboutissement d'un travail de longue haleine fondé sur les archives jordaniennes, palestiniennes, britanniques ainsi que des sources israéliennes afin de préserver la mémoire historique de Jérusalem face aux politiques de judaïsation de la ville. Cette étude redonne également une place centrale au quartier des Maghrébins dont les édifices furent détruits par Israël en 1967. Cependant l'intérêt du livre ne se limite pas au récit de la démolition de ce dernier : il restitue ses fondateurs, ses figures religieuses, ses mosquées, ses églises, ses hôpitaux et surtout les familles et les habitants qui ont donné vie à ce lieu durant plus de huit siècles. C'est précisément cette composante (profondeur historique, sociale et humaine) qui manque à l'ouvrage de Vincent Lemire, qui y accorde une attention limitée dans son livre *Au pied du mur : Vie et mort du quartier maghrébin de Jérusalem (1187-1967)*, publié en 2024. Ce dernier met à distance la dimension coloniale en se limitant à évoquer « un contexte géopolitique complexe » (p. 14). Dans son introduction Lemire écrit que « l'histoire de ce morceau de ville, de ses origines jusqu'à sa disparition, n'a jamais été produite de façon exhaustive et sur la longue durée. [...] Il faut souligner que cette histoire n'a pas non plus trouvé sa place au sein de l'historiographie palestinienne, à la différence de la Nakba de 1948 ». Or, l'ouvrage en arabe publié en 2019, *Le quartier juif et le quartier maghrébin dans la vieille ville de Jérusalem : histoire et destin entre destruction et judaïsation* démontre précisément le contraire et atteste de l'importance accordée par l'historiographie palestinienne au quartier des Maghrébins. La section documentaire qui vient compléter l'ouvrage résulte du travail mené par Taawon en collabora-

tion avec le département de cartographie de l'Arab Studies Society¹. Al-Jubeh écrit ainsi :

Cette dernière phase vient clore un travail long et difficile qui s'est poursuivi durant plusieurs années, consacré à la documentation des propriétés immobilières dans la vieille ville. [...] Cette étape se distingue par l'étude des parcelles cadastrales 29 à 39 situées dans le quartier sud-est, connu aujourd'hui sous le nom de « quartier juif », et qui inclut le quartier des Maghrébins. Il s'agit de la première étude du genre, réalisée selon cette méthodologie. Cette étude vient compléter les travaux de Salim Tamari² et Mounir Fakhr al-Dīn³ publiés par l'Institut d'études palestiniennes avec Taawon en 2018, qui ont utilisé les sources et les méthodologies développées dans cette étude. (p. 304)

Biographie

Nazmi al-Jubeh (né en 1955) est professeur d'histoire et d'archéologie à l'université de Birzeit. Historien palestinien de premier plan, il est l'un des spécialistes majeurs de Jérusalem et d'al-Khalil (Hébron) et ses travaux sont reconnus sur le plan international. Ancien directeur du musée islamique d'al-Haram al-Sharif (mosquée al-Aqsa – 1980-1984) puis du centre *Riwaq* (1992-2010), il joue un rôle central dans la préservation du patrimoine culturel et architectural palestinien.

1. Organisation non gouvernementale fondée en 1980 en tant que centre de recherche et de documentation destiné à consigner l'histoire historique, culturelle et politique des Palestiniens. Elle a été fermée en 2001 avec la perquisition et la fermeture de l'Orient House.

2. Salim Tamari (né en 1945), Sociologue palestinien et éditeur de *Jerusalem Quarterly* and *Hawliyyat al Quds*. <https://www.palestine-studies.org/en/node/235947>

3. Philosophe palestinien et spécialiste en études culturelles.

Bibliographie

A/HRC/58/73 : « Les colonies de peuplement israéliennes dans le Territoire palestinien occupé, y compris Jérusalem-Est, et le Golan syrien occupé ». Rapport du Haut-Commissaire des Nations Unies aux droits de l'homme, 2025/ <https://www.ohchr.org/fr/documents/country-reports/ahrc5873-israeli-settlements-occupied-palestinian-territory-including>.

ABOWD, Tomas, « The Moroccan Quarter: A History of the Present », *Institute for Palestine Studies*, Winter 2000, Issue 7.

Aljazeera.net, معالم الأقصى... جامع المغاربة [Les monuments d'al-Aqsa... la mosquée des Maghrébins], 2024. <https://www.aljazeera.net/culture/2024/3/13/رمضان-المغاربة-جامع-الأقصى>

AL-JUBEH, Nazmi, القدس العربية : أربعون سنة من الاحتلال الإسرائيلي [Jérusalem arabe : quarante années d'occupation israélienne].

Ramallah : Palestinian Peace Coalition Think Thank, 2008.

AL-JUBEH, Nazmi, فهرس مخطوطات المكتبة الخالدية، القدس [Catalogue of manuscripts in al-Khalidiya Library, Jerusalem].

Londres : al-Furqan, 2006-2008.

AL-JUBEH, Nazmi et KHALDUN, Bishārah, رام الله، عمارة [Ramallah : architecture et histoire]. Ramallah : RIWAQ, Centre for Architectural Conservation and The Institute of Jerusalem Studies, 2002.

AL-JUBEH, Nazmi, ABU SIRIYYA, Abdulhafez *et al.*, *Old Hebron: The Charm of a Historical City and Architecture*. Hébron : Hebron Rehabilitation Committee, 2009.

AL-JUBEH, Nazmi, كنيسة المهد في بيت لحم، أقدم كنائس فلسطين : دراسة [L'Église de la Nativité à Bethléem : la plus ancienne église de Palestine]. Beyrouth : Institute for Palestine Studies, 2022.

ARAB, Yannis, « Les Algériens en Palestine, une diaspora méconnue » [en ligne] *Twala*, 2025. <https://twala.info/fr/>

societe/les-algeriens-en-palestine-une-diaspora-meconnue/
 BELLAICHE, Philippe, LEAH JONES, Rachel, *Lea Tsemel, avocate*, Home Made Docs, 2019, 108 min.

CAREP Paris, *Algérie-Palestine : des sentiers qui s'entrecroisent* [vidéo en ligne], 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=FtJyhEfp8U>

DUMPER, Michael, « Israeli Settlement in the Old City of Jerusalem », *Institute for Palestine Studies*, Summer 1992, Vol. 21, N° 4.

FAKHER ELDIN, Munir et TAMARI, Salim, الأوقاف والملكيات [Jerusalem Properties and Endowments: A Study of the Old City Estates in the Twentieth Century]. Beyrouth : Institute for Palestine Studies-Taawon, 2018.

Jerusalem Story team, « The Destruction of Jerusalem's Moroccan Quarter: From Centuries-Old Maghrebi Community to Western Wall Prayer Plaza » [en ligne] *Jerusalem Story*, 2022. <https://www.jerusalemstory.com/en/article/destruction-jeruselems-moroccan-quarter-centuries-old-maghrebi-community-western-wall>

LEMIRE, Vincent, *Au pied du mur : Vie et mort du quartier maghrébin de Jérusalem (1187-1967)*. Paris : Seuil, 2024.

SROOR, Musa, « La Transformation des biens *waqfs* en propriété privée (jérusalémite et étrangère) à Jérusalem, 1858-1917 », *Temps et espaces en Palestine*. Paris : Presses de l'Ifpo, 2008.

Mots-clés : Jérusalem ; Palestine ; urbanisme ; architecture ; ville ; patrimoine ; *waqf* ; Maghrébins ; Juifs

SORAYA ALTORKI

ثريا التركي

Ma vie, telle que je l'ai vécue – Mémoires d'une femme saoudienne, d'Unaizah à la Californie

حياتي كما عشتها. سيرة امرأة سعودية من عنيزة إلى كاليفورنيا

Ḥayātī kamā 'ištu-hā. sīrat imra'a sa'ūdiyya min 'Unayza ilā Kālifūrnīyā
Le Caire : Dar al-Karma, 2024.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiuo et traduite par Noémie Coppey

Les autobiographies sont habituellement riches en détails sur les transformations culturelles et sociales vécues par l'auteur et sur la période historique dans laquelle il s'insère. Certains chercheurs ont ainsi commencé à considérer les biographies des anthropologues comme une bonne opportunité d'améliorer la compréhension de la discipline en elle-même, puisqu'on peut dire que l'autobiographie d'un anthropologue – dans sa forme la plus aboutie – est une ethnographie riche qui contient en son sein des données sur l'être humain qui n'ont pas moins de valeur que celles qu'on trouve dans les corpus anthropologiques traditionnels.

À partir de ce dernier constat, nous livrerons quelques observations sur l'autobiographie de l'anthropologue saoudienne Soraya Altorki. Contre toute attente, l'Arabie Saoudite a vu émerger un nombre important de figures féminines éminentes en anthropologie qui ont apporté des contributions majeures à l'étude de la société saoudienne et d'autres sociétés. On peut par exemple mentionner Madawi Al-Rasheed, Mai Yamani, ou encore Soraya Altorki. Ce qui caractérise peut-être le travail d'Altorki est son intérêt précoce et enthousiaste pour l'impor-

tance de la recherche ethnographique dans le monde arabe, nourri par la conviction que celle-ci pourra permettre à la région de dépasser sa situation de « victime ». Contrairement aux avis sceptiques sur le sujet, l'autrice pense que l'anthropologie peut contribuer à mieux comprendre la complexité du monde arabe et que cette compréhension ouvrira la voie à une meilleure approche de ses enjeux et de son avenir.

La biographie de cette chercheuse nous permet de saisir deux points essentiels : comprendre, tout d'abord, comment se sont développés la société et l'espace urbain saoudien dans la seconde moitié du xx^e siècle, et deuxièmement renseigner sur la situation actuelle des sciences sociales et de la recherche en ethnographie dans le royaume saoudien depuis les années 1970 et 1980.

Origines

Soraya Altorki est originaire de la ville d'Unaizah dans le Nejd, la même région d'où est partie la famille Saoud pour unifier le Nejd, le Hedjaz et d'autres régions sous le nom d'État saoudien. À la fin des années 1930, le roi Abdelaziz prend le contrôle des terres du Hedjaz, c'est-à-dire la Mecque, Médine et Djeddah. Ce changement historique mène un grand nombre d'habitants du Nejd à partir vivre dans le Hedjaz, suite à l'expansion de l'appareil d'État et aux nouvelles opportunités économiques. Parmi eux se trouve le père de l'autrice qui déménage sur la côte à Djeddah, une ville à la nature et à la culture bien différentes de celles dans le Nejd.

Djeddah est une ville côtière qui donne sur la mer Rouge et qui, comme le confirme l'historienne spécialiste de l'histoire de la péninsule Ulrike Freitag, se distingue des autres villes saoudiennes par les origines de ses habitants venus de nombreux

horizons (Inde, Égypte, Iran, Maroc et d'autres encore), ce qui transparait dans la diversité culinaire et dans l'esprit d'ouverture qui caractérisent la ville. Cette ouverture est encore plus frappante quand on compare Djeddah à Riyad ou à d'autres villes conservatrices. Par ailleurs, la proximité de Djeddah avec l'Égypte via la mer Rouge en a fait une porte d'entrée aux idées et tendances nouvelles venues du Caire.

Une fois la famille d'Altorki installée à Djeddah, son père commence à travailler dans le commerce. La chercheuse s'arrête alors sur un pan oublié de l'histoire du pays, lié à l'esclavage et au servage. À l'époque où la situation matérielle de son père s'améliore, le système de servage est en vigueur dans la péninsule arabique, son père achète alors une esclave. Freitag indique qu'à la fin du XIX^e siècle, les esclaves de Djeddah représentent un cinquième des habitants, et que la plupart des esclaves de maison sont des femmes qui s'occupent de laver le linge, d'aller chercher de l'eau et d'apporter à manger aux pèlerins. Le gouvernement saoudien – comme beaucoup d'autres – soutient ce système jusqu'en 1962 où il est aboli. On appelait les esclaves-servantes « *dādatī* » et les esclaves hommes « *dādī* ».

Altorki remarque que le système d'esclavage en Arabie Saoudite n'était pas aussi sévère qu'en Égypte : son père, par exemple, prenait son petit-déjeuner avec ses esclaves, qui faisaient partie de la maison, tandis qu'en Égypte la séparation était plus marquée et structurée. Au fil du temps, et avec l'ouverture de l'élite de Djeddah à l'Égypte, la vision que cette dernière avait des serviteurs et des esclaves a été influencée par ce qui était en usage en Égypte.

Djeddah et le Hedjaz sont témoins de grandes transformations dans les années 1950, période où naît Altorki. La

romancière Raja Alem évoque ces transformations dans son roman *Bahabal – la Mecque Multiverse* dans lequel l'Égypte se transforme, dans l'imaginaire des habitants de Djeddah et de la Mecque, en « pays des fous » d'où proviennent des idées étrangères à leurs traditions, comme pour Soukkariyya, héroïne du roman, qui revient du Caire pour changer la vie des jeunes filles. Dans la biographie d'Altorki, on voit s'exercer une même influence : l'Égypte représente l'arabité avec Abdel Nasser, l'art avec Oum Kalthoum, le cinéma avec Rouchdi Abaza, et la connaissance et la modernité avec Taha Hussein.

Grâce à leur situation matérielle et financière confortable, certaines familles de Djeddah achètent des maisons en Égypte, ce qui les rend plus enclines à adopter de nouvelles valeurs. Les vêtements des femmes et leurs manières de cuisiner changent, elles conservent le hijab tout en le portant différemment : elles remplacent l'abaya (longue tunique ample) par le manteau et se mettent à porter le foulard plutôt que la tarha (voile couvrant la tête, les épaules et le buste). Elles s'ouvrent au chant, au cinéma et au shopping dans les célèbres grands magasins Cicurel et Omar Effendi. Alors qu'il est devenu habituel pour les étudiants saoudiens de voyager en Égypte et au Liban, les choses changent un peu dans les années 1960 quand l'Arabie Saoudite boycotte Abdel Nasser à cause de la guerre au Yémen.

Les femmes de Djeddah

La question des femmes en Arabie Saoudite demeure un des sujets les plus traités par les chercheurs. Les femmes ont souvent été perçues et décrites comme prisonnières des maisons, et cette situation a effectivement perduré, sous

différentes formes, jusqu'à ces dernières années. Mais cela ne reflète pas complètement la réalité de la vie quotidienne. Altorki raconte les moments que passait sa mère le soir avec les voisines : elles buvaient du café, des jus, certaines fumaient la chicha, et sa mère chantait d'une belle voix derrière les portes quand celles-ci étaient fermées. Toutefois, Altorki met en garde contre une représentation orientaliste de ces femmes dans leur harem ou leurs appartements, puisqu'elle fait remarquer ensuite dans son étude du milieu des femmes saoudiennes que celles-ci exerçaient une grande influence sur les décisions des hommes, par la manipulation et la restructuration de la réalité familiale.

Elle et ses frères et sœurs ont d'abord commencé par remplacer leurs vêtements traditionnels, puis est venue la décision courageuse d'envoyer Altorki étudier au Caire dans les années 1960, décision révolutionnaire pour l'époque, dans une société aussi conservatrice. En plus de l'audace du père encourageant l'éducation de sa fille, le contexte politique a aussi joué un rôle important dans cette décision (mais Altorki n'évoque pas cet aspect dans son autobiographie). Après la mort du roi Abdelaziz, le roi Fayçal se lance dans de grandes réformes : éducation des filles, abolition de l'esclavage, lancement de la télévision saoudienne (1965). Ces réformes encouragent un grand nombre de familles à envoyer leurs filles étudier à l'étranger, malgré les critiques.

À l'été 1961, Altorki achève ses études dans le secondaire à Alexandrie et s'inscrit à l'université américaine du Caire puis à l'université de Californie à Berkeley où de nombreux Saoudiens vont étudier, dont le sociologue Khalid Al-Dakhil.

La sociologie saoudienne

Sans nous attarder sur le récit du séjour d'Altorki aux États-Unis, malgré la richesse de cette période, nous nous intéresserons à son retour en Arabie Saoudite, moment important où elle découvre l'état de la sociologie à la fin des années 1970 en Arabie Saoudite et les obstacles qui empêchent la réalisation de recherches de terrain approfondies dans le royaume. La chercheuse revient au printemps 1972 pour travailler à l'Université du roi Abdelaziz, mais elle se retrouve dans un milieu complètement cloisonné entre hommes et femmes. Le département de sociologie réservé aux femmes se compose principalement d'enseignantes égyptiennes, et la vision de l'anthropologie y est confuse car certains voient les anthropologues comme ceux qui pensent que l'homme descend du singe, ce qui va à l'encontre de la mentalité et des croyances religieuses qui prévalent dans le pays. Altorki explique que l'ambiance était semblable à celle du secondaire : des cours à la chaîne, des bibliothèques à horaires variables, et des étudiantes qui prennent le bus à la fin de la journée comme de jeunes élèves. Elle est finalement contrainte de démissionner et retourne aux États-Unis, et plus tard à l'université américaine du Caire.

La chercheuse conserve cependant son lien avec le terrain saoudien, puisqu'elle retourne des années plus tard en Arabie Saoudite pour réaliser une étude ethnographique avec l'anthropologue américain Donald Cole sur la ville d'Unaizah. D'octobre 1986 à janvier 1987, ils séjournent dans la ville, elle dans la maison de proches, tandis que Cole s'installe ailleurs. Le caractère conservateur de la société saoudienne les empêche de se voir et de visiter certains lieux ensemble. Ils échangent et coordonnent le travail par téléphone ou dans

la maison du cousin d'Altorki. Pourtant, celle-ci n'échappe pas aux critiques du fait qu'elle travaille « avec un Américain. »

Le livre paraît plus tard sous le titre *Arabian Oasis City : The Transformation of Unayzah* [La ville-oasis arabe : les transformations à Unaizah]. Les deux chercheurs y font le constat que les transformations urbaines dans les décennies qui ont suivi l'essor pétrolier ont eu un impact bien plus fort que la religion dans le recul de la présence des femmes dans l'espace public. Auparavant, les marchés d'Unaizah grouillaient de marchandes, mais ce phénomène a disparu avec l'amélioration de la situation économique et l'évolution de l'espace du marché. Après toutes ces longues années, la petite-fille de l'une de ces marchandes – Soraya – est parvenue par sa sensibilité d'anthropologue à raconter leurs histoires.

Biographie

Soraya Altorki est née à Jeddah. Elle est considérée comme la première anthropologue saoudienne. Son parcours scolaire la mena à Beyrouth puis au Caire où elle commença des études en anthropologie à l'Université américaine du Caire. Elle les poursuivit à l'Université de Californie à Berkeley où elle soutint sa thèse de doctorat (1973). Après une période d'enseignement à l'Université du roi Abdulaziz à Jeddah, elle rejoignit, en 1977, l'Université américaine du Caire comme professeure d'anthropologie. Elle a publié de nombreuses études sur des thèmes variés tels que les femmes saoudiennes et la citoyenneté, la littérature saoudienne, la famille, le vêtement traditionnel saoudien, la religion et la situation de l'anthropologue qui étudie sa propre société.

Bibliographie

AL MANA, Aisha, حد الذاكرة [Limite de la mémoire]. Beyrouth : Jadawel, 2023.

ALEM, Raja, باهبل مكة Multiverse 1945-2009 [Bahabal – la Mecque, Multiverse 1945-2009]. Beyrouth : Dar Altanweer, 2023.

AL-ANSARI, Abd Al-Quddus, موسوعة تاريخ جدة [Encyclopédie de l'histoire de Djeddah]. Djeddah : Maktaba kunūz al-ma'rifa, 2018.

AL-GOSAIBI, Ghazi Abderrahmane, شقة الحرية [Un appartement nommé liberté]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 1994. Traduit en anglais par Leslie J. McLoughlin sous le titre *An Apartment Called Freedom*. Londres : Kegan Paul, 1994.

ALTORKI, Soraya et COLE, Donald P., *'Unayzah: Transformation of Economy and Society in a Sa'udi Arabian Oasis City*. Austin : University of Texas Press, 1991.

ALTORKI, Soraya, BAGADER, Abubaker, TANTAWI, Amal, جدة أم الرخا والشدّة. تحولات الحياة الأسرية بين فترتين [Jeddah : la mère de la prospérité et de la misère. Les transformations de la vie familiale entre deux périodes]. Le Caire : Dar El Shorouk, 2006.

ALTORKI, Soraya et EL-SOLH, Camillia (dir.), *Studying Your Own Society: Arab Women in the Field*. Syracuse : Syracuse, University Press, 1988.

FREITAG, Ulrike, *A History of Jeddah: The Gate to Mecca in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge : Cambridge University Press, 2020.

Mots-clés : anthropologie ; sociologie ; autobiographie ; Arabie Saoudite ; Golfe ; genre

KHUDAIR FLIH AL-ZAYDI

خضير فليح الزيدي

**Au royaume du rire : Bagdad, de Bab al-Muazzam
à Bab al-Sharqi**

مملكة الضحك. رحلة من باب المعظم إلى مستودع الههاي

Mamlakat al-ḍaḥik. Rihla min Bāb al-mu‘azzam ilā mustawda‘ al-hahāy
Bagdad : éditions Suttur, 2021, 213 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiuo et traduite par Marianne Babut

Traiter de l’Irak contemporain, c’est traiter d’un État fort qui, en quelques décennies, s’est totalement épuisé ; d’une société qui est passée d’une centralisation rigide à un démantèlement complet de sa structure économique et sociale ; de sa capitale, Bagdad, qui condense aujourd’hui les effets conjugués des guerres successives, de l’embargo, de l’occupation et de l’effondrement administratif.

Dans un tel contexte, aborder le monde des marges ne consiste pas simplement à explorer les périphéries éloignées du centre, mais aussi à considérer ces espaces comme de véritables miroirs grossissants de la société dans son ensemble. Lorsque les institutions publiques s’érodent et que l’État n’est plus en mesure d’assurer ses fonctions premières, toutes sortes de modes de vie parallèles émergent, faits d’économies clandestines, de langages détournés, de réseaux de solidarité et de débrouille, qui sont autant de manières innovantes de survivre au quotidien.

C’est au sein de cet environnement que Khudair Flih al-Zaydi a écrit son *Mamlakat al-dahik : Rihla min Bab al-Muazzam ila Mustawda’ al-hahaha* [Au royaume du rire : Bagdad, de Bab

al-Muazzam à Bab al-Sharqi], dans lequel il examine l'humour pratiqué par les habitants du Bagdad d'après-guerre et observe la vie de ses quartiers relégués qui, à force de s'étendre, sont devenus un poste d'observation privilégié pour comprendre l'Irak contemporain.

Le quartier de « Bab al-Sharqi » (dit tout simplement « al-Bab ») est bien plus qu'une zone géographique au cœur de Bagdad, à l'intersection des rues al-Rashid, al-Jumhuriya, al-Saadoun et de la place al-Tayaran. Il est, dans l'imaginaire populaire, tout à la fois un marché, un lieu de sociabilité, un chaos organisé où les étals de vente à la sauvette côtoient les chômeurs désœuvrés, où les fumeurs de haschich se mêlent aux chiffonniers, les vendeurs aux badauds, et où les plaisanteries constituent une langue commune à tous.

Al-Zaydi ne se contente pas de décrire al-Bab comme un quartier populaire typique, mais le représente comme un « royaume » à part au sein de la République, avec son régime propre, son souverain symbolique et ses parodies de lois. Au-delà de la figure de style, cette métaphore est une affirmation selon laquelle le quartier d'al-Bab vit à la fois à l'intérieur de l'État et en dehors de lui : affecté par ce dernier, il ne se soumet toutefois pas entièrement à son autorité et réinterprète ses décisions à travers la plaisanterie, le haschich et la dérision. À l'origine nouvelliste et romancier, al-Zaydi manie une plume imprégnée d'ironie et d'un sens aigu du détail. Dans le présent ouvrage, il revêt également l'uniforme de l'ethnographe qui part sur le terrain pratiquer l'observation participante. Ainsi sillonne-t-il quotidiennement Bagdad, de Bab al-Muazzam à Bab al-Sharqi, et observe les visages, déchiffre les flux de circulation, décrit les interactions dans les cafés, repère les stratagèmes qui font la débrouille du quotidien, pénètre dans

les espaces de l'économie informelle et recueille les blagues qu'il traite comme autant d'archives du temps présent. Ce n'est pas un ouvrage proprement « scientifique » qu'al-Zaydi propose ici. Il va au plus près de son sujet, entre en contact avec les gens et se permet une certaine implication émotionnelle, de sorte qu'il n'apparaît pas comme un observateur hautain mais comme une personne sensible à la singularité du lieu.

Son approche s'inscrit dans un débat plus large sur la perte de vitesse de la sociologie et de l'anthropologie au sein des universités dans le monde arabe, et la diminution du nombre des départements menant un travail approfondi ancré dans la réalité locale. Face à cela, le récit fictionnel devient le médium privilégié pour rendre compte des grandes transformations sociales. Le romancier devient celui qui s'acquitte de la tâche du sociologue, non pas au moyen de tableaux et de statistiques, mais à partir d'angles marginaux qu'il capte et s'emploie à dérouler dans sa narration. Al-Zaydi offre ici un exemple édifiant de cette transformation : sans proposer de sociologie des marges, il livre une matière brute, riche pour la compréhension du monde social.

L'apport principal du livre est de mettre en évidence comment, dans ce Bagdad-là, le rire ne se limite pas à un divertissement passager mais s'apparente à un mécanisme de survie. Dans une société écrasée par les guerres, le chômage et la corruption, l'humour devient une technique psychologique qui permet de réguler la souffrance et de produire un discours politique. Un des témoignages mentionnés dans le livre indique que les individus écrasés par le rouleau-compresseur de la guerre, du terrorisme et du chômage développent, au moyen de l'humour, un remarquable sens critique à l'égard de la famille, de l'autorité publique et de la hiérarchie au travail.

Le rire, ici, n'est pas un déni de la réalité, mais une réorganisation symbolique de cette dernière. Lorsque l'État devient matière à dérision, il perd une grande partie de son prestige symbolique, quand bien même il conserve sa force matérielle. Le rire est alors une forme de résistance quotidienne à moindre coût qui, si elle ne renverse pas le pouvoir, le désacralise.

À al-Bab toujours, l'économie souterraine se manifeste comme un système structuré, où il n'existe pas de chômage *stricto sensu* : on y exerce toujours, quand bien même à la limite de la légalité, un « métier ». Le vol, par exemple, n'est pas tant perçu comme un acte délictuel que comme un ensemble défini de compétences et de techniques – comme l'illustre l'innovation du « coup de l'hameçon » pour « pêcher » les portefeuilles au milieu de la foule. Contrairement aux apparences, les étals de vente à la sauvette ne répondent pas non plus à un agencement arbitraire, mais constituent un véritable marché alternatif organisé, dans une ville où les opportunités d'emploi formel se sont fortement raréfiées.

Le monde de la prostitution dans le Bagdad marginal

Les maisons closes ne représentent pas uniquement un scandale moral aux yeux de la société, mais également, pour une partie reléguée de la population, un réseau d'insertion, la possibilité de dissimuler son identité, des lieux de médiation sociale où se révèle la complexité des relations sociales, économiques et de genre. Avec al-Zaydi, nous découvrons que la prostitution dans les quartiers pauvres de Bagdad ne traduit pas une « déviance » individuelle, mais fonctionne comme une structure collective bien rodée. Ainsi, nous apprend l'ouvrage, la fille est formée à contrôler son dialecte, à dissimuler son visage et à s'inventer un pseudonyme. Ces détails en apparence

anodins ont pourtant une signification sociologique profonde : celle d'une conscience permanente du danger induit par le scandale moral, la violence potentielle et la stigmatisation sociale. L'identité ici n'est pas fixe, elle est un masque qui se revêt et s'enlève en fonction des besoins.

L'intermédiaire (ou le proxénète) n'est pas perçu comme une personne opportuniste, mais comme le maillon central d'un réseau économique. Il sait d'où vient le client, comment « écouler la marchandise », comment négocier les prix et protéger le réseau contre les descentes de police. Dans une société où la loi écrite recule, des règles *de facto* émergent, organisent le marché et déterminent la répartition des profits et le partage des risques. Ainsi, la prostitution n'est plus tant un acte contractuel entre deux personnes qu'un système composé du propriétaire des lieux, de l'intermédiaire, du client, de la travailleuse, du « protecteur », et parfois même de l'agent de police qui ferme les yeux moyennant une contrepartie. C'est une économie informelle intégrée, qui prospère dans le vide de l'État ou à sa marge.

Sociologiquement, ce monde révèle un paradoxe cruel : la société, qui affiche une grande inflexibilité morale dans son discours de façade – particulièrement depuis la prise de contrôle de l'espace public bagdadien par des groupes chiites rigoristes – crée en même temps une demande clandestine pour ce type de services. La tension entre le discours religieux et la réalité économique se retrouve dans l'incohérence entre la condamnation officielle et la complicité officieuse. En tant qu'espace de relégation, le quartier d'al-Bab devient le lieu où cette contradiction est gérée loin des regards du centre, comme si la ville avait besoin de cette « décharge » morale pour préserver la propreté de son image par ailleurs.

La prostitution a partie liée avec la structure économique dans son ensemble. Dans une société où le chômage augmente, où les opportunités d'éducation et de travail pour les femmes se réduisent et où les coûts du mariage pèsent excessivement lourd, le travail sexuel fait office d'ultime recours. Dire cela n'implique pas de réduire les femmes au statut de victimes, mais met en lumière l'objective pénurie de choix. Lorsque les mécanismes de sécurité sociale disparaissent, le corps féminin devient un capital pour celles qui ne possèdent rien d'autre. S'il ne théorise pas directement la question, al-Zaydi ouvre une porte à l'analyse de la dynamique liant pauvreté, chômage, genre et stigmatisation sociale.

En outre, il attire l'attention sur le fait que cette activité n'est pas isolée des autres qui se pratiquent à al-Bab. Le monde de la prostitution recoupe en effet ceux du vol, de la vente à la sauvette et des cafés, dans un vaste réseau où circulent les plaisanteries et le haschich. Tout cela fait partie d'une seule et même structure où les métiers, les visages et les parcours s'entremêlent. Car les marges ne sont pas un archipel d'îles séparées, mais un solide patchwork. En cela, la prostitution apparaît ici comme l'une des multiples manifestations de l'économie souterraine qui se développe rapidement dans une ville aussi éprouvée que Bagdad.

Il est également frappant de voir la façon dont autant de contradictions idéologiques et sociales se concentrent en un même espace. Dans le monde d'al-Bab, un marxiste, un baasiste, un religieux, un chômeur, un ivrogne et un vendeur à la sauvette peuvent se retrouver côte à côte au café. Non pas parce qu'ils sont réconciliés idéologiquement, mais parce que la pression du quotidien a dissous les frontières entre eux. Les divisions politiques cèdent alors la place à une question bien

plus triviale : comment faire pour vivre aujourd'hui ? Al-Bab constitue une forme de laboratoire social où sont testées les limites de la coexistence dans une société épuisée, où la fragilité commune est plus forte que l'hétérogénéité des appartenances doctrinales.

Dans son exploration, l'auteur ne déroule pas une ligne temporelle linéaire, mais se déplace entre différents personnages, différents tableaux, et rapporte toutes sortes de plaisanteries sans ordre précis. Ce « récit lâche » n'est pas un choix hasardeux, mais une image du temps éclaté, tel qu'il se vit dans l'anxiété des marges. Là où la ville est stable, le temps est organisé par des horaires de travail, des rendez-vous, des contraintes institutionnelles. À al-Bab en revanche, le temps se fragmente au rythme des descentes policières, des imprévus, des interruptions et autres opportunités qui viennent ponctuer le cours de l'attente. Par sa manière d'écrire, al-Zaydi imite la vie telle qu'elle se vit et non telle qu'elle s'analyse. Il nous livre ce faisant un texte qui donne voix aux Bagdadiens marginalisés et fait du quartier d'al-Bab la miniature d'un Irak où l'informel s'étend irrésistiblement, en même temps que se répand la culture de l'humour.

Biographie

Écrivain et romancier irakien, Khudair Flih al-Zaydi observe à travers son œuvre les transformations de la société irakienne. Il est notamment l'auteur de *Banat Farman Ta'ma* [Les filles de Firman Tama], et *Chay wa khobz : hikayat al-bayt wa-l-azya wa-l-ta'am fi al-'Iraq* [Thé et pain : récits domestiques d'Irak].

Bibliographie

ABDUL AMEER AJAM, Ali, فصول غير مروية من, الاغتراب الجميل. سيرة بغداد [La belle étrangeté ou les chapitres non racontés de l'histoire de Bagdad]. Bagdad : Dar Al Rafidain, 2024.

NUMAN, Ismail, بحث ميداني في مدينة بغداد, سوسيولوجيا الانحراف : étude de terrain dans la ville de Bagdad [Sociologie de la déviance : étude de terrain dans la ville de Bagdad]. Bagdad : Al-Markaz al-Ilmi al-Iraqi, 2011.

RASHID AL-SAIDI, Hatem, العراق في المعرفة الأكاديمية في العراق, سوسيولوجيا المعرفة الأكاديمية في العراق [Sociologie du savoir académique en Irak]. Beyrouth : Al-Arif li-l-Matbu'at, 2022.

SAADAWI, Ahmed, *Frankenstein à Bagdad*, traduit de l'arabe par France Meyer. Paris : Piranha, 2016.

SHAFIQ, Hatem, بغداد السبعينيات : الشعر والمقاهي والحانات [Bagdad des années 1970 : la poésie, les cafés et les tavernes]. Bagdad : Dar Al-Mada, 2014.

Mots-clés : Irak ; Bagdad ; anthropologie ; humour ; ville ; marges

NASIR B. SAYF AL-SA'DĪ

ناصر بن سيف السعدي

Les oulémas et le pouvoir en Oman. 1749-1913

العلماء والسلطة في عُمان : 1749-1913

Al-'Ulamā' wa-l-Sulṭa fi 'Umān 1749-1913

Beyrouth : Arab Center for Research and Policy Studies, 2022, 335 p.

Notice rédigée par Mehdi Ayachi

L'ibadisme est un courant singulier de l'islam, dont les fidèles revendiquent jusqu'à aujourd'hui l'héritage d'une tradition parfois qualifiée de « démocratique », en défendant un idéal de gouvernement opposé au despotisme. Quelques études avaient déjà tenté de restituer l'histoire des imamats ibadites orientaux, en soulignant le rôle central de l'élection, de la consultation et de la collégialité dans l'exercice de l'autorité des imams. Si certaines d'entre elles ont fait date, quand d'autres relevaient davantage de l'hagiographie, aucune ne s'était encore attelée à la tâche d'analyser l'antagonisme structurel qui opposa les oulémas ibadites au pouvoir dynastique des sultans Al-Sa'īd – arrivés au pouvoir en ١٧٤٩ et toujours à la tête de l'État omanais aujourd'hui.

C'est désormais chose faite grâce à l'ouvrage récent de l'historien omanais Nāṣir b. Sayf al-Sa'dī, qui propose une analyse minutieuse de cet antagonisme, depuis l'accession au pouvoir du premier souverain de la dynastie, Aḥmad b. Sa'īd al-Būsa'īd, jusqu'à la révolte de l'imam Sālim b. Rāshid al-Kharūṣī en 1913 – événement qui conduira, en 1920, à la partition du pays entre l'imamat d'Oman et le sultanat de Mascate. L'intérêt majeur de cette monographie, au style limpide et effi-

cace, tient à son exploitation d'un corpus très riche de sources primaires omanaises : ouvrages du patrimoine ibadite, recueils de poèmes, épîtres politiques, chroniques, lettres et traités. L'auteur y affiche clairement sa volonté de s'affranchir de la dépendance excessive aux sources coloniales britanniques – sur lesquelles s'étaient souvent appuyés les chercheurs occidentaux – en plaidant pour une écriture de l'histoire omanaise « vue de l'intérieur ».

La thèse centrale de cet ouvrage, clairement explicitée dans l'introduction, soutient que la nature des relations entre les oulémas ibadites et les souverains d'Oman fut longtemps déterminée par le mode d'accession au pouvoir de ces derniers. Une longue préface, qui fait office de chapitre préliminaire, analyse la doctrine de l'ibadisme qui place la souveraineté politique dans la communauté des musulmans. C'est en effet le collège des oulémas (*ahl al-ḥall wa-l-'aqd* : ceux qui lient et qui délient) qui est seul détenteur du droit d'investir et de destituer l'imam, lequel exerce une autorité spirituelle et politique sur la communauté. Les souverains nommés par les oulémas, à travers l'établissement d'un contrat (*'aqd*) lors d'une cérémonie d'allégeance (*bay'a*), étaient qualifiés d'imams. Ceux qui, au contraire, s'emparaient du pouvoir par la force (*ghalaba*) ou par dévolution héréditaire (*wirātha*), étaient qualifiés de sultans ou de *sayyids*. C'est d'ailleurs l'adoption de la règle héréditaire par la dynastie Ya'ārība (1624-1749) qui déclencha une guerre civile et facilita l'invasion du pays par les Perses ; ceux-ci ne furent finalement repoussés qu'avec l'accession au pouvoir du premier souverain de la dynastie Al-Sa'īd, alors investi comme imam par les oulémas.

Une fois ces bases posées, les quatre chapitres suivants déroulent une argumentation précise et vivante, passant de

la théorie politique ibadite à la pratique effective du pouvoir. Le chapitre 1 analyse la fragilité intrinsèque de l'État des Al-Sa'īd, qui ne fonctionnait pas comme une monarchie centralisée mais comme un réseau complexe d'alliances et d'allégeances. Le pouvoir des sultans de Mascate – qui se limitait aux villes côtières et dépendait des revenus douaniers – reposait sur la nomination de membres de la famille royale en tant que gouverneurs dans les régions stratégiques, ainsi que sur la coopération des cheikhs tribaux, véritables maîtres des régions de l'intérieur. Cette analyse de la structure du pouvoir est fondamentale, car elle explique les raisons de l'instabilité permanente de la formation dynastique et donc les opportunités qui ont permis aux oulémas de mener leurs mouvements d'opposition visant le rétablissement de l'imamat.

Le chapitre 2 s'efforce alors, très logiquement, de préciser les orientations doctrinales et politiques des oulémas en s'attachant à quelques grandes figures de l'époque (depuis le cheikh Jā'id b. Khamīs al-Kharūṣī jusqu'au cheikh Nūr al-Dīn al-Sālimī). L'auteur met en lumière les stratégies rhétoriques des oulémas, qui utilisent l'ingérence étrangère (des Perses, des Saoudiens puis des Britanniques) comme argument majeur pour prouver l'illégitimité et la trahison des sultans. Il analyse également les tentatives de cooptation d'oulémas, que les sultans s'efforcent de rallier à leur cause en les nommant à des postes prestigieux ou en leur offrant des dons et des gratifications, le corps des oulémas apparaissant ainsi traversé par des orientations religieuses et politiques divergentes dans ses rapports aux sultans. Le chapitre 3 constitue le cœur narratif de l'ouvrage. Après avoir exposé les fondements idéologiques de l'opposition des oulémas dans le chapitre précédent, l'auteur se propose de montrer comment les idées des oulémas se sont concrètement

traduites en mouvements d'opposition. L'examen des tentatives de destitution de sayyid Sa'īd b. al-Imām Aḥmad, de la longue rébellion de Ḥamūd b. 'Azzān, ainsi que des campagnes militaires menées par Šāliḥ al-Hārithī contre le sultan Turkī b. Sa'īd, permet d'analyser les alliances stratégiques nouées entre les oulémas, certains cheikhs tribaux et les membres dissidents de la famille régnante pour tenter de renverser les sultans. Le rôle militaire des oulémas et la répression (assassinats, emprisonnements, torture, etc.) subie lors de leurs tentatives infructueuses sont également discutés.

Enfin, le chapitre 4 constitue un contre-point essentiel en examinant la manière dont les oulémas passent du rôle d'opposants à celui de partenaires du pouvoir lorsque deux souverains de la dynastie Al-Sa'īd furent légitimement investis comme imams : Aḥmad b. Sa'īd (1749-1783) et 'Azzān b. Qays (1868-1871). L'auteur montre alors comment s'articulait la relation entre pouvoir politique et autorité religieuse dans l'imamat, en contraste avec le modèle du sultanat. Si la coopération entre l'imam et les oulémas était de règle, certains désaccords et conflits pouvaient toutefois surgir, notamment en raison du caractère restrictif de l'allégeance (*bay'a*) accordée à ces deux imams, investis comme des « imams de défense » (*imām al-difā'*) dont les prérogatives étaient limitées et contrôlées par le collège des oulémas.

Au terme de cet ouvrage, il ne fait aucun doute que celui-ci constitue une référence essentielle pour l'historiographie omanaise. Loin des formules convenues qui présentent les ibadites comme les « démocrates » de l'islam, il parvient à articuler de manière précise et documentée l'étude de la doctrine politique ibadite, celle de la production idéologique des oulémas et l'analyse de leurs pratiques politiques concrètes

visant à instaurer l'imamat contre le règne jugé illégitime des sultans.

Deux regrets peuvent toutefois être exprimés. Tout d'abord, la quasi-absence de toute référence à la littérature anthropologique, sociologique et historique sur la souveraineté, la formation de l'État ou encore le rôle des élites religieuses dans une perspective comparatiste : un tel ancrage théorique aurait donné une tout autre ampleur aux thèses défendues, en permettant, par exemple, de discuter la qualification d'« État » pour parler de la formation dynastique des Al-Sa'īd avant 1970. On regrettera ensuite l'arrêt de l'enquête à l'orée du xx^e siècle, même si cela se justifie d'un point de vue historique : l'intervention croissante des Britanniques en lien avec les campagnes de prospection pétrolière, mais aussi les guerres opposant l'imamat au sultanat appellent certainement de tout autres analyses. Il n'empêche qu'on aurait aimé voir l'étude des relations entre oulémas et sultans se prolonger jusqu'à des périodes plus récentes – et pourquoi pas jusqu'à la période contemporaine. Le choix de l'auteur de restreindre son étude, compréhensible aussi pour des raisons plus politiques, ne peut pour autant être considéré comme une limite de l'ouvrage.

Biographie

Titulaire d'un doctorat en histoire de l'université Sultan Qabous de Mascate, Nāṣir b. Sayf Al-Sa'dī est aujourd'hui historien et maître de conférences à l'université de Nizwa, au Sultanat d'Oman, où il occupe la chaire UNESCO pour l'étude des systèmes d'irrigation traditionnels du pays (*al-aflāj*). Ses recherches portent sur l'histoire sociale, économique et politique omanaise, qu'il explore grâce à des travaux consacrés à la tradition ibadite, la perception des Européens dans le patri-

moine omanais, la formation des villes, l’histoire de la santé et des maladies contagieuses, ou encore le droit et les usages de la mer. Ses publications ont été distinguées par plusieurs prix académiques et culturels.

Bibliographie

المعرفة الاستعمارية البريطانية للحالة العُمانية : المقاربات والتوظيف السياسي [Le savoir colonial britannique sur la situation omanaise : approches et usages politiques 1798-1970]. *Ostour*, 2023, n° 19, p. 48-66.

الأوروبيون في مدونات التراث العماني [Les Européens dans le patrimoine omanais, 1498-1950]. Mascate : Kitāb majallat Nizwā, 2021.

نظام التغيريق في عمان بين الظرف السياسي والأثر الاقتصادي [Le système du *taghrīq* (confiscation des biens) à Oman entre conjoncture politique et impact économique 1482-1915] ». Manama : Jam‘īyat al-tārīkh wa-l-athār bi-duwal majlis al-ta‘āwun li-duwal al-khalīj al-‘arabīyya, 2016.

Mots-clés : Oman ; ibadisme ; histoire politique ; Golfe

SGHIRA BEN HMIDA

الصغيرة بنحميدة

La mémoire des barques et des pêcheurs. Histoire de la mer en Tunisie et sa mémoire dans la période moderne

تاريخ البحر في تونس وذاكرته في الفترة الحديثة بين المنطوق والمكتوب

Tārīḥ al-baḥr fī Tūnis wa-dhākīratuhu fī al-fatra al-ḥadītha bayna al-manṭūq wa-l-maktūb

Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2024, 271 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Oumeima Trabelsi

Dans un article publié il y a maintenant quelques années¹, un étudiant de l'Université de Harvard, spécialisé en études du Moyen-Orient, raconte son voyage en Tunisie, voyage qu'il a réalisé au cours de l'été 2022 dans le cadre d'un programme académique visant à faire connaître la culture et l'histoire de ce pays. Deux points essentiels ont attiré notre attention dans cet article : le premier concerne l'intitulé des conférences et les sujets débattus entre les étudiants et quelques-uns des professeurs (notamment ceux relatifs à l'histoire du pays) ; le second point d'intérêt est lié aux remarques personnelles que cet étudiant en particulier avait notées au sujet de la géographie de la Tunisie, de ses villes et de sa culture.

Celui-ci a également rapporté qu'au cours de leur visite, lui et les autres étudiants avaient lu *Périple à travers les bars méditerranéens* d'Ali Douagi, un écrivain et poète tunisien mort jeune de la tuberculose en 1949. Dans son livre, l'auteur raconte

1. PANTELICK, Nicolas, *In the Shadow of History: A Summer in Tunisia*. The Center for Middle Eastern Studies Harvard University, 15 août 2022. <https://cmes.fas.harvard.edu/news/shadow-history-summer-tunisia>

son voyage, au cours des deux guerres mondiales, à travers plusieurs villes méditerranéennes telles que Nice, Marseille, Naples, Istanbul et Izmir.

L'étudiant mentionne qu'il y avait aussi eu des débats autour de l'histoire politique de la Tunisie depuis la colonisation française jusqu'à aujourd'hui. Il est important de noter que la mer, contrairement à l'image dynamique qu'elle avait dans l'œuvre de Douagi, ne représente dans ce voyage académique qu'un espace de divertissement éphémère, limité à la détente et au plaisir que procure le contact de l'eau sur la peau. Malgré la durée relativement courte de sa visite, qui n'avait pas dépassé les cinq semaines, l'intérêt de l'étudiant pour les villes de l'intérieur, comme Kairouan, et pour leur histoire architecturale et, à l'inverse, son désintérêt quasi total pour l'histoire maritime reflètent un paradigme dominant dans la conscience historique et sociale tunisienne.

Il semble en effet que l'histoire de la mer et de ceux qui la côtoient au quotidien demeure, malgré sa richesse et sa complexité, un domaine qui suscite peu d'intérêt dans le paysage académique et culturel. Ce désintérêt n'est pas uniquement propre au programme académique auquel avait participé cet étudiant ; il concerne également les écoles de pensée sociale et historique en Tunisie.

Au cours des dernières décennies, les écoles historiographiques tunisiennes – et plus largement maghrébines – se sont distinguées, à la différence de celles d'autres pays arabes comme l'Égypte, la Syrie ou l'Arabie saoudite, par leur ouverture à l'histoire moderne ainsi qu'à l'influence de l'école des Annales. Elles ont en effet réussi à dépasser le cadre strict de l'histoire politique pour explorer d'autres dimensions, notamment l'anthropologie de la vie urbaine dans les villes histo-

riques du Maghreb. L'école tunisienne est notamment connue pour avoir fondé de nouvelles approches dans l'étude de l'histoire des premiers temps de l'islam, approches surtout portées par l'historien Hichem Djaït et ses étudiants. Elle s'est également intéressée à d'autres champs d'études tels que la ville et le mode de vie bédouin à l'époque hafside (1229-1575), un intérêt marqué par l'influence des théories d'Ibn Khaldoun. Plus tard, avec la formation de l'État-nation, les recherches se sont orientées vers l'étude de la société et de l'État durant le siècle dernier.

Malgré cela, on constate que les études sociales et historiques tunisiennes se sont souvent concentrées sur la « terre ferme ». Je m'appuie ici sur l'auto-description de Fernand Braudel, qui se définissait lui-même comme un « agriculteur », en contraste avec une histoire tournée vers la mer. Or, paradoxalement, on remarque que dans un pays comme la Tunisie – dont les côtes s'étendent sur quelque 1 300 kilomètres le long de la Méditerranée – l'intérêt pour l'histoire maritime et pour la vie de ceux qui vivent quotidiennement au contact de la mer est quasiment absent ; les travaux consacrés à ce sujet restent très limités. Même lorsque ce thème était abordé, il l'était principalement sous l'angle de l'histoire politique ; de la nature des femmes au pouvoir et de leur baignade dans la mer ; ou encore sous la forme de quelques ateliers, sans que cela ne débouche pour autant sur un véritable champ d'études anthropologiques et historiques.

Cette longue introduction vise à mettre en lumière les efforts déployés ces dernières années par l'historienne tunisienne Sghira Ben Hmida dans l'étude de l'histoire de la mer et de sa mémoire en Tunisie. Dans son ouvrage, elle s'intéresse à l'étude de la mémoire maritime tunisienne en examinant l'évolution

des navires et des barques aux XVIII^e et XIX^e siècles. Cette étude constitue, en quelque sorte, la première lecture d'ensemble consacrée à la mémoire des navires en Tunisie. La seconde partie du livre est, quant à elle, dédiée à la vie quotidienne des pêcheurs. L'auteure y adopte une méthodologie croisant histoire, anthropologie et ethnographie maritime. Son travail s'appuie sur divers registres et sur un ensemble de sources parmi lesquelles les plus importantes demeurent les registres des pêcheurs et de la pêche, auxquels s'ajoutent des documents relatifs à la piraterie et aux activités commerciales.

L'histoire maritime

Ben Hmida est convaincue que l'étude de l'histoire maritime exige une analyse de tout ce qui est relatif à la mer en accordant un intérêt particulier au parler des marins, à la flotte, ainsi qu'à l'histoire et aux événements survenus aussi bien en temps de guerre qu'en temps de paix.

Dans les premiers chapitres de son livre, elle retrace la naissance des villes et de la pêche en Tunisie. Selon elle, l'urbanisation commence à s'étendre aux XV^e et XVI^e siècles. Par ailleurs, certaines études montrent que cette urbanisation était directement liée à la présence de saints dans les villes côtières comme Akouda, proche du mausolée de Sidi Fraj, ou encore Jebeniana où se trouve celui de Sidi Abou Ishaq.

Cette présence sur les côtes a poussé les Tunisiens à entrer en contact avec les autres pays du bassin méditerranéen. Dans son célèbre ouvrage *Description de l'Afrique*, Léon l'Africain – ou Hassan al-Wazzan de son vrai nom – mentionne que, grâce à leurs navires commerciaux, les habitants de Sousse, une ville côtière, sont arrivés jusqu'en Turquie, en Sicile et en Italie. Ensuite, sous l'effet de la présence coloniale, ces zones

côtières tunisiennes ont connu une multiplication du nombre de grandes villes et de communautés rurales, ainsi qu'une forte augmentation de la mobilité des habitants.

La piraterie, également appelée « jihad maritime » ou encore « razzias maritimes », constitue un contexte historique ayant favorisé l'intensification de la mobilité humaine en Méditerranée. Malgré son caractère marginal, elle a contribué au renforcement des liens civilisationnels entre les deux rives, à travers les rencontres entre les personnes et le regroupement des marchandises.

Les débuts de la piraterie datent du premier quart du XVII^e siècle jusqu'au début du XVIII^e. Par exemple, entre 1798 et 1800, 15 à 30 grands navires maltais et italiens ont été attaqués et environ 1 000 personnes ont été capturées. Entre 1798 et 1816, la Tunisie comptait 192 pirates, la plupart originaires, côté tunisien, de Tunis, Bizerte, Sousse, Djerba, Monastir et M'saken ; et, côté marocain, de Tétouan, Zouara, etc.

L'arrivée de personnes de différentes nationalités méditerranéennes et arabes a dynamisé la vie maritime sur les côtes du golfe de Gabès, notamment pendant la saison de la pêche à l'éponge marine, ce qui a entraîné une augmentation du nombre de pêcheurs venus d'Italie et de Grèce. La ville de Sfax a accueilli une grande partie d'entre eux au cours du XIX^e siècle. Entre 1830 et 1899, Sfax a vu croître le nombre d'Italiens propriétaires de flottes ou actifs dans la pêche, la construction navale et le commerce maritime, en particulier ceux venus de Sicile et de Sardaigne. Leur nombre s'élevait à 7 130 en 1830 et à 11 006 en 1881. En 1887, environ 1 800 personnes étaient actives dans le secteur maritime à Sfax.

L'auteure considère que ces facteurs ont poussé les habitants des villes côtières à s'engager tôt dans l'activité maritime et à

perfectionner les moyens de pêche traditionnels. Cependant, elle ne nie pas pour autant le rôle des Italiens et des Français dans l'essor de ce secteur. Les Italiens ont dominé le monde maritime pendant des décennies, influence qui se reflète dans le vocabulaire relatif à la mer. En effet, une grande partie du jargon maritime utilisé pour la pêche au thon, ses différentes espèces et les techniques de capture trouve ses racines en Italie.

Le programme de pêche italien avait une portée expansionniste et englobait toute la Méditerranée, dont la Tunisie. C'est pourquoi on ne trouve aujourd'hui aucun véritable héritage de l'expérience tunisienne dans la pêche au thon. En revanche, l'influence italienne se retrouve dans le type de bateau (*flūqet šanšūn*), les filets (*šanšūn*) et même certains outils modernes encore employés aujourd'hui dans les bassins de Monastir et du Cap Bon, tels que la « *tonnāra* » et la « *mḍarrba* », qui dérivent directement de l'expérience italienne.

L'auteure s'attarde sur le développement des moyens de pêche et décrit avec précision les étapes de l'évolution des barques et petits navires construits dans les ateliers (*mnāšir*). Ces bateaux étaient réparés à l'aide d'outils de menuiserie provenant de l'environnement local. L'atelier de construction navale était appelé « *menšar* » et ses propriétaires « *mnāšriyya* ». Certains coins du port, quant à eux, étaient connus sous le nom de « *šānḩī* ».

Le bateau le plus connu est le « *lūd* », ou « bac de Kerkennah ». Il est profondément ancré dans la mémoire des pêcheurs de Kerkennah et de Sfax. Il mesure entre huit et dix mètres de long et un à deux mètres de large. Pointu à l'avant comme à l'arrière et plat sur le fond, il est construit en bois d'olivier et en bois suédois, importé d'Europe.

La vie quotidienne des marins

La vie du marin diffère de celle des autres travailleurs par tout un ensemble de normes et de pratiques qui lui sont propres. Cet ensemble se manifeste dans les valeurs et les principes qui s'expriment pendant le travail, ainsi que dans la place qu'y occupe la femme.

La pêche a son propre rituel dont la première étape consiste à enfiler la tenue du marin (le « *hallās* ») – l'opération elle-même est appelée « *tahlīs* ». Cette tenue, autrefois confectionnée en laine, est aujourd'hui fabriquée en plastique et connue sous le nom d'« *anġirāta* » ; elle est importée par des entreprises européennes.

Le temps passé en mer est appelé « *sarḥa* », c'est-à-dire le voyage permettant de gagner son pain. Avant de prendre le large, le marin s'assure des conditions météorologiques : pour cela, il ne se fie pas aux instruments modernes, mais à son expérience, se laissant guider par le soleil, la brume, les bruits de la mer et le comportement des oiseaux.

La relation du marin avec la mer se reflète dans son langage quotidien. Le bateau est considéré comme féminin lorsqu'il est à voile (la « *flūqa* »), et masculin lorsqu'il est à moteur (le « *bābūr* »). Le marin incarne une culture méditerranéenne riche d'influences civilisationnelles, perceptibles dans les espaces côtiers et les ports, où se ressemblent les lois, les pratiques de pêche et même le langage, malgré la diversité des parlers.

Dans l'ensemble, la vie du marin et son langage reflètent les formes et expressions culturelles attribuées à l'espace méditerranéen. La culture méditerranéenne se distingue par sa pluralité, fruit de profondes interactions historiques et civilisationnelles, dans lesquelles l'entrecroisement des langues a joué

un rôle central. Les ports et les côtes maritimes constituent le berceau de cette culture dans la mesure où les ports méditerranéens présentent de nombreuses similarités, partagent quasiment les mêmes lois de navigation et les mêmes pratiques de pêche et de commerce, toutes exprimées dans une langue sensiblement identique, malgré quelques variations locales.

Le livre de Fernand Braudel sur la Méditerranée constitue un tournant majeur dans l'étude de la relation de l'Homme avec la mer, car il a revalorisé cet espace en le présentant comme un acteur à part entière dans la formation des cultures, et non comme un simple arrière-plan géographique. On peut saluer l'auteur du livre que nous présentons pour avoir, à son tour, réussi à promouvoir l'étude de la mer et de l'Homme en Tunisie, en mettant en lumière les dimensions culturelles et sociales de la mer dans son contexte local. Nous espérons que cet ouvrage ouvrira la voie à de nouvelles publications approfondissant la compréhension de la relation entre les Tunisiens et la mer.

Biographie

Sghira Ben Hmida est professeure d'histoire à la faculté de lettres et de sciences humaines à Sfax. Elle est spécialiste de la mer et du patrimoine immatériel et a publié divers travaux à ce sujet.

Bibliographie

AL-WAZZAN, Hassan, *Cosmographia de Africa*. Pour une version en français, voir : Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, nouvelle édition traduite à partir de la version italienne par Alexis Epaulard, Théodore Monod, Henri Lhote et Raymond Mauny. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1956.

BELKAHLA, Adil, بحارة الساحل التونسي بين التهميش وفاعلية التأكيد [Les

marins du littoral tunisien entre marginalisation et dynamiques d'affirmation]. Sfax : faculté des lettres et sciences humaines, 1995.

DOUAGI, Ali, *Périple à travers les bars méditerranéens*, traduit de l'arabe par Tahar Cheriaa. Tunis : Maison tunisienne de l'édition, 1979.

ENNAIFER, Mohamed Chedly, الأسطول في اللغة والأدب والتاريخ [La flotte dans la littérature, la langue et l'histoire]. Tunis : Beit El Hikma, 2008.

FEHRI, Abdelhamid, قرقنة، تاريخ ومجتمع [Kerkennah : histoire et société]. Sfax : faculté des lettres et sciences humaines, 2000.

TIMOUMI, Hédi, 1956-1881 تاريخ تونس الاجتماعي [L'histoire sociale de la Tunisie, 1881-1956]. Sfax : Med Ali Éditions, 1997.

Mots-clés : Tunisie ; anthropologie ; mer ; histoire ; piraterie ; diaspora ; Maghreb

ABDULLAH AL-SULAIMAN

عبد الله السليمان

Riyad, évolution urbaine et citadine
الرياض : مسيرة التطور العمراني والحضريAl-Riyad : Maṣīrat al-taṭawwur al-‘umrānī wa-l-ḥadarī
Beyrouth : Jadawel, 2023. En deux volumes.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Marianne Babut

Ces dernières années, de nombreuses publications entreprennent de restituer l’histoire des villes du Golfe à partir des souvenirs empreints de nostalgie que livrent leurs habitants, et de photographies anciennes relatant des scènes de la vie d’antan. Le livre *Riyad, évolution urbaine et citadine* d’Abdullah al-Sulaiman adopte pour sa part une méthodologie différente de celle de la littérature mémorielle et propose une recherche sur la façon dont le Riyad moderne s’est constitué, de l’intérieur, au fil des profondes mutations qu’a connues la ville au cours du xx^e siècle.

Le Riyad tel que nous le connaissons aujourd’hui n’est pas apparu ex-nihilo avec la découverte du pétrole, contrairement à ce que suggèrent certaines lectures simplificatrices. Contre ce récit, al-Sulaiman sonde les entrailles de la ville et sa structure interne, afin d’établir la manière dont un quartier voit le jour, dont un marché se déploie, dont de nouveaux bâtiments s’érigent et redéfinissent l’espace urbain. En ce sens, cet ouvrage n’est pas tant un travail sur le passé de Riyad qu’une étude sur la dynamique constitutive de la ville moderne. Al-Sulaiman traite la ville en tant qu’organisme qui se métamorphose au fil du temps et relève l’ensemble des

mécanismes qui ont modelé Riyad tout au long du xx^e siècle : les ouvertures de routes, les constitutions de quartiers, les expansions de marchés, les évolutions dans les modes de construction et d'habitation. Cette approche propose une lecture de l'histoire urbaine qui aborde la politique et l'économie en lien avec les pratiques quotidiennes des habitants au sein de la ville.

Mais pour comprendre ces transformations, il nous faut d'abord revenir au tableau que donnait à voir Riyad au début du xx^e siècle, avant que ne débute l'expansion urbaine qui changera le visage de la ville. À l'époque, Riyad était une petite cité entourée de ses remparts historiques, à l'intérieur desquels des maisons contiguës, construites en briques de terre crue, donnaient sur un réseau de ruelles étroites et sinueuses. Le palais du gouvernement et la grande mosquée formaient le cœur politique et religieux de la ville, autour duquel se distribuaient marchés et boutiques. Tel était alors le périmètre de la ville, et la vie de ses habitants se déroulait dans un espace limité que l'on pouvait parcourir à pied en peu de temps.

Les ruelles constituaient le lieu fondamental de la vie sociale : c'est là que les voisins se rencontraient pour partager des nouvelles et que les échanges du quotidien s'effectuaient, dans cet espace urbain élémentaire, mais cohérent. Le cœur économique de la ville résidait quant à lui dans les marchés. À proximité de la grande mosquée et du palais du gouvernement se trouvaient les échoppes vendant les produits de base tels que le riz, le sucre, le café, la cardamome et les épices, ainsi que les magasins de tissus, de vêtements, de chaussures et d'ustensiles ménagers. Certains marchés étaient plus spécifiques encore, comme le célèbre « souk al-Zal », dédié

à la vente de tapis et de meubles. Ces marchés étaient non seulement des lieux de commerce, mais aussi des espaces où les relations sociales se nouaient et s'alimentaient.

Le tissu urbain traditionnel renfermait par ailleurs des institutions de contrôle social. Parmi elles, les prisons ne consistaient pas en de grandes installations complexes comme aujourd'hui, mais en de simples annexes rattachées aux sièges de l'autorité, dont la fonction était de détenir les prévenus jusqu'à leur jugement. L'existence de ces institutions révèle un aspect important de l'ancien Riyad, à savoir qu'il était déjà un centre administratif soumis à un système de règles et de sanctions bien établi.

Le nouveau Riyad

Ce tableau du Riyad historique commence à changer vers le milieu du xx^e siècle. Face à la croissance démographique et à l'arrivée des véhicules modernes, les anciennes ruelles ne peuvent plus absorber les nouvelles dynamiques de déplacement. De larges chaussées sont alors ouvertes dans le centre, constituant aux yeux d'al-Sulaiman le point de basculement fondamental dans l'histoire de la ville.

Ainsi, à la faveur de l'élargissement du réseau routier, Riyad s'étend bientôt au-delà de son périmètre historique fortifié. La construction des complexes palatiaux d'al-Murabba et d'al-Nasiriyah contribue à diriger l'urbanisation d'abord vers le nord, où de nouveaux quartiers aux styles et procédés architecturaux distincts de ceux traditionnels apparaissent. Puis d'autres quartiers se forment au sud et à l'ouest de la ville (Utayqah, al-Qura, al-Jaradiyah et al-Ulayshah notamment), à mesure de l'expansion du bâti le long des nouvelles routes. Ces quartiers ne sont pas une simple extension géographique de la vieille-ville : ils expriment le changement à l'œuvre dans

la manière d'habiter et de vivre en ville. Ainsi, des villas, des maisons indépendantes et de hauts immeubles modernes émergent progressivement, reflétant une transformation en profondeur de la société saoudienne et de son mode de vie.

Les marchés, miroirs du changement

Véritable cœur battant de la vie urbaine, les marchés sont historiquement l'endroit de la ville où tous ses acteurs se croisent : les commerçants y rencontrent les clients, les habitants des différents quartiers y convergent, chacun alimentant un vaste réseau de relations socio-économiques. Aussi, les transformations enregistrées par ces lieux emblématiques de la vie citadine illustrent, mieux que toutes autres, la métamorphose endogène de Riyad.

Là où de nouvelles rues commerçantes apparaissent, la circulation des personnes et des véhicules se densifie, favorisant l'installation de davantage de commerces. Ces derniers occupent souvent le rez-de-chaussée d'immeubles d'habitation à plusieurs étages récemment construits. En parallèle, toutes sortes d'ateliers, menuiseries et ferronneries y ouvrent, qui assurent la maintenance des appareils ménagers, la fabrication et la réparation des portes, des fenêtres, des meubles, etc. Des ateliers spécialisés dans l'entretien du matériel agricole ou la réparation des outils de construction se développent également. L'existence de ces différents ateliers indique que la ville a connu une importante phase de transition durant laquelle l'économie traditionnelle et les activités liées à la modernisation urbaine ont coexisté.

Parmi les caractéristiques remarquables qu'al-Sulaiman souligne dans son travail figure le fait que certaines rues ont progressivement acquis une identité commerciale singulière.

Certains types de commerce se sont en effet concentrés dans des zones spécifiques de la ville. Ainsi, certaines rues (notamment la rue al-Wazir et plusieurs ramifications de la rue al-Bathaa) sont devenues réputées pour leurs magasins de semences et de pesticides agricoles auprès des agriculteurs, qui se sont mis à affluer depuis les villages et les fermes alentours ; d'autres, pour leurs ateliers de réparation d'outils et d'équipements. Quant au commerce de vêtements, avec ses ateliers de couture et ses magasins de tissus, il s'est organisé dans la zone des anciens souks autour de la rue al-Thumairi. Cette spécialisation commerciale reflète non seulement le dynamisme économique dont jouit la ville, mais également l'organisation du nouvel espace urbain au sein duquel les commerçants préfèrent se regrouper là où les clients peuvent facilement les trouver – la présence de magasins similaires dans une même rue créant une sorte de « marché intégré » qui attire les acheteurs des quatre coins de la ville.

À la faveur de la croissance démographique et de l'expansion urbaine, les marchés sont également devenus un lieu de socialisation pour les habitants des nouveaux quartiers, qui se rendent quotidiennement dans le centre-ville afin d'y faire leurs courses. Beaucoup rejoignent ces marchés par les axes principaux qui relient les quartiers modernes à la vieille-ville, tels que la route d'al-Kharj, la route de Khurais et la route du Hijaz. Aussi les marchés ont-ils historiquement constitué un point d'articulation essentiel entre l'ancien et le nouveau Riyad.

Une ville au développement endogène

Aux yeux d'Abdullah al-Sulaiman, la transformation qu'a connue Riyad ne résulte pas exclusivement de son expansion urbaine rapide, ni directement de sa modernisation planifiée,

mais d'un processus lent et complexe qui s'est formé, au travers des décennies, par l'accumulation de petits changements. Dans ce processus, chaque nouvelle rue (comme la rue al-Bathaa, la rue al-Wazir ou la rue al-Khazzan) a contribué à redessiner la carte socio-économique de la ville, et chaque nouveau quartier a ajouté une couche supplémentaire à son tissu urbain.

En ce sens, Riyad apparaît comme une ville qui s'est formée de manière intégrée et endogène. Si la transformation s'est manifestée à travers la construction de bâtiments et de routes, elle est aussi le produit des relations socio-économiques que les habitants ont tissées entre eux dans ces nouveaux espaces. Au fil du temps, ces petits changements accumulés ont produit une ville totalement différente de la bourgade en terre battue qu'était encore Riyad au début du xx^e siècle. D'où l'importance de cet ouvrage, qui ne se contente pas de raconter une histoire politique ou économique générale, mais qui fait la lumière sur l'évolution des pratiques quotidiennes dans l'espace urbain et nous montre, à travers elles, comment la petite cité traditionnelle de Riyad s'est, en moins d'un siècle, transformée en l'une des villes les plus dynamiques du monde arabe aujourd'hui.

Biographie

Abdullah al-Sulaiman est un chercheur saoudien, il travaille sur l'histoire des villes saoudiennes. Il a publié différents ouvrages dont *Le patrimoine architectural perdu de Riyad et celui qui peut être restauré* (en arabe).

Bibliographie

ALGAMDI, Naif Ali, 0002-0591 *نصف قرن من العمارة : ذاكرة الرياض* [La mémoire de Riyad : un demi-siècle d'architecture 1950-2000]. Riyad : Municipalité de Riyad, 2024. Pour une version

anglaise, voir *Riyadh Memory: A Half-Century of Architecture (1950–2000)*.

AL-JASSER, Hamad, مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ [Riyad à travers l'histoire]. Riyad : King Abdulaziz Foundation, 2008.

BIN BAKHEET, Abdullah, شارع العطايف [La rue al-Ataif]. Beyrouth : Dar Al-Saqi, 2009.

BIN BAKHIT, Abdullah, مذكرات منسية [Mémoires oubliées]. Beyrouth : Jadawel, 2025 [2012].

Mots-clés : Arabie Saoudite ; Riyad ; Histoire ; ville ; architecture ; urbanisme ; modernité

SAMER BAKKOUR

سامر بكور

L'exode syrien : la guerre civile et ses répercussions territoriales et démographiques 2011-2020

التغريبة السورية : الحرب الأهلية وتداعياتها المجالية والسكانية 2011-2020

Al-taġrība al-sūriyya : al-ḥarb al-ahliyya wa-tadā'iyātuhā al-maġāliyya
wa-l-sukkāniyya 2011-2020

Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2024, 924 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Tala Harb

Aperçu du livre

L'exode syrien [*Al-taġrība al-suriyya*] se compose de deux volumes d'un total de 948 pages qui portent sur la période 2011-2020. Le concept d'*al-taġrība* est ici inspiré de l'exil, l'éloignement de sa patrie, toutefois il s'agit ici d'un exil forcé vécu sous contrainte, dans la quête d'une vie plus digne et plus sûre, devenue introuvable dans le pays d'origine.

Bakkour consacre la première partie du livre (560 pages) aux régions du sud, du centre et aux régions littorales. Les régions du sud englobent les provinces de Deraa, Soueida, Quneitra, Damas et la province de Damas, plus particulièrement Ghouta Ouest, Ghouta Est et le Qalamoun. Les régions du centre et les régions littorales comprennent quant à elles la ville de Homs, le nord de la province de Hama et la côte syrienne décrite comme un lieu de refuge pour les personnes déplacées. La deuxième partie du livre (424 pages) est consacrée à la région nord-est (Deir Ez-Zor, Raqqa, Hassaké) et à la région nord-ouest (la ville d'Alep et son gouvernorat et la ville d'Idlib). Le livre comporte une dimension documentaire évidente mais pas

seulement : l'auteur cherche à comprendre les changements et les événements, à les analyser et à en dégager les conclusions pertinentes.

Du fait de sa nature documentaire, le livre présente des chapitres et des sujets récurrents, notamment l'analyse des protestations pacifiques et leurs prémices dans chaque région, puis leur évolution vers la militarisation à travers de multiples groupes dont l'Armée Libre et les organisations islamistes. Il explique comment cette transformation a affecté les habitants qui ont commencé à quitter les zones de conflit pour fuir les milices sectaires et djihadistes, et aborde également la phase de l'intervention russe et ses répercussions, parmi bien d'autres sujets.

La révolution syrienne de 2011

La révolution syrienne constitue le thème central de ce livre, en tant qu'événement majeur qui marque le début d'un long exil pour le peuple syrien. Cette révolution a commencé à Deraa, la capitale historique de la province de Hauran. Dans son histoire moderne, les habitants de Deraa étaient majoritairement liés au « baasisme traditionnel », par conséquent, elle était considérée comme une des régions où le régime bénéficiait d'un fort soutien. Toutefois, celui-ci n'a pas anticipé la suite des événements, et cette ville est soudainement devenue le berceau de la révolution. Selon Bakkour, son déclenchement est dû à l'influence des révolutions du Printemps arabe, mais également à un certain nombre de facteurs locaux tels que la marginalisation dont souffrait la ville, la propagation de la corruption, et l'effet des appels lancés par certains partis, notamment les Nassériens, le Parti Communiste du Travail et les Frères musulmans. Bakkour adopte le récit voulant que ce sont les enfants de Deraa qui ont déclenché la révolution, après

avoir écrit sur les murs des slogans hostiles au régime. De fait, ce dernier ne s'est pas contenté de les arrêter, mais est allé jusqu'à humilier leurs familles venues réclamer leur libération. Pour l'auteur, Deraa constitue le berceau de la révolution qui, selon lui, a véritablement été déclenchée le 18 mars 2011, bien que des manifestations aient débuté à Damas avant cette date. Le 17 février 2011, une première manifestation a lieu à Damas, à la suite d'un incident semblable à celui qui est advenu à Mohamed Bouazizi en Tunisie, lorsqu'un policier a agressé un homme syrien. Plusieurs témoins manifestent alors, avant d'être rejoints par d'autres personnes. C'est à ce moment-là qu'ils scandent pour la première fois : « Le peuple syrien ne sera pas humilié ». Le 15 mars, les premières manifestations directement liées à la révolution éclatent à Damas, dans le souk Al-Hamidiyé. Des habitants de la ville répondent présents aux appels à descendre dans les rues et se mettent à crier : « Par l'âme et par le sang, nous nous sacrifions pour toi, ô Syrie ». Le lendemain, c'est-à-dire le 16 mars, les familles des détenus ainsi que des activistes syriens manifestent devant le ministère de l'Intérieur sur la place Al-Marjeh pour demander la libération des détenus, mais les forces de sécurité les dispersent et arrêtent des dizaines d'entre eux.

Bakkour énumère diverses raisons ayant abouti au déclenchement des manifestations à Damas. En plus de l'influence des révolutions du printemps arabe, il évoque les politiques économiques libérales qui ont enrichi les milieux corrompus proches du pouvoir, tout en contribuant à l'appauvrissement d'une grande partie de la population damascène. Il mentionne également la colère suscitée par l'appropriation de terres appartenant aux habitants de Damas à des prix dérisoires, ainsi que le rôle non négligeable joué par des centaines de milliers

de paysans émigrés vers Damas à cause d'une sécheresse de plusieurs années. L'auteur traite de la même manière l'ensemble des régions syriennes touchées par les manifestations, exposant les raisons propres à chacune, en montrant comment les spécificités locales ont donné à ces mouvements un caractère propre.

Le déplacement forcé et l'exil

Tout au long du livre, Bakkour accorde une attention particulière aux déplacements forcés et à l'exil de la population. Bien qu'il souligne la responsabilité première du régime en raison de la violence qu'il a exercée contre les communautés soutenant la révolution, il évoque également d'autres motifs de déplacements, les uns fuyant les milices sectaires engagées aux côtés du régime, et les autres les milices djihadistes qui les combattent.

La violence du régime ne faisait aucune distinction entre les civils et les combattants armés, ce qui dans toutes les régions touchées a forcé la population à se déplacer. Le régime a perfectionné l'art de la violence, recourant à une brutalité aveugle exercée au moyen d'armes ne visant aucune cible militaire précise, mais cherchant à provoquer une destruction massive, que ce soit via l'utilisation de barils explosifs, de pratiques de siège ou par la famine, comme ce fut le cas dans la Ghouta Est et à Madaya, ou en recourant à des massacres à caractère sectaire, perpétrés par les milices des *Chabbihas*, notamment à Homs et à Houla. L'auteur ne passe pas sous silence le fait que certaines formes de violence ont été également perpétrées par l'opposition : le siège et la famine au village de Kafraya et d'Al-Foua, les massacres sectaires commis par le Front Al-Nosra dans le nord de Lattaquié ou

encore les bombardements indiscriminés visant des quartiers sous le contrôle du régime.

Bakkour réalise un travail de documentation considérable sur le phénomène du déplacement, en recensant le nombre de déplacés, leurs destinations, le sort des biens laissés derrière eux, ainsi qu'en abordant les lois mises en place par le régime en lien avec ces populations déplacées et leurs propriétés. L'auteur évoque ce qu'il appelle les « stratégies d'expulsion du régime », faisant référence à des actions délibérées dont l'objectif était de faire du déplacement forcé une conséquence inévitable. Ces stratégies ont été privilégiées par le régime dans plusieurs régions, comme à Homs, dans le gouvernorat de Lattaquié et dans le nord du gouvernorat de Hama, afin de faire pression sur les zones abritant des factions de l'opposition ainsi que sur les pays accueillant des réfugiés. Il souligne que le déplacement forcé n'était pas la seule conséquence de la violence exercée sur les habitants, étant donné que certains ont été expulsés après la « fin » des hostilités, comme ce fut le cas lors des accords concernant la Ghouta de l'ouest, la Ghouta de l'est, et à Deraa, où une partie des habitants a été expulsée vers Idlib ou le nord d'Alep. Cela indique que le déplacement forcé était une politique délibérée mise en œuvre par le régime, visant à « expulser les habitants indésirables » et à ne maintenir que les « habitants désirés ». Cette stratégie semble s'inscrire dans le cadre de ce que le chef du régime, Bachar al-Assad, qualifie de « société homogène ». Par la suite, ces personnes déplacées sont devenues un « moyen de négociation » entre les mains du régime, qu'il a exploité à l'échelle locale, régionale et internationale.

La militarisation et l'islamisation

Initialement, le choix de la violence et de la militarisation fut celui du régime. Il a été le premier à déployer son armée, ses services de renseignement et les milices des *Chabbihas* contre les manifestants dans la majorité des régions ayant connu des manifestations. Pour les manifestants, le recours aux armes est d'abord apparu comme un moyen de protéger ces zones et de se défendre contre la violence exercée envers eux. De ce fait, certains habitants ont commencé par recourir aux armes légères dont ils disposaient. Toutefois, les affrontements inégaux avec les forces du régime ont poussé les manifestants et les habitants à envisager la nécessité de développer et d'organiser leurs capacités militaires, en s'appuyant sur tout soutien financier et armé qu'ils pouvaient trouver, ou sur les armes saisies aux forces du régime. C'est alors que des structures militaires ont commencé à émerger et à se déployer sous l'appellation d'« Armée syrienne libre », qui parfois étaient placées sous le commandement d'officiers ayant fait défection. Certaines de ces structures ont bénéficié du soutien de plusieurs pays, tels que l'Arabie Saoudite et la Jordanie, ou encore de différents mouvements, tels que les Frères Musulmans.

Face à l'aggravation de la violence, l'état d'esprit général a commencé à changer et les habitants se sont mis à accepter peu à peu la présence de factions islamistes djihadistes, telles que Front al-Nosra, afin de combattre le régime. Toutefois, une partie du conflit s'est aussitôt transformée en affrontements internes entre les différentes factions et forces opposées à al-Assad. Ce conflit impliquait souvent des groupes islamistes (comme lors des combats à Idlib entre Front al-Nosra et d'autres groupes de l'Armée syrienne libre), si bien qu'à maintes reprises les deux camps en guerre étaient des camps

islamistes qui pouvaient porter parfois des objectifs et slogans similaires (comme dans les affrontements entre Daech et le Front al-Nosra dans les diverses régions de Syrie, ou entre Jaïch al-Islam et Faylaq al-Rahman dans la Ghouta).

L'apparition de l'organisation État islamique (Daech) sur la scène du conflit syrien a constitué un tournant majeur dans le cours de la révolution. D'une part, ce groupe a fractionné le front opposé au régime en déclarant la guerre à tous, en s'appuyant sur une idéologie islamique extrêmement radicale pour justifier cette offensive, plaçant les autres factions islamistes djihadistes sur le même plan que le régime en les considérant comme des infidèles et des apostats. D'autre part, Daech a offert au régime la justification d'un des arguments qu'il avait mobilisés dès le début de la révolution, sans réussir à le prouver jusque-là, celui de la lutte contre le terrorisme djihadiste. Malgré le soutien de nombreux pays occidentaux en faveur de la révolution et de la chute du régime d'al-Assad, Daech a réussi à détourner leur attention, notamment en s'emparant de vastes territoires en Syrie et en Irak et en instaurant le « califat islamique ». Le groupe est dès lors apparu comme une réelle menace à éradiquer ou, a minima, à contenir, en particulier après les attentats terroristes perpétrés dans plusieurs villes européennes. Par ailleurs, le régime a ainsi pu élaborer un discours destiné aux minorités religieuses, affirmant que l'organisation deviendrait le principal prétendant au pouvoir si le régime venait à tomber. Ce discours évoquait également l'extermination de ces minorités dans le cas où l'État islamique prendrait le contrôle du pays. Ce dilemme posé entre le régime et Daech visait à pousser de nombreuses minorités à se rallier au régime.

Conclusion

Nous sommes face à un ouvrage monumental qui documente les changements et les événements survenus en Syrie depuis le début de la révolution en 2011, tant aux niveaux économique, politique, social que démographique. Bakkour a cherché à présenter l'interdépendance entre la Syrie et les pays alentours, ainsi que l'impact du conflit syrien sur ces mêmes États. Il n'omet pas non plus les faits du nettoyage ethnique et confessionnel perpétrés à l'encontre de groupes internes, ni les opérations de confiscation de terres et de biens immobiliers, ainsi que les lois promulguées pour légaliser ces pratiques. L'ouvrage étudie également les accords passés entre le régime et certaines factions armées de l'opposition, depuis le rôle joué par la Russie sur ce point jusqu'à la manière dont ces accords sont devenus un des moyens utilisés par le régime pour poursuivre les opérations de déplacement forcé des éléments qu'il ne souhaitait pas maintenir sous son contrôle. Bakkour montre aussi la manière dont le facteur confessionnel est venu, dans plusieurs villes, jouer un rôle essentiel dans l'escalade du conflit, dans les massacres et les violations, comme ce fut le cas à Homs.

Biographie

Samer Bakkour est un écrivain et universitaire syrien. Il a obtenu son doctorat de l'université de Giessen en Allemagne et occupe un poste de maître de conférences en sciences politiques et relations internationales à l'Université Exeter au Royaume-Uni. Il a travaillé en tant que chercheur invité au Centre arabe de recherche et d'études politiques à Doha au Qatar, et en tant que directeur du département de recherche Harmoon Center for Contemporary Studies.

Mots-clés : Syrie ; révolution de 2011 ; histoire du temps présent ; déplacement de populations ; guerre ; islamisme ; djihadisme

AHMAD BEYDOUN

أحمد بيضون

Riad El Solh en son temps

رياض الصلح في زمانه

Riyāḍ al-Ṣulḥ fi zamāni-hi
Beyrouth : Dar An-Nahar, 2011, 644 p.

Notice rédigée par Yara El Khoury

Publiée en 2011 chez Dar An-Nahar par le même Ghassan Tuéni qui a si souvent connu la prison sur ordre de Riad El Solh, la biographie composée par Ahmad Beydoun paraît près d'un an après celle de Patrick Seale. Elle est née de la volonté de Riad Saïd al-Assaad, petit-fils de Riad El Solh, qui a fourni à l'auteur des archives familiales réunies avec la passion qu'il nourrit pour son aïeul. L'ouvrage comprend deux récits en miroir : un précis d'histoire des relations internationales au temps de Riad El Solh sur un tiers des pages, et la biographie proprement dite sur le reste, qui reprend les éléments du contexte général et constitue ainsi une œuvre à part. L'absence de notes de bas de pages relève d'un choix éditorial de produire un ouvrage accessible au grand public. Le caractère scientifique est cependant préservé par les sources citées à la fin – dont des archives israéliennes obtenues grâce à l'attachée de la délégation française auprès de l'Autorité palestinienne – une bibliographie, des cartes, photographies et reproductions d'archives.

Le récit biographique s'articule en quinze parties de longueur inégale, qui totalisent 135 chapitres. Le fil directeur qui s'en dégage est que jamais nom n'a été aussi bien porté. En effet,

le patronyme El Solh provient des pratiques immémoriales de médiation et de conciliation qui ont forgé le champ politique du monde ottoman dont est issu Riad El Solh, jusqu'au Liban contemporain. Il y serait passé maître.

Un entrepreneur de réconciliation

Les quatre premières parties de l'ouvrage déroulent un récit strictement factuel des jeunes années d'un héros d'ascendance aristocratique, les origines de la famille remontant au Prophète par sa fille Fatima et par al-Hussein. Pourtant, cette notoriété n'a pas empêché le lieu et l'année de sa naissance d'être sujets à des approximations. Enfant, il voyage beaucoup, au gré des changements de postes de son père haut fonctionnaire ottoman, et sa scolarité se déroule entre l'École islamique des Maqassed à Saïda, les Pères Lazaristes à Aïntoura, l'École ottomane puis celle des Pères Jésuites à Beyrouth. Ses études de droit entamées à Istanbul sont interrompues à la veille de la Première Guerre mondiale, sans qu'on ne sache où il les a terminées.

Très vite, Riad El Solh forme avec son père Rida un duo politique itinérant qui agit dans le souci de l'unité. En 1913, après le soulèvement du Comité Union et Progrès contre le Parti libéral Union, *ve Hürriyet Itilaf*, dont Rida était vice-président, ils se rapprochent des milieux indépendantistes et unionistes arabes, ce qui leur vaudra de paraître devant le tribunal militaire de Jamal Pacha en 1915 et 1916. Ils échappent à la potence de justesse et sont envoyés en exil en Anatolie. Fin 1918, quand il ne reste plus rien de l'unité ottomane, ils s'accrochent à l'unité syrienne. Au Congrès général syrien, Rida est député de Beyrouth et Riad de Saïda. C'est là qu'il devient un maillon important dans certaines tentatives faites auprès des deux minorités les plus influentes de la région, les maronites et les

sionistes, afin de faire échec au mandat français. Il tente de rapprocher les points de vue entre le Conseil administratif du Mont-Liban et le pouvoir chérifien proclamé le 8 mars 1920, et il participe à des rencontres avec des représentants du mouvement sioniste.

Au lendemain de la défaite de Maysaloun, on retrouve Rida et Riad au Caire. Condamné à mort, Riad est gracié par le général Gouraud en juin 1921. Rida rentre à Saïda en 1922 et se retire de la vie politique, alors que son fils poursuit son second exil qui le mène en France où il tisse des liens avec les partis socialiste et radical. Il tente de faire obstacle à l'accord de San Remo au travers du Congrès syro-palestinien de Genève et des pourparlers avec des responsables sionistes, notamment Chaïm Weizmann, en pure perte. Cédant au fait accompli, il s'établit comme avocat à Beyrouth en 1924, se présente aux élections législatives de 1925, qu'il perd, et parle de « nous, les fils du Grand Liban » (p. 83). Toutefois, son appui à la révolte syrienne lui vaut une incarcération dans la forteresse de l'île d'Arwad, puis un nouvel exil de deux ans jusqu'à son retour en mai 1928. Ayant sans doute résolu le dilemme de l'unité et de l'indépendance, il s'impose comme un *Zaïm* libanais.

Cette transformation est parachevée dans les parties V et VI qui couvrent la période du mandat français. Désormais actif sur la scène libanaise, Riad El Solh multiplie les discours en faveur de l'indépendance du Liban. De larges extraits de ces prises de parole figurent dans le texte, alors que les discours unionistes de la période précédente ne sont guère cités. Ses relations avec les autorités mandataires sont loin d'être apaisées. Dans un Liban qui souffre d'une grave crise économique, il soutient les mouvements sociaux mais aussi la colère qui gronde contre la politique liberticide du mandat, ce qui

le rapproche du patriarche maronite et de l'archevêque de Beyrouth. Au printemps 1935, il est exilé à al-Qāmishli pour avoir soutenu les mouvements de grève des chauffeurs de taxis et des imprimeurs.

Comme l'agitation touche surtout les régions annexées au Mont-Liban en 1920, il est très difficile pour les autorités mandataires – et pour l'auteur – de démêler les intentions de Riad El Solh et des protestataires qu'il soutient, car aux récriminations sociales s'ajoutent des revendications unionistes à l'heure où le traité franco-syrien se négocie à Paris en 1936. Présent auprès de la délégation syrienne, Riad El Solh tente tout à la fois de rassurer ses alliés du Bloc National syrien et les chrétiens du Liban, et surtout d'absorber la colère des musulmans qui perdent leurs derniers espoirs d'une union syrienne. Il appelle les chrétiens à renoncer à certaines de leurs ambitions tout comme les musulmans ont renoncé aux leurs. Il pâtit d'avoir voulu réconcilier les inconciliables quand, lors des élections de 1937, les portes de Beyrouth se ferment devant lui. Il est également écarté des négociations sur le traité franco-libanais.

C'est aussi la période de la montée des tensions en Palestine. En 1931, Riad El Solh participe au Congrès général islamique à Jérusalem présidé par Hajj Amin al-Husseini. Ses relations avec le mufti de Jérusalem et avec le III^e Reich, avant et pendant la guerre, font l'objet d'une polémique persistante que l'auteur tente de résoudre en mettant en avant les convictions démocratiques du personnage et sa quête perpétuelle du consensus qui lui fait poursuivre les contacts avec les milieux sionistes jusqu'en 1946.

Cette activité politique multiforme, Riad El Solh l'a entreprise alors qu'il n'avait aucune qualité officielle, pas de siège

de député ni poste de ministre, et ce en dépit de sa grande proximité avec Émile Eddé. À partir de 1943, il intègre enfin le sérail mais se démarque par l'absence de fief électoral, ce qui le contraint à chasser sur les terrains des autres *Zaïms* du Sud-Liban. Son alliance avec Béchara El Khoury semble surgir de nulle part : il a attendu la fin des tractations présidentielles pour s'associer au président élu dont l'entourage lui est hostile. Après un long exposé des journées de l'Indépendance en novembre 1943, l'auteur relève que la dénomination de Pacte national n'est pas de Riad El Solh, mais qu'elle a été empruntée par Béchara El Khoury au mufti de la République libanaise.

À partir de là, et sur la moitié restante de l'ouvrage, les années au pouvoir de Riad El Solh sont relatées avec une grande richesse de détails historiques. Le style change cependant pour devenir par moments véhément, l'auteur menant un plaidoyer à peine déguisé pour la mémoire de celui qui est devenu son « ami » au fil de l'écriture, comme il le dit dans l'introduction. La création de la Ligue arabe, le retrait des troupes françaises, la fin de l'union monétaire et douanière avec la Syrie ou encore la Nakba sont autant de ruptures historiques qui ont requis sa médiation, qu'il soit ou non au gouvernement. Inlassablement, il répète sa conviction que l'unité arabe n'empêche pas l'indépendance des États, tente de manœuvrer entre le camp hachémite et son pendant égypto-saoudien, et tient tête à Abdallah de Jordanie au sujet de la Palestine.

Sur le plan intérieur, il reste fidèle au régime alors entaché par l'affairisme, le népotisme, les élections frauduleuses et la prorogation du mandat présidentiel, non pas pour s'y maintenir à tout prix, selon l'auteur, mais plutôt parce qu'il était persuadé que son départ en précipiterait la chute. Alors que le chef de

l'État et son clan ont réussi à verrouiller les rouages du pouvoir, lui règne en maître sur la rue musulmane dont il orchestre les réactions tout en évitant l'écueil des affrontements communautaires, dans un Liban où les armes circulent en toute liberté. En même temps, il doit composer avec les appétits politiques des autres notables sunnites qui aspirent à la présidence du Conseil. Il endosse la responsabilité de l'exécution d'Antoun Saadé, non sans avoir affirmé devant le président El Khoury son refus de la peine de mort, et il obtient en 1950 la grâce de celui qui a tenté de l'assassiner. Désarçonné par les coups d'État en Syrie, poussé dans ses retranchements par les jeunes loups de la politique libanaise, désavoué par Beyrouth et Tripoli aux législatives de 1951, il doit renoncer au pouvoir tout en voyant s'effondrer le monde tel qu'il l'a connu. Pour autant, il n'hésite pas à prendre l'avion pour une réconciliation avec le roi Abdallah de Jordanie, à la demande de ce dernier, et ce en dépit des mises en garde. Au lendemain de cette rencontre, le 16 juillet 1951, il est assassiné sur la route de l'aéroport d'Amman par des partisans d'Antoun Saadé. Quatre jours plus tard, le roi Abdallah est abattu devant la mosquée al-Aqsa. Le mandat El Khoury se termine sans gloire, mais le Liban subsiste, car d'après Riad El Solh, il « s'est doté d'une position qu'il refuse d'échanger contre nulle autre » (p. 351).

Avis et recommandations pour la traduction

Après un vide éditorial aussi long qu'incompréhensible, le hasard a voulu que deux biographies monumentales de Riad El Solh voient le jour à quelques mois d'intervalle, entre 2010 et 2011. Si l'auteur de la première, Patrick Seale, était déjà connu pour son talent de biographe, Ahmad Beydoun explore ce genre si délicat pour la première fois. Tous deux ont produit

pour ainsi dire des œuvres de commande. La biographie par Patrick Seale a été rédigée à la demande de Alia, la fille aînée de Riad El Solh, disparue avant la parution du livre qui lui est dédié. Celle d'Ahmad Beydoun répond au souhait de Riad al-Assaad de redonner vie à son grand-père. L'homme d'affaires a financé le projet, ce qui a permis à Ghassan Tuéni, aux éditions Dar An-Nahar, de publier l'ouvrage dans un format monumental et luxueux.

L'œuvre sonne comme une réhabilitation, dans un contexte qui paraît nécessiter une telle entreprise de mémoire. Le projet se veut aussi pédagogique, ce qui justifie le choix de produire un long exposé chronologique de tous les événements qui ont constitué le contexte général de la vie de Riad El Solh, depuis l'avènement du Sultan Abdel Hamid, mais ceci a pour effet d'alourdir la présentation générale de l'ouvrage. Seule la partie biographique devra être traduite, tout en notant que ses dernières parties comportent des longueurs et des répétitions qu'une traduction devrait pouvoir remanier afin d'alléger le texte. Ceci n'enlève rien à l'intérêt de cette œuvre pour la (re) découverte d'un personnage central de l'histoire contemporaine du Liban et du monde dans lequel il a vécu, un monde qui n'a plus aucune réalité pour les générations actuelles, qui ne connaissent de Riad El Solh qu'un nom vaguement associé à un certain Pacte national au Liban.

Biographie

Ahmad Beydoun est un universitaire de grande ampleur académique, sociologue, historien, linguiste et romancier. Il est né à Bint-Jbeil, aux confins méridionaux du Liban, en 1943, l'année où Riad El Solh est devenu Premier ministre du Liban indépendant. Il a fait ses études à l'école des Maqassed

de Saïda, où Riad El Solh l'avait précédé. C'est là qu'il a sans doute observé la guerre civile de l'été 1958 qui a infligé une première grosse lézarde à la construction si fragile de la République libanaise. Riad El Solh, disparu en 1951, n'a pu voir Nasser changer à jamais la face de l'Égypte et, partant, du monde arabe. En 1963, Ahmad Beydoun obtient une licence en philosophie et sciences humaines à l'Université libanaise, fleuron de l'ère chéhabiste. Dans les années turbulentes de l'avant-guerre, entre 1969 et 1975, il enseigne la traduction et la langue française à l'Université Arabe de Beyrouth, voulue par Nasser et devenue le vivier des idéaux du nationalisme arabe et de la révolution palestinienne. Lui-même devient une personnalité de la gauche libanaise, ralliant Waddah Charara et Fawwaz Traboulsi dans un mouvement d'inspiration socialiste qui deviendra l'Organisation de l'action communiste au Liban (OACL). Il est membre du bureau politique de cette formation avant de la quitter en 1973. En 1982, alors que le Liban est en proie à l'invasion israélienne, il reçoit la consécration académique en obtenant un doctorat d'État à Paris IV – La Sorbonne. À l'heure où la communauté chiite, à laquelle il appartient, bascule des théories de gauche à la théocratie de la République islamique d'Iran, il enseigne la sociologie à l'Université libanaise. Là, il a sans doute commencé à ressentir la solitude intrinsèque de l'homme et de l'intellectuel condamné à n'être que le témoin des soubresauts de l'histoire, ce qui explique peut-être la connivence amicale qu'il noue avec Riad El Solh au fil de l'écriture de cette biographie, alors qu'il est arrivé dans la plénitude de l'âge.

Auteur prolifique, Ahmad Beydoun a produit une œuvre abondante inaugurée en 1984 avec la parution de son travail d'introspection sur l'historiographie libanaise contemporaine,

Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains (UL). Dès lors, il observe la guerre du Liban et produit au fil de ses travaux une lecture toujours plus introspective d'une *guerre incivile* (Karthala, 2000) et de sa sociologie. Il est aussi l'auteur d'une œuvre importante en langue arabe dans laquelle il conjugue avec grâce la linguistique et la sociologie. Son regard pénétrant continue de percer les tréfonds des phénomènes de notre époque.

Bibliographie

Libérations arabes en souffrance. Approches aléatoires d'une modernisation entravée. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2020.

La dégénérescence du Liban ou La Réforme orpheline. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2009.

Le Liban, itinéraires dans une guerre incivile. Paris : Karthala, 2000.

Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains. Beyrouth : Publications de l'Université libanaise, 1984. En traduction arabe chez le même éditeur en 1989.

Avec Elias Khoury, *La Méditerranée libanaise. Les représentations de la Méditerranée*, Tome 4. Paris : Maisonneuve et Larose/Monde Méditerranéen, 2000.

كَلْمُنْ : من مُفردات اللغة العربيّة إلى مُركّبات الثقافة [Kalam^{un} des mots de la langue arabe vers les constructions culturelles]. Beyrouth : Dar Al Jadeed, 1997.

في صحبة العربيّة [En compagnie de l'arabe]. Beyrouth : Dar Al Jadeed, 2019.

Mots-clés : Liban ; biographie ; histoire politique ; indépendance ; mandat

AHMAD BEYDOUN

أحمد بيضون

Le printemps manqué.***Les pays arabes à l'épreuve – origine et explications***

الربيع الفائت، في محنة الأوطان العربية أصولاً وفصولاً

Al-rabī' al-fā'it, fī miḥnat al-awṭān al-'arabiyya uṣūlan wa-fuṣūlan
Beyrouth : Arab Center for Research and Policy Studies, 2016, 259 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Khaled Osman

L'ouvrage *Le printemps manqué, les pays arabes à l'épreuve – origine et explications* a été publié à Beyrouth par le Centre arabe de recherche et d'études politiques, en ٢٠١٦. Il se compose de sept parties dont la plupart avaient déjà paru dans des revues ou sur divers sites en ligne, ou bien avaient été présentées lors de conférences ou d'événements publics. Le livre traite des différentes phases par lesquelles sont passées les révolutions du printemps arabe, non en retraçant le déroulé de manière documentaire, mais en s'efforçant d'en cerner les motivations, les problématiques et les transformations qu'elles ont subies à mesure que le contexte évoluait. De ce fait, on ne s'étonnera pas de constater, par exemple, que l'auteur commence son livre en exprimant son enthousiasme et sa joie en réaction à ces révolutions, avant d'évoquer dans la suite les craintes qu'il a éprouvées envers leur devenir, puis de se montrer en définitive plutôt pessimiste en raison de l'impasse dans laquelle elles se sont retrouvées.

Aperçu sur le parcours personnel de l'auteur et l'évolution de ses idées

L'auteur proclame l'importance centrale de ce qu'il appelle « Le printemps arabe » dans ce livre, et ne cache pas sa joie d'avoir vécu assez longtemps pour assister à son émergence, à la fois en Tunisie et en Égypte. Il nous emmène ainsi dans un périple à travers les bouleversements politiques et culturels qu'il a expérimentés depuis la formation de sa conscience, montrant comment ces bouleversements ont parfois été accompagnés de revers. Nous suivons son itinéraire avant de parvenir en sa compagnie à ce fameux moment du printemps arabe.

L'auteur est né durant la période qui a vu son pays accéder à l'indépendance, mais la toute première conscience qu'il en a eue s'est partagée entre l'espoir qu'elle n'ait pas eu lieu et la volonté de l'enterrer pour de bon. En effet, cette indépendance, qui faisait partie des espoirs nationaux pour les peuples de la région, a été dévoyée dans ses rêves et dans ses idéaux par tous les dirigeants qui se sont succédés par la suite à la tête du pays. Ahmad Beydoun nous emmène ensuite dans un parcours à travers ses propres évolutions idéologiques, depuis le libanisme jusqu'au nationalisme arabe, avec Israël constamment présent en arrière-plan. En tant qu'enfant du Sud-Liban, il ressentait fortement la proximité de l'État hébreu, de sorte que les frictions avec cet ennemi proche et, en parallèle, sa sensibilité à la cause palestinienne, ont déterminé la première conscience qu'il a eue d'Israël. La Palestine occupait le cœur de ses préoccupations et de celles des enfants de sa génération, mais ce n'était pas le seul drame à hanter son esprit, il la percevait plutôt comme « la catastrophe placée en tête du cortège de toutes les calamités ».

Les années 1950 ont été pour lui, comme pour ceux de sa géné-

ration, la décennie qui a concentré tous les espoirs de l'arabité. Cette cause était en pleine ascension à l'époque, mais elle n'allait pas tarder à retomber durant les années 1960, du fait notamment de deux incidents qui contribueraient fortement à changer le point de vue d'Ahmed Beydoun sur le monde. D'une part, la fin de l'Union entre l'Égypte et la Syrie, de l'autre la défaite arabe de 1967. Après une succession de déchirements, la conscience de l'auteur allait amorcer un retour vers le Liban, et il tournerait désormais le dos à beaucoup de convictions qu'il avait embrassées au cours de sa phase nationaliste. « Nous restions arabes, déclare ainsi l'auteur, mais dans le même temps nous sommes devenus libanais et avons pris parti pour ceux que nous considérons comme les damnés de la terre. » Ce retour a coïncidé avec le début d'une phase nouvelle dans son évolution idéologique, dont le marxisme sera un des principaux mots d'ordre. Ainsi, Beydoun et ceux qui l'accompagnaient sont devenus « des militants prônant un point de vue internationaliste ». Le marxisme a réussi à le libérer d'idées comme celle de « nation », dans laquelle il voyait jusque-là un destin plus ou moins inéluctable, n'attendant plus pour se matérialiser que la réalisation de l'unité entre les Arabes.

Ainsi, alors qu'il avait vécu au Liban sans presque le voir, ce pays est devenu, à la fois en tant que « sa patrie et sa société », un point de départ pour la compréhension et pour l'action. Ce retour ultime vers le Liban a été un retour critique, pas seulement à l'égard de la société libanaise en place, mais aussi à l'égard de l'histoire du Liban.

Il était devenu impossible de s'éloigner en esprit du Liban ou de l'écarter de ses pensées, depuis que celui-ci avait révélé sa nature de « territoire traversé par des puissances internationales désireuses de s'affronter », et aussi depuis qu'une faille

profonde était apparue entre ses habitants, avec toutes les conséquences qui en découlaient dans les moments de révolte sociale. Après la défaite de 1967 ont commencé à poindre à l'horizon des dangers dont la sirène d'alarme retentissait à un rythme de plus en plus fréquent, alertant sur le fait que le Liban se dirigeait « vers une destruction sans cesse renouvelée, globale et de long terme, et aux perspectives inconnues. »

Du néo-autoritarisme au « printemps arabe »

Les régimes arabes qui ont été touchés par les vents du changement se divisent en deux catégories : les néo-autoritaristes (comme les régimes de Saddam Hussein ou de Mouammar Kadhafi) et les néo-héréditaires (comme les régimes de Hosni Moubarak ou de Bachar al-Assad). La principale caractéristique des régimes néo-héréditaires est qu'ils entretiennent une confusion entre le particulier et le général, car le particulier – en l'occurrence le pouvoir – tend à concentrer toute l'autorité entre les mains de son leader. Ce dernier devient un objet de vénération et de glorification, ce qui en fait un référent absolu voué à se substituer à la structure constitutionnelle et institutionnelle de l'État. Néanmoins, le leader en question ne gouverne pas seul, il s'appuie au contraire sur des appareils et des réseaux. Ces derniers empêchent les sociétés gouvernées de disposer d'une quelconque marge d'indépendance, en raison de la mainmise de la direction politique et de ses appareils sur les leviers de pouvoir au sein de la société, et de la liquidation des élites économiques et sociales, qu'elles soient traditionnelles ou émergentes, au profit de l'ascension de nouvelles catégories asservies au pouvoir en place et bénéficiant de ce fait de tous les leviers au sein de l'État et de la société.

Cela conduit à des situations de profonde régression, incarnées en premier lieu par la réhabilitation des appartenances communautaires au détriment de l'appartenance nationale, et en second lieu par le principe de la transmission héréditaire du pouvoir à la suite de la disparition des idéologies. Ces dernières avaient en effet fourni – au moins pour un temps – une légitimité au gouvernant, lui permettant de se prévaloir de l'adhésion populaire à sa personne et à son projet.

Avec la transmission héréditaire du pouvoir, au contraire, le nouveau gouvernant tire sa légitimité du pouvoir en tant que tel, puisqu'il lui suffit désormais d'être le fils de celui qui détient le pouvoir et la fortune pour devenir à son tour gouvernant. Ce système de transmission héréditaire a fonctionné en Syrie, mais il a échoué dans beaucoup d'autres pays du fait de l'éclatement des révolutions du printemps arabe.

Ces révolutions ont défié toutes les anticipations, ce qui montre à quel point ces sociétés étaient mal connues, puisqu'elles ont été capables d'engager, largement à l'insu des régimes en place, une transformation réalisée grâce aux nouvelles technologies et en particulier à l'internet. Mais si lesdits régimes n'ont rien vu, c'est également en raison de leurs politiques autoritaires, utilisées pour garder sous contrôle toutes les formes de la production du savoir. Le train des révolutions a démarré à Tunis, avant de gagner successivement l'Égypte, la Libye, le Maroc, le Yémen, Bahreïn et la Syrie. Bien que ce mouvement ait touché l'ensemble des sociétés arabes, il semble clair que chacune d'entre elles n'avait à l'esprit que ses propres préoccupations, loin de tout slogan relevant du nationalisme ou de l'arabisme.

À propos de la Syrie

L'auteur se livre à des rapprochements analytiques entre les situations des divers pays arabes qui ont connu des soulèvements populaires, pointant les particularités de chacune et l'impact des révolutions sur leurs caractéristiques spécifiques, comme pour le Yémen du Nord et la Libye où le tribalisme joue un rôle prééminent. Néanmoins, il s'attarde davantage sur le cas de la Syrie que sur celui des autres pays. L'auteur considère que la révolution syrienne revêtait une caractéristique propre qui ne pouvait en aucun cas en être évacuée, à savoir l'élément sunnite. En effet, bien que l'assise sociale du régime se soit élargie pour englober les milieux sunnites urbains, et en dépit de la position du régime sur le conflit israélo-arabe à laquelle souscrivait une certaine tendance politique d'origine sunnite, sa composante à la fois militaire et partisane était plutôt dominée par l'élément alaouite, ce qui a fait apparaître la protestation comme une « mobilisation de la majorité sunnite » face à la minorité au pouvoir.

La fierté qu'on pouvait encore repérer dans l'un des premiers textes de l'ouvrage a tôt fait de se dissiper dans les textes suivants, alors que seules quelques années les séparent. L'auteur va ainsi jusqu'à intituler l'un des chapitres de son ouvrage « Les craintes pour la Syrie ». Il en va de même avec les islamistes, dont l'auteur commence par minimiser les dangers au début de l'ouvrage, les qualifiant d'« épouvantail agité par les régimes à la face du reste du monde » – une façon de dire « Soit nous, soit ces individus-là ! » –, avant d'y revenir par la suite en tenant sur leur compte un discours bien différent.

L'auteur commence par retracer les étapes de la révolution syrienne, depuis sa phase initiale pacifiste jusqu'à sa militarisation, conséquence de la cruelle répression du régime.

Cependant il note également la façon dont cette militarisation a déplacé la révolution. Après avoir commencé en naviguant dans les eaux d'un islam populaire aux contours sociaux flous et faiblement politisé, la révolution s'est tournée vers un autre islam, bien moins souple et aux mots d'ordre plus rigoristes. Cet islam-là empruntait à deux courants : le premier s'apparentant aux Frères musulmans, soutenu par les États du Golfe, le second de tendance salafiste-djihadiste, dans la version « que nous connaissons bien désormais depuis la montée en puissance d'Al-Qaïda en Afghanistan ». Ce déplacement a aussi contribué à emmener la révolution syrienne sur des terrains confessionnels qui avant cela étaient investis exclusivement par le régime, alors même qu'elle avait adopté à ses débuts le point de vue diamétralement opposé, agitant des slogans de dignité, de liberté et d'unité du peuple.

Sur la base de ce qui précède, l'auteur s'interroge : l'objectif de la révolution syrienne se limite-t-il à faire tomber Assad, ou bien est-il de procurer la liberté et la dignité aux Syriens ? Et de répondre : « Si Bachar al-Assad tombait et que sa chute n'ouvrirait pas l'horizon de la liberté et de la dignité aux citoyens, alors le tyran aurait réussi à obtenir la chute de la révolution syrienne avant sa propre chute, laquelle finira de toute manière par advenir un jour ou l'autre. »

Adieu au printemps arabe, et peut-être aussi au pays tout entier

L'auteur conclut son analyse du printemps arabe par l'examen de ce qu'il est advenu de ses révolutions, lesquelles ont vu leur situation se détériorer. Ainsi, en Égypte, le pouvoir est revenu aux militaires qui ont bénéficié d'un soutien populaire nourri par la détestation des méthodes de gouvernement des Frères

musulmans. L'auteur estime que la tournure des événements est caractéristique d'une « contre-révolution », phénomène qui allait ouvrir en grand les vannes de la violence. Celle-ci a émané en particulier du salafisme-djihadiste qui, disposant de bases dans la péninsule du Sinaï, a ciblé des éléments de l'armée égyptienne et s'en est pris directement à certains citoyens, particulièrement les Coptes. En Syrie, le recours du régime à la violence et son exploitation du sectarisme ont suscité une contre-violence et un contre-sectarisme de la part des djihadistes ; il en a résulté des « massacres de masse, des destructions de constructions urbaines et de monuments, la transformation des prisons en lieux dédiés à la torture et à l'assassinat, ainsi que l'exode forcé de millions de personnes ». La Libye, le Yémen et le Bahreïn ont vu l'apparition de profondes dissensions entre citoyens, qu'elles soient « confessionnelles, tribales ou régionales ». Le seul pays à avoir échappé à ces évolutions funestes a été la Tunisie. Toutefois il ne semble pas qu'elle soit définitivement tirée d'affaire dans la mesure où elle est un petit pays, baignant dans un environnement perturbé qui voit d'un mauvais œil les acquis qu'elle a engrangés à la suite de sa révolution. Cette détérioration n'affecte pas seulement les pays concernés par le printemps arabe, puisque deux autres pays de la région, à savoir l'Irak et le Liban, ont été frappés par ce que l'auteur appelle « la vague de démantèlement national ». Selon Ahmad Beydoun, l'un et l'autre possédaient, bien des années déjà avant le déclenchement des révolutions du printemps arabe, des caractéristiques qui les prédisposaient à connaître un tel démantèlement. Au vu de cette situation, l'auteur pose une question qui n'a pas cessé de résonner au sein des cercles intellectuels s'intéressant à ces pays et à leurs sociétés : « Qu'en est-il des

factions qui ont largement fait preuve de leur immaturité et de leur inaptitude à faire corps avec les structures qu'on appelle "nations" ou "États" ? » Sa réponse est que la tonalité même de cette question est caractéristique d'un courant d'opinion qui s'est répandu autour d'une équation simple qui rappelle la formule islamique suivante : « Soit tu la gardes pour femme et la traites convenablement, soit tu lui rends sa liberté dans le respect de ses droits. »

Autrement dit, si coexister sur ce territoire doit nous conduire à nous massacrer entre nous, alors autant nous le répartir et, plutôt que de nous partager un État unique, en former plusieurs. L'appel à démanteler les États qu'on entend aujourd'hui se veut une manière de prévenir les massacres réels ou supposés que pourrait perpétrer l'une ou l'autre faction dudit territoire. Mais une telle réflexion recèle une part d'injustice en ce qu'elle décrit les bouchers comme s'ils étaient véritablement représentatifs du groupe au nom duquel ils commettent les massacres, et comme s'il n'y avait dans ce groupe pas d'autres interlocuteurs avec lesquels il serait possible, sous une forme ou sous une autre, de trouver un point de rencontre. Et l'auteur de s'interroger : « Qu'avons-nous à gagner à démanteler les États en fonction des lignes du conflit qui les déchirent ? » Un tel démantèlement est-il véritablement ce à quoi nous aspirons, sachant que nous n'avons aucune garantie que les nouvelles entités territoriales apparues sur les décombres des États que nous aurons ainsi démantelés seront elles-mêmes exemptes de violence et de troubles ?

En guise de conclusion

Il est difficile, dans une présentation aussi succincte, de synthétiser dans leur intégralité les sujets abordés par le livre, sachant que celui-ci renferme des problématiques multiples qui informent la réalité arabe en général et libanaise en particulier. Il y est ainsi question de confessionnalisme, d'identité et de citoyenneté, de la Palestine et de nombreux pays arabes, du poète Abou al-Alaa al-Ma'arri qui fut décapité par les salafistes dans sa ville de Ma'arra et de 'Abderrazeq al-Sanhouri, l'un des plus grands juristes et jurisconsultes du monde arabe. D'importantes périodes de l'histoire arabe sont également convoquées, notamment celle où fut proclamée l'abolition du califat ottoman en 1924, parmi bien d'autres sujets d'intérêt général.

Biographie

Chercheur et historien libanais né en 1943, diplômé en 1963 de la Faculté de philosophie de l'Université du Liban, Ahmad Beydoun a obtenu son doctorat de l'Université de la Sorbonne à Paris en 1982, pour une thèse intitulée *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*. Il a enseigné comme professeur en sciences sociales à l'Université libanaise et comme professeur invité dans plusieurs universités françaises. Ahmad Beydoun a publié dans nombre de revues et journaux libanais et arabes, et a dirigé – ou collaboré à – diverses structures culturelles. Il est l'auteur de plus de quinze ouvrages en arabe ou en français.

Mots-clés : révolution de 2011 ; histoire politique ; État ; autoritarisme ; histoire du temps présent

HISHAM BUSTANI

هشام البستاني

Les entités fonctionnelles : les limites de la pratique politique dans la région arabe postcoloniale

الكليات الوظيفية : حدود الممارسة السياسية في المنطقة العربية ما بعد الاستعمار

Al-kiyānāt al-waḏīfiyya : ḥudūd al-mumārāsa al-siyāsiyya fī-l-mintaqa al-‘ara-
biyya mā ba‘d al-isti‘mār

Beyrouth : Al-Mu‘assassa al-Arabia li-l-Dirasat wa-l-Nachr, 2021, 529 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Tala Harb

Le livre *Les entités fonctionnelles : les limites de la pratique politique dans la région arabe postcoloniale*, publié en 2021, est divisé en deux parties. Dans la première partie, Bustani cherche à définir le concept d'« entité fonctionnelle » en le distinguant de celui d'État. Il analyse également les raisons de l'échec des entités postcoloniales du monde arabe à accomplir les missions énoncées par les élites dirigeantes après le départ des colonisateurs, tant en ce qui concerne la construction d'un État indépendant et démocratique que la mise en œuvre du développement ou de la modernisation. Dans la deuxième partie du livre, l'auteur analyse les raisons de l'incapacité des forces politiques arabes, de tendances nationalistes, islamistes, libérales ou de gauche, à opérer un changement fondamental dans la nature de ces entités. Toutes se sont en effet repliées sur les sphères délimitées par les élites dirigeantes, que ce soit en termes d'identité, de légitimité ou autres. Les forces politiques arabes se sont résignées aux frontières imposées, devenant ainsi des soutiens de ces entités et de leur politique.

Qu'est-ce qu'une entité fonctionnelle ?

Bustani commence par présenter plusieurs approches de ce qu'est l'État, en s'appuyant tout d'abord sur celle de Max Weber qui le définit par une condition essentielle, à savoir sa capacité à monopoliser l'usage de la violence. Il aborde ensuite la perspective marxiste, où l'État apparaît comme le cadre permettant l'exercice et la légitimation de la domination de classe avant de s'intéresser à la conception de Gramsci, qui établit un lien entre l'État et le concept d'hégémonie. Bien que la définition de Weber soit la plus répandue et la plus reprise dans les sciences sociales et politiques, Bustani estime qu'elle présente de sérieuses limites, car elle met sur le même plan les « États dominateurs » et les « entités dominées ». Ces dernières ne sont en réalité que des entités subordonnées à des États qui tirent leur légitimité à user de la violence de leur passé colonial. À l'échelle mondiale, toutes les entités qualifiées d'« États » ne le sont donc pas réellement : seules certaines détiennent le monopole de la violence et n'autorisent les autres entités (qualifiées d'États) à l'exercer qu'à l'intérieur de leurs frontières ou selon les conditions qu'elles imposent. Par conséquent, la première caractéristique de l'entité fonctionnelle est la suivante : il s'agit d'une entité politique incapable d'exercer la violence à l'échelle internationale ou de dissuader une agression extérieure contre elle, et dont la souveraineté est fortement limitée.

La deuxième caractéristique tient au fait qu'elle est le produit de l'époque coloniale. La principale raison de son existence et de sa pérennité (sans être la seule) dépend de conditions extérieures et de l'accomplissement de rôles fonctionnels au profit de puissances externes, qu'elles soient régionales ou internationales. Ces puissances externes peuvent, selon leur bon

vouloir, engendrer des transformations économiques, sociales et politiques au sein de ces entités, conformément à leurs intérêts et objectifs. De ce fait, la fonctionnalité de ces entités réside dans le fait que chacune assume un rôle spécifique dans un ordre international dominé et contrôlé par certaines puissances capitalistes. Par conséquent, l'unique obsession de l'entité fonctionnelle est sa propre perpétuation, qui n'est possible qu'en accomplissant les missions qui lui sont assignées par les puissances internationales qui la contrôlent. La capacité d'agir de l'entité fonctionnelle ne s'exerce que dans les limites de sa mission. Toute tentative d'élargir ce périmètre pour affirmer sa présence et son autorité sur le plan international marque le passage du statut d'entité fonctionnelle à celui d'État, comme l'illustre selon l'auteur l'exemple d'Israël.

Bustani retient trois exemples de ces entités fonctionnelles : la Jordanie, la Palestine et Israël. Leur lien ne se limite pas à leur proximité géographique ; elles sont également interdépendantes par l'échange et la complémentarité des rôles fonctionnels qu'elles assument respectivement. De plus, leur existence trouve son origine dans une volonté coloniale qui demeure soucieuse de leur maintien, tant qu'elles remplissent les fonctions qui leur sont assignées.

La légitimité de l'entité fonctionnelle : le modèle de la Jordanie

Si telle est la réalité de l'entité fonctionnelle, d'où tire-t-elle sa légitimité ? L'auteur considère que la survie de ces entités et de leurs élites dirigeantes est liée au maintien des frontières définies par les colonisateurs. C'est pourquoi il qualifie de « mandataire » le type de légitimité qui prévaut dans ces entités. Autrement dit, selon Bustani, les élites au pouvoir cherchent à

construire et à promouvoir des identités conformes à l'entité instaurée par le colonialisme, tout en niant cette dimension. Ces identités dépeignent les entités respectives comme dotées d'une présence historique antérieure à la colonisation, voire indépendante de celle-ci. Pour ce faire, elles élaborent des représentations, associant la géographie à des traits spécifiques censés distinguer un peuple des autres. Certains faits seront sélectionnés et mis en avant, voire inventés, ou des significations leur seront attribuées qui vont parfois à l'encontre de celles qu'ils pouvaient véhiculer. Tout cela vise à construire une identité fictive donnant à ces entités et à leurs dirigeants une forme de légitimité et d'immunité.

En Jordanie, à titre d'exemple, le gouvernement a cherché à « jordaniser » les partis dont les projets et les identités excédaient les frontières nationales, tels que les partis islamistes, nationalistes et de gauche. Il s'agit là d'une des manœuvres parmi d'autres des dirigeants visant à affirmer que la Jordanie constitue un État et une patrie authentique pour ses citoyens, aux frontières nettement définies. Toute tendance qui se projette au-delà de ces frontières se voit ainsi privée de la qualification de « nationale ». Il est devenu courant d'observer des campagnes de propagande orchestrées par les élites dirigeantes du pays, brandissant des slogans tels que : « La Jordanie d'abord » ou « Nous sommes tous la Jordanie ». Dans ce contexte, certains intellectuels jouent un rôle de soutien au pouvoir en conférant à ses représentations et à ses politiques une légitimité intellectuelle et une profondeur historique.

Parmi ces intellectuels, Bustani cite Nahed Hattar, un écrivain et militant de gauche jordanien, assassiné en 2016 par un islamiste qui l'accusait d'avoir offensé Dieu. L'auteur range Nahed Hattar parmi les intellectuels de l'entité fonctionnelle, consi-

dérant qu'il fut l'une des voix jordaniennes les plus influentes dans la construction d'une spécificité interne pour la Jordanie et d'une identité fondée sur plusieurs niveaux d'opposition. Le principal antagonisme que Hattar a cherché à construire est celui opposant l'identité jordanienne à l'identité palestinienne, voire aux Palestiniens-jordaniens eux-mêmes. Bustani décèle dans ces positions une dimension confessionnelle sous-jacente. Hattar souligne un autre antagonisme, cette fois à l'égard de l'ensemble du Bilad El Cham, en affirmant que la Jordanie se distingue des autres pays par le fait qu'« elle ne serait pas issue des accords Sykes-Picot ». Hattar considère la Jordanie comme une entité singulière et distincte, formée selon une logique différente de celle des États issus du colonialisme. Il la présente comme le produit d'une équation locale qu'il nomme « l'unité bédouine-paysanne », qui aurait tracé les contours de ce territoire avant même la création de l'État jordanien. Bustani examine l'ensemble des arguments avancés par les intellectuels des entités fonctionnelles et les réfute. Au sujet de « l'unité bédouine-paysanne », il considère notamment qu'il s'agit d'une illusion : la relation entre ces deux groupes n'a jamais été coopérative mais conflictuelle, marquée par les incursions des bédouins sur les territoires des paysans et le mépris à leur égard, tandis que ces derniers cherchaient à se protéger de ces attaques.

La laïcité et la religion

L'auteur pose une question fondamentale, qui peut être considérée comme l'une des questions les plus controversées au Moyen-Orient : qu'est-ce que l'islam ? Cette interrogation se décline sous diverses formes, laissant entendre que ceux qui la posent prétendent détenir la vérité sur l'islam. Le libéral pose

cette question sur un ton à la fois interrogatif et ironique à l'égard des islamistes qui interdisent par exemple la musique, en leur demandant : « Est-ce cela l'islam ? », comme s'il en détenait la véritable définition, qui se distinguerait de celle de ses interlocuteurs. De même, le religieux affilié aux institutions du pouvoir l'utilise face aux opposants liés aux organisations extrémistes. L'islam djihadiste pose à son tour la même question aux régimes et à leurs institutions religieuses pour démontrer qu'ils n'ont que peu à voir avec l'islam. Cette interrogation se retrouve également dans des échanges identitaires : une femme voilée l'adresse à une autre portant le jilbab, et inversement. Laquelle de ces visions serait alors la bonne ?

L'islam ne diffère pas des autres idéologies qui revendiquent pour elles-mêmes une existence authentique, unique et distincte. En réalité, l'idéologie est subjective : elle relève avant tout de la manière dont elle se conçoit elle-même. Elle n'engage les autres idéologies en rien et ne signifie rien pour elles, puisque chacune adopte un même mode de représentation pour elle-même. L'essentialisme que l'islam revendique à son propos ne résiste à aucun examen historique ou empirique. Il suffit d'observer sa diversité, ses usages, ses rapports au pouvoir et ses transformations, sans oublier ses variations internes, y compris au sein d'un même courant. À titre d'exemple, le sunnisme englobe des groupes, des positions et des interprétations parfois contradictoires, allant de la version de l'État islamique en Irak et au Levant à des lectures rationalistes et libérales, en passant par les Frères musulmans, l'islam prôné par l'État et bien d'autres. Chacune de ces interprétations prétend incarner le véritable islam.

La laïcité est-elle exempte de cet essentialisme ? Selon Bustani, la laïcité est elle aussi atteinte de cette même maladie, tout

comme l'islam et les autres religions. Il veut dire par là que cette laïcité, en tant qu'idéologie, constitue une autre forme de religion. L'auteur va plus loin en analysant l'histoire de la laïcité et en critiquant certains de ses principes qui, selon lui, ont une origine religieuse chrétienne. Le mot « laïcité » vient du vocabulaire religieux, lorsque l'Église divisa le monde en deux parties : la « partie sacrée », régie par les lois de l'Église se composant d'hommes et de femmes travaillant dans le domaine religieux, et la « partie séculière », hors de l'Église, régie par les lois des rois et des seigneurs féodaux. À l'origine, la laïcité consistait à transférer certains préceptes religieux de Dieu au roi, qui associait « l'humanité corporelle, physique et physiologique » à « une théologie politique absolue et immortelle ». L'État laïc moderne s'inscrit également dans la même lignée, car il consacre des valeurs alternatives à celles qui prévalaient dans la sphère religieuse, mais qui en sont issues. Mourir pour Dieu ou pour défendre la religion est ainsi devenu, avec l'État moderne, mourir en « martyr pour la patrie », tandis qu'accuser quelqu'un de trahison est l'équivalent séculier de l'excommunication dans les religions.

Existe-t-il une gauche arabe ?

La gauche arabe traverse une crise majeure depuis l'effondrement de l'Union soviétique. Au cours des dernières décennies, elle a connu des transformations pour le moins surprenantes. Tandis qu'une partie a conservé ses fondements staliniens, une autre a évolué vers des positions plus libérales, adoptant les concepts de « démocratie », de « droits de l'homme » et de « droits des femmes », après les avoir vidés de toute dimension de classe. C'est l'Union soviétique qui procurait à la gauche arabe les moyens de sa survie, car cette gauche n'avait aucune

racine culturelle ou politique dans la société arabe, contrairement aux nationalistes et aux islamistes. De plus, elle s'est développée dans des sociétés non industrialisées, donc sans classes sociales en conflit, ce qui, le cas échéant, aurait pu offrir à la gauche un espace pour lutter et mettre ses discours à l'épreuve. Par conséquent, les cadres conceptuels adoptés par la gauche, tels que le socialisme, le capitalisme, le communisme et le prolétariat, étaient étrangers à cette société et n'ont pas réussi à s'ancrer dans les structures sociales. C'est pourquoi cette gauche n'a trouvé d'autre moyen de perdurer, surtout après la chute de l'Union soviétique, qu'en rejoignant les rangs d'entités fonctionnelles.

L'activisme de la gauche s'est trouvé fragilisé par ce que l'on appelle les « spécificités nationales ». Tout en étant fondée historiquement sur la lutte contre le colonialisme, elle a fini par reconnaître les structures issues de celui-ci, à savoir les entités fonctionnelles nationales. Par conséquent, selon Bustani, les raisons qui ont poussé la gauche à défendre certains régimes en place contre qui les peuples se sont révoltés apparaissent évidentes. Ces régimes sont les seuls piliers qui ont continué de soutenir cette gauche coupée de sa société et stérile sur le plan politique comme dans le programme qu'elle propose. Le régime syrien est ainsi devenu, aux yeux de la gauche, un « régime de résistance », tandis que les soulèvements arabes, à l'exception du soulèvement bahreïni, se résumaient pour elle à des complots américano-israélo-saoudien-qatari. Les peuples arabes sont, quant à eux, devenus des traîtres, manipulés de l'extérieur, ces mêmes peuples qui selon la gauche allaient immanquablement se réveiller et se révolter contre leur réalité.

Conclusion

Nous n'avons présenté dans ce bref aperçu que quelques points abordés dans cet ouvrage, et il est impossible d'exposer ici tout ce qu'il contient. En plus d'expliquer en détail le concept d'« entité fonctionnelle », Bustani en donne de nombreux exemples jouant un rôle central dans la région, comme Israël et la Palestine. Il analyse également les transformations de ces entités, leurs idéologies, leurs mythes et les forces qui y jouent un rôle actif. Ce livre propose aussi une cartographie des principales forces politiques de la région et de leur position vis-à-vis de ces entités fonctionnelles, depuis les islamistes – tels que les Frères musulmans, Daech et d'autres – jusqu'à la gauche sous ses différentes formes et variations. Enfin l'auteur n'épargne pas l'intellectuel arabe, qui est l'objet d'âpres critiques car il a tourné le dos à sa société sous prétexte qu'elle était arriérée. Ce dernier a délaissé la critique du pouvoir pour désormais s'en prendre violemment à la religion, en faisant d'elle la cause de cette arriération. De ce fait, de nombreux intellectuels se sont ouvertement rangés du côté de l'autorité, considérée comme le dernier rempart de la rationalité face à des sociétés irrationnelles et gouvernées par les instincts.

Biographie

Dentiste, écrivain, nouvelliste et poète jordanien, Hisham Bustani est l'auteur de nombreux recueils de poésie et nouvelles, dont certains ont été traduits en plusieurs langues. Il a publié certaines de ses œuvres en anglais dans des revues prestigieuses aux États-Unis, au Royaume-Uni et au Canada, telles que *The Kenyon Review*, *Black Warrior Review*, *The Poetry Review* et *Modern Poetry in Translation*. Au début de sa carrière, il a publié des articles dans la presse arabe portant

sur des questions politiques, ce qui lui a valu deux arrestations en 2002. En 2013, le magazine culturel britannique en ligne *The Culture Trip* l'a classé parmi les six écrivains jordaniens contemporains les plus influents. Son livre, *The Perception of Meaning* a remporté le prix de la traduction arabe de l'université de l'Arkansas (États-Unis). En 2014, il a pris en charge la rédaction de la partie dédiée à la littérature arabe pour la revue littéraire *The Common*, publiée par l'Amherst College (États-Unis). Parmi ses ouvrages : *On love and Death* (2008), *The Monotonous Chaos of Existence* (2010), *The Perception of Meaning* (2012), *Doyle's Inhalation before it all ends* (2018).

Bibliographie

AL-AMIN, Hassan, 1920-1918 سراب الاستقلال في بلاد الشام [Le mirage de l'indépendance au Levant 1918-1920]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 1998.

AL-MADI, Munib et MOUSSA, Suleiman, تاريخ الأردن في القرن العشرين : 1900-1959 [Histoire de la Jordanie au xx^e siècle : 1900-1959]. Amman : Dar Ward, 2017 [1959].

COLLECTIF, جذور الثقافة الوطنية الأردنية : وثائق المؤتمر الثقافي الوطني الرابع [Les racines de la culture nationale jordanienne : documents de la quatrième conférence culturelle nationale]. Amman : Presses universitaires de Jordanie, 2009.

HALASA, Ghaleb, زنوج وبدو وفلاحون [Esclaves, bédouins et paysans]. Amman : Jordan Writer Association, 2008 [1976].

TAL, Wasfi, كتابات في السياسة العربية [Écrits sur la politique arabe]. Amman : Dar al-Liwaa for Press and Publishing, 1980.

Mots-clés : critique ; État ; idéologie ; postcolonial ; identité ; politique ; Jordanie ; religion ; islam ; laïcité ; gauche arabe

WADDAH CHARARA

وضاح شرارة

L'État Hezbollah. Le Liban, société islamiste

دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً إسلامياً

Dawla hizb allah, lubnān mujtamaʿ an islāmiyyan

Beyrouth : Dar An-Nahar, 1996, 476 pages.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Gabriel Tatibouet-Sadki

L'ouvrage de Waddah Charara constitue l'une des plus importantes études réalisées sur le Hezbollah, abordé à la fois du point de vue idéologique, politique et sociologique. En ce sens, il s'agit d'une contribution novatrice non seulement dans l'approche du Hezbollah et de son influence sur la société libanaise, mais également pour le tableau d'ensemble qu'il offre de celle-ci, des complexités qui la traversent et qui jouent un rôle crucial dans la naissance du phénomène. Dans *L'État Hezbollah*, Charara se confronte aux événements et aux évolutions qui affectent les chiites libanais, ceux-là mêmes qui modifient ou ravagent le Liban et le Moyen-Orient de manière générale et qui mènent *in fine* à l'émergence du Hezbollah. L'auteur s'appuie sur une somme importante d'événements et de données pour suivre les lignes de force du développement de la société chiite libanaise vers une identité qui semble faire du Hezbollah son meilleur représentant. Il souligne aussi la nouveauté de cette identité, bien que le Hezbollah la présente comme authentique.

La situation des chiites libanais avant l'apparition du Hezbollah

Jusqu'à la victoire du mouvement khomeiniste en Iran, qui joue un grand rôle dans le renouveau des mouvements islamistes à l'échelle du monde musulman, à la fois sunnites et chiites, auxquels il sert de modèle, la présence chiite au Liban est principalement caractérisée par la marginalisation. Malgré le poids démographique des chiites au Liban, ceux-ci souffrent de multiples exclusions, notamment sur les plans politiques et économiques. Et peut-être que les banlieues qui se forment au sud de la ville de Beyrouth, dont la plupart des habitants sont des chiites qui ont fui le Sud-Liban et la Bekaa, sont le reflet de cette marginalisation.

Charara souligne également un autre type de trouble qui imprègne la société chiite libanaise avant l'apparition du Hezbollah : la disparition progressive de l'enseignement religieux au sein du chiisme duodécimain, qui conduit à la perte d'indépendance du corps des oulémas locaux et nationaux et à son rattachement à un autre corps religieux basé en Irak. L'arrivée d'imams de l'étranger pour assurer l'enseignement religieux aux chiites du Liban, dont l'un des plus importants est Moussa el-Sadr, peut être considérée comme l'un des faits marquants qui accompagnent cette disparition affectant la *marja'iyya* du Jabal Amel. De nombreux facteurs expliquent cette situation, parmi lesquels des facteurs locaux qui concernent la société libanaise chiite elle-même. Le plus important tient à la prise de distance de la jeunesse du Jabal Amel vis-à-vis de l'apprentissage des sciences religieuses, au moment où la communauté chiite s'ouvre à des idéologies modernes, de gauche pour la plupart. D'une part, ces idéologies portent en elles le rejet de la tradition et de l'enseignement religieux, et

d'autre part, la logique religieuse et sacrée accuse un retard, les oulémas s'avérant incapables d'accompagner les affaires de la vie publique, ce qu'exprime cette citation du cheikh Mohamed Jawad Mughniya : « la vie a évolué et nous nous sommes figés, l'époque a parlé et nous nous sommes tus. » Le dénigrement de l'enseignement religieux duodécimain suscite une crise profonde, au point que dans certaines régions du Jabal Amel « le nom d'Allah le Très-Haut n'est plus prononcé, de jour comme de nuit, et les gens ne font plus la différence entre le mois de chawwal et de ramadan ».

Bien que les habitants du Jabal Amel qui souhaitent suivre une éducation religieuse rejoignent l'Irak et précisément l'école de Nadjaf, dont les faqih ont joué un rôle dominant dans l'histoire de la diffusion du chiisme duodécimain, cette école est aussi l'une des causes de régression de l'enseignement religieux dans la région. D'un côté, Charara observe l'inertie intellectuelle et idéologique qui frappe l'école de Nadjaf et qui contribue à écarter une part non négligeable des chiites, notamment les jeunes, de la voie de l'enseignement religieux. À cela s'ajoutent les difficultés objectives qui font obstacle à ceux qui aspirent à l'enseignement religieux, dont « les coûts du voyage pour Nadjaf en vue d'y séjourner et d'y étudier ». Tout cela crée un vide sur le plan religieux que l'Iran de Khomeini cherchera par la suite à combler.

L'infiltration du khomeinisme

Le khomeinisme pénètre la communauté chiite libanaise en remédiant aux causes de la régression qui l'affectait à ses différents niveaux, jusqu'aux familles composant l'élite religieuse de l'époque. Khomeini cherche à bousculer les traditions dominantes et sclérosées, incitant les oulémas à adopter des

approches au plus près de la vie publique et politique pour écarter l'idée selon laquelle les oulémas ne s'occuperaient que des questions de « règles et d'accouchement ».

Pour cela, Khomeini cherche à pénétrer la vie quotidienne, à faire corps avec celle-ci en façonnant l'image de l'homme de religion attaché aux affaires et aux problématiques de la société. Le mouvement de Khomeini se focalise sur les habitants des villes et des banlieues chiites, qui forment désormais un bloc important du fait de l'exode rural. Puisque la pauvreté et le dénuement constituent alors des freins à l'éducation religieuse, un soutien matériel massif est apporté aux étudiants dans ce domaine et le mouvement construit des *madrassa* et des *hawza* à proximité des lieux d'habitation.

Le mouvement de Khomeini entreprend également de libérer l'enseignement religieux du monopole de quelques familles, dont le nombre est estimé à 70 par Charara. Cela ouvre la porte à une nouvelle élite religieuse issue de familles dont la plupart des membres n'ont aucun lien antérieur avec le corps des oulémas chiites. Il est clair que ces nouvelles familles ne viennent pas toutes de Jabal Amel, lieu d'origine de l'élite religieuse, et on y trouve des oulémas originaires de la Bekaa par exemple. Ces évolutions donnent un nouveau souffle au mouvement duodécimain, qu'il faut visiblement mettre au crédit du khomeinisme. La nouvelle élite essaime dans tout le pays, cherche à se frotter à toutes les catégories du peuple, et ainsi à s'introduire dans l'espace public libanais et dans ses affaires politiques, économiques et sociales.

Le khomeinisme, grâce à ses oulémas, crée donc un courant religieux propre, un courant non traditionnel puisqu'il vise au premier chef à faire irruption dans l'espace politique. L'emprise du khomeinisme se manifeste de prime abord sur la banlieue

est de Beyrouth. Alors que la banlieue sud compte parmi ses habitants d'éminentes familles chiites, tant socialement que sur le plan religieux, la banlieue est abrite les émigrés qui ont fui la pauvreté ou l'occupation israélienne. À cause de la guerre civile, et suite au siège du camp de Tel al-Zaatar, les habitants de la banlieue est sont contraints de se déplacer vers la banlieue sud, ce qui conduit à l'entassement de la population. Le surpeuplement accentue les problèmes de l'émigration traditionnelle de manière exponentielle et conduit à l'accroissement du rôle de la solidarité familiale. L'absence des institutions et de l'appareil sécuritaire étatique favorise l'émergence d'organisations civiles, politiques et militaires qui viennent combler ce vide. La domination sur la banlieue sud des organisations palestiniennes, plus fortes et mieux organisées, semble alors évidente. Celles-ci tentent de s'ériger en seules représentantes des musulmans libanais et ne considèrent pas le mouvement de Moussa el-Sadr d'un bon œil, mais comme une menace à leur hégémonie dans la banlieue sud.

Le khomeinisme comme force politique libanaise

Le khomeinisme donne naissance à une nouvelle classe chiite libanaise qui lui est rattachée. La majorité de sa base religieuse se compose de jeunes enturbannés qui forment une élite politique, intellectuelle et sociale dont l'essor est favorisé par de nombreux facteurs, notamment économique grâce au soutien de l'Iran. Les sentiments de colère et de revanche sur le passé qui animent sa base pauvre et marginalisée sont aussi à l'œuvre. Des rangs de ces enturbannés sortent des combattants dont une partie est entraînée par les Palestiniens ; bien qu'ils doivent une allégeance totale à Khomeini, les instructions et ordres émis par le mouvement iranien étaient presque considérés au même titre que les enseignements de l'Islam.

Les fondements sur lesquels se construit le khomeinisme au Liban diffèrent de ceux du mouvement de Moussa el-Sadr qui, malgré son caractère chiite, est attaché à l'appartenance au Liban et à son État. Néanmoins, les partisans de Khomeini réussissent à s'infiltrer au sein du mouvement d'el-Sadr et à y occuper des fonctions élevées, ce qui ne constitue pas un obstacle vis-à-vis de leur adhésion à l'agenda iranien, qui se fait de manière indirecte et non déclarée. Le mouvement d'el-Sadr leur ouvre les portes de certains milieux et leur sert de rempart, le temps d'affermir leurs positions, permettant de justifier en son nom de nombreuses actions. Cet état de fait dure jusqu'à l'incursion israélienne au Liban en 1982. À ce moment, le khomeinisme est doté d'institutions fortes et fermement implantées et déclare son opposition au mouvement Amal, représentant politique du mouvement d'el-Sadr. L'invasion israélienne au Liban constitue pour les khomeinistes l'occasion de se placer au centre de la scène chiite, surtout face au refus du mouvement Amal de prendre une position ferme vis-à-vis de l'occupation israélienne. Ils prennent donc l'initiative en mobilisant les chiites contre l'occupation, puis en menant des opérations militaires contre l'ambassade américaine à Beyrouth en 1983, qui s'apparentent à une démonstration affirmant le khomeinisme comme principale force en activité au Liban.

La contre-société

Charara considère que le Hezbollah est le fruit des entrailles de la société libanaise déchirée par la guerre civile, et que cette naissance est facilitée par les déplacements des populations chiites pauvres causés par les guerres. Le Hezbollah leur apporte un espoir d'amélioration de leurs conditions de

vie qui s'effondrent et de sortie de la marginalité vers un futur fondé sur la force et la dignité. Cette contre-société n'est autre que la société du Hezbollah, celle qu'il tente de créer en s'érigeant comme son seul représentant, une société à une seule dimension, chiite khomeiniste.

Le Hezbollah recourt à de nombreux moyens pour édifier et enclorre cette société. Il instaure de nouvelles institutions pour forger des pratiques et des rites qui revivifient le martyr chiite, renouent avec son héritage idéologique et rituel et assurent sa représentation sociale. Les institutions créées par le Hezbollah pour pénétrer les masses sont l'un de ses principaux outils dans la construction d'une société antagoniste aux autres sociétés libanaises, y compris chiites. Ces institutions s'arrogent la capacité à protéger les chiites libanais d'une part, et se réclament des concepts de pureté religieuse et d'esprit révolutionnaire d'autre part. Pour préserver l'identité chiite de la décomposition, les institutions du Hezbollah placent dans l'échelle de leurs priorités la création d'un noyau dur et facilement mobilisable dans les batailles pour la défense de cette identité. Parmi ces institutions, on peut citer Al-Chahīd, qui fonctionne à la manière de l'institution mère iranienne, selon Charara, par la pénétration du tissu social et familial chiite au Liban à travers l'assistance morale et matérielle aux familles de martyrs. Cela renforce l'influence du parti par l'ingérence dans la vie de ces familles et leur contrôle. Charara considère que les institutions liées aux martyrs « sont les veines de cette influence et les artères de la société chiite libanaise, l'escalier et le pont vers le noyau de cette communauté ».

Conclusion

Nous sommes face à un livre riche et audacieux. Lorsqu'il est publié au début des années 1990, le phénomène Hezbollah n'est pas encore exacerbé et le parti n'a pas pris le contrôle des différents segments de la société chiite. Le Hezbollah n'a alors pas achevé l'édification de sa contre-société, mais l'auteur aborde ce phénomène en éclairant les conditions de sa naissance. Il examine ses évolutions et tente de distinguer le futur du parti et le futur des chiites et du Liban de manière plus générale, dans l'hypothèse de son succès. L'ouvrage regorge d'événements, de lieux et figures, mais aussi d'analyses et d'informations, et fournit une étude sur le Hezbollah, mais aussi sur la société chiite et la société libanaise plus généralement.

Biographie

Waddah Charara est un écrivain et intellectuel libanais, reconnu pour la profondeur de ses analyses politiques et sociologiques. Il a été professeur de sociologie à l'Université libanaise et a apporté d'importantes contributions à l'étude de la société libanaise. Sa vie politique débute en tant que militant de gauche, influencé par la pensée marxiste. Il compte parmi les plus célèbres dirigeants du mouvement socialiste libanais, rejoignant en 1970 l'Organisation des socialistes libanais qui forme ensuite l'Organisation d'action communiste au Liban. Il quitte ce mouvement en 1973 pour se diriger vers l'étude critique des phénomènes sociaux et politiques au Liban et dans le monde arabe. Charara a publié de nombreux ouvrages, traductions et études critiques.

Bibliographie

- AMIN, Hassan, من دفتر الذكريات الجنوبية [Extraits du cahier des mémoires du sud]. Beyrouth : Dar Al-Kitab Al-Lubnani, 1981.
- KEZMA, Mohamed, الضاحية الجنوبية أيام زمان [La banlieue sud autrefois]. Beyrouth : Dar Al-Kitab Al-Lubnani, 1984.
- MUGHNIYA, Mohamed Jawad, الوضع الحاضر في جبل عامل 1947-1966 [La situation actuelle à Jabal Amel, 1947-1966]. Beyrouth : Dar Al-Jawwad, 1984
- REDA, Ahmed, *et al.*, وجوه ثقافية من الجنوب، [Visages culturels du Sud]. Beyrouth : Dar Ibn Khaldoun, 1981.
- ROUHOLLAH, Khomeini, الحكومة الإسلامية [Le gouvernement islamique]. Beyrouth : Dar Al-Tali'a, 1979.

Mots-clés : Liban ; Hezbollah ; islamisme ; chiisme ; histoire politique ; confessions ; mouvement politique ; idéologie

WADDAH CHARARA

وضاح شرارة

Les guerres civiles arabes contemporaines, un régime politique

الحروب الأهلية العربية المعاصرة – نظاماً سياسياً

Al-hurūb al-ahliyya al-‘arabiyya nizāman siyāsiyan

Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2025, 550 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Rouba Hassan

L'ouvrage est composé de huit chapitres, dont six sont consacrés à des États arabes : la Syrie, le Liban, la Palestine, l'Irak, le Soudan et le Yémen. Les deux autres analysent la situation de l'Iran et celle du Machrek. Un long épilogue assez dense, intitulé « Conclusions », achève le livre préfacé par Zouhair Al-Ghazzal, professeur à l'American University of Beirut. Dans sa préface, Al-Ghazzal met en évidence l'une des dimensions centrales de l'approche de Charara de la sociologie politique arabe, à savoir la mise au jour des mécanismes à l'origine de l'État arabe moderne en tant qu'État sectaire¹. Un État fondé sur une base militaire, entraînant la destruction systématique des structures civiles traditionnelles et engendrant des divisions internes, qui sont à l'origine des conflits.

La genèse tronquée du pouvoir moderne

La tragédie des guerres civiles arabes contemporaines réside dans le fait que ces dernières ne sont pas des crises politiques passagères, mais le résultat inévitable d'une « genèse tronquée »

1. « Sectaire » n'est pas à prendre ici dans un sens confessionnel.

de l'État des *millet*¹. Cet État, qui ne se fonde pas sur le principe de citoyenneté, porte déjà en lui les germes de son effondrement et de sa transformation en un « État sectaire ». L'analyse de Charara porte sur le pouvoir central non pas comme conséquence de l'évolution sociale, mais en tant que pouvoir militaire dès ses origines, qui s'est employé à détruire les structures sociales traditionnelles. Ce processus apparaît clairement dans le modèle de gouvernement de Mohammed Ali en Égypte. Sa victoire sur les Mamelouks ne visait pas seulement la prise du pouvoir, mais aussi la destruction des organisations anciennes et profondément ancrées dans la société, comme les ordres soufis² et les notabilités locales. Leur destruction a privé la société des sources locales de pouvoir et d'auto-organisation, remplacées par un « appareil militaire professionnel » moderne, dont la fidélité au pouvoir central est absolue. L'appareil militaire, déconnecté du tissu social, devient l'unique colonne vertébrale de l'État et la source de sa légitimité, ce qui le conduira inévitablement à recourir à la violence et la tyrannie.

Par la suite, est mise en place une politique délibérée de division et de dissensions sociales. L'État émergent cherche (tout comme le pouvoir ottoman dans ses dernières heures) à affaiblir les communautés en les divisant en groupes professionnels selon l'appartenance ethnique et confessionnelle. Certains métiers, comme la teinture, sont réservés à certaines minorités, quand d'autres (comme la finance et la médecine) sont le privilège d'autres groupes ethniques. Cette politique a entraîné une fracture sociale, dressant des barrières entre des groupes imbriqués. Les divisions systématiques, dont ont hérité les

1. Dans le système ottoman, un *millet* est une communauté confessionnelle [N.d.T.].

2. Ces ordres sont appelés aussi « voies » [N.d.T.].

sociétés arabes, expliquent la faiblesse de leur cohésion interne et l'éclatement rapide des guerres civiles contemporaines, où le sentiment communautaire se nourrit des différenciations historiques imposées par l'État lui-même.

Ce modèle de gouvernement atteint son paroxysme avec la naissance d'un sectarisme à la fois nationaliste et salafiste rigoriste, socle idéologique de nombreux États arabes actuels. Sous le règne du sultan Abdülhamid II, la tension entre les réformistes et les salafistes conduit au renforcement de ces derniers, opposés aux tendances modernisatrices. Le sultan s'est appuyé sur certains groupes sociaux, notamment les Turcs venus des Balkans, qui étaient à la fois nationalistes extrémistes (parce qu'ils ont perdu leur terre) et salafistes (en réaction à la domination occidentale). Ce groupe émergeant, avec son esprit de corps, se voyait comme un peuple supérieur parce qu'il a permis au sultan de consolider son autorité à l'intérieur de l'empire et dans la région, au nom de la défense de la religion et des « conquêtes ». Il a acquis une place prépondérante fondée sur le sentiment religieux et nationaliste. L'ancien esprit de corps (lié aux entités traditionnelles civiles) est remplacé par un autre, totalitaire et rigoriste, qui s'est identifié à l'appareil militaire central de l'État. C'est là le fondement du modèle de gouvernement dont héritera, dans le monde arabe, « l'État sectaire » contemporain, comme aboutissement d'une genèse tronquée de l'État nationaliste issu des *millets*.

La « subordination impérialiste » et l'impasse de l'ordre mondial : entre centres et périphéries

Charara aborde la question de la « subordination impérialiste et de l'impasse de l'ordre mondial », qui lui permet d'examiner les guerres civiles arabes sous un angle géopolitique plus large.

Celles-ci vont bien au-delà des simples opérations militaires ; elles s'inscrivent dans un ordre mondial fondé sur la division et la domination idéologique. Charara montre que l'Occident continue d'agir comme une puissance impérialiste, de la même manière qu'Edward Saïd a mis en lumière la longue histoire de la violence depuis l'expédition d'Égypte de Bonaparte jusqu'à l'invasion américaine de l'Irak. La guerre contre l'Irak n'avait pas pour but de défendre des valeurs ou la liberté ; il s'agissait d'une guerre impérialiste dont les motifs étaient profondément idéologiques. Elle visait à contrôler le monde, étendre la surveillance et accaparer les ressources rares.

Les agressions continues montrent que les guerres qui secouent la région s'inscrivent dans un conflit permanent. Elles consacrent un ordre mondial qui divise les nations selon des critères de domination et de puissance. D'un côté, les « centres » (l'Occident industrialisé) qui possèdent les instruments de la puissance contemporaine, de l'autre, les « marges », les sociétés dépendantes, à soumettre. Cette partition n'est pas seulement économique, elle est aussi structurelle. Elle donne aux centres une supériorité sur le plan des savoirs, qui leur permet de consolider leur domination. Une partie de ces savoirs a pour objectif de façonner les « caractéristiques des vaincus » en leur attribuant une « nature immuable » et en niant « leur histoire » et par là même, toute possibilité de changement et de progrès. L'objectif étant de justifier, de perpétuer et de mythifier la domination, en posant comme naturelle et infrangible l'incapacité des sociétés des marges. Dans ce cadre, « l'État sectaire » est incapable d'imposer sa réelle souveraineté et demeure soumis à la logique de « la domination et de l'autoritarisme » extérieurs.

L'une des conséquences directes de cette division est l'instrumentalisation des marges par les puissances régionales

dans le cadre de l'affrontement géopolitique plus large. À titre d'exemple, « l'axe » iranien s'appuie sur de nombreuses « marges », mais il n'est pas suffisamment solide pour constituer un front dissuasif face à l'ennemi. Ses tactiques, telles qu'agiter la menace houthiste, relèvent de « l'amateurisme » en comparaison avec l'appareil militaire impérialiste. La subordination des marges par une puissance régionale reste limitée, en dépit des gesticulations. Elle ne sert qu'à perpétuer les tensions, à fissurer l'État sectaire (comme c'est le cas en Irak, en Syrie et au Yémen) et à transformer le conflit en une série d'opérations discontinues et symboliques sans véritable horizon politique, empêchant les sociétés de se libérer de la « subordination impérialiste ».

La « libanisation » : la fin de l'État et l'absence d'horizon politique

Charara décrit la configuration qui résulte inéluctablement des conflits dans cette région du monde : leur « libanisation ». Ce terme ne renvoie pas seulement à la géographie libanaise, mais à l'incapacité structurelle de l'État à s'imposer ou à se perpétuer en tant qu'entité unifiée. Le postulat central ici est que les guerres civiles du Machrek se sont toutes libanisées au sens où aucune des parties en conflit ne peut l'emporter militairement sur l'autre et qu'aucune issue politique radicale permettant la réconciliation nationale ne peut être trouvée.

Au lieu de s'achever par une victoire décisive ou un règlement, ces conflits contribuent à fracturer et à paralyser l'État, en raison des affrontements entre les communautés et les forces dominantes. En conséquence, le pouvoir effectif ne s'exerce pas à travers les institutions constitutionnelles, mais à travers des ententes et des accords officieux entre les différentes

communautés, qui se disputent l'influence et les ressources vitales de l'État. Cet état de crise permanent impose à la société une forme de « consensus » sur la régression et l'immobilisme. Un consensus par défaut résultant de la peur de chacune des parties de l'effondrement total ou de l'hégémonie absolue d'une communauté au détriment des autres, non d'une volonté nationale ou d'une vision commune de l'avenir. C'est la raison pour laquelle toutes les parties s'accordent sur un mode de gouvernement non viable, accumulant les échecs et l'inaction, sans perspective de progrès ou de changement radical.

La guerre civile libanaise devient un modèle qui se reproduit dans les autres conflits du Machrek, empêchant l'État d'instituer la citoyenneté comme horizon idéologique, au-delà des allégeances primaires. Des phénomènes structurels destructeurs s'installent, notamment l'impossibilité d'un règlement décisif du conflit, concomitante du démantèlement des composantes de l'État-nation. Le fait qu'aucune communauté ne peut gagner de façon définitive aboutit au gel du conflit dans une zone grise et à la paralysie des institutions administratives et gouvernementales. Les institutions constitutionnelles de l'État perdent leur efficacité et leur capacité à prendre les décisions vitales. Elles sont vidées de leur substance et deviennent les instruments de la perpétuation du statu quo bâti sur l'équilibre fragile des forces en conflit.

La libanisation se manifeste également à travers l'affrontement des forces conservatrices et des forces du « changement » sur la souveraineté. Ces forces qui se succèdent à la tête de la faillite collective ne sont pas une réelle alternative à l'ancien régime, elles en constituent une copie tronquée, et continuent à affaiblir et fracturer l'État. Même si elles se présentent comme des forces révolutionnaires ou réformistes, elles reproduisent très

vite les mécanismes du communautarisme et de la tyrannie, contribuant ainsi à renforcer l'échec structurel de l'État.

Le résultat politique de la libanisation et du sectarisme de l'État est un consensus vide de sens qui renforce l'autoritarisme et engourdit la conscience collective. Les forces au pouvoir cherchent par tous les moyens à occulter la vérité sur la crise structurelle pour échapper à leur responsabilité dans l'effondrement, à travers des mécanismes idéologiques. Toute voix dissonante qui s'oppose au régime ou au récit dominant est accusée de trahison idéologique ou d'allégeance étrangère, dans le but de contraindre la société à accepter la situation comme un fait accompli inéluctable, et donc à étouffer toute tentative sérieuse de trouver des solutions radicales hors du jeu communautariste.

Le conflit existentiel entre le front de l'immobilisme et un front civil émergent

Il existe, pour Charara, un conflit existentiel opposant le « bloc de l'immobilisme » au bloc social civil. Ce conflit s'inscrit en toile de fond des affrontements qui traversent le monde arabe. Il ne s'agit nullement d'un conflit confessionnel conjoncturel, mais bien d'une bataille historique entre deux blocs opposés autour du progrès et de la modernité. Le premier est le bloc au pouvoir (les immobilistes), tout un tissu social qui puise sa force dans l'appareil militaro-sécuritaire et qui profite de l'économie de rente et de la corruption du fait de la mainmise sur les ressources nationales. Il incarne l'injustice et la tyrannie, se cramponne à un modèle ancien qui l'a conduit – et la nation avec – à l'affaiblissement et à la régression et voudrait suspendre l'histoire. En face, le bloc émergent est composé de différentes catégories de citoyens : diplômés, fonctionnaires,

cadres administratifs, bourgeois, hommes d'affaires, notables éclairés, religieux réformateurs. Ils partagent une « intuition commune », issue de leurs connaissances, de leurs expériences pratiques, de leur conviction de la nécessité d'instaurer l'égalité face aux forces dominantes et de bénéficier des apports de la modernité en matière d'arts, de lettres et de sciences. Autrement dit, ce bloc aspire à l'avènement d'une société fondée sur l'égalité civile.

Les deux blocs s'opposent dans leur position par rapport à la modernité. Le « bloc de l'immobilisme » est historiquement lié au système hiérarchique social, position parfaitement illustrée par la réponse de l'historien azharite Abd al-Rahman al-Jabarti à la déclaration de la campagne française sur l'égalité lorsqu'il affirma que « Dieu créa les hommes inégaux et en favorisa certains. » Cette opposition n'est donc pas nouvelle, il s'agit d'un conflit historique sur la légitimité sociale du « système hiérarchique » traditionnel face au principe central de la modernité : l'égalité politique et juridique.

S'extraire de ce conflit existentiel, qui enferme la société dans l'éternel cycle morbide de la répétition, nécessite d'enclencher « l'élément vital » moteur du changement : les « contre-pouvoirs » civils qui expriment la volonté de la société civile. Ces pouvoirs ne sont pas purement théoriques, ils sont réels et efficaces. Ils s'expriment à travers le vote, les syndicats, les associations, la presse libre, les manifestations sur la voie publique et les rassemblements. Ils permettent de libérer la société de la répétition stérile du même, seule perspective possible pour contrôler l'action du pouvoir et lui demander des comptes, et de briser le cycle de la violence et de la libanisation imposé par « l'État sectaire » militaire.

Conclusion

Waddah Charara aborde dans son livre, et de différents points de vue, des questions qui dépassent le cadre de ce compte-rendu : la relation entre la religion et le monde d'ici-bas, l'économie de rente et la corruption de l'État sectaire, ainsi que le rôle de la désinformation, entre autres questions. L'importance de cet ouvrage réside dans le fait que son auteur décortique les structures derrière les phénomènes politiques pour dévoiler les origines du cataclysme qui secoue la région. Il montre ainsi que les fractures sociales d'aujourd'hui ne sont pas le fruit du hasard, mais le produit d'une « genèse tronquée » de l'État sectaire qui s'est construit sur la destruction des structures civiles au profit de l'appareil militaire.

Biographie

Waddah Charara est un écrivain et intellectuel libanais, reconnu pour la profondeur de ses analyses politiques et sociologiques. Il a été professeur de sociologie à l'Université libanaise et a apporté d'importantes contributions à l'étude de la société libanaise. Sa vie politique débute en tant que militant de gauche, influencé par la pensée marxiste. Il compte parmi les plus célèbres dirigeants du mouvement socialiste libanais, rejoignant en 1970 l'Organisation des socialistes libanais qui forme ensuite l'Organisation d'action communiste au Liban. Il quitte ce mouvement en 1973 pour se diriger vers l'étude critique des phénomènes sociaux et politiques au Liban et dans le monde arabe. Charara a publié de nombreux ouvrages, traductions et études critiques.

Bibliographie

Ouvrages de Waddah Charara :

الموت لعدوكم [Que la mort soit sur votre ennemi]. Beyrouth : Dar Al Jadeed, 1991.

[L'Unique lui-même. مقالات في السياسات الإسلامية العربية. Articles sur les politiques islamiques arabes]. Beyrouth : Dar Al Jadeed, 1993.

[La *Umma* inquiète : les habitants de Jabal Amel et la *assabiyya* ameliennne au seuil de l'État libanais]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 1996.

[La ville détenue... بيروت بين القرابة والإقامة المدينة الموقوفة...]. Beyrouth : Dar Al-Matbou'at Al-Sharqiyya, 1986.

[L'attaque du peuple contre l'État : chapitre de l'histoire des guerres libanisées]. Beyrouth : Dar Al-Masar, 1999.

[L'anneau du turban : l'État iranien khomeinite dans le champ de bataille des écoles et des communautés confessionnelles]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2013.

[La paix civile froide : le Liban au service de la société 1964-1967]. Beyrouth : Ma'had Al-Inma' Al-'Arabi, 1980.

Mots-clés : Histoire politique ; guerre civile ; Machrek ; Syrie ; Liban ; Palestine ; Soudan ; Irak ; Yémen ; État ; millets ; impérialisme

**AZZA CHARARA BAYDOUN
ET AZZA EL HAJJ SLEIMAN**

عزة شرارة بيضون وعزة الحاج سليمان

***Les femmes dans la magistrature au Liban :
entériner la norme et négliger les écarts***

نساء لبنان في سلك القضاء : تعزيز السائد وإهمال الهوامش

Nisā' Lubnān fī silk al-qaḍā : ta'zīz al-sā'id wa-ihmāl al-hawāmiš
Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2023, 247 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiuo et traduite par Lina Leyla Abdelaziz

La relation entre les femmes et la justice est un phénomène relativement récent à l'échelle de l'histoire de l'humanité. Dans le monde islamique, les récits historiques ne donnent pas de détails sur la place des femmes dans la justice, bien que certaines d'entre elles aient occupé différents – et importants – postes politiques. Ainsi, le monde des tribunaux est demeuré essentiellement un univers masculin. Ce constat s'applique, également, à l'histoire de la justice en Europe.

Avec le développement de l'éducation moderne et l'apparition des mouvements féministes, le monde a connu des avancées remarquables dans ce secteur, voyant une nette augmentation du nombre de femmes dans le corps de la magistrature. Cela a parfois soulevé différentes questions dans la pensée islamique quant à la capacité des femmes à juger les affaires sociétales. Cependant, la réalité s'est avérée plus complexe que ces questions théoriques et ces objections n'ont pas eu raison de la présence des femmes au sein comme à la tête des tribunaux. Comment les femmes ont-elles administré les tribunaux et mené les audiences dans le monde arabe ? La réponse à cette

question demeure imprécise, car les études sur le terrain sont rares. Parmi les diverses raisons se trouvent notamment l'absence de recherches à caractère social ou la focalisation de certains mouvements féministes sur l'étude de la présence des femmes en tant que telle, qui ont négligé d'étudier l'impact de cette présence sur le monde de la justice et ses institutions, et si elle a contribué à les transformer.

Le cas du Liban

Le Liban fait partie des pays arabes dans lesquels le nombre des juges femmes a augmenté progressivement, jusqu'à représenter aujourd'hui près de la moitié du nombre total des membres du corps de la magistrature. Devant ce changement, la sociologue Azza Charara Baydoun et la juriste Azza El Hajj Sleiman ont étudié, dans leur ouvrage commun, si l'augmentation du nombre des juges femmes a eu un impact qualitatif sur les institutions de la justice.

Les deux chercheuses se sont appuyées sur l'étude de cas de la circonscription judiciaire de Baabda dans le Mont-Liban entre 2014 et 2019. Elles ont posé une série de questions telles que : Les juges femmes ont-elles proposé une nouvelle perspective ou un sens différent du concept de la « justice » ? Peut-on observer des caractéristiques propres à ce qui est connu dans la littérature féministe comme « l'éthique de la sollicitude » (ou le *care*) dans la conception féministe de la justice ? Ou les juges libanaises demeurent-elles attachées à la conception abstraite et neutre à orientation masculine de la justice ? Enfin, comment la présence des femmes juges s'est-elle répercutée sur le déroulement des procès, les décisions rendues par les tribunaux ou leurs jugements ?

Les deux chercheuses estiment que les publications autour de

la question des femmes dans le monde de la justice se sont souvent intéressées à des questions liées à leur présence dans un secteur resté pendant longtemps sous domination masculine dans le monde entier. Sous l'influence des mouvements de libération des femmes, les féministes ont posé des questions similaires à celles posées dans d'autres pays où le nombre de femmes dans le champ de la justice était faible. Ces questions concernent les raisons de l'exclusion des femmes des institutions judiciaires et les obstacles auxquels elles se heurtent lorsqu'elles souhaitent intégrer le corps judiciaire.

Toutefois, dans le cas du Liban, on constate que les femmes ne sont plus marginalisées comme en Égypte par exemple. Selon les estimations, le nombre de femmes juges pourrait dépasser celui des hommes dans les années à venir, en raison du départ à la retraite d'un nombre important de juges hommes, et l'augmentation du nombre des admises dans les facultés et instituts de la Magistrature. Cependant, le nombre de femmes juges est important dans des domaines judiciaires qui ont une moindre importance dans la hiérarchie de la justice comme le tribunal de première instance, les enquêtes et le parquet général. En revanche, les postes clés comme ceux de l'inspection judiciaire restent majoritairement occupés par des hommes, et aucune femme n'est arrivée au poste de procureur général, procureur financier ou juge d'instruction. De plus, les femmes juges sont affectées dans les zones urbaines, notamment dans la capitale et ses environs, ce que certains juristes expliquent par le fait que « le prestige » de la justice, associé dans l'imaginaire social à l'image du juge homme, ne peut être incarné par une femme juge aux yeux des populations des régions périphériques.

La performance des femmes juges et les délais de procédure

Le travail des deux chercheuses se distingue par le long travail de terrain et de documentation dont il témoigne, intégrant le suivi d'une dizaine d'affaires, de dossiers et la comparaison de jugements prononcés par des juges hommes et femmes.

En ce qui concerne la durée du procès, l'efficacité de la justice est généralement estimée en fonction de la rapidité de l'application de la justice et de l'absence de prolongation dans le temps des litiges. Les deux chercheuses ont pris comme référence une durée de 18 mois pour juger de la durée d'une affaire. Elles ont constaté qu'une grande partie des affaires qui avaient duré plus de dix ans avaient souvent été traitées par des juges hommes. En revanche, 36 % des affaires dont la durée n'a pas dépassé 18 mois ont été jugées par des femmes, contre seulement 2,1 % par des hommes juges. Cette conclusion permet d'affirmer que le travail des juges femmes était meilleur en termes de rapidité.

Toutefois, ce résultat ne permet pas de mener à la conclusion que les hommes juges seraient « paresseux » par opposition à des femmes juges « actives », car d'autres facteurs jouent un rôle important comme l'appartenance géographique. En effet, les juges (hommes ou femmes) travaillant au Mont-Liban ont rendu leurs jugements plus rapidement que les autres. Cela s'explique peut-être par le fait qu'ils doivent plus rendre compte de leur travail aux habitants. La durée des affectations des juges s'avère être également un facteur déterminant, car 7,3 % des hommes juges ont changé de poste en 5 ans, contre 47 % de femmes juges. La pérennité des hommes à leurs postes a contribué à la suspension de bon nombre d'affaires.

Les femmes juges et la nature des peines

La comparaison entre un certain nombre d'affaires jugées par des hommes et d'autres jugées par des femmes a fait ressortir une différence dans la nature des peines prononcées. Les juges femmes ont tendance à condamner à des amendes plutôt qu'à des peines d'emprisonnement, tandis que les juges hommes préfèrent les peines d'emprisonnement. Cela s'explique par le fait que les femmes juges accordent une grande importance à la liberté individuelle, et qu'elles ne voient pas la nécessité de la restreindre par l'emprisonnement tant que l'acte ne constitue pas un danger public. Même quand elles prononcent des peines d'emprisonnement, les femmes choisissent des peines plus courtes comparé aux juges hommes.

Les juges femmes et les violences sexuelles

Bien que le Liban ait adopté des lois qui condamnent les violences sexuelles, des rapports sur les droits humains indiquent que la reconnaissance de ces phénomènes demeure limitée, notamment dans les cas de viols conjugaux ou de harcèlement dans les espaces publics et sur les lieux de travail. Une étude de Marie Rose Zelzal (2016) a démontré que les jugements ont parfois tendance à reproduire les stéréotypes liés à la sexualité des femmes et des hommes, dans le sens où la faute est reportée sur les femmes, tandis que les peines prononcées à l'encontre des agresseurs restent relativement légères.

L'étude de Baydoun et Sleiman, qui s'appuie sur l'analyse de quinze jugements rendus par les tribunaux pénaux de Beyrouth et du Mont-Liban, tend cependant à affirmer que la situation est plus complexe que cela. Certaines juges femmes ont fait preuve d'une grande compassion envers des victimes

de violences sexuelles, comme dans le cas d'une fille mineure qui a été contrainte à la prostitution. Malgré les tentatives des accusés pour se disculper, la juge a estimé que la jeune fille avait été victime d'un traumatisme psychologique ; elle a ainsi décidé de l'acquitter et de condamner les proxénètes à une peine sévère.

Toutefois, dans certains cas, les juges femmes n'ont pas eu le même parti-pris. Dans une affaire d'agression sexuelle d'un père sur ses filles, la juge a prononcé un jugement qui innocente le père pour motif d'absence de preuves, en écartant les témoignages des filles. En revanche, un juge homme a prononcé un jugement qui condamne un accusé dans une affaire d'agression sexuelle, en dépit du démenti de ce dernier et du retrait de la plainte par la victime. Ces cas démontrent que l'hypothèse selon laquelle les juges femmes ont toujours tendance à se ranger du côté des victimes femmes est loin d'être exacte, car leurs approches varient selon les cas.

Ainsi, la présence des femmes dans le secteur de la justice ne peut être analysée uniquement par le prisme du genre, mais implique une approche plus globale qui prenne en compte la manière dont s'articulent le genre, la classe, l'appartenance locale et les facteurs institutionnels. Pour ces raisons, l'étude des expériences des femmes juges au Liban, et peut-être dans le monde arabe en général, demeure un sujet à explorer et qui doit faire l'objet d'autres recherches académiques approfondies.

Biographie

Azza El Hajj Sleiman est enseignante et secrétaire générale de l'Association des chercheuses libanaises *Bahithat*. Elle est titulaire d'un doctorat en Droit de l'Université Paris Assas et

de l'Université libanaise et est membre du Centre d'Enseignement, de Documentation et de Recherches pour les Études Féministes (CEDREF). Ses recherches portent sur l'étude de la gouvernance, des responsabilités sociales, des lois civiles et des fondements juridiques.

Azza Charara Baydoun est chercheure, enseignante et consultante spécialiste des questions du genre. Titulaire d'un doctorat en psychologie sociale de l'Université libanaise, elle est lauréate du prix du Conseil national de la recherche scientifique pour l'excellence de sa recherche et du prix des sciences sociales attribué par l'organisation de la femme arabe pour son ouvrage الرجولة وتغيّر أحوال النساء [La masculinité et la transformation des conditions des femmes]. Elle est membre fondatrice de l'Association des chercheuses libanaises, *Bahithat*, et membre de la délégation officielle à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW) depuis 2005.

Bibliographie

CHARARA BAYDOUN, Azza, جرائم قتل النساء أمام القضاء اللبناني [Cas de féminicide devant la Cour libanaise]. Beyrouth : Kafa Enough violence and Exploitation, 2011.

CHARARA BAYDOUN, Azza, الجندر ماذا تقولين : الشائع والواقع [Genre, qu'en dites-vous : idées reçues et réalités autour de la condition des femmes]. Beyrouth : Dar Al-Saqi, 2012.

HOYEK, Danielle, RIDA SIDAWI, Rafif et ABU MURAD, Amira, جرائم الشرف بين الواقع والقانون [Les crimes d'honneur : loi et réalité]. Beyrouth : The Lebanese council to resist violence against woman. 2016.

ZELZAL, Marie Rose, الحماية القانونية للنساء والفتيات من العنف الجنسي
[La protection juridique des femmes et des jeunes filles contre
la violence sexuelle]. Beyrouth : Lebanese Women Democratic
Gathering, 2016.

Mots-clés : Liban ; sociologie ; genre ; justice ; Mont-Liban

CHARBEL DAGHER

شربل داغر

La langue arabe et la civilisation : sur les relations ambiguës entre Nahda, interculturalisme et modernité

العربية والتعدن : في اشتباه العلاقات بين النهضة والمثاقفة والحداثة

al-'arabiyya wa-l-tamaddun : fi ištibāh al-'alāqāt bayna al-nahḍa wa-l-muthāqafa wa-l-ḥadātha

Beyrouth : Dar An-Nahar, 2008, 266 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Lina Leyla Abdelaziz

Le livre *La langue arabe et la civilisation : sur les relations ambiguës entre Nahda, interculturalisme et modernité*, du penseur et critique libanais Charbel Dagher, est une étude critique fondatrice et une référence importante dans le domaine des études sur la modernité et la Nahda arabe. Cet ouvrage propose une révision radicale et originale des récits dominants qui ont longtemps conditionné notre compréhension de la période de transition culturelle et sociale survenue entre le XVIII^e et le XIX^e siècle. La thèse du livre est divisée en cinq chapitres complémentaires, qui retracent le cheminement de cette transformation, à partir de l'observation de la phase du déclin linguistique jusqu'aux conséquences sociales et individuelles de la modernité. Dagher souligne que le véritable moteur de la modernisation réside dans deux processus indissociables : « l'école moderne » qui a produit le lecteur instruit, et « l'imprimerie » qui a contribué à la création de l'espace public. Tout ce parcours a entraîné une « redynamisation » nécessaire de la langue arabe, qui l'a libérée de sa stagnation pour en faire une langue de communication efficace.

« La civilisation » et « l'interculturalisme » comme alternatives à la Nahda

Dans son étude, Dagher adopte une approche critique qui consiste à remettre en cause la validité du concept de la Nahda comme cadre unique pour expliquer la transition vers la modernité. En effet, la plupart des études relie le début de la Nahda à la campagne de Napoléon Bonaparte en Égypte en 1798 en la considérant comme le « choc » qui a réveillé l'Orient de son sommeil. Dagher estime que cette conception est réductrice et simplificatrice, car elle néglige des processus plus profonds et plus anciens qui ont précédé le choc. Dagher propose une alternative conceptuelle et méthodologique : au lieu de se concentrer sur la Nahda, il appelle à adopter le concept de « civilisation », dans la mesure où il s'agit du concept que les acteurs historiques ont utilisé pour désigner leur mouvement comme Ahmed Farès Chidiac et Khalil Elkhouri. Ce dernier le définit dans son journal *Hadiqat al-Akhbar* (1858) comme étant composé de deux éléments fondamentaux : la diffusion du savoir entre les gens, et l'utilisation des revenus personnels, familiaux et communautaires qui, selon le bon sens, doivent concourir au bien des personnes et du public. Cette définition déplace le centre de la recherche de la sphère politique vers la structure sociale, la circulation des connaissances, et la réforme des habitudes et croyances morales et sociales. Ainsi, la civilisation devient un processus organisé visant à construire les infrastructures et à améliorer la qualité de vie collective et individuelle.

Le processus de civilisation n'est pas le fruit du hasard, mais la conséquence d'un développement long et complexe que Dagher appelle « interculturalisme », un concept qu'il préfère à celui « d'influence » ou de « découverte », qui a commencé

bien avant l'époque généralement considérée comme le début de la Nahda suite à l'arrivée de Napoléon en Égypte. Dagher retrace des événements qui remontent aux premières décennies du xvi^e siècle, à Beyrouth ou au Mont Liban, en observant l'interaction entre des missions occidentales et les institutions ecclésiastiques locales. Cet interculturalisme relevait d'un processus d'interaction qui a été à l'origine d'une circulation des littératures et des sciences occidentales, et qui a engendré dès cette époque des besoins dans les domaines de la traduction et de l'éducation. La chronologie et la géographie de ces faits montrent que cette transformation n'est pas uniquement une réponse tardive à une suprématie occidentale soudaine, mais plutôt un long processus interne, complexe, dans lequel des acteurs locaux se sont engagés pour des raisons éducatives et religieuses.

Dagher aborde la langue arabe comme l'espace à travers lequel ce métissage culturel ne pouvait que s'opérer. Il considère que la langue arabe a été généralement appréhendée et étudiée à partir de la perspective de « sa normativité et de ses règles » dans la plupart des études, qu'elles soient classiques ou modernes, qui ont ainsi fait abstraction – plus que pour les autres langues – de l'étude de son « utilité, son historicité et son caractère social ». Les croyances linguistiques dominantes ont considéré en effet la langue arabe comme étant quasiment « hors » de l'Histoire et de l'usage, figée dans un texte « révélé », ce qui a abouti à sa stagnation et à réfréner ses perspectives d'évolution. Cependant, la réalité historique démontre que la langue arabe à la fin de l'ère Ottomane n'était pas une entité unifiée, mais plutôt un ensemble de « langues » différentes et disparates. Dagher affirme qu'avec l'affaiblissement du pouvoir ottoman central, la langue arabe n'évoluait

plus selon une politique gouvernementale globale, mais en fonction des politiques linguistiques propres à chaque communauté religieuse. Dans les milieux ottomans tardifs, notamment au Mont Liban, la communauté religieuse constituait le cadre qui définissait les canaux de l'enseignement de la langue arabe, et qui engendrait des besoins linguistiques spécifiques (tels que la traduction religieuse, ou le besoin de répondre aux exigences des missions). Cette différence religieuse a conduit à un « affaiblissement » dans la maîtrise (hétérogène et variable) de la langue arabe dans l'usage courant. Il est important de comprendre ce cadre social de la langue arabe, car il explique que le besoin d'une langue capable d'intégrer la modernité tient en premier lieu aux efforts de ces communautés religieuses, avant de passer, bien plus tard, à l'espace public unifié.

Les infrastructures du changement : l'école, l'imprimerie et la redynamisation de la langue arabe

L'apparition de « l'école moderne » marque le véritable tournant institutionnel. En effet, Dagher affirme que l'école est le corollaire du processus de civilisation. L'école est apparue d'abord en réponse à la fin du « cycle des ulémas » traditionnel qui reposait sur un système de cercles et de conseils ; puis, en réponse aux nouveaux besoins professionnels, économiques et sociaux. Elle ne venait donc pas uniquement répondre à un besoin religieux. Le rôle de l'école dépasse le cadre de l'enseignement pour devenir une condition structurelle – une infrastructure – permettant d'imposer un système éducatif méthodique. L'école a remplacé les livres des « Alfiyats » (où l'apprentissage repose sur la mémorisation) par des livres de règles rédigés de manière méthodique et accessible. Les écoles modernes ont d'abord été fondées dans des cadres

professionnels hétéroclites, car chaque communauté, en coopération avec les missions occidentales qui les soutenaient, voulait créer sa propre école à l'intention de ses enfants et préserver son identité. Mais en dépit de cette divergence dans l'approche initiale, l'école a permis une unification forcée. L'intérêt porté aux sciences modernes (venues de l'Occident) et le besoin de former des cadres professionnels ont imposé des méthodes d'apprentissage similaires et une langue arabe unifiée, éloquente et capable d'assimiler ces sciences, dépassant ainsi les limites des communautés religieuses.

L'école n'aurait pas pu réussir si elle n'avait pas soumis la langue arabe elle-même à un processus de rénovation globale. Ce processus est une réaction pratique à « un déclin » de la langue qu'ont constaté à cette époque des pionniers tels qu'Ahmed Farès Chidiac et relève d'une nécessité historique imposée par trois moteurs principaux : l'école, l'interculturalisme, et la presse. Les exigences de l'enseignement et de la traduction ont libéré la langue de son « immaturité » ou de son style alourdi par une rhétorique superficielle. Désormais, il était nécessaire de disposer d'une langue « de communication » au service de la clarté et de la méthodologie, afin de pouvoir présenter de manière méthodique la matière scientifique et intellectuelle. Cette libération a fait de la langue un moyen de communication efficace à même d'assurer une large diffusion des idées. Ce processus a également impliqué la nécessité de forger de nouveaux concepts au moyen de la revitalisation, de la dérivation et de l'arabisation, pour répondre aux exigences des sciences traduites. L'enjeu était d'éviter le mot à mot en donnant une nouvelle valeur et un sens à des concepts centraux comme « civilisation », « patrie », et « nation », ce qui a contribué à construire une nouvelle conscience adaptée à la modernité.

L'imprimerie a parachevé le processus et l'a transformé en un phénomène social large par le rôle qu'elle a joué dans le passage du « manuscrit » (réservé à l'élite) au livre imprimé et aux journaux, créant ainsi un nouveau cercle culturel incluant l'éditeur en tant qu'acteur commercial, et le lecteur en tant que consommateur. L'imprimerie a donné une nouvelle naissance à « l'auteur », qui a commencé à s'adresser à un large public au moyen d'un style clair et direct. Cependant cette diffusion de l'imprimerie n'a pas été sans conséquences, car elle a provoqué un état de « tension sociale ». Dagher utilise ce concept pour exprimer la tension et les confrontations entre les anciens modes de production du savoir (l'autorité traditionnelle et les institutions religieuses) et les modes modernes imposés par l'imprimerie et l'école. Cette tension est le résultat de la collision entre les anciens textes et les nouveaux, entre les valeurs traditionnelles et les nouvelles significations.

La naissance du « moi » urbain face à l'autorité de « la famille »

Dagher observe la transition déterminante de la domination du groupe à la souveraineté de l'individu. Dans la société traditionnelle, l'individu est défini par son appartenance à la famille, à la communauté religieuse ou la tribu, tandis que ce qui caractérise principalement le changement vers l'ère de la civilisation est la constitution du « moi » ou d'un individu distinct qui ne peut plus se fondre entièrement dans la structure fermée du groupe (la famille), revendiquant ainsi son propre espace. Ce nouveau moi est d'une part le résultat direct de l'école moderne qui lui a enseigné l'ordre et la logique ; et d'autre part de l'imprimerie qui lui a permis de s'exprimer librement loin de l'autorité du cheikh ou de la tribu.

Le moi ne peut pas se manifester sans un nouvel espace social qui lui permette de s'exprimer et de se mouvoir. Dagher considère que la naissance de l'espace public urbain a contribué à séparer l'individu du cadre traditionnel. Il estime également que l'installation d'horloges sur les places publiques des grandes villes (comme à Beyrouth à la fin du XIX^e siècle) n'est pas seulement un développement technique, mais le signe de la transformation du temps, autrefois religieux (indiqué par les temps des prières) et devenu un temps urbain (indiqué par des heures et des minutes) adopté par l'État et les individus. Dagher souligne aussi l'importance de l'émergence de nouveaux espaces sociaux tels que les cafés et les hôtels qui ont permis une « mixité publique » ouverte, contribuant à bouleverser la mixité familiale ou communautaire traditionnelle. L'auteur démontre également que le changement dans « l'apparence personnelle » et « la tenue vestimentaire » n'est pas fortuit, mais est l'expression d'un changement matériel du moi. En effet, l'individu urbain exprime sa différenciation, son statut et sa modernité à travers son apparence extérieure, affirmant ainsi son émancipation de la domination de la tenue vestimentaire imposée par la tradition et la communauté.

La conséquence de la naissance du « moi » se mesure surtout à l'impact qu'elle a eu sur les arts et les différentes formes d'expression. Les nouveaux arts ne sont plus au service de la communauté ou du rituel religieux, mais se concentrent sur la célébration et sur la commémoration du moi individuel. L'apparition du « portrait » comme genre pictural est la preuve irréfutable que l'art accorde désormais une importance au visage de l'individu en tant qu'être singulier. Cette focalisation sur le visage est une reconnaissance symbolique du « nom propre » et de l'importance de l'immortalisation du moi individuel. Dagher fait également référence à l'apparition d'un nouveau genre litté-

raire, l'autobiographie, et considère que cette écriture sur soi est la concrétisation linguistique du moi qui s'est formé. L'autobiographie se distingue des anciens livres biographiques (qui se concentraient sur les exploits du savant ou sur le cheikh dans le contexte des anciens), pour devenir des livres qui retracent une expérience personnelle sur les plans éducatif, professionnel et humain. Elle est la transcription de ce que l'individu a pu acquérir dans un nouveau contexte de savoir, et l'expression de sa conscience de l'importance de son propre parcours dans l'Histoire.

Conclusion

Cet ouvrage tente de retracer le moment où la conscience arabe est passée de la tradition à la modernité. L'importance de ce travail réside non pas dans son récit historique, mais dans son audace méthodologique qui a pour objectif de donner une relecture des causes profondes du changement, loin des récits dominants. Sa valeur tient à la remise en cause du concept traditionnel de « Nahda » qui a lié ces transformations au choc politique provoqué par la campagne de Napoléon en Égypte, pour les resituer dans un cadre temporel et géographique plus ancien et plus complexe, à partir des concepts de « civilisation » et « d'interculturalisme ». Aussi, la contribution la plus notable du livre réside dans le fait qu'il lie tous ces changements linguistiques et institutionnels avec la naissance de l'individu moderne. Ceux-ci ont en effet culminé avec l'émergence du « moi » émancipé du contrôle total exercé par la « famille ». En somme, le livre de Dagher présente une lecture complète et profonde, qui associe brillamment la langue en tant qu'outil d'interculturalisme, l'institution en tant que structure de transformation, et la conscience du moi en tant que produit social final. Ce livre est une réfè-

rence essentielle pour comprendre que la modernité arabe n'était pas qu'une simple imitation, mais un processus de construction global et complexe.

Biographie

Charbel Dagher est né en 1950 à Wata Houb au Liban. Il est professeur, critique et son parcours académique et professionnel est marqué par une grande pluridisciplinarité. Dagher a fait ses études supérieures au Liban, puis il a obtenu son doctorat en 1982 à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3. Il occupe le poste de professeur à l'université de Balamand depuis 1994 où il a fondé et présidé plusieurs départements, entre autres ceux de langue arabe, de journalisme et de techniques de communication, de sciences politiques et administratives. Sur le plan académique, il a coopéré avec des universités internationales notamment en France, en Italie et à Malte, entre autres.

Auteur prolifique, il a écrit plus de quatre-vingt-dix livres dans divers domaines : poésie, roman, langue, sur le regard esthétique dans la littérature et l'art, l'Histoire, ou encore la traduction. Dagher a reçu plusieurs prix prestigieux dont le prix du livre Cheikh Zayed (2019) pour son étude intitulée *La poésie arabe moderne : poème en prose*, le prix Ibn Batouta (2020-2021) pour son récit « S'extraire de la famille », ainsi que le prix Abou El Kacem Chebbi (2024). Il a également occupé des postes de direction dans des forums culturels internationaux, et a présidé des jurys dans d'importants festivals artistiques. On lui doit plusieurs recueils de poésie : *Fragments de la blancheur* (1981), *Lit Oriental* (2000), *Le poème à celui qui le désire* (2010). Il a aussi écrit des livres, non traduits, dans divers domaines tels que : *L'art islamique dans les sources arabes : la fabrique des ornements et de la beauté* (1999), *Entre jurisprudence et art :*

le conflit autour de l'image (2022), *Les révolutions arabes et le sultanat Ottoman : les impasses politiques* (2024), *Le théâtre arabe entre vision et écriture* (2024).

Bibliographie

BEYDOUN, Ahmad, الصراع على تاريخ لبنان [L'histoire controversée du Liban]. Beyrouth : Publications de l'Université libanaise, 1989.

EL HORR, Abdelhamid, معالم الأدب العالمي [Jalons de la littérature mondiale]. Beyrouth : Dar al-Afaq al-Jadid, 1982.

HARIK, Iliya, التحول السياسي في تاريخ لبنان الحديث [La transformation politique dans l'histoire du Liban moderne]. Beyrouth : Dar Al-Ahliya li-l-nachr wa-tawzi', 1982.

KHAZIN, William, تباشير النهضة الأدبية [Perspectives littéraires de la Nahda]. Beyrouth : Dar al-'ilm li-l-malayin, 1993.

DOUAYHI, Chawqi, (مقاهي بيروت الشعبية 1950-1990) [Les cafés populaires de Beyrouth (1950-1990)]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 2005.

ZEITOUNI, Latif, حركة الترجمة في عصر النهضة [Le mouvement de traduction à l'époque de la Nahda]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 1994.

CHOUERI, Youssef, الرحلة العربية الحديثة من أوروبا إلى الولايات المتحدة [Le voyage moderne arabe de l'Europe aux États-Unis]. Amman-Beyrouth : Al-Mu'assassa al-Arabia li-l-Dirasat wa-l-Nachr, 1998.

SABA YARED, Nazik, الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة [Les voyageurs arabes et la civilisation occidentale lors de la renaissance arabe moderne]. Beyrouth : Dar Naufal, 1992.

Mots-clés : langue arabe ; modernité ; Nahda ; histoire des idées ; éducation ; civilisation

FAISAL DARRAJ

فيصل دراج

La misère de la culture dans l'institution palestinienne

بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية

Bu'ss al-thaqāfa fī-l-mu'assassa al-filastīniyya
Beyrouth : Dār al-Ādāb, 1996, 222 p.

Notice rédigée par Sadia Agsous-Bienstein

Faisal Darraj (né en 1943) est un intellectuel et philosophe palestinien dont les travaux s'inscrivent dans le champ culturel et philosophique. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages consacrés à la littérature et à l'espace littéraire arabes. Une notice sur un autre de ses ouvrages avait déjà été rédigée pour le premier numéro du catalogue « Pensées arabes en traduction » par Elizabeth Suzanne Kassab. Elle mentionnait que cet auteur méritait d'être traduit en français et, en effet, la traduction de son ouvrage *La Modernité régressive : Taha Hussein et Adonis* (2005) sera publiée cette année par l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC) dans le cadre du projet *Insaniyyat fī al-tarjama* mis en œuvre en collaboration avec l'Institut français de Tunis (IFT). Darraj est un intellectuel qui mérite d'être traduit à nouveau du fait de son importance dans le champ culturel et littéraire arabe, mais aussi en raison de son expérience et de sa connaissance de ces domaines depuis les années 1970.

L'ouvrage *La misère de la culture dans l'institution palestinienne* se situe à la convergence de la critique littéraire, de la sociologie de la littérature, de la pensée critique et de la philosophie de la culture. Il est divisé en quatre parties : « Relations

entre culture et politique », « La culture de l'organisation entre confusion et décadence », « L'autre intellectuel et l'esthétique de la fragmentation » et enfin « Éclairages... l'effondrement de la culture ». Le titre s'inspire de l'ouvrage de Karl Marx *La misère de la philosophie*, affichant ainsi ses penchants politiques au sein de la gauche arabe et palestinienne. Dans cet ouvrage, Marx critique le socialisme de Proudhon et pose les fondements théoriques matérialistes de l'histoire et de l'économie. L'ouvrage de Darraj revisite la posture de l'intellectuel / écrivain palestinien au regard de sa fonction politique dans l'espace arabe en général et plus particulièrement palestinien, et traite de son rapport à l'organisation politique. Il propose ainsi une critique des différentes postures des intellectuels palestiniens.

Darraj évoque notamment les poètes Mahmoud Darwich et Samih al-Qassem, auxquels il reproche leur rhétorique victorieuse dans un temps de défaite. Il aborde également la figure de l'intellectuel de l'intérieur à travers la posture d'Emile Habibi qui, pour des raisons évidentes, porte plusieurs masques pour survivre en tant que Palestinien au sein de la société israélienne. L'ouvrage mobilise aussi différentes figures telles que Ghassan Kanafani et son concept de « littérature de résistance », Naji Ali comme intellectuel innocent, Anis Sayegh comme intellectuel non désirable, Edward Said et la morale de la connaissance, ainsi que l'écrivaine Sahar Khalifa et la question de l'identification de la femme.

Dans l'introduction intitulée « Où partent les martyrs ? », Darraj reprend le symbole du martyr à partir de la nouvelle relevant du genre fantastique de l'écrivain algérien de langue arabe Tahar Ouattar, *Les Martyrs reviennent cette semaine* (1974). Cette nouvelle souligne les contradictions et les désil-

lusions de la société algérienne post-indépendance et interroge l'usage politique de la mémoire des martyrs de la guerre d'Algérie. Darraj met en lumière le fardeau que porte l'écrivain palestinien depuis la défaite de 1948 : celui d'un écrivain engagé qui doit non seulement se reconstruire en exil en tant que Palestinien, mais qui devient également une figure symbolique au sein de l'espace culturel arabe. Cette représentation constitue un poids supplémentaire lorsqu'elle s'articule à une perspective politique qui peut devenir un obstacle à la production artistique. Darraj parle ainsi d'un « art médiocre » en lien avec la littérature des années 1960. Il écrit : « l'art médiocre dans le cadre d'une gouvernance politique ne fait pas référence aux individus dont l'écriture est médiocre, mais à une direction politique qui ne fait pas la différence entre l'art authentique et une écriture banale » (p. 15). Il poursuit : « Une position dans la culture est en réalité une position dans la politique qui façonne la culture et détermine le rôle de l'intellectuel. »

L'idée centrale de cet ouvrage est que l'intellectuel palestinien, représenté par l'écrivain, est structuré par la politique et que son rôle est défini par l'institution politique. L'institution en question est l'Organisation de libération de la Palestine (OLP), tant au cours de la période de la résistance à Beyrouth que de la création de l'Autorité palestinienne, dont le centre se situe à Ramallah après les accords d'Oslo. Ce retour des intellectuels à Ramallah a notamment été étudié par Sbeih Sbeih dans son travail sur le retour des écrivains palestiniens dans cette ville. À travers ces différentes analyses, l'ouvrage de Faisal Darraj propose une réflexion critique sur la culture palestinienne contemporaine et sur les conditions de production de la littérature palestinienne dans la diaspora. En examinant les relations entre littérature, institutions culturelles et pouvoir

politique, Darraj contribue à renouveler la critique littéraire palestinienne. Cet ouvrage mérite d'être traduit par un spécialiste expérimenté de la critique littéraire palestinienne, car il propose en définitive une réflexion sur la formation même de l'intellectuel palestinien à partir de son moment fondateur : l'exil. Même s'il n'existe pas de véritable fil conducteur dans l'ouvrage (les chapitres étant organisés autour de la figure de l'intellectuel palestinien tout en apparaissant parfois dissociés dans leurs orientations critiques), Darraj met en évidence la responsabilité particulière qui pèse sur cet intellectuel, non seulement vis-à-vis des Palestiniens mais aussi vis-à-vis de l'espace arabe.

L'ouvrage a également le mérite d'aborder cette figure intellectuelle à partir du temps et de l'espace : de la Nakba de 1948 jusqu'au retour à Ramallah après les accords d'Oslo, en passant par différents lieux de production culturelle tels que Beyrouth (Mahmoud Darwich), Damas (Hanna Abu Hanna) ou encore la Palestine de 1948 (Samih al-Qassem et Émile Habibi). Darraj montre ainsi comment l'intellectuel palestinien, longtemps symbolisé par la figure du poète et de l'écrivain, s'est formé dans la résistance avant de se trouver progressivement encadré par de nouvelles normes : celles de l'Autorité palestinienne qui s'affirme après Oslo et qui pousse cet intellectuel à se fondre dans le moule de l'organisation et de ses institutions.

Cet ouvrage reflète finalement l'expérience propre de Darraj en tant qu'intellectuel palestinien. Présent à Beyrouth durant une période que Refqa Abu-Remaileh décrit comme l'âge d'or de la diaspora littéraire palestinienne, Darraj participe à une scène intellectuelle particulièrement dynamique. La capitale libanaise, déjà reconnue comme un centre intellectuel majeur depuis la Nahda arabe, attire alors de nombreux écrivains

palestiniens et arabes, séduits par son ouverture culturelle et par la centralité politique de la révolution palestinienne. Beyrouth devient ainsi un pôle majeur de production culturelle et intellectuelle arabe, et palestinienne en particulier (Refqa Abu Remaileh, 2023).

Son parcours se poursuit ensuite entre Damas, Budapest et Amman, où il développe une œuvre critique consacrée à l'histoire littéraire palestinienne et aux transformations de la culture arabe contemporaine. Darraj apparaît ainsi comme un grand connaisseur de la culture palestinienne et particulièrement de sa littérature moderne, qui se poursuit en exil comme à l'intérieur d'Israël (Palestine de 1948) après la Nakba et qui donne naissance à la figure de l'intellectuel politique palestinien (Abu-Fakhr, 1996). Son œuvre s'articule finalement autour d'une question centrale : « où va l'intellectuel politique palestinien ? » depuis la défaite de la modernité arabe et celle de 1967.

Biographie

Né à Ja'ūna en Palestine mandataire, Faisal Darraj devient réfugié en Syrie après la Nakba de 1948, événement fondateur qui marque durablement sa trajectoire intellectuelle, mais aussi l'effondrement du projet arabe après la défaite arabe de 1967 face à Israël, appelée Naksa. Après des études à l'université de Damas, il se rend à l'université de Toulouse où il soutient en 1974 une thèse consacrée à l'aliénation dans la philosophie de Karl Marx. De France, il s'installe à Beyrouth jusqu'à l'occupation israélienne de la ville en 1982. Sa rencontre avec l'historien palestinien Anis Sayigh (1931-2009) l'introduit dans les institutions intellectuelles palestiniennes, notamment la revue *Shu'ūn Filastīniyya*, publiée par le Centre de recherche pales-

tinien (OLP), à laquelle il contribue. Installé à Beyrouth entre 1975 et 1979, il participe activement à la vie intellectuelle de la diaspora palestinienne et collabore à la revue *al-Karmel*.

Bibliographie

ABU FAKHR, Sakr, بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية [Darraj. La misère de la culture dans l'institution palestinienne]. *Revue d'études palestiniennes*, automne 1996, Vol. 7, n° 28.

ABU REMAILEH, Refqa, *Country of Words: A Transnational Atlas for Palestinian Literature*. Stanford : Stanford University Press, projet numérique, 2023. Disponible en ligne : <https://countryofwords.org>

AL-OSTA, Adel, أدب المقاومة من تفاؤل البدايات إلى خيبة النهايات [La littérature de la résistance : de l'espoir des débuts à la déception des fins]. Damas : Mu'assasat filistin l-il-thaqafa, 2018 [2008].

AL-OSTA, Adel, زوبعة في رام الله [Cyclone à Ramallah]. *Tanweer*, 17 février 2017. *Romanmag* Disponible en ligne : <https://rommanmag.com/archives/18546>.

AL-SHAIKH, Abd al-Rahim, أسئلة الثقافة الفلسطينية : عندما تزول الفروق, يا سيادة الرئيس [Les questions de la culture palestinienne : quand les différences disparaissent, Monsieur le président]. *Arab48*, 3 mars 2013. Disponible en ligne : <https://www.arab48.com/مقالات-وأراء/مقالات-وأراء/2011/03/13/أسئلة-الثقافة-الفلسطينية-عندما-تزول-الفروق-يا-سيادة-الرئيس>

DARRAJ, Faysal, ثلاثة مداخل لقراءة محمود درويش [Trois entrées pour lire Mahmoud Darwich]. *Al-Karmel*, 2009 90, p. 54-74. Disponible en ligne : http://www.alkarmel.org/prenumber/issue90/target3_2.pdf

KANAFANI, Ghassan, الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال 1948-1968 [La littérature palestinienne résistante sous l'occupation 1948-1968]. Beyrouth : Mu'assasat al-Dirasat al-Filastiniya, 1968.

KANAFANI, Ghassan, في الأدب الصهيوني [Sur la littérature sioniste]. Beyrouth : Rimal, 2015 [1966].

KANAFANI, Ghassan, 1966-1948 فلسطين المحتلة في المقاومة في فلسطين المحتلة 1948-1966], Beyrouth, Rimal, 2015 [1966].

KASSAB, Elizabeth Suzanne, « Faysal Darraj, La Modernité régressive : Taha Hussein et Adonis », In *Pensées arabes en traduction. Une sélection d'ouvrages de sciences humaines et sociales à traduire de l'arabe vers le français*, catalogue du projet Livres des deux rives – un dialogue méditerranéen par le livre, 2023. Disponible en ligne : <https://shs.hal.science/halshs-04289121v1>

NASHEF, Ismail, *L'Architecture de la perte. La culture palestinienne contemporaine en question*, traduit de l'arabe par Pierre Girard. Paris : Éditions de l'Atelier/IMA, 2025.

SBEIH, Sbeih, « Une nouvelle condition littéraire : le retour des écrivains palestiniens à Ramallah » In BENCHENNA, Abdelfettah et MARCHETTI, Dominique (dir.), *La culture et ses dépendances*. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2022.

OUETTAR, Tahar, *Les martyrs reviennent cette semaine*, traduit de l'arabe par Marcel Bois. Alger : ENAP, 1981.

Mots-clés : Critique ; littérature ; Palestine ; intellectuels ; culture ; Organisation de libération de la Palestine

YOUSSEF DAY

يوسف دعي

Sport et politique au Maroc : le cas emblématique du football
الرياضة والسياسة في المغرب. كرة القدم نموذجاً

Al-riyāḍa wa-l-siyāsa fi-l-Maḡrib : kurat al-qadam namūdhāḡan
Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2025, 321 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Marianne Babut

En 2022, à l'occasion de la Coupe du Monde au Qatar, la presse arabe a multiplié les articles retraçant l'histoire du football dans plusieurs pays de la région. Si une fois la compétition terminée, cet intérêt est rapidement retombé, différents développements indiquent cependant que l'engouement pour le football dans cette partie du monde est désormais bien plus qu'un phénomène ponctuel lié aux événements. Il est en quelque sorte devenu au fil du temps une composante essentielle de la vie quotidienne des grandes villes, où les stades représentent pour des centaines de milliers de personnes le principal espace permettant d'exprimer leurs émotions, leurs désirs de joie et de divertissement, ainsi que leurs diverses identités et appartenances. En ce sens, le football offre aujourd'hui une fenêtre privilégiée pour observer les réalités urbaines au sein du monde arabe, comme le souligne le titre du livre *When Friday comes* du journaliste britannique James Montague, qui rappelle que le vendredi, jour de congé hebdomadaire dans le monde arabe, a longtemps été associé aux matchs de football plus qu'à toute autre activité. *Sport et politique au Maroc* propose une lecture riche et novatrice du lien qui existe dans le royaume entre le football, l'espace public, et les évolutions politiques du pays. Youssef

Day y appréhende le football comme un espace de production culturelle et de symboles identitaires qui forment l’imaginaire national marocain. Aussi l’auteur aborde-t-il dans un premier temps le rôle de la monarchie marocaine dans la définition des valeurs et de la culture officielle à travers ce sport, puis évoque les espaces d’initiative créés par ce dernier.

Le football suscite l’intérêt des États du monde entier qui y voient, par-delà leurs différentes orientations gouvernementales, une source majeure d’investissement politique. Au Maroc, dès son apparition sous le protectorat français, le football a constitué une tribune politique de prédilection, au point de se transformer : de simple divertissement qu’il était au départ, il devint un véritable « phénomène social » au sens où l’entend Marcel Mauss.

Sous le règne de Hassan II (1961-1999), le sport devient un moyen pour le régime marocain d’influencer la pensée de la jeunesse, au travers de multiples associations et clubs sportifs liés de près ou de loin à la sphère du pouvoir, ou encore par le rôle actif joué par le ministère de la Jeunesse et des Sports. Le régime marocain a en outre misé sur ce sport pour se positionner sur la scène internationale, entraînant une mise sous tutelle renforcée des institutions sportives. Cependant, en dépit de toutes ces tentatives, le football est devenu ces dernières années un espace de résistance au pouvoir – ou plutôt à son idéologie – incarnée par des groupes d’Ultras qui cherchent à faire entendre un autre discours sur la situation politique et sociale du pays.

Le football et les élites politiques

Selon Youssef Day, le Maroc a connu trois phases différentes dans le rapport des puissants au football. La première phase,

de 1955 à 1977, est marquée par l'émergence et l'ascension des élites fassies. En plein contexte post-indépendance, ces élites vont bientôt dominer près de la moitié des présidences des fédérations sportives, tout comme de nombreux autres secteurs régaliens. L'influence des élites autochtones dans le domaine remonte visiblement au Protectorat, au cours duquel le football est devenu un moyen de promotion de la cause nationale, en résistance à la domination coloniale française.

La deuxième phase, de 1977 à 2009, se caractérise par la montée en puissance des cadres militaires dans la gestion du football marocain. Bien que leur mainmise diminue après les échecs successifs des tentatives de coup d'État qui jalonnent les années 1970, leur présence dans le domaine sportif reste forte. Cela s'explique peut-être par le fait que le pouvoir a vu dans cette mainmise des militaires sur le sport un moyen de renforcer le contrôle des corps au sens large. D'autant que ces derniers ont obtenu un succès notable en offrant au Maroc la première Coupe d'Afrique des Nations en Éthiopie en 1976, montrant ainsi leur capacité à gérer les institutions d'une manière conforme à la vision du pouvoir marocain.

La troisième phase, débutée en 2009 et toujours d'actualité, correspond à l'entrée des entrepreneurs et des acteurs économiques sur la scène politique marocaine. Cette transition s'est accentuée avec l'arrivée au pouvoir de Mohammed VI. En effet, l'adoption par le nouveau roi d'une politique plus libérale basée sur l'économie de marché a favorisé l'apparition de nouvelles figures proches du pouvoir, différentes des élites politiques traditionnelles, dans les institutions sportives devenues de véritables outils au service des projets de l'État. Suite aux attentats du 16 mai 2003 commis à Casablanca par des jeunes issus des quartiers défavorisés, les autorités et les

nouvelles élites ont multiplié les projets de création de clubs sportifs, dans le but d'encadrer la jeunesse désœuvrée du pays. L'auteur relève également que, si le football a permis l'émergence de nouvelles élites politiques, il est aussi devenu un champ privilégié pour renforcer le sentiment d'appartenance nationale en dehors de l'arène politique traditionnelle et de ses partis. En 2013, les préparatifs de la Coupe du Monde des clubs de la FIFA organisée au Maroc (qui verra le club marocain du Raja CA aller jusqu'en finale), ont été l'occasion d'associer le succès de l'événement à l'image de modernité et de stabilité du pays sous la conduite de Mohammed VI, *a fortiori* dans un contexte régional instable secoué depuis 2011 par les révoltes. Le pouvoir marocain a ainsi trouvé dans les stades un espace pour stimuler l'enthousiasme collectif et l'unité nationale, célébrée par le port des couleurs du Royaume et les chants des supporters.

Les Ultras : football et politique

Malgré la tentative du pouvoir marocain de faire du football une scène pour « imaginer la nation » à son image, selon l'expression de Benedict Anderson, la montée en puissance des clubs sportifs, la large diffusion du jeu et sa grande popularité ont rendu impossible pour les autorités de contrôler entièrement le paysage, ouvrant la voie à l'émergence de nouvelles forces populaires. Les stades ont ainsi vu l'apparition de groupes d'« Ultras » incarnant une alternative aux partis politiques traditionnels.

Cependant, le phénomène tel que le connaît le Maroc dépasse de loin les frontières du royaume. En effet, dès la fin des années 1960, de jeunes Italiens se sont mis à exprimer une forte hostilité envers le pouvoir politique à travers des formes

de désobéissance sociale, en quête d'espaces d'expression, de convivialité et de solidarité. Les espoirs politiques, individuels et collectifs, les joies et les frustrations ont alors émergé dans les stades comme discours, de manière inédite. Ces groupes de *tifosi* ont ravivé par leur mode expressif une forme de « fascisme », dans leur rejet de la classe dirigeante italienne. Comme dans d'autres pays, le mouvement des Ultras au Maroc a été influencé par le modèle italien, à travers le recours à des chants et des slogans adressés la plupart du temps aux joueurs et à l'administration du club, mais porteurs aussi parfois de messages dépassant le seul cadre sportif.

Ce qui distingue fondamentalement les membres des groupes d'Ultras de ceux des partis politiques traditionnels, qui ont chacun leur public et leurs slogans, c'est leur jeunesse. Le chercheur observe que les jeunes Ultras marocains, à la différence de plusieurs pays européens, refusent d'opérer dans le cadre légal associatif, estimant que cela les placerait sous la houlette du pouvoir. Ils fonctionnent sous la forme de ce que l'on pourrait appeler une « association de fait », avec une organisation horizontale, sans centralisation des décisions, presque sans leadership, et comme un espace particulièrement ouvert au débat et l'expression des opinions.

À travers ses nombreux entretiens, Youssef Day constate que malgré les accusations d'irresponsabilité et d'immaturité dont ils font l'objet, les jeunes Ultras marocains montrent un intérêt sincère pour la politique. Ils perçoivent clairement les dysfonctionnements du champ politique marocain et estiment que les élections ont perdu tout leur sens. C'est pourquoi ils cherchent à réinventer la politique, voire à politiser la vie quotidienne, comme c'est le cas des supporters du club Hassania d'Agadir, qui défendent l'identité berbère.

Visiblement conscient de la nature sensible du phénomène, le pouvoir marocain s'emploie à contrôler ces groupes dépourvus de cadre légal en les soumettant à une logique de surveillance. Mais ces tentatives rencontrent souvent une résistance, comme l'illustre l'appel lancé par de nombreux supporters à boycotter les matchs des championnats, infligeant d'importantes pertes financières aux clubs.

Aujourd'hui, les stades de football avec leurs équipes, leurs supporters et leurs chants, sont devenus, nous dit Youssef Day, un miroir de la réalité que vivent les villes marocaines et arabes en général. Cela est d'autant plus vrai que la popularité du football est en constante augmentation et que l'intérêt du public ne se focalise plus uniquement sur les clubs marocains, mais également sur ce qui se passe dans d'autres pays, rendant la scène politique marocaine plus complexe et plus dynamique. Ainsi, le football est devenu un vecteur permettant de relier le local au global et contribue, aujourd'hui plus que jamais, à connecter les sociétés arabes au reste du monde.

Biographie

Youssef Day est un chercheur marocain en sciences politiques, diplômé de l'université Ibn Zohr. Ses travaux portent sur les politiques sportives et les mouvements sociaux. Il collabore avec de nombreux centres de recherche au Maroc et a publié diverses études dans des journaux scientifiques ainsi que des rapports pour des centres de recherches.

Bibliographie

AL-ATRI, Abderrahim, مؤشرات الاحتقان : الحركات الاحتجاجية بالمغرب : ومقدمات السخط الشعبي [Les mouvements protestataires au Maroc : indicateurs de tension et prémices du mécontentement popu-

laire], Cahiers « Wajhat Nadhar », 2008.

AL-KHOULI, Amin Anouad, الرياضة والمجتمع. ألنور الخولي. [Sport et société]. Le Caire : Al-Hay'a al-Maṣriyya al-āmma li-l-Kitāb, 2002 [1996].

AL-WAKILI, Mohammed Aziz, مقاربة : الرياضة والمجتمع الإنساني : مقاربة [Sport et société : une approche socio-culturelle du phénomène sportif]. Rabat : Imprimerie Rabat Net, 2004.

AL-WAKILI, Mohammed Aziz, مخزنة الرياضة : كرة القدم نموذجاً [La makhzenisation du sport : le football comme modèle]. Casablanca : Imprimerie An-Najah Al-Jadida, 2016.

BOUCHAÏB, Fahmi, مجموعات الألتراس : نحو راديكالية العنف وتسييس مدرجات الملاعب. Rabat : Dar Assalam, 2019.

BOURHIM, Hassan, الألتراس في المغرب [Les Ultras au Maroc]. Fès : Imprimerie Waraka Bilal, 2019.

BOURHIM, Hassan, فريق المقاومة : نبذة تاريخية عن تاريخ حسنية أكادير [L'équipe de la résistance : aperçu historique sur l'histoire du Hassania d'Agadir]. Casablanca : Imprimerie Al-Iqtisad, 2021.

BOUCHAIB, Fahmi, مجموعات الألتراس : نحو راديكالية العنف وتسييس مدرجات الملاعب [Les groupes d'Ultras : vers une radicalisation de la violence et une politisation des stades]. Rabat : Librairie Dar Assalam , 2019.

ROCHD, Abdallah, تاريخ الرياضة في المغرب 8991-8191 [Histoire du sport au Maroc 1918-1998]. Casablanca : Imprimerie Soma-gram, 1998.

Mots-clés : Maroc ; histoire culturelle ; politique ; football ; sport ; histoire du temps présent ; mobilisations sociales ; Maghreb

ADNAN EL AMINE

عدنان الأمين

La production du vide : Le conformisme dans la recherche arabe.
إنتاج الفراغ : التقاليد البحثية العربيةInṭāğ al-firāğ : al-taqālīd al-baḥṭhiyya al-‘arabiyya
Beyrouth : Dar Al Jadeed, 2021, 318 p.

Notice rédigée par Elizabeth Suzanne Kassab

Cet ouvrage constitue en quelque sorte l’aboutissement du long parcours académique de l’auteur en venant offrir un certain nombre d’observations sur l’état de la recherche arabe sur l’éducation et dans les sciences sociales en général. L’auteur fait le constat, accablant, que celle-ci tend souvent à produire un vide scientifique (فراغ معرفي) : derrière un aspect de recherche, elle ne produit en réalité aucun savoir nouveau. Ceci, selon El Amine, est dû non pas à une supposée « nature » de la raison ou de la culture arabe, mais aux conditions dans lesquelles travaillent les chercheurs et chercheuses arabes. La grande majorité d’entre eux, dit-il, sont des enseignants universitaires qui enseignent et publient dans des institutions dominées par le pouvoir politique des régimes en place. Ainsi cet enseignement et cette recherche sont régis par des normes politiques et sociales dominantes et non par des normes scientifiques véhiculées par une communauté scientifique indépendante de ces pouvoirs. En conséquence, ce sont les coutumes sociales et politiques qui dictent aussi bien le choix des sujets de recherche que la nature du travail engagé dans la recherche. Dans les universités, surtout les universités publiques, les enseignants des sciences sociales sont perçus comme ayant

un statut moindre que ceux des sciences naturelles. Les enseignants eux-mêmes considèrent leurs postes comme la réalisation d'une mobilité sociale qu'il s'agit de préserver, et sont de ce fait bien conscients des enjeux politiques qui peuvent les affecter. Ils savent bien que les décideurs sont ceux qui détiennent le pouvoir social, institutionnel et politique, et non le pouvoir scientifique. Ainsi, au vu de leur vulnérabilité, ils apprennent à adopter des comportements sans risques et à se ménager en développant une complaisance à l'égard des opinions de ces décideurs. L'absence de liberté académique et d'indépendance institutionnelle conduisent à des postures conformistes et à un phénomène d'évitement des sujets « fâcheux ».

Ce livre nous offre une sorte de lecture anthropologique participative de la communauté scientifique arabe, basée sur une vaste base de données, composée de publications diverses allant des actes de colloques aux articles de revue et ouvrages monographiques. Pour comprendre les coutumes (التقاليد) développées dans ces conditions de production du savoir l'auteur considère qu'il est nécessaire de saisir l'idée que la plupart de ces chercheurs se font de leur activité. Beaucoup d'entre eux se veulent au service de la société ou de la nation et se donnent des fonctions d'agent/activiste (فاعل اجتماعي) social sans pour autant faire la différence entre la fonction sociale et la fonction scientifique de leur activité en tant que chercheurs. En adoptant cette posture, leurs interlocuteurs ne sont donc plus les pairs au sein la communauté scientifique mais les détenteurs de pouvoir social, politique et religieux, et de la société/la nation. Cette idée confuse que se font la plupart des chercheurs de leur fonction El Amine l'appelle, en empruntant le terme à Ibn Khaldoun, une obsession (وسواس).

Tous ces éléments qui façonnent la conception que les chercheurs se font de leur activité et les conditions dans lesquelles ils produisent leurs travaux se retrouvent dans les conférences ainsi que dans les processus de publication. Les conférences sont souvent organisées sous l'auspice de pouvoirs politiques suspectés de recourir à des agents de renseignements (مخابرات). Quant aux processus de publication, ils comportent rarement des évaluations sérieuses et substantielles par des comités de lecture qui prennent leur rôle scientifique et critique au sérieux. En raison de toutes ces conditions de travail, beaucoup de chercheurs, selon El Amine, se dirigent vers des recherches empiriques, mais d'un empirisme vide (الإمبريقية الفارغة), à savoir des travaux qui adoptent des instruments de mesure empiriques mais sans que ces recherches ne mènent à de nouveaux savoirs. Beaucoup de ces travaux emploient des approches conventionnelles, comme « mesurer l'impact de ceci sur cela », pour n'aboutir qu'à des conclusions déjà connues, tautologiques ou sans importance. Ainsi le travail semble être au service de l'instrument de mesure plutôt que le contraire. Dans les recherches rédigées, l'état des lieux des travaux précédents ressemble à un assemblage de résumés ne menant pas à la formulation d'une quelconque problématique. Cet empirisme vide et l'absence de réelle problématique laissent place à des énoncés idéologiques qui font des chercheurs des « cheikhs » discourant avec une fausse autorité scientifique.

Pour El Amine, ce phénomène qu'est la production du vide se trouve davantage dans les recherches en langue arabe que dans d'autres langues étrangères qui, elles, inquiètent moins les pouvoirs, dans la mesure où elles ont un impact moindre sur la société ou l'opinion publique. Il indique l'absence d'in-

terrogation réelle comme point de départ de la recherche et la difficulté de développer une passion pour le questionnement. L'évitement de questions de recherche substantielles et qui s'affranchiraient des contraintes engendrées par la censure et l'intimidation, comme de toute question qui aurait une réelle signification dans le contexte socio-culturel et politique renforce selon lui la perpétuation des certitudes et leur transmission à travers un enseignement conformiste qui n'encourage pas le questionnement. Il s'agit autrement dit d'une communauté soi-disant scientifique, régie par des considérations et rituels de complaisance et un conformisme socio-politique qui parraine la production d'un savoir touchant au néant. Ce bilan accablant de l'état de la recherche arabe dans les sciences sociales et dans les sciences de l'éducation est peut-être exagéré. El Amine lui-même avoue que ses études des travaux de recherche en question auraient besoin d'être complétées – ce qui serait susceptible de les nuancer. Il revient à ses pairs et collègues dans sa communauté scientifique d'en juger, du moins à celles et ceux qui ne seraient pas complètement assujettis par les conditions qu'il décrit. Il n'en reste pas moins vrai que beaucoup d'entre nous reconnaîtront le poids de ces conditions de travail dans la production du savoir scientifique dans la région, en particulier dans le domaine social.

Biographie

Adnan El Amine a consacré sa longue carrière d'enseignant et de chercheur aux sciences de l'éducation au Liban et dans la région arabe. Il obtint un doctorat de troisième cycle en sociologie de l'éducation de l'Université Sorbonne-Paris en 1977, puis un doctorat d'État de la même université en 1991. Il fut professeur des sciences de l'éducation à l'Université libanaise

de 1977 à 2008. Il a également enseigné à l'Université américaine de Beyrouth entre 1992 et 1999, puis entre 2009 et 2013. Il fut aussi conseiller auprès de l'Unesco à Beyrouth pour les questions de l'enseignement supérieur entre 2008 et 2011. En 1995, il initia et co-fonda avec Mounir Bachour l'association Libanaise des Études de l'Éducation, puis en 2007 avec un certain nombre de collègues une vaste base de données en ligne sur l'éducation dans le monde arabe, *Shamaa*. À travers ces diverses initiatives, ainsi qu'au cours de sa longue carrière académique, El Amine a pu connaître de près le domaine de l'éducation au Liban et dans la région arabe et développer une perspective comparatiste à partir de séjours de recherche aux États-Unis et en Europe. Ses travaux de recherche ainsi que ses rapports d'expert en la matière lui ont permis d'acquérir une connaissance approfondie et étendue des réalités de l'éducation dans la région. Muni d'un esprit critique et d'un dévouement continu et sans complaisance pour la cause de l'éducation, surtout pour l'institution qu'il servit le plus longtemps, à savoir l'Université libanaise, il a participé pendant des décennies aux discussions portant sur la question de l'éducation dans la région. La longue liste de ses publications en témoigne¹.

1. La liste de ses publications figure sur son site personnel, accompagnée de bien d'autres informations sur sa carrière, toutefois cette liste semble s'arrêter en 2022 : <https://adnanelamine.net/index.php>. Le plus vieil article de revue date de 1972 et le livre le plus ancien de 1980. Sous la rubrique « conférence » de ce site on trouve de multiples présentations du livre en question ici. Une des plus récentes a été donnée par Adnan El Amine pour le Kuwait University E-Learning Center : <https://www.youtube.com/watch?v=W6-MHOqXfoU>

Bibliographie

التعليم في لبنان : زوايا ومشاهد [L'éducation au Liban : angles et scènes]. Beyrouth : Dar Al Jadeed, 1994.

Avec Nakhlé Wehbé, *Système d'enseignement et division sociale au Liban*. Paris : Éditions le Sycomore avec le concours du CNRS, 1980.

Avec Ahmad Beydoun, Antoine Haddad, Melhem Chaoul, Khalil Noureddine, قضايا الجامعة اللبنانية وإصلاحها [Les questions de l'université libanaise et leur réforme]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 1999.

Quelques recensions du livre :

ABOU ZEID, Antoine, العرب يتزايدون والإنتاج المعرفي يتراجع [Hausse du nombre d'universitaires arabes, et baisse de la production scientifique]. *Independent Arabia*, 31 janvier 2021. <https://www.independentarabia.com/node/189561/>

ثقافة/الأكاديميون-العرب-يتزايدون-والإنتاج-المعرفي-يتراجع

BOU HAIDAR, Fidaa, نزعة التجنب والرقابة الذاتية : قراءة في كتاب إنتاج الفراغ-التقاليد البحثية العربية [La tendance à l'évitement et à l'auto-censure : lecture de l'ouvrage *La production du vide*]. Al-Fanar Media, 21 avril 2021. <https://www.al-fanarmedia.org/ar/2021/04/العلوم-الاجتماعية-العربية/>

SAIDANI, Mounir, مراجعة عدنان الأمين (2021). إنتاج الفراغ. التقاليد [Recension du livre d'Adnan El Amine *La production du vide*, 2021]. *Insaniyat*, 92, 2021. <http://journals.openedition.org/insaniyat/25156>

Mots-clés : épistémologie ; recherche ; universités ; critique ; intellectuels ; idéologie

MOHAMED EL-MILI

محمد الميلي

Frantz Fanon et la révolution algérienne

فرانز فانون والثورة الجزائرية

*Frantz Fānūn wa-l-thawra al jazā'iriyya*Alger : Ministère de la Culture, 2007 (1^e édition Société nationale d'édition et de distribution, 1973), 200 p.

Notice rédigée par Yassine Tamlali

Frantz Fānūn wa-l-thawra al jazā'iriyya [Frantz Fanon et la révolution algérienne] est paru en 1973 et a été réédité pour la dernière fois en 2007, à l'occasion d'une grande manifestation culturelle, « L'année de l'Algérie en France ». Il rassemble des contributions publiées initialement dans *al-Thaqāfa*, une revue du ministère algérien de la Culture. L'auteur, Mohamed el-Mili, a milité dans les rangs du Front de libération national algérien (FLN) et a occupé, après l'indépendance de l'Algérie en 1962, plusieurs hauts postes dans la presse publique, le gouvernement et la diplomatie.

Le livre est préfacé par Mohamed Yazid, un ancien dirigeant du PPA-MTLD (Parti du Peuple algérien-Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques ; indépendantiste) puis du FLN qui, en 1973, était l'ambassadeur de l'Algérie au Liban. Bien que l'auteur ait côtoyé Frantz Fanon à la rédaction d'*al-Muqāwama al-jazā'iriyya* [Résistance algérienne] et de son successeur, *El-Moudjahid*, son travail n'a pas véritablement valeur de témoignage, si l'on excepte un bref récit de leurs premières rencontres et quelques bribes sur le fonctionnement de ces deux journaux du FLN en guerre.

Frantz Fanon et la révolution algérienne se compose de six chapitres dont la succession des intitulés, dans le sommaire, donne une idée assez précise de sa progression argumentative pour montrer la mutation de la pensée de Frantz Fanon au contact de l'insurrection du 1^{er} novembre 1954 : un résumé de son parcours, de sa naissance en 1925 à sa mort en 1961 (chapitre 1) ; une analyse de l'indifférence présumée des chercheurs aux sources algériennes de sa réflexion (chapitre 2) ; sa pensée prérévolutionnaire, pour ainsi dire, et les limites que lui traçait sa confrontation à la question coloniale (chapitre 3) ; sa sortie du giron de la gauche française par l'engagement dans les rangs du FLN (chapitre 4) ; sa prise de conscience, au sein de cette organisation, des ressorts culturels de la domination coloniale et de la résistance anticoloniale (chapitre 5) ; et, enfin, l'influence de la révolution algérienne sur deux aspects de sa réflexion qui ont fait sa renommée mondiale : le potentiel révolutionnaire de la paysannerie et la nécessité d'une union des opprimés à l'échelle intercontinentale (chapitre 6).

Thèse centrale et résumé

S'il n'avait pas rejoint le FLN, Frantz Fanon aurait continué d'être un psychiatre innovant et un brillant analyste de la condition noire, mais il ne serait pas devenu un des théoriciens de la révolution planétaire des damnés de la terre, ou alors il le serait devenu au prix d'un cheminement plus long et plus tortueux que les six denses années de son itinéraire algérien (1955-1961). Bien qu'elle ne soit pas exprimée en ces termes bruts, c'est là la thèse centrale de Mohamed el-Mili. On pourrait la résumer autrement par ces mots empruntés à la préface de Mohamed Yazid : « Fanon a participé à la révolution algérienne et a milité dans les rangs du FLN. C'est grâce à cette

participation et à ce parcours militant qu'il a découvert une face méconnue des problèmes du Tiers monde, et c'est grâce à son statut de représentant du Front à l'étranger qu'il a pris connaissance des expériences révolutionnaires en Afrique [...], en Asie et en Amérique latine [...]. » (p. 5-6)

Le premier chapitre (« C'est Fanon ») survole la vie brève et intense de Frantz Fanon. Il n'apporte pas au lecteur de 2025 d'éléments biographiques autres que ceux déjà disponibles dans diverses sources¹ – mais qui n'étaient pas nécessairement de notoriété publique à la première parution du livre, en 1973. S'y succèdent des tableaux aujourd'hui assez familiers : naissance en Martinique dans un pesant climat de racisme que n'avait pas adouci l'abolition de l'esclavage, mais aussi de condescendance des Noirs martiniquais à l'égard des Noirs Africains ; prise de conscience, au contact d'Aimé Césaire, de la question martiniquaise ; engagement dans l'armée de la France libre à un moment de vichysation accélérée de la communauté blanche de l'île ; premières sympathies pour le mouvement de la Négritude et déchirement entre des « idéaux humanistes abstraits » et « une condition de Français-noir », si contraignante et si flagrante (p. 20) ; début d'un itinéraire intellectuel qui a donné *Peau noire, masques blancs*, apogée d'une première tranche de vie, « prérévolutionnaire » pour ainsi dire, qui s'est close avec son départ, en 1953, en Algérie, où il a exercé en tant que psychiatre, puis son adhésion au FLN en 1956. Ce chapitre inaugural fait office d'introduction. On y trouve brièvement exposée la thèse principale de l'auteur.

Le chapitre 2 (« Fanon... L'Occident ») s'ouvre sur le constat de la fortune posthume de la pensée de Frantz Fanon et de

1. Voir, à titre d'exemples, les livres de David Macey et d'Adam Schatz.

la « difficulté » qu'aurait posée à « tous les chercheurs » sa « rencontre avec la révolution algérienne » (p. 32). Cette « difficulté » est due, estime Mohamed el-Mili, à trois facteurs. D'abord, la plupart d'entre eux « n'avaient aucune idée de l'histoire du mouvement national algérien » et « ne se sont [donc] pas souciés de relier l'insurrection du 1^{er} novembre 1954 à ses racines philosophiques (*judhūrihā al-fikriyya*) » proprement algériennes (p. 32). S'ils connaissaient cette histoire, affirme-t-il, ils sauraient, par exemple, que la place privilégiée que la paysannerie a tenue dans la doctrine du FLN doit peu à la glorification de son potentiel révolutionnaire dans plusieurs textes fanoniens (p. 53). Ensuite, cette insurrection « a été une surprise pour tous », si bien qu'on lui a prêté une inspiration étrangère (p. 32), « déviant ainsi le débat loin de la voie la plus juste : l'exploration du passé des mouvements nationalistes algériens » (p. 32). Enfin, ces chercheurs auraient négligé de comparer l'œuvre de Frantz Fanon rédigée après 1956 à celle antérieure (p. 32). La résultante de ces facteurs conjugués, écrit-il, est qu'on a considéré sa production intellectuelle durant la guerre d'indépendance algérienne à la fois comme un point de départ et un aboutissement (p. 32), ce qui a propagé l'idée que « son influence [sur le FLN avait] été décisive », voire qu'il en avait été le « théoricien » (p. 32). Pour « rendre justice à l'histoire et à Fanon lui-même », ajoute-t-il, il faut non seulement démontrer que cette influence a été « amplifiée », mais aussi établir « dans quelle mesure la révolution algérienne l'a influencé » en retour (p. 34).

Pourquoi les recherches sur Frantz Fanon prennent-elles une direction unique, celle d'une exaltation de l'originalité de sa pensée qui fait l'impasse sur ses sources algériennes ? Mohamed el-Mili donne plusieurs raisons dont en voici trois.

D'abord, sa grande célébrité dans les milieux de la gauche française au début des années 1950, ainsi que les « origines occidentales » de sa pensée (Marx, Hegel, Sartre et Merleau-Ponty) auraient aidé à le « faire accepter en Occident » malgré ses griefs quant à l'anticolonialisme mou de cette gauche. Ensuite, l'idée que la connaissance du passé précolonial est nécessaire à la lutte anticoloniale occupe dans sa réflexion une place globalement mineure, et cet anti-passéisme radical aurait conforté l'attitude de dédain réservée, dans les métropoles coloniales, à l'étude de ce pan de l'histoire humaine, « le passé occidental seul [ayant] le droit de continuer d'exister dans le présent » (p. 41) – tant et si bien qu'on imputait toute évolution de la société algérienne à l'influence occidentale, et jusqu'à l'idée d'État-nation qu'y ont apportée, d'après Charles-Robert Ageron, ces « demi-Européens qu'étaient les Turcs » (p. 41). Enfin, rappelle Mohamed el-Mili, l'œuvre-phare fanonienne, *Les damnés de la terre*, a été publiée à un moment (1961) où le mouvement anticolonial mondial et les organisations noires aux États-Unis avaient besoin d'une sorte d'« Évangile » (p. 43).

L'indifférence présumée des chercheurs aux marques de la révolution algérienne dans la pensée fanonienne tiendrait, quant à elle, à ce que le mouvement nationaliste algérien mettait en relief l'existence d'une personnalité culturelle nationale antérieure à l'occupation française, ce qui, « en Occident », heurtait un stéréotype en vogue faisant de l'attachement de ce mouvement à l'arabisme et à l'islam le produit de « facteurs extérieurs » : le réformisme religieux moyen-oriental (*al-Nahḍa*) et le nationalisme arabe – lequel aurait été introduit au Maghreb par un intellectuel levantin, Chakib Arslan. Or, cet attachement, insiste Mohamed el-Mili, était le

fruit naturel de l'appartenance séculaire effective de l'Algérie aux mondes arabe et islamique et, dans un contexte d'impossibilité de la lutte armée avant l'essor du nationalisme radical, il avait servi de rempart derrière lequel le peuple proclamait son refus de la présence française. Ce rempart, *écrit-il*, avait été d'une formidable efficacité de l'aveu même de Frantz Fanon dans *L'An V de la révolution algérienne* (p. 46-50), et ce malgré la grande stagnation de la culture nationale.

Le chapitre 3 (« L'éternel questionnement ») expose la pensée « prérévolutionnaire » de Frantz Fanon. Il met l'accent sur deux éléments. Le premier porte sur les prémices d'une évolution – restée velléitaire jusqu'à 1956 – de la thèse d'une nécessaire révolte antiraciste collective (p. 57-63). Le second élément est son désintérêt pour la connaissance du passé noir, car, d'après Mohamed el-Mili, il était, malgré tout, pénétré de l'idée que seul le passé occidental est digne d'étude : ne considérait-il pas, dans *Peau noire, masques blancs*, la guerre du Péloponnèse comme étant « aussi [sienne] que la découverte de la boussole » dans le même temps qu'il soulignait que « la découverte d'une civilisation nègre au xv^e siècle ne [lui décernerait] pas un brevet d'humanité » (p. 64) ? Cette vision, conclut l'auteur, avait pour corollaire sa foi en la possibilité de régler la question noire dans un cadre démocratique européen (p. 73). C'est son itinéraire algérien qui l'aurait éclairé, devant le spectacle d'ouvriers et de petits commerçants européens s'armant contre le FLN, sur la vanité

1. Une critique similaire a été formulée à son endroit par Albert Memmi, qui voyait en son tiers-mondisme révolutionnaire la marque de son refus de s'engager politiquement en Martinique pour les droits des noirs, courageusement défendus par un autre intellectuel martiniquais, Aimé Césaire. Voir : MEMMI, Albert, « La vie impossible de Frantz Fanon », *Esprit*, n° 406, septembre 1971, p. 248-273.

de la solidarité de classe entre opprimés, en comparaison de la solidarité nationale (p. 76). C'est alors qu'il se serait frayé un « passage [...] du questionnement sur le destin de l'individu au questionnement sur le destin de toute une patrie » (p. 77).

Le chapitre 4 (« Le départ ») s'ouvre sur le rappel que la première étude de Frantz Fanon, à la suite de son adhésion au FLN, s'intitulait « Les intellectuels et les démocrates français devant la révolution algérienne » (*El-Moudjahid*, 15 décembre 1957) et qu'elle scellait sa rupture définitive avec eux. Il expose longuement la position de la gauche en France sur le problème algérien avant et après l'insurrection du 1^{er} novembre 1954. C'est bien le Front populaire, rappelle Mohamed el-Mili, qui a dissous l'Étoile nord-africaine, la première organisation indépendantiste algérienne, et la répression sanglante du 8 mai 1945 a été ordonnée par un gouvernement dans lequel le ministre de l'Intérieur était un socialiste et le ministre de l'Air un communiste (p. 94-95). Ce développement sur l'anticolonialisme inconséquent de la gauche française sert de prélude à une démonstration du caractère radical du divorce de Frantz Fanon d'avec elle, bientôt doublé d'une condescendance légitime à son égard, le FLN lui ayant offert « d'appartenir à une patrie africaine, qui réglait son problème [identitaire] » (p. 104). Le chapitre se clôt sur une assertion fortement soulignée, qui recourt également au témoignage personnel, à savoir que ses articles dans la presse du FLN étaient le produit d'une réflexion collective dont il n'avait nullement la paternité exclusive (p. 115-120). Le chapitre 5 (« La découverte ») est tout entier dédié à la prise de conscience par Frantz Fanon, devenu algérien de cœur et de combat, des ressorts culturels de la domination coloniale

(pousser la culture autochtone vers l'inertie) ainsi que de la résistance anticoloniale (la connaissance du passé national en tant que condition d'émancipation). Cette conscience, écrit l'auteur, a atteint, au contact de l'insurrection du 1^{er} novembre 1954, *un point qui aurait été unimaginable s'il n'avait pas quitté la prison étroite de l'humanisme européen ; il s'agit de l'« aveu », dans El-Moudjahid (février 1958), que « le génie algérien s'est formé dans le moule de la culture islamique et de la langue arabe » (p. 148). La défense d'une telle idée illustre, d'après lui, sa transformation dans et par la lutte, même s'« il n'a pas eu l'opportunité de l'approfondir en raison de la maladie qui l'a emporté et de sa tendance à rechercher des enseignements « valides pour l'ensemble du Tiers monde » (p. 154-153) au détriment d'une meilleure connaissance de l'histoire algérienne. Ce chapitre aligne de larges extraits d'écrits de Frantz Fanon pour illustrer sa compréhension, dans l'action, de l'œuvre coloniale comme une œuvre de dépersonnalisation du colonisé. Cependant, d'après Mohamed el-Mili, si sa réflexion à ce sujet était « d'une extraordinaire nouveauté pour l'observateur européen », elle correspondait tout simplement à « la position traditionnelle des organisations nationalistes » en Algérie (p. 135).*

Le dernier chapitre (« Un voyageur sans retour ») examine l'influence de la révolution algérienne sur Frantz Fanon à deux niveaux qui ont constitué le symbole de sa rupture avec sa première vie humaniste, prérévolutionnaire : le rôle primordial de la paysannerie dans le combat anticolonial (p. 173-185) et l'inscription des mouvements d'émancipation nationale dans un mouvement plus global d'émancipation du tiers-monde (p. 185-197). Cette influence est étudiée par la

comparaison de citations des *Damnés de la terre* à des textes plus anciens, qui aboutit à la conclusion que sur ces deux sujets, il s'inspirait très précisément et quasi exclusivement de la lutte algérienne pour l'indépendance nationale.

Critiques

Frantz Fānūn wa-l-thawra al jazā'iriyya se veut une réponse à des « études » qui auraient négligé la part algérienne dans les sources d'inspiration de Frantz Fanon. On est surpris de constater que la seule étude qui y est examinée de manière critique est celle, parue trois années plus tôt, de Renate Zahar¹, fustigée pour avoir affirmé que les contacts du révolutionnaire martiniquais avec les cadres de l'armée des frontières en Tunisie, commandée par le futur chef de l'État Houari Boumediene, ont donné à ce dernier, ainsi qu'à son allié éphémère Ahmed Ben Bella, l'opportunité de se revendiquer, au sein du FLN, de l'héritage fanonien² face à leurs adversaires politiques (p. 33). Mohamed el-Mili cite, bien entendu, d'autres recherches sur Frantz Fanon³, mais il les exploite essentiellement comme sources d'informations sur lui. Il paraît donc plausible que la motivation principale derrière la publication de son ouvrage ait été de répondre à Renate Zahar, représentative, à ses yeux, d'une certaine manière d'exagérer l'impact du fanonisme sur le FLN. Rien, par conséquent, ne justifie d'extrapoler les griefs qui lui sont

1. ZAHAR, Renate, *L'œuvre de Frantz Fanon*. Paris : Maspero, 1970.

2. *Ibid.*, p. 84.

3. Par exemple : BOUVIER, Pierre, *Fanon*. Paris : Éditions universitaires, 1971 ; CAUTE, David, *Frantz Fanon*. Paris : Seghers, 1970 ; LUCAS, Philippe, *Sociologie de Frantz Fanon. Contribution à une anthropologie de la libération*. Alger : Société nationale d'édition et de distribution, 1971.

adressés de manière qu'ils englobent, sans exception aucune, « tous les chercheurs » qui se sont intéressés à Frantz Fanon (p. 32).

Malgré un certain effort de documentation (écrits de Frantz Fanon, numéros de *Résistance algérienne/El-Moudjahid*, etc.), le propos du livre reste, dans l'ensemble, assez peu nuancé. À le lire, on a l'impression que la réflexion révolutionnaire de Frantz Fanon ne s'est élaborée, sur quelque plan que ce soit, sous aucune autre influence philosophique ou pragmatique que celle de l'insurrection algérienne. Aussi, son évolution au contact du FLN apparaît-elle, quelquefois, comme une pure métamorphose, qui aurait fait sombrer pour toujours son humanisme premier, alors qu'on pourrait penser que celui-ci, loin de s'évaporer dans le feu de l'action militante, a simplement pris de nouveaux contours, plus universalistes que ceux, exigus, de l'humanisme européen¹. À vouloir rendre justice aux cadres anonymes du FLN avec lesquels cette réflexion s'est forgée, le livre tord le bâton dans l'autre sens, faisant parfois flèche de tout bois au risque de contradictions insoutenables à l'image de celle-ci : si les articles de Frantz Fanon dans la presse du FLN étaient, en réalité, des productions collectives (p. 115-119), peuvent-ils nous fournir la preuve irréfutable de son imprégnation primordiale de l'expérience algérienne ?

Quelques raccourcis peuvent être également relevés. Le scepticisme des Algériens colonisés quant à l'instruction des

1. Voir au sujet de la quête par Frantz Fanon d'un nouvel humanisme : MARTIN, Tony, « Rescuing Fanon from the Critics », dans GIBSON, Nigel C. (éd.), *Rethinking Fanon*. New York : Humanity Books, 1999, p. 83-102 ; TURKI, Mohamed, « Frantz Fanon, penseur de l'humanisme radical et précurseur des études postcoloniales », *Culture et dialogue*, vol. 8, n° 1, 2020, p. 59-83.

filles (p. 134-139) avait-il pour unique raison la peur de la dépersonnalisation culturelle coloniale ? Il est permis d'en douter. Cette peur s'est certainement nourrie du constat de ce paradoxe criant : la propagande coloniale sur l'éducation des femmes algériennes allait de pair avec une indifférence totale à l'alphabétisme masculin, pourtant aussi général. Mais cette attitude sceptique préexistait très vraisemblablement à l'occupation française, et n'était pas très différente d'attitudes similaires observées dans d'autres sociétés en pleine époque contemporaine. De même, parler de la gauche française comme d'un bloc monolithique, unanimement rétif à la revendication d'indépendance de la colonie algérienne, est une généralisation abusive et n'est relativement justifié que si l'on parle de l'avant-1954. Car après le déclenchement de la guerre, une partie de cette gauche a soutenu cette revendication et a fourni au FLN une aide politique et logistique appréciable¹. Notons, enfin, comme autre généralisation infondée la représentation du camp nationaliste avant 1954 comme un camp politique unique alors qu'il se divisait entre indépendantistes et défenseurs de l'égalité dans le cadre français, et que les indépendantistes eux-mêmes se partageaient entre partisans de l'action directe immédiate et d'autres qui, malgré leur radicalisme théorique, étaient pris au piège d'un électoralisme historiquement condamné. Le manque de nuances à ce propos pourrait s'expliquer aisément : les dirigeants du

1. Voir à ce sujet, entre autres références : PATTY, Sylvain, *Les camarades des frères. Trotskistes et libertaires dans la guerre d'Algérie*. Paris : Syllepse, 2002. De même, au sein du Parti communiste, des jeunes militants ont rompu avec la ligne officielle de leur parti et ont intégré des organisations comme Jeune Résistance. Voir : SIDI MOUSSA, **Nedjib**, « Face à la guerre d'Algérie : transactions anticoloniales et reconfigurations dans la gauche française », *Diacronie*, n° 9, 1, 2012, <https://doi.org/10.4000/diacronie.3002>.

courant religieux réformateur, dont était issu l'auteur avant son passage au FLN – et dont son père, l'historien Mohamed Moubarak el-Mili, était une figure marquante – n'étaient pas, avant 1955, moins rétifs à la revendication d'indépendance que les dirigeants de la gauche française ; ils n'y ont adhéré que sous de fortes pressions indépendantistes qui sont allées quelquefois jusqu'à des menaces de liquidation physique.

L'intérêt d'une traduction pour le champ des études fanoniennes

Si ces insuffisances ne permettent pas de considérer *Frantz Fanon et la révolution algérienne* comme une étude universitaire, son intérêt pour les recherches fanoniennes en tant que document demeure entier, et ce pour deux raisons.

La première est qu'il renseigne sur la volonté du pouvoir en place dans les années 1970, dont Mohamed el-Mili était un des clercs, de donner de Frantz Fanon une image qui, sans être négative, ne soit pas panégyrique. Cette volonté semble avoir été suscitée par la parution d'ouvrages savants sur Frantz Fanon et, plus précisément, de l'étude, déjà citée, de Renate Zahar, évoquant une dette intellectuelle du FLN à son égard et affirmant que Houari Boumediene, tout comme Ahmed Ben Bella, se sont revendiqués de son héritage¹. Une telle affirmation mettait doublement en doute l'originalité de la doctrine politique de ce pouvoir, en la rattachant à une source non algérienne, d'un côté, et, de l'autre, en effaçant la différence idéologique entre le chef de l'État en exercice et son prédécesseur, renversé en juin 1965, tous deux ayant communiqué, d'après cette auteure, dans le fanonisme.

1. ZAHAR, Renate, *op. cit.*, p. 84.

Il faut observer ici que le souci de dénier à Frantz Fanon tout rôle de premier plan dans la formation de la pensée politique algérienne correspondait à une tendance générale du régime de Houari Boumediene – quand bien même ce dernier aurait été tenu pour un fanoniste. Elle s’est exprimée dès le coup d’État de juin 1965 à travers l’expulsion de conseillers étrangers du président déchu Ahmed Ben Bella, dans le cadre de ce qui a été présenté comme le passage à un socialisme authentiquement national. Bien entendu, Frantz Fanon n’avait pas été un simple conseiller du FLN et n’était plus, de surcroît, de ce monde ; son nom, par conséquent, ne pouvait pas être évoqué aussi ironiquement que lorsque le chef de l’État a qualifié Michel Raptis de « grand prêtre » qui s’est érigé en « tuteur des militants socialistes [...] »¹. On lui devait même, comme le rappelle Mohamed Yazid dans sa préface, de cultiver sa mémoire en tant qu’« un des enfants de la révolution » (p. 6). Toutefois, son élévation au rang de théoricien du FLN devait être combattue : elle était suspectée d’alimenter ce cosmopolitisme honni, qui avait « contribué à inculquer à beaucoup d’Algériens le mépris de leurs valeurs nationales² », et qui n’était qu’un « avatar dégradé de l’universalisme³ », pour employer les mots de Mostefa Lacheraf, l’un des plus influents intellectuels nationalistes.

La seconde raison de l’intérêt de ce travail pour les études

1. *Al-Ahrām* (quotidien égyptien), interview, 9 octobre 1965. Il faut noter ici qu’Ahmed Ben Bella lui-même était agacé par le « paternalisme » de la gauche française pro-algérienne. Voir : « Discours du président Ben Bella au V^e congrès de l’UGEMA », *Révolution à l’Université*, n° 7, 10 décembre 1963.

2. « Programme du Front de Libération nationale adopté à Tripoli en juin 1962 », *L’Annuaire de l’Afrique du Nord 1962*, 1964, p. 683-704.

3. *Révolution Africaine*, n° 50, 11 janvier 1964.

fanoniennes est qu'il aide à mieux documenter la place de Frantz Fanon dans le champ intellectuel algérien. Cette place n'allait pas de soi. Le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'a jamais été à la mesure de sa renommée mondiale et que l'apport fanonien à la doctrine du FLN a souvent été contesté. Cette attitude s'est manifestée avant et après la parution du livre de Mohamed el-Mili. En 1963 déjà, Mostefa Lacheraf écrivait sur celui qui était devenu, selon lui, « une de nos idoles » : « [...] Parlons de Fanon, que j'ai rencontré un an après le déclenchement de la révolution et qui me disait textuellement : "Après tout, je suis Européen, moi, et il est normal que je ne voie pas vos problèmes avec la même optique que vous". » Et d'ajouter, non sans lui reconnaître « l'effort méritoire [d'avoir servi] une cause juste », qu'« en dépit de son intelligence et de sa générosité d'âme, il n'a pu saisir [...] les motivations et les mécanismes les plus apparents de la sociologie politique et culturelle de l'Algérie' ». Malek Bennabi qui, lui, n'écrivait pas depuis les rangs du courant indépendantiste – auquel sa contribution a été médiocre sinon franchement nulle –, s'agaçait lui aussi, dès 1964, de l'exagération du rôle de cet « athée » dans l'élan émancipateur algérien². Une critique qui pointe sa surestimation des ressources révolutionnaires d'une paysannerie algérienne brisée par la répression figure dans *1954 : la guerre commence en Algérie* publié en 1984 par l'historien Mohammed Harbi, qui avait été un cadre du mouvement de libération et qui faisait alors partie de l'oppo-

1. *Révolution africaine*, n° 46, 14 décembre 1963

2. BENNABI, Malek, أفق جزائرية [Perspectives algériennes]. Alger : al-Nahḍa, 1964, p. 142.

sition en exil¹. Elle a été reprise dans ses mémoires², dans un entretien avec Adam Shatz puis, de manière détaillée, dans un article paru en 2008³.

Ces deux raisons rendent encore plus étonnant que les réflexions de Mohamed el-Mili, publiées d'abord dans *al-Thaqāfa* puis sous forme d'ouvrage, n'occupent pas la place qu'elles mériteraient dans le champ des études fano-niennes. Seules de rares recherches, à notre connaissance, en font brièvement mention, dont celles d'Irene L. Gendzier, d'Adele Jinadu, de Barbara Marie Perinbam et d'Emmanuel Hansen⁴. La récente biographie d'Adam Shatz (2024) ne évoque pas sinon, peut-être, de manière allusive lorsqu'elle aborde les griefs d'intellectuels proches du pouvoir quant au désintérêt de Frantz Fanon pour l'islam et l'histoire de l'arabisme⁵. La biographie de David Macey, parue en 2000, ne renvoie à ces réflexions que de façon rapide et assez indirecte,

1. HARBI, Mohammed, *1954 : la guerre commence en Algérie*. Bruxelles : Éditions Complexe, 1984, p. 167-168.

2. HARBI Mohammed, *Une vie debout. Mémoires politiques. Tome 1 : 1945-1962*. Alger : Casbah Éditions, p. 297-298.

3. Respectivement : « An Interview with Mohammed Harbi », *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, vol. 28, n° 2, 2002, p. 301-309 ; « Frantz Fanon et le messianisme paysan », *Tumultes*, n° 31, 2008, p. 11-15. Signalons ici une autre étude critique de la question paysanne dans les écrits de Frantz Fanon : SHA'RĀWĪ, Hilmī, انتفاضة فكرية من واقع جزائري [Une rébellion philosophique depuis une réalité algérienne], dans SHA'RĀWĪ, Hilmī, الفكر الاجتماعي والسياسي في إفريقيا [La pensée sociale et politique en Afrique]. Le Caire : El Mahrousa, 2010, p. 185-204.

4. Respectivement : GENDZIER, Irene L., *Frantz Fanon: a Critical Study*. New York : Grove Press, 1985 [1973] ; JINADU, Adele, *Fanon, in Search of the African Revolution*, Londres, Kegan Paul Limited, 2003 ; PERINBAM, Barbara Marie, *Holy Violence. The Revolutionary Thought of Frantz Fanon: an Intellectual Biography*. Washington D.C. : Three Continents Press, 1982 ; HANSEN, Emmanuel, *Frantz Fanon: Social and Political Thought*. Columbus : Ohio State University Press, 1977.

5. SHATZ, Adam, *op. cit.*, p. 427.

à travers un article qui en a rendu compte en 1973¹. Elle les mobilise, du reste, à mauvais escient, pour conclure qu'aux yeux de Mohamed el-Mili, comme pour Malek Bennabi, Frantz Fanon ne pouvait pas être algérien puisqu'il n'était pas musulman². Cette analogie, en effet, est approximative pour ne pas dire complètement infondée : pour Malek Bennabi, on ne peut parler la langue d'un peuple si on ne partage pas ses croyances et qu'on est même, comme Frantz Fanon, athée³. Mohamed el-Mili, lui, ne s'arrête pas sur les convictions philosophiques de Fanon et, de plus, il a à cœur de souligner son évolution vers l'acceptation de la résistance culturelle comme une composante essentielle du combat anticolonial⁴. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard s'il a pris soin de marquer sa distance vis-à-vis de Malek Bennabi et de sa théorie de la « colonisabilité » des musulmans (*qābiliyyat al-muslimīn li-l-isti'mār*), « dont les racines coloniales et racistes [...] sont pourtant évidentes » (p. 44). De même, la traduction qu'il a publiée en 1966 d'une des œuvres de Frantz Fanon, *Pour la*

1. *El Moudjahid*, 2 juin 1971.

2. Macey, David, *op. cit.*, p. 30. Il faut noter ici le procédé de délégitimation employé par cet auteur, à savoir le rappel que Mohamed el-Mili s'est formé à al-Azhar (ce qui est, du reste, inexact car il s'est formé à la Zeitouna, à Tunis), qui occulte sa formation universitaire profane et son parcours politique, lesquels le rattachent si peu aux institutions éducatives islamiques traditionnelles.

3. BENNABI, Malek, *op. cit.*, p. 142.

4. Il faut signaler ici une défense de l'algérianité de Frantz Fanon par Abdallah Mazouni dans un contexte de contestation de la définition de la nationalité par la seule langue : « Frantz Fanon, pour ne citer qu'un mort illustre, fut-il moins Algérien que certains autres qui sont de purs arabophones ? Il est absurde de séparer l'arabophonie ou la francophonie de leurs contenus qui peuvent être tantôt positifs, tantôt négatifs, tantôt utiles, tantôt inutiles. » Voir : MAZOUNI, Abdallah, *Culture et enseignement en Algérie et au Maghreb*. Paris : Maspero, 1969.

*révolution africaine*¹, prouve qu'il avait pour lui un intérêt sincère quoique très critique.

La négligence et le mésusage des réflexions de Mohamed el-Mili sur Frantz Fanon s'expliquent probablement par le fait qu'elles n'ont jamais été traduites. On est en droit de penser que si David Macey avait pu y accéder, il aurait nuancé l'analogie entre les critiques de cet auteur et celles de Malek Bennabi, identitaristes et véritablement hostiles sous un vernis d'hommage posthume. Barbara Marie Perinbam, quant à elle, n'aurait peut-être pas écrit que Mohamed el-Mili était mal à l'aise quant au rôle de Fanon dans le FLN parce qu'il était Européen² ; elle saurait que cette qualification portait – pour lui comme pour Mostefa Lacheraf – sur la période durant laquelle Frantz Fanon, formé dans le creuset philosophique européen, avait encore quelque sympathie pour une gauche française globalement défailante en matière de lutte pour la décolonisation (p. 74).

Une traduction annotée de ce livre – augmentée d'une introduction situant son apport aux recherches sur Frantz Fanon, le contexte de sa production, etc. – serait la bienvenue. Outre qu'elle permettrait d'éviter pareilles approximations, elle aiderait à élargir l'horizon des études fanoniennes. Certes, beaucoup d'auteurs ont prouvé que contrairement à ce qu'affirme Mohamed el-Mili, ils étaient « familiers de l'ensemble de l'œuvre de Frantz Fanon³ » et non pas uniquement de son œuvre « révolutionnaire », et il serait excessif de délégitimer leurs travaux sans autre forme de procès en invoquant le carac-

1. *Alger : Éditions nationales algériennes, 1966.*

2. PERINBAM, Barbara Marie, *op. cit.*, p. 109.

3. GENDZIER, Irene L., *op. cit.*, p. 246.

tère parcellaire de leurs sources. Il n'en reste pas moins que la part algérienne dans leur documentation peut être enrichie et exploitée dans d'autres directions que la démonstration de l'extranéité fondamentale de Frantz Fanon, pour des raisons philosophiques, au sein du FLN.

Biographie

Né en Algérie en 1929 et décédé en France en 2016, Mohamed el-Mili a fait partie, pendant la guerre d'indépendance, du comité de rédaction de la presse du Front de libération nationale algérien. Il a occupé, après 1962, plusieurs fonctions, dont celle de directeur dans des organes de la presse publique, d'ambassadeur, de ministre, de directeur de l'Alesco et de représentant de l'Algérie à l'Unesco. Il a notamment publié, outre *Frantz Fanon et la révolution algérienne*, *Ibn Bādis et l'arabité de l'Algérie* (1973), sur la pensée politique de cette figure du réformisme musulman algérien, *L'Algérie à la lumière de l'histoire* (1980), une étude générale de l'histoire algérienne de l'Antiquité à 1962, et *Le congrès musulman algérien* (2007), une recherche sur cette alliance nationaliste formée en 1936. Mohamed el-Mili a traduit vers l'arabe *Pour la révolution africaine de Frantz Fanon* (*Alger : Éditions nationales algériennes, 1966*).

Bibliographie

BENNABI, Malek, أفاق جزائرية [Perspectives algériennes]. Alger : al-Nahḍa, 1964.

BOUVIER, Pierre, *Fanon*. Paris : Éditions universitaires, 1971.

CAUTE, David, *Frantz Fanon*. Paris : Seghers, 1970.

- « Discours du président Ben Bella au V^e congrès de l'UGEMA », *Révolution à l'Université*, 10 décembre 1963, n° 7.
- FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil, 1952.
- FANON, Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*. Paris : Maspero, 1959.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*. Paris : Maspero, 1961.
- FANON, Frantz, *Pour la révolution africaine*. Paris : Maspero, 1964.
- FANON, Frantz, لأجل الثورة الإفريقية [Frantz Fanon : pour la révolution africaine], traduit vers l'arabe par Mohamed el Mili. Alger : Éditions nationales algériennes, 1966.
- GENDZIE, Irene L., *Frantz Fanon: a Critical Study*. New York : Grove Press, 1985 [1973].
- HANSEN, Emmanuel, *Frantz Fanon: Social and Political Thought*. Columbus : Ohio State University Press, 1977.
- HARBI, Mohammed, *1954 : la guerre commence en Algérie*. Bruxelles : Éditions Complexe, 1984.
- HARBI, Mohammed, *Une vie debout. Mémoires politiques. Tome 1 : 1945-1962*. Alger : Casbah Éditions, 2001.
- HARBI, Mohammed, « Frantz Fanon et le messianisme paysan », *Tumultes*, 2008, n° 31, p. 11-15.
- HARBI, Mohammed, *Le FLN : mirage et réalité*. Paris : Jeune Afrique, 1980.
- HARBI, Mohammed, *L'Algérie et son destin. Croyants ou citoyens*. Alger : Medias associés, 1994.
- HARBI, Mohammed et MEYNIER, Gilbert, *Le FLN. Documents et histoire. 1954-1962*. Alger : Casbah Éditions, 2004.
- حوار مع الرئيس هواري بومدين [Interview avec le président Houari Boumediene], *al-Ahrām*, 9 octobre 1965.
- JINADU, Adele, *Fanon, in Search of the African Revolution*.

Londres : Kegan Paul Limited, 2003.

LACHERAF, Mostefa, « Un procès d'intention », *Révolution Africaine*, 11 janvier 1964, n° 50, p. 22-23.

LACHERAF, Mostefa, « La critique qu'on exige n'est pas celle qu'on tolère », *Révolution africaine*, 14 décembre 1963, n° 46, p. 22-23.

LUCAS, Philippe, *Sociologie de Frantz Fanon. Contribution à une anthropologie de la libération*. Alger : Société nationale d'édition et de distribution, 1971.

MACEY, David, *Frantz Fanon. Une vie*, traduit de l'anglais par Christophe Jacquet et Marc Saint-Upéry. Paris : La Découverte, 2011.

MARTIN, Tony, « Rescuing Fanon from the Critics », dans GIBSON, Nigel C. (dir.), *Rethinking Fanon*. New York : Humanity Books, 1999, p. 83-102.

MAZOUNI, Abdallah, *Culture et enseignement en Algérie et au Maghreb*. Paris : Maspero, 1969.

MEMMI, Albert, « La vie impossible de Frantz Fanon », *Esprit*, n° 406, septembre 1971, p. 248-273.

EL-MILI, Mohamed, « فانون والفكر الغربي » [Fanon et la pensée occidentale], *al-Thaqāfa* [La culture, revue éditée par le ministère la Culture], mars 1971, n° 1^è p. 10-25.

EL-MILI, Mohamed, « الثورة الجزائرية وفانون » [La révolution algérienne et Fanon], *al-Thaqāfa*, mai 1971, n° 2, p. 40-54.

EL-MILI, Mohamed, « بعض الأصول الجزائرية لتفكير فانون » [De quelques racines algériennes de la pensée de Fanon], *al-Thaqāfa*, novembre 1971, n° 5, p. 22-43.

EL-MILI, Mohamed, « فانون بين الثورة الجزائرية واليسار الفرنسي » [Fanon entre la révolution algérienne et la gauche française], *al-Thaqāfa*, mars 1972, n° 7, p. 6-25.

EL-MILI, Mohamed, « كيف تطور الفكر الفانوني ولماذا » [L'évolu-

tion de la pensée fanonienne : le comment et le pourquoi], *al-Thaqāfa*, novembre 1972, n° 11.

PATY, Sylvain, *Les camarades des frères. Trotskistes et libertaires dans la guerre d'Algérie*. Paris : Syllepse, 2002.

PERINBAM, Barbara Marie, *Holy Violence. The Revolutionary Thought of Frantz Fanon: an Intellectual Biography*. Washington D.C. : Three Continents Press, 1982.

« Programme du Front de Libération nationale adopté à Tripoli en juin 1962 », *L'Annuaire de l'Afrique du Nord 1962*, 1964, p. 683-704.

SHA'RĀWĪ, Ḥilmī, انتفاضة فكرية من واقع جزائري [Une rébellion philosophique depuis une réalité algérienne] In SHA'RĀWĪ, Ḥilmī, الفكر الاجتماعي والسياسي في إفريقيا [La pensée sociale et politique en Afrique]. Le Caire : El Mahrousa, 2010, p. 185-204.

SHATZ, Adam, *Frantz Fanon. Une vie en révolutions*, traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry. Paris : La Découverte, 2024.

SHATZ, Adam, « An Interview with Mohammed Harbi », *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, vol. 28, n° 2, 2002, p. 301-309.

SIDI MOUSSA, Nedjib, « Face à la guerre d'Algérie : transactions anticoloniales et reconfigurations dans la gauche française », *Diacronie*, 2012, n° 9, 1.

TURKI, Mohamed, « Frantz Fanon, penseur de l'humanisme radical et précurseur des études postcoloniales », *Culture et dialogue*, 2020, vol. 8, n° 1, p. 59-83.

ZAHAR, Renate, *L'œuvre de Frantz Fanon*. Paris : Maspéro, 1970.

Mots-clés : Algérie ; Frantz Fanon ; révolution algérienne ; colonialisme ; lutte anticoloniale ; histoire des idées ; Maghreb

IBRAHIM FRAIHAT (DIR.)

إبراهيم فريحات

Comprendre les conflits arabes

فهم الصراعات العربية

Fahm al-širā'āt al-'arabiyya

Beyrouth : Arab Center for Research and Policy Studies, 2024, 376 p.

Avec les contributions de : Moosa Alaya, Khaled Al-Hroub, Tariq Dana, Khalil Al Anani, Neven Bondokji, Nadwa Dawsari, Muhanad Seloom, Mona Hedaya, Samuel Rizk.

Notice rédigée par Mustapha Medjahdi

L'ouvrage *Comprendre les conflits arabes* publié 2024 par le Arab Center for Research and Policy Studies contient dix chapitres séparés en quatre parties à travers lesquels l'éditeur Ibrahim Fraihat et les neuf contributeurs de plusieurs pays arabes ont essayé d'analyser et d'expliquer les causes et les conséquences des conflits récurrents dans le monde arabe. La première partie de cet ouvrage a été consacrée au sens du conflit, aux tendances et aux données statistiques relatives aux événements ayant secoué le monde arabe. Ces données statistiques recueillies sont d'un grand apport dans l'étude des conflits récurrents caractérisés par la violence, et dans plusieurs cas de massacres ayant généré des milliers de victimes, de décès, de blessés et de réfugiés. Les auteurs se sont penchés dans la deuxième partie, à travers diverses entrées – le politique, l'économie, les relations internationales et l'ingérence étrangère –, sur l'analyse des raisons et la persistance des conflits et ont pu livrer ainsi des lectures fouillées selon leurs disciplines respectives.

Le contenu de la troisième partie, intitulée « dynamiques du conflit », s'est caractérisé par la dimension religieuse et le rôle de la tribu. Il est difficile, voire impossible d'étudier les conflits en général et les conflits arabes en particulier sans prendre en ligne de compte le contexte et ses éléments culturels, notamment le religieux et son poids, que ce soit dans le déclenchement des conflits ou dans la recherche des résolutions possibles. Le religieux est en effet omniprésent dans les discours politiques en raison de son influence sur les populations et de sa capacité de mobilisation. Tout comme le religieux, l'appartenance tribale est toujours active et elle ne peut être occultée ou négligée d'une manière ou d'une autre dans l'étude du conflit dans des sociétés où les liens tribaux jouent toujours un rôle important. Toutefois, les auteurs attirent l'attention sur le rôle généralement négatif qui lui est attribué. Ce jugement pas tout à fait objectif est influencé par des considérations historiques qui stipulent que la tribu a toujours été source de perturbation de l'ordre et au centre des conflits. Elle a été décrite pendant longtemps comme une entité en opposition constante à l'État selon une vision figée qui présente la tribu comme une source de violence et une structure où les leaders exercent un pouvoir absolu sur des individus soumis aveuglément aux ordres des chefs. Le travail publié dans cet ouvrage va à l'encontre des préjugés et incite à mieux comprendre le rôle de la tribu et son influence dans les conflits. Par le pouvoir qu'elle détient cette entité devrait participer aux résolutions des conflits, ce que les auteurs nous proposent de considérer dans la quatrième partie, à travers des entrées comme la médiation et la réconciliation, dans la mesure où penser le conflit c'est aussi penser ses résolutions possibles.

Il importe de souligner que les contributeurs accordent implicitement un intérêt particulier à ce qui est d'ordre structurel dans les dynamiques des conflits dans ces pays et notamment après les événements du printemps arabe qui ont secoué une grande partie de cette région du monde. Les événements relevant du conjoncturel ne représentent, de ce point de vue, qu'une entrée pertinente pour mieux cerner les causes et les conséquences des conflits. La bonne connaissance du contexte a joué un rôle positif en ce qui concerne la qualité de l'analyse dans la mesure où les auteurs sont originaires des pays touchés par les conflits d'une manière ou d'une autre (Syrie, Irak, Palestine, Jordanie, Égypte) ; leur appartenance au contexte a permis qu'ils partent d'une expérience concrète et qu'ils réalisent ainsi une analyse en s'appuyant sur des faits réels. Toutefois, les événements du printemps arabe ne sont qu'un exemple parmi d'autres qui devrait inciter les chercheurs à réfléchir non seulement sur les raisons des soulèvements mais aussi sur les modalités d'interactions avec les populations et les possibilités de prise en charge des revendications et de l'aspiration au changement. Il est important donc d'interroger lors de ces événements les différentes réactions des forces en présence, notamment les positions et les pratiques du régime en place, depuis ses acteurs, leurs discours, jusqu'aux formes de militantisme adoptées par les citoyens, les influenceurs, en passant par les moyens utilisés par les manifestants et les positionnements des forces d'opposition.

Il est important selon les auteurs de tirer des leçons des soulèvements en mettant en garde les générations actuelles, ce qui nécessite une bonne compréhension des étapes de l'évolution du conflit qui commence par une simple occupation pacifique

de l'espace public pour revendiquer des droits fondamentaux jusqu'au passage au stade de la violence et la militarisation du conflit.

Les intellectuels arabes sont donc appelés à bien étudier cette expérience et à réfléchir sur les causes profondes et les conséquences souvent désastreuses de ces soulèvements, et aux moyens d'épargner les sociétés de ces tragédies. Les régimes autocratiques en pays arabes profitent de la situation en exploitant les cas de la Syrie, du Yémen et de la Libye pour empêcher d'éventuels soulèvements populaires visant le changement. Les discours encouragés par ces régimes pointent les conséquences désastreuses du soulèvement sur la sécurité intérieure, le développement, etc., afin d'intimider des populations. Dès lors que ces conflits ont de lourdes conséquences sur l'État et la société, il est nécessaire d'élaborer une approche académique en mesure de prévenir les conflits et de produire un savoir scientifique dans ce domaine. Par « prévenir », il s'agit de préserver la stabilité et la paix durable, mais cela dépend de la capacité des politiques publiques à assurer l'inclusion, promouvoir la justice, garantir les libertés individuelles et collectives et préserver la dignité des citoyens.

À la différence des autres ouvrages publiés sur la question, ce dernier ne se contente pas d'évoquer « les résolutions » mais insiste sur l'étude et la compréhension du conflit. La réussite d'une résolution dépend de cette capacité à comprendre les logiques concurrentes du conflit, ou du moins à faire la différence entre les éléments déclencheurs et ceux qui le structurent, qui peuvent être en lien avec plusieurs éléments : le territoire ou la mémoire, entre autres.

En ce qui concerne les résolutions, les auteurs incitent à approfondir les analyses des méthodes de résolution des conflits,

notamment la médiation et la réconciliation. Cette tâche n'est pas facile, elle exige la formation de médiateurs ayant une connaissance profonde de la société. Du point de vue académique, les auteurs soulignent l'importance des théories et des approches développées en occident, qui fournissent certainement des entrées pertinentes pour analyser et comprendre les conflits arabes ; la spécificité du contexte demande toutefois un effort supplémentaire de la part des chercheurs arabes.

La question de l'ingérence étrangère qui a touché l'ensemble des conflits dans les pays arabes a été souvent évoquée dans cet ouvrage, se posant du début à la fin des soulèvements du printemps arabe. Les auteurs appellent à mieux appréhender l'intervention étrangère et les interactions qu'elle suscite, sans tomber dans une forme de théorie du complot. Il est nécessaire de considérer les conflits dans un contexte de mondialisation et d'étudier la nature des effets de cette dernière sur les conflits arabes. Cette mondialisation favorise-t-elle la stabilité et la résolution des conflits ou contribue-t-elle au déclenchement et à la persistance de ces derniers ?

Quant aux conflits entre États, la question suscitait l'intérêt des chercheurs depuis plusieurs années. Cet intérêt se traduit par la publication d'ouvrages en lien avec le sujet. Nous citons à titre d'exemple l'ouvrage de Mohamed Redouan, *Les litiges sur les frontières dans le monde arabe*¹ et celui d'Ahmed Youcef Ahmed qui aborde la thématique des luttes entre les pays arabes dans *Luttes inter-arabes 1945-1981, étude explo-*

1. REDOUAN, Mohamed, مقاربة سوسيو تاريخية وقانونية لمسألة منازعات الحدود في العالم العربي، [Les litiges sur les frontières dans le monde arabe]. Casablanca : Afrique Orient, 1998.

*ratoire*¹, dont le Centre des études de l'unité arabe a publié la première édition en janvier 1988 suivie par une deuxième au mois de mai 1996.

Biographie

Ibrahim Fraihat est professeur associé au Doha Institute for Graduate Studies, spécialisé dans la résolution de conflits internationaux. Il écrit en arabe et en anglais et a notamment publié *Unfinished Revolutions: Yemen, Libya, and Tunisia after the Arab Spring* (Yale University Press, 2016), *Conflict Mediation in the Arab World* (Syracuse University Press, 2023) et *Rebel Governance in the Middle East* (Palgrave, 2023).

Mots-clés : conflits ; politique ; économie ; relations internationales ; révolution de 2011 ; guerre

1. YOUCEF, Ahmed, دراسات استطلاعية ١٩٩١-٥٤٩١ : صراعات العربية-العربية [Luttes inter-arabes 1945-1981, étude exploratoire]. Beyrouth : Center for Arab Unity studies, 1988.

MOSTAFA HAMDY

مصطفى حمدي

***Notre époque, à travers une lecture musicale et sociale du
parcours d'Amr Diab***

أيامنا. رؤية موسيقية واجتماعية لمسيرة عمرو دياب

Ayāmna. Ru'ya mūsīqiyya wa ijtimā'iyya li-masīrat Amr Diab
Le Caire : Dar al-Risha, 2025, 136 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Marianne Babut

Depuis plus de quatre décennies maintenant, Amr Diab se tient au cœur de la scène musicale arabe, dont il est l'un des chanteurs les plus influents et les plus populaires. Sa carrière débute au tournant des années 1980 à une époque où, les « grands maîtres » ayant disparu, la chanson égyptienne cherche à faire peau neuve. Jeune voix montante, Amr Diab devient alors progressivement un véritable phénomène, renommé au-delà des frontières nationales. Son nom se voit bientôt associé à la figure de la « star arabe internationale », du Golfe au Levant jusqu'à l'autre rive de la Méditerranée. Son ascension coïncide avec de profondes mutations économiques et culturelles en Égypte – comme plus largement dans la région – où les concepts de marché, de célébrité et de marketing culturels sont radicalement redéfinis. L'artiste y devient partie intégrante d'une nouvelle économie symbolique, dans laquelle la valeur se mesure autant à l'ampleur de l'audience qu'au talent artistique.

Le succès retentissant d'Amr Diab, cependant, ne se résume pas à la quantité de ses albums, de ses concerts ou des récompenses qu'il collectionne, mais s'explique par sa disposition

constante à se réinventer au gré des époques. Aussi donne-t-il l'impression d'avoir toujours une longueur d'avance sur « l'air du temps », ou du moins d'en capter l'esprit avec une extraordinaire rapidité. Cette capacité d'adaptation relève non seulement d'une forme de compétence artistique, mais témoigne également d'une lecture perspicace des transformations sociales en cours. Lorsque les goûts de la jeunesse ont changé, la musique d'Amr Diab a changé. Lorsque la culture de l'image s'est imposée, il a redéfini sa présence visuelle. Et lorsque la mondialisation s'est invitée dans les foyers via les chaînes satellites et Internet, sa voix est devenue un élément incontournable de cette nouvelle scène ouverte.

Biographie artistique ou histoire sociale ?

C'est précisément ici que réside tout l'intérêt de *Notre époque, à travers une lecture musicale et sociale du parcours d'Amr Diab* de Mostafa Hamdy. Car il ne s'agit pas d'une biographie artistique traditionnelle qui se cantonnerait au récit des étapes du succès et des collaborations musicales de l'artiste, mais plutôt d'un examen des mutations sociales dont ces dernières témoignent. Mostafa Hamdy appréhende la chanson de variété comme une entrée pertinente pour interroger les évolutions dans la construction du goût, le concept de célébrité et le rapport de l'individu à l'identité et à l'altérité.

Dans cet ouvrage, la chanson n'est pas tant traitée comme un arrangement de paroles et de mélodies que comme un document d'histoire sociale. Chaque album porte la trace d'une époque singulière, chaque clip reflète une certaine représentation de la vie moderne, chaque coiffure ou vêtement indique la tendance en vigueur au sein de la jeunesse d'Égypte et plus largement du Moyen-Orient. À travers les chansons d'Amr Diab, c'est

l'irrésistible ascension de la culture de l'image, mais pas seulement : elles semblent constituer les archives informelles d'une certaine histoire sociale que les manuels académiques n'étudient pas.

Au Moyen-Orient comme partout ailleurs, la jeunesse constitue le principal terrain de la transformation sociale. Dans les années 1960 et 1970, l'emblème le plus célèbre de la rébellion était le pantalon en jean, un vêtement simple mais symbolisant toute une modernité en opposition avec les traditions strictes. À cette époque, porter un jean revenait à déclarer autrement que par les mots le désir d'un monde plus ouvert et moins soumis à l'autorité de la famille et de la société dominante. Avec Amr Diab, d'autres lignes de rébellion se dessinent : le désir de changement, bien au-delà d'un vêtement importé d'Occident, s'exprime à travers la refonte d'une image de soi, traduisant un bouleversement fondamental dans la manière dont les jeunes se perçoivent eux-mêmes. Dès lors, la coiffure adoptée par Amr Diab devient une mode, son look est reproduit à l'université et dans la rue, son corps athlétique est désormais érigé en modèle de toute une jeunesse « moderne », ses clips vidéo créent un nouvel imaginaire visuel. Tout cela exprime une soif de redéfinition identitaire. La rébellion n'est plus bruyante ni idéologique, elle devient esthétique et se manifeste dans de petits détails qui remodelent le rapport de l'individu à son corps, à son apparence et à son idéal de société.

Cette transformation reflète un passage d'époque, de celle de la rébellion symbolique à celle de la « réalisation de soi ». La jeunesse ne se contente plus de revendiquer sa différence à travers un vêtement, mais peaufine sa propre image d'elle-même, inspirée d'un modèle artistique qui réussit, perdure et se renouvelle. En ce sens, Amr Diab est non seulement un chan-

teur, mais aussi et surtout un parangon de ce qu'est la réussite dans le monde d'aujourd'hui, où musique et forme physique, goût artistique et ambition, image de soi et statut social sont intrinsèquement liés.

De la chanson de variété à la marque déposée

Amr Diab, nous explique Mostafa Hamdy, apparaît sur la scène musicale à un moment où la réception de la chanson de variété se modifie en profondeur, notamment par le fait qu'elle ne s'écoute plus uniquement à la radio mais se regarde également. Avec la diffusion des chaînes satellites dans les années 1990, puis l'arrivée d'Internet, le visage du chanteur devient aussi important que sa voix. Au sein de cette nouvelle configuration, le clip n'est plus simplement l'illustration d'une chanson. Il fait désormais partie intégrante de l'œuvre et délivre un message qui dit au spectateur : voilà ce qu'est notre époque.

Rappelons-nous par exemple comment le clip de *Nour al-Ain*, dans lequel Amr Diab arbore une coiffure jamais vue jusqu'alors, a mené des quantités de jeunes hommes chez le coiffeur, une photo du chanteur à la main, pour demander la même coupe. Ou encore comment la mode du « bouc barbe » s'est répandue comme une traînée de poudre à la sortie de l'album *Tamally Ma'ak*. Le phénomène s'est décliné jusque dans la façon de porter la veste en cuir, la chemise ouverte sur un tee-shirt blanc et même dans la manière de fermer la boutonnrière. Incarnant la force d'influence de l'« image Amr Diab », ces petits détails se sont mis à dicter les tendances générales. Le succès d'une chanson se rapporterait désormais autant au style vestimentaire de l'artiste qu'à ses mélodies et ses paroles.

Si, dans les années 1990, des quantités de jeunes étudiants

s’habillaient à la manière d’Amr Diab sur la pochette de son dernier album, ce n’était pas tant pour imiter un artiste adulé que pour éprouver son appartenance à un temps nouveau. Un temps plus rapide, plus ouvert, et plus proche du monde extérieur. Considérant son apparence comme une partie fondamentale de sa personnalité, le jeune faisait désormais du choix de ses vêtements l’expression de son goût et de sa place dans la société.

Avec la déferlante de la vague « latin pop » à la fin des années 1990, le standard de la chanson de variété se modifie partout à travers le monde. Combinant la musique pop occidentale avec des rythmes venus d’Espagne et d’Amérique du Sud sur un rythme dansant rapide, sur fond de guitare espagnole et d’ambiances estivales joyeuses, la latin pop s’est répandue avec des stars comme Ricky Martin et a bientôt dominé la scène musicale mondiale. Dans ce contexte, lorsqu’Amr Diab sort *Nour al-Ain* en 1996, il ne pastiche pas littéralement l’Occident, mais en emprunte l’esprit qu’il remodèle avec des paroles arabes et une touche orientale. La jeunesse arabe découvre alors de manière inédite un rythme mondial incarné dans sa propre langue, avec une création locale capable de rivaliser avec ses contemporaines au-delà des frontières régionales. Le rythme dansant, la guitare espagnole, le tournage au bord de la mer, les vêtements légers d’été : tous ces éléments donnent le sentiment que Le Caire n’est plus si éloigné que ça de Madrid ou Miami. Ce qui se joue là est donc bien plus qu’une évolution musicale, c’est le sentiment diffus d’une appartenance à un monde plus vaste. En ce sens, les chansons d’Amr Diab offrent un univers culturel grâce auquel les jeunes se voient tels qu’ils désirent se voir : plus élégants, plus confiants et plus connectés au monde extérieur.

La chanson en tant qu'archive sociale

Cet ouvrage nous donne donc l'occasion de parcourir, au-delà de l'aspect artistique de la carrière d'Amr Diab, toute une histoire sociale à travers ses chansons. Lorsque l'on évoque, par exemple, l'époque de la sortie du tube *Nour al-Ain*, nous nous souvenons certes de la mélodie, mais aussi et surtout de la façon dont l'image de l'été a soudain changé, dans l'imaginaire de la jeunesse égyptienne et arabe. Par la mer, les vêtements légers, le mouvement et la danse collective, la musique s'est confondue avec l'idée de vie ouverte et de joie, loin de la mélancolie traditionnelle qui lui était jusqu'alors associée. Cela reflète une mutation plus en profondeur du sens esthétique et du goût, à la faveur de laquelle la jeunesse s'est mise à préférer les rythmes rapides et les images lumineuses aux univers musicaux moins légers et plus longs.

Mostafa Hamdy nous fait en outre percevoir combien l'image du corps a changé. Avant les années 1990, le corps d'un artiste chanteur ne faisait pas partie intégrante de son image publique. Mais au tournant du nouveau millénaire, avec Amr Diab, le corps sportif devient un élément fondamental de la proposition artistique. Lorsqu'il apparaît en exhibant sa musculature et en alimentant un discours médiatique sur le sport et la santé, Amr Diab ne dispense pas simplement des conseils. Il incarne une transformation sociale marquée par l'essor du soin de soi, l'attention portée à l'apparence et l'association du succès à un physique dynamique.

Dans les années 1990, écouter Amr Diab n'était pas seulement une affaire de goût musical, mais une déclaration implicite d'appartenance à une génération plébiscitant la vitesse, l'image et le renouvellement. Accrocher les photos de la star aux murs de sa chambre ou acheter l'album dès sa sortie étaient autant

de détails qui participaient de cette appartenance. C'est pourquoi, lorsque nous disons qu'Amr Diab est une icône de son époque, nous ne parlons pas uniquement d'une époque musicale, mais bien d'une époque sociale. Une époque où les jeunes sont passés de la culture du son à la culture de l'image, et du rêve local étroit à un horizon plus large influencé par le monde extérieur et en interaction avec lui.

Biographie

Écrivain et critique artistique égyptien, Mostafa Hamdy est notamment l'auteur de *'Arab al-musiqa. Mudhakkirat Hani Shenuda* [Le Parrain de la musique. Mémoires du compositeur Hany Shenouda] et *Fifa 80*.

Bibliographie

- ABDUL HAMID, Sayed, فن الشارع. حكايات عن كتابة الراب والموسيقى [L'art de la rue, Histoires sur l'écriture du rap et la musique]. Le Caire : Dar Sefsafa, 2024. Disponible en anglais sous le titre : *Street Art "Stories about Egyptian Rap Music"*, traduit de l'arabe par Omar El Mahdy. Claremont : Sulfur edition, 2024.
- AL-SHAHAT, Saeed, سيرة ملهمة. عمار الشريعي [Ammar El Sherei : Une biographie inspirante]. Le Caire : Dar al-Risha, 2024.
- KAMAL, Walaa, أيامي مع كايروكي [Mes jours avec Cairokee]. *Le Caire : al-Dār al-Miṣriyya al-lubnaniya*, 2019.
- QOTB, Ali, الغناء والطرب في أدب نجيب محفوظ [Le chant et le tarab dans la littérature de Naguib Mahfouz]. Le Caire : Bayt Alhekma, 2024.
- SALAH AL-Din, Maysara, أسطوات. سيرة وأعمال شعراء الأغنية في العصر الحديث [Les maîtres. Biographie et œuvres des poètes de la chanson à l'époque moderne]. Le Caire : Dar al-Risha, 2025.

Mots-clés : histoire sociale ; histoire culturelle ; musique ;
Amr Diab ; biographie ; pop

MANSOUR HAYEL

منصور هاييل

***Les spectres d'Aden. La flambée du délire.
Témoignages politiques***

أطيف عدن. هذيان الحطب. شهادات سياسية

Aṭyāf 'Adan. Hadhayān al-ḥaṭab. Šahādāt siyāsiyya
Tunis : Mayara éditions, 2019, 111 p.

Notice rédigée par Franck Mermier

L'auteur prend pour point de départ de son livre le récit de sa dernière rencontre avec le journaliste Farouk Ali Ahmad emprisonné à Aden à la suite de la guerre entre factions du Parti socialiste yéménite déclenchée le 13 janvier 1986. Il ajoute à son témoignage ceux de nombreux autres militants et intellectuels yéménites qui ont vécu ces événements tragiques dans la capitale de la République Démocratique et Populaire du Yémen, la seule république marxiste de la région arabe. Il situe cette violence dévastatrice dans la chaîne des guerres internes qui ont scandé l'histoire yéménite récente et établit un parallèle avec la bataille d'Aden de janvier 2018 qui mit aux prises les séparatistes sudistes et les forces gouvernementales.

Le 13 janvier 1986 à Aden ou le suicide la République Démocratique et Populaire du Yémen

Mansour Hayel se demande dans l'introduction de l'ouvrage par quel miracle il n'a pas été tué durant les dix jours de combats et d'exécutions sommaires qui ont suivi le 13 janvier 1986 alors que tant d'amis et de camarades l'ont été. Cette guerre entre deux factions du Parti socialiste yéménite, qu'il qualifie de

« suicide collectif », a provoqué, selon les différentes estimations, entre 4 330 (chiffre officiel) et 10 000 morts. Que s'est-il passé ce jour-là pour que se déclenche une telle folie meurtrière aux conséquences funestes pour le devenir politique de la République Démocratique et Populaire du Yémen (RDPY) et de son parti dirigeant ?

Au cours de la réunion du bureau politique du Parti socialiste yéménite convoquée dans la matinée du 13 janvier 1986, des affrontements armés éclatèrent entre les partisans d'Abd al-Fattah Ismail, ancien dirigeant du Parti socialiste yéménite entre 1978 et 1980, et ceux d'Ali Nasser Mohammed, président de la RDPY depuis 1980. Plusieurs des membres du bureau politique furent tués et les survivants mobilisèrent leurs troupes respectives dans la bataille qui s'ensuivit. Les protagonistes transformèrent Aden en un champ de bataille et recoururent à des bombardements indiscriminés par les bâtiments de la marine, l'aviation et les blindés. Les forces d'Ali Nasser Mohammed provenaient essentiellement des régions d'Abyan, d'Aden, de Shabwa et du Mahra tandis que les combattants de la faction opposée étaient originaires des régions de Lahj, Dali', Yafi' et du Hadramaout. Si l'origine du conflit résidait avant tout dans une lutte pour le pouvoir, il se transforma en une guerre interne à connotation régionale ou tribale qui se caractérisa par de nombreuses exécutions sommaires sur la base de ces affiliations.

Les troupes d'Ali Nasser Mohammed furent défaites et durent se réfugier au Yémen du Nord tandis qu'Ali Salim al-Bid devenait secrétaire général du PSY et Haydar al-Attas le nouveau Président de la République. La mort d'Abd al-Fattah Ismail durant les combats reste toujours mystérieuse du fait que son corps n'a jamais été retrouvé. La phraséologie des deux camps

reflétait le degré d'hostilité qui les séparait et allait provoquer tant de cruautés. Le dirigeant du Rassemblement unitaire yéménite, Omar al-Jawi, avait ainsi appelé les partisans d'Ali Nasser Mohammed « al-Zumra », tandis qu'il qualifiait d'« al-Tughma » ceux d'Abd al-Fattah Ismail et d'Ali Salim Al-Bid, les deux mots étant des synonymes pour désigner, au choix, la bande, la clique, le gang, le clan, la faction !

Cet événement historique a suscité des interprétations contradictoires quant aux causes et aux responsables de cette lutte fratricide sanglante. Ali Nasser Mohammed fut accusé d'avoir tendu un piège à ses opposants du bureau politique sur lesquels tira en premier son garde du corps au début de la réunion. Il se défendit en prétendant que ses adversaires préméditaient sa liquidation et qu'il n'avait fait que prendre les devants. Quoi qu'il en soit, cette tragédie laissa un paysage humain, urbain et politique dévasté et provoqua des traumatismes enfouis parmi les proches des victimes, qu'elles aient été tuées ou blessées dans les combats, exécutées sommairement, ou qu'elles aient disparu au fond des geôles des vainqueurs. Elle suscita aussi de nombreuses interrogations sur les raisons de cette violence effrénée qui faisait ressurgir de vieilles divisions tribales et régionales que le régime socialiste s'était efforcé d'éradiquer depuis 1967 jusqu'à remplacer les noms des gouvernorats par des numéros.

Mansour Hayel, âgé d'une vingtaine d'années au moment de cet événement, commence par se demander, dans les premières pages de son livre, comment il a pu échapper à cette tuerie dont ont été victimes des amis proches et le directeur de *14 octobre* où il travaillait ainsi que celui du *Révolutionnaire* [*al-Thawrī*], l'organe central du Parti socialiste yéménite. Il évoque la visite à Aden, fin 1986, de Hussein Abd al-Raziq, directeur

de la rédaction du journal égyptien d'*al-Ahālī*, qui s'enquiert du sort des prisonniers et particulièrement de l'universitaire et juriste Farouk Ali Ahmad, membre du Comité central du PSY. Il fut exécuté, avec plusieurs autres de ses camarades, le 29 décembre 1987, dans la prison al-Fath dans le quartier d'al-Mansoura à Aden. Mansour Hayel guida aussi Hussein Abd al-Raziq lors de son deuxième séjour à Aden en 1987, accompagné par son épouse Farida al-Naqqach et une délégation égyptienne. Leur insistance à rencontrer Farouk Ali Ahmad en prison fut enfin couronnée de succès après maintes tergiversations de la part des dirigeants socialistes. Le destin dramatique de Farouk Ali Ahmad est mis en parallèle avec celui du Yémen dont six présidents, au Nord et au Sud, ont été assassinés depuis les années 1960.

Mansour Hayel déclare vouloir se libérer, en écrivant ce livre, du poids du 13 janvier 1986 en cherchant les raisons qui ont conduit aux massacres et à l'agonie de l'expérience socialiste au Yémen du Sud. C'est aussi le continuum de violence politique précédant et succédant à cette date qui constitue la matière des réflexions de l'auteur tout au long du livre d'autant que la nouvelle guerre interne suscitée par la prise de pouvoir des Houthis le 21 septembre 2014, suivie d'une invasion des régions méridionales du Yémen, eut des répercussions directes sur sa vie personnelle. Après avoir perdu son père et sa mère en 2015, il eut à déplorer la mort de sa sœur tuée par les milices houthistes le 9 janvier 2017 tandis que lui-même et sa famille étaient condamnés à l'exil.

Mansour Hayel décrit une scène de la rencontre avec Farouk Ali Ahmad en prison lorsque celui-ci demande du papier et un crayon pour se mettre immédiatement à écrire. Cette évocation cristallise la réflexion de l'auteur sur le rôle des intellectuels de

la République Démocratique et Populaire du Yémen au sein de laquelle Farouk Ali Ahmad eut une action éducative éminente depuis les années de lutte contre l'occupation britannique. Il mentionne ses liens avec Hussein Mroué, Georges Hawi et deux responsables du Parti communiste libanais qui se rendirent à Aden pour apaiser les tensions, et qui furent tous les deux assassinés à Beyrouth, le premier en février 1987 et le second en juin 2005.

L'auteur établit un parallèle entre sa démarche mémorielle et celle de Jean-Noël Pancrazi qui raconte dans son ouvrage *La montagne* (2012) qu'âgé de sept ans, il échappa à la mort en refusant de participer à une excursion durant laquelle six de ses camarades furent enlevés et assassinés par des membres du FLN. Il aborde ainsi la question du complexe du rescapé et se réfère aux réflexions du penseur syrien Yassin Al Haj Saleh dont l'épouse, Samira Al-Khalil, a été enlevée par des islamistes dans la ville de Douma le 9 décembre 2013. Cela le conduit à évoquer longuement Ahmad Salim al-Hanki, directeur de la maison d'édition Dar al-Hamdani, qui fut exécuté lors de la guerre de janvier 1986. Son témoignage sur cette figure importante du milieu intellectuel adénite mentionne certaines œuvres remarquables publiées sous ses auspices et, notamment, la traduction en arabe de *L'Attrape-cœurs* de Jerome David Salinger.

Mansour Hayel s'appuie aussi sur des témoignages publiés et des livres historiques traitant des événements de 1986, amalgamant ainsi ses souvenirs personnels à d'autres regards. Son recours à d'autres points de vue englobe de même les réactions à ses écrits sur les réseaux sociaux dont certaines expriment la crainte que son travail de rétrospection ne fasse ressurgir les anciennes divisions. Les dernières pages du livre sont consa-

créées aux nombreux épisodes de violence politique qu'a connus Aden depuis sa prise de contrôle par différentes forces armées opposées aux Houthistes, qu'elles relèvent de l'armée gouvernementale, du Conseil de transition sudiste et/ou de groupes fondamentalistes qui font régner leur ordre moral sur la ville. Le titre de l'ouvrage, *Les spectres d'Aden*, reflète bien la profondeur des traces mémorielles, humaines, culturelles et politiques de la guerre interne de 1986 que son auteur parvient à retracer de manière sensible et juste. Ce livre, petit par sa taille, constitue une œuvre majeure à la sincérité inégalée qui permet de mesurer non seulement l'ampleur du traumatisme et des pertes provoquées par ce conflit mais aussi de les replacer dans le contexte plus large de la violence politique au Yémen.

Biographie

Mansour Hayel (ou Mansour Ha'il) est né en 1958 dans la région de Taéz. Il vécut son enfance à Aden où son père travaillait. En 1978, il commence sa carrière de journaliste en travaillant pour *14 octobre*, le seul quotidien de la République démocratique et populaire du Yémen dont le slogan était « aucune voix ne s'élève au-dessus de celle du Parti ». Après le baccalauréat, il bénéficie d'une bourse du Parti socialiste yéménite pour étudier le journalisme à l'Université Patrice Lumumba à Moscou. Il interrompt son cursus après la fin de la deuxième année lorsqu'il constate que l'enseignement de la propagande communiste prenait le pas sur celui consacré aux techniques du journalisme. Il retourne à Aden en 1983 pour diriger la section « information » de *14 octobre* jusqu'en janvier 1986. Il en devient ensuite le directeur de rédaction jusqu'en mai 1990 tout en étant le correspondant du journal de gauche égyptien *al-Ahālī*. Après la proclamation de l'unité yéménite en 1990,

il s'installe à Sanaa pour diriger la rédaction du mensuel *al-Waṭan* [La patrie] consacré aux émigrants yéménites. Il est limogé du journal après la guerre de 1994. Il écrit ensuite des articles pour *al-Thawrī* [Le révolutionnaire], l'organe central du Parti socialiste yéménite, ainsi que pour le supplément culturel du journal *al-Jumhūrīyya* [La république] paraissant à Taéz. De 2000 à 2014, il assure la direction de la rédaction de l'hebdomadaire d'opposition *al-Tajammu'* [Le rassemblement] lié au Rassemblement unitaire yéménite (*al-Tajammu' al-wahdawī al-yamanī*), un parti de gauche fondé par Omar Al-Jawi en 1992. Le périodique est fermé par les Houthis qui se sont emparés de Sanaa le 21 septembre 2014. Depuis 2004, il écrit de nombreux articles pour le journal *al-Nidā'* [L'appel] dirigé par Sami Ghaleb qui ont été réunis dans un ouvrage publié en ligne sur le site de la revue le 15 septembre 2025. Il a rassemblé de nombreux écrits du penseur yéménite Abou Bakr al-Saqqaf pour un recueil publié par Muntada al-Jāwī al-thāqāfī (Le club culturel Omar al-Jawi). Il quitta le Yémen avec sa famille au début de 2017 pour rejoindre la Tunisie puis demanda l'asile politique en Allemagne en 2021.

Bibliographie

AL-JAWHARI, Shaki, الصراع في عدن [Le conflit à Aden]. Le Caire : Maktabat Madbouli, 1992.

AL-SAQQAF, Abou Bakr, أفاق فكرية وسياسية يمنية [Horizons intellectuels et politiques yéménites]. Sanaa : Muntada al-Jāwī al-thāqāfī, 2023.

AL-SARRAF, Ali, اليمن الجنوبي. الحياة السياسية من الاستعمار إلى الوحدة [Sud-Yémen. La vie politique depuis la colonisation jusqu'à l'Unité]. Londres : Riad El-Rayyes, 1992.

AL-SHAMARI, Muhammad, حرب الأيام العشرة : حوادث عدن 31 يناير

1986 [La guerre des dix jours. Les événements du 13 janvier 1986]. Amman : Dar al-Yaqut, 2002.

DAY, Stephen W., *Regionalism and Rebellion in Yemen. A Troubled National Union*. Cambridge : Cambridge University Press, 2012.

HALLIDAY, Fred, *Revolution and Foreign Policy: The Case of South Yemen 1967-1987*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.

HAWI, Georges, حوارات : الحرب والمقاومة والحزب. جورج حاوي يتذكر : مع غسان شربل [Georges Hawi se souvient. La guerre, la résistance, le parti. Entretiens avec Ghassan Charbel]. Beyrouth : Dar an-Nahar, 2005.

MERMIER, Franck, *Récits de villes d'Aden à Beyrouth*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2015.

NA'NA', Hamida, الصبح الدامي في عدن [Matin sanglant à Aden]. Le Caire : Dar al-Mustaqbal al-'arabī, 1988.

NASSER MOHAMMED, Ali, ذاكرة وطن. عدن والوحدة اليمنية [La mémoire d'une patrie. Aden et l'unité yéménite]. Beyrouth : Dar al-Farabi, 2020.

PANCRAZI, Jean-Noël, *La montagne*. Paris : Gallimard, 2012.

TRABOULSI, Fawwaz Traboulsi, رحلات يمنية. وعود عدن. [Les promesses d'Aden. Voyages yéménites]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2000.

VIDELIER, Philippe, *Quatre saisons à l'hôtel de l'univers*. Paris : Gallimard, 2017.

Mot-clés : Yémen ; Aden ; histoire politique ; 13 janvier 1986 ; Parti socialiste yéménite ; guerre interne ; violence ; témoignage

NADER KADHIM

نادر كاظم

La Oumma sans nom

أمة لا إسم لها

Umma lā isma lahā

Beyrouth : Dar Soual for Publishing and Distribution, 2022, 368 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Nihad Jnaid

L'auteur traite dans ce livre de la notion de *Oumma* (nation ou communauté) et tente de démontrer dans quelle mesure elle est en adéquation avec la réalité du monde arabe vu comme « une seule et même oumma » par la pensée panarabe. C'est pourquoi il remonte aux racines de ce concept qui a émergé dans la pensée occidentale moderne et dont les premiers nationalistes arabes se sont inspirés. L'étude de Nader Kadhim se focalise sur deux modèles européens, le modèle allemand et le modèle français, en analysant les pensées de deux théoriciens de référence sur ce point, à savoir Fichte et Renan. Les nationalistes arabes vont plutôt opter pour le modèle allemand car, selon l'auteur, leurs deux situations sont similaires. Tout comme les canons de Napoléon ont éveillé chez les Allemands la nécessité de s'unir, les canons d'un autre européen, le Général Gouraud, et avant lui les canons de Napoléon en Égypte, ont poussé les Arabes du Levant à se demander comment s'unir et former une nation.

Quelle est donc cette nation sans nom ?

Le livre de Kadhim s'ouvre avec un événement qui a eu lieu à Bahreïn dans les années 1950 lorsqu'un jeune bahreïni de

20 ans proteste contre une phrase parue dans le premier numéro de la revue *Sawt al-Bahreïn* [La voix du Bahreïn], « La presse est la voix de la nation ». Pour Fakhrou, cette phrase signifie que les Bahreïnis constituent une nation alors qu'ils ne représentent en réalité qu'une partie d'une nation plus large, la nation arabe qui, elle, est « dotée de caractéristiques éternelles ». L'attitude de ce jeune militant reflète celle des nationalistes arabes de l'époque dont il fait partie. L'auteur se demande alors comment qualifier « cette population qui habite le Bahreïn ». Si les Bahreïnis ne forment pas une nation, pas plus qu'ils ne constituent un peuple, puisqu'il n'existe qu'un seul peuple arabe et non plusieurs, qui sont-ils donc ? Cette même interrogation s'applique également aux Égyptiens, aux Syriens, aux Irakiens, etc. S'ils ne constituent pas des peuples, forment-ils de simples tribus, clans ou communautés confessionnelles ?

Cette interrogation soulève une plus vaste question : si ces populations ne forment pas un peuple ou une nation, et si l'État-nation arabe a failli, cela signifie-t-il que l'idéologie nationaliste arabe a contribué dans les pays où elle a accédé au pouvoir à raviver et à renforcer, sans le vouloir, les appartenances traditionnelles, celles qui sont antérieures à la nation moderne ?

L'auteur considère que l'idéologie nationaliste arabe s'est accaparé le monopole et la légitimité à définir la nation et le peuple et a ainsi limité l'identité à une seule dimension, celle du nationalisme panarabe, en écrasant toute autre détermination ou considération. La nation sans nom désignerait donc ces peuples qui composent des entités nationales. Les derniers nationalistes arabes considéraient ces entités comme des étapes sur le chemin de la grande réunification panarabe à laquelle ils aspiraient.

Fichte et Renan : réveiller la nation ou l'inventer ?

L'auteur procède à une relecture des expériences historiques et des manières de conceptualiser la notion de nation en s'intéressant au modèle allemand avec Johann Fichte, et au modèle français avec Ernest Renan. La situation politique de l'Allemagne a forgé la vision de la nation chez Fichte (1762-1814). D'une part, le pays était divisé en plusieurs entités faibles et rivales ; d'autre part, Fichte a vécu la défaite humiliante des Allemands face à l'empereur français Napoléon. La cause profonde de cette défaite a résidé dans le morcellement que connaissait l'Allemagne à l'époque, conséquence de l'égoïsme dominant où l'individualisme supplantait l'intérêt commun, celui de la nation. Fichte se demande alors comment s'affranchir de cette situation.

Dans son *Discours à la nation allemande*, Fichte déclare : « Nous avons tout perdu, mais il nous reste l'éducation ». Fichte mise sur l'éducation pour réveiller chez les Allemands l'esprit et l'âme de la nation et les libérer de cet égoïsme qu'il considérait comme la source de tout mal. La carte de la nation allemande correspond à l'aire habitée par ceux dont l'allemand est la langue maternelle, c'est-à-dire là où vivaient les tribus germaniques et d'où elles sont parties à la conquête de l'Europe. Quant aux autres peuples qui partagent avec les Allemands des origines germaniques mais qui se trouvent éparpillés dans d'autres États européens, Fichte les considérait comme extérieurs à la nation puisqu'ils avaient quitté la mère patrie et avaient trahi leur langue maternelle. Le nationalisme chez Fichte est l'amour de la nation, amour qu'elle mérite dans la mesure où le temps n'a pas eu raison d'elle ; éternelle, la nation a conservé son essence intacte au cours de l'Histoire. Sans elle, l'espèce humaine n'a aucun espoir d'un avenir meilleur, le

salut de l'humanité tout entière et son évolution dépendent de la nation allemande.

De son côté, l'intellectuel français Ernest Renan (1823-1892) emprunte des directions opposées à celles de Fichte. Il écarte tous les aspects innés tels que la langue et la race, pour leur préférer la volonté commune, c'est-à-dire le désir d'un groupe d'individus de former une nation. C'est pourquoi, pour Renan, un Français ne naît pas français, il le devient. Si Renan ne néglige pas l'importance de la mémoire et du patrimoine commun, il insiste toutefois sur le fait que c'est cette même mémoire qui remodèle l'héritage commun pour en fabriquer un nouveau. La position de Renan est à l'opposé de celle de Fichte qui glorifie l'héritage des ancêtres comme un message immuable et transhistorique auquel doivent adhérer les générations postérieures en œuvrant pour le préserver. À l'inverse, Renan affirme que ce sont les descendants qui, en faisant le choix de former une nation, écrivent ainsi le testament que leurs propres ancêtres leur adressaient. Renan et Fichte s'opposent également sur le plan de la mémoire. Ce dernier pense que la nation est fondée sur la mémoire tandis que Renan considère l'oubli comme un fondement de la nation. L'oubli des conflits et des différends passés est le point de départ pour construire une nouvelle mémoire, une sorte de mythe fondateur à même de devenir une référence pour les enfants de la nation.

Outre ces références à ces théoriciens, Nader Kadhim cite deux autres théories contemporaines, toujours occidentales : la première est la thèse d'Ernest Gellner qui s'accorde avec Renan sur le principe qu'une nation est une création, tout en ajoutant que la volonté commune seule ne suffit pas. Selon lui, il est impératif de réunir les conditions objectives qui aboutissent à cette volonté commune. Il considère ainsi qu'on ne

peut appréhender la nation qu'à « l'ère des nationalismes » dans la mesure où l'État moderne et l'industrialisation ont contribué à leur émergence. Il fait ensuite référence à la théorie de Benedict Anderson qui considère la nation comme une « communauté politique imaginée ». Bien que l'imaginaire joue selon lui un rôle dans la formation de toutes les communautés, toute communauté imaginée ne saurait être définie comme une nation. Il y ajoute ainsi deux éléments que sont les frontières et la souveraineté. Par conséquent, une nation est considérée comme telle dès lors qu'elle dispose d'un État-nation qui lui est propre, il n'est pas possible d'imaginer une nation sans frontières.

La « nation arabe » à travers les théorisations des nationalistes panarabes

L'auteur évoque plusieurs générations de théoriciens panarabes tout en analysant les fondements intellectuels de leurs visions, ainsi que les circonstances objectives ayant contribué à la formation de leurs théories, sans toutefois oublier de critiquer ces visions et de les déconstruire. À travers deux symboles de ce qu'on a appelé la Nahda arabe au XIX^e siècle, l'Égyptien Rifa'a al-Tahtawi et le Tunisien Khayr al-Din al-Tunisi, Nadher Kadhim conclut que le nationalisme arabe fut de l'ordre de « l'impensé » et quasi inexistant dans leurs deux pays. La situation au Levant (*al-Cham*) fut bien différente car les racines de l'idée même du nationalisme arabe étaient chrétiennes et issues de cette région. Citons l'exemple de Negib Azoury qui fut sans doute parmi les premiers à avoir revendiqué cette idée en fondant, en 1904, le premier parti national arabe, la « Ligue de la Patrie arabe », à Paris.

Pour évoquer l'influence de Fichte et du modèle national allemand sur la naissance du nationalisme arabe, l'auteur s'attarde

sur deux théoriciens arabes : Sati Al-Housri et Michel Aflaq. Si Al-Housri adopte à ses débuts le modèle français de Renan, il l'abandonne très vite et opte pour celui de Fichte dont il considérait les discours comme « la bible de la nation allemande ». Non seulement Al-Housri partage la vision de Fichte en considérant que la langue et l'histoire constituent les deux éléments les plus importants d'une nation, mais il est également conscient de la similitude entre la situation des Arabes et celle que connaît l'Allemagne durant la période qui a donné naissance aux théories de Fichte. Les Arabes parlent la même langue, tout comme les Allemands au XIX^e siècle, et leur situation politique est comparable car le territoire arabe est divisé en mini-États. C'est la réussite de l'expérience allemande qui conduit Al-Housri à adopter le modèle dans son ensemble.

De son côté, Michel Aflaq a appelé à la renaissance de la nation arabe au passé glorieux en lui conférant un message éternel, tout comme le fait Fichte, en faisant de la nation une forme d'incarnation de la volonté divine. À l'instar d'Aflaq, Constantin Zureik a également appelé à un sursaut de la conscience nationale chez les Arabes avant d'adopter ensuite une sorte de « soufisme national » qui ne considérait plus le nationalisme comme un but absolu mais comme un moyen pour former l'homme civilisé et atteindre l'accomplissement moral et spirituel.

Parmi les nationalistes arabes, Nadim al-Bitar est probablement le seul à avoir adopté le modèle de Renan. Après avoir critiqué la pensée nationaliste unioniste arabe en l'accusant d'être « métaphysique et évangélique », dénuée de fondements et de méthodes scientifiques solides, al-Bitar développe sa propre théorie de l'unité arabe sur une base morale et non sociologique. Tout comme Renan, al-Bitar pense que c'est

l'État qui fabrique la nation car celle-ci n'existe pas en tant que telle comme une entité qui attendrait d'être éveillée ou ressuscitée. La nation est le résultat ultérieur d'un processus forgé par l'État.

Le dernier nationaliste que l'auteur évoque est Azmi Bishara, pour qui la démocratie est la clé de la nation et du nationalisme arabe, appelant ainsi la pensée arabe à « se renouveler sur le plan de la démocratie et à considérer la question de la citoyenneté comme une adhésion à l'État et non au nationalisme ». La démocratie, dit-il, devra être « la voie vers l'unité arabe » car, selon lui, « l'obstacle qui empêche la formation de la nation arabe est celui même qui empêche les pays arabes de devenir des États démocratiques ».

Le devenir de l'État et de la nation en Irak et au Bahreïn

Le modèle irakien a toujours représenté pour de nombreux nationalistes arabes l'exemple de l'échec de la théorie qui prône la construction de nations au sein d'un « État national ». La preuve en est l'atomisation de la société irakienne et l'émergence d'identités plus solides que celle de l'identité nationale adoptée et promue par l'État, entraînant une régression de cette société et l'apparition d'identités pré-modernes, tribales, confessionnelles et ethniques. L'auteur s'appuie dans sa démarche sur l'analyse de trois intellectuels irakiens, Hanna Batatu, Ali al-Wardi et Faleh Abdul Jabar, qui ont étudié la formation moderne de l'Irak du point de vue de l'État, de la société, des classes, des partis et des structures civiles, et ce depuis « l'Irak ottoman » en passant par « l'Irak monarchique » ou « l'Irak républicain » jusqu'à l'effondrement de l'État après 2003.

Le dernier chapitre du livre est entièrement consacré au

pays dont est originaire Nader Kadhim : le Bahreïn. Dans ce chapitre, il tente de retracer la genèse de la construction de la nation bahreïnienne et de mettre en lumière les processus et instruments qui ont mené à son avènement. Il sélectionne trois de ces instruments :

1. L'État moderne qui a joué un rôle primordial dans la constitution de la nation grâce à ses institutions, ses lois, ses appareils de contrôle, de gestion et son système éducatif.
2. La Compagnie pétrolière du Bahreïn (BAPCO) que l'auteur considère comme « l'outil inconscient de l'histoire » tant son rôle de pilier fut essentiel aux côtés de l'État à travers sa contribution à la construction d'édifices publics tels que les hôpitaux, les écoles et les universités, mais surtout par son rôle dans le domaine du travail puisque la compagnie a réuni sous sa bannière des milliers de Bahreïnien de toutes confessions et origines confondues.
3. Le troisième instrument que l'auteur valorise au plus haut point concerne les divers soulèvements qui ont eu lieu au Bahreïn et qui ont indéniablement joué un rôle dans la formation d'une identité bahreïnienne collective en tant que creuset des appartenances locales.

Au terme de ce récit analytique et documenté, voire apologétique, qui relate la formation de la nation bahreïnienne, une question s'impose : et maintenant, quel est l'avenir pour cette nation ? Pour Nader Kadhim, le Bahreïn est entré dans l'ère des « communautés imaginées » car les outils évoqués précédemment ayant contribué à la constitution de la nation ont désormais perdu leur capacité à unir. Pour autant, l'auteur espère que l'échec des forces unificatrices traditionnelles pourra laisser place à une nouvelle force susceptible d'y parvenir. Une force capable de rebâtir à nouveau la nation bahreïnienne.

Biographie

Nader Kadhim est un écrivain et universitaire bahreïni. Né en 1953, il est titulaire d'un Doctorat en Littératures arabes de l'Institut d'études et de recherches arabes du Caire, qui dépend de la Ligue arabe. Professeur de la chaire des Études culturelles à l'Université de Bahreïn, Nader Kadhim a été rédacteur en chef de deux revues de cette même université. Il est l'auteur de nombreux articles et études dans le domaine de la critique littéraire et culturelle. Il a écrit plusieurs livres, jusqu'à présent non traduits, tels que : *Représentations de l'Autre* (2003), *L'identité et le récit* (2004), *En marge du groupe* (2009), *Haines déchaînées* (2010), *Le Cheikh et les Lumières* et *Histoire des choses* (2021). Suite à son arrestation par les autorités du Bahreïn en juillet 2022, Nader Kadhim a été renvoyé de l'université. Il a expliqué par la suite que l'une des raisons de son arrestation était le livre *La Oumma sans nom* présenté ici.

Bibliographie

ABDUL-JABAR, Faleh, *L'État du califat : la société sunnite irakienne face à la violence, 1991-2015*, traduit de l'arabe par Marianne Babut. Marseille : Diacritiques Éditions, 2024.

ABDUL-JABAR, Faleh, *Ayatollahs Sufis and Ideologies: State Religion and Social Movements in Iraq*. Londres : Saqi books, 2002.

AL-ANSARI, Mohammed Jaber, *تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية* [La formation politique des Arabes et la raison d'être de l'État qatari]. Beyrouth : Center for Arab Unity Studies, 1995.

AL-BITAR, Nadim, *من التجزئة إلى الوحدة : القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية* [De la division à l'unité : les principes essentiels des expériences unionistes de l'histoire]. Beyrouth : Center for Arab Unity Studies, 1986.

BATATU, Hanna, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers*. Princeton : Princeton University Press, 1978.

KHOURY, Fouad, القبيلة والدولة في البحرين : تطور نظام السلطة وممارستها, [L'État et la tribu au Bahreïn : l'évolution du pouvoir et ses pratiques]. Beyrouth : Institut de développement arabe, 1983.

Mots-clés : Bahreïn ; nation ; histoire des idées ; panarabisme ; nationalisme arabe ; État ; Golfe ; Irak ; idéologie

‘ALAA KHALED

علاء خالد

Le carnaval du Caire :
le bouillonnement culturel des années 1990
كرنفال القاهرة : مشاهد من عقد التسعينات

Karnafāl al-Qāhira : mašāhid min ‘aqd al-tis‘īnāt
Le Caire : El Maraya, 2024, 288 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Khaled Osman

L’ouvrage que nous souhaitons présenter ici a paru pour la première fois en 2024 aux éditions El Maraya. Il s’agit d’un témoignage littéraire très riche à propos d’une période fondatrice de la culture égyptienne, témoignage rédigé par un poète et romancier qui a l’avantage de cumuler expérience vécue et vision culturelle poussée. Celui-ci nous emmène ainsi dans un périple entre les cafés et les courants littéraires, les expositions et les personnalités culturelles qui ont modelé l’identité de la ville, offrant au passage un panorama de la réalité sociale et culturelle de la capitale.

‘Alaa Khaled ne se contente pas d’enregistrer les faits et les événements, mais leur ajoute sa touche personnelle, une touche humaniste et contemplative. Sa relation personnelle à la ville du Caire s’exprime à travers ses souvenirs, auxquels se mêlent ses interrogations sur les concepts de transformation, de renouveau et de nostalgie, dans un va-et-vient entre l’individuel et le collectif. Le livre prend ainsi la forme d’un double périple, dans la mémoire et dans la ville.

Dans cet ouvrage, le Caire n’apparaît pas comme une simple ville, mais comme un terrain où interagissent des dizaines de

sédiments de mémoire, d'histoire, de culture et d'expérimentation artistique. Aux côtés de 'Alaa Khaled, nous nous embarquons dans *Le carnaval du Caire* pour un voyage unique à travers les rues de la capitale, voyage au cours duquel nous pouvons prendre avec lui le pouls de cette décennie et mesurer l'évolution de ses traits caractéristiques.

Le Caire comme miroir de soi et miroir d'une génération

L'auteur nous propose de nous immerger avec lui dans une expérience personnelle et culturelle au cœur de la ville du Caire, lors de cette décennie qui fut riche en tensions et en bouleversements. Au lieu d'adopter la forme d'une biographie traditionnelle, il développe une prose très profonde qui repose sur les chemins de traverse empruntés par la mémoire, tout cela entrecoupé de notes sur l'écriture, la ville et l'identité. Le livre s'apparente à une mosaïque littéraire qui répertorie les parcours d'une génération dans son ensemble, non pour en célébrer les figures en les élevant au rang de héros, ni pour les inscrire dans une appartenance idéologique, mais plutôt afin de montrer la fragilité de l'expérience humaine et des mutations que toute cette génération a eues à subir.

Le carnaval du Caire relève donc d'un genre hybride, combinant l'autobiographie, l'article de réflexion et le journal culturel. L'œuvre ne comporte pas de trame narrative au sens où on l'entend habituellement, mais présente une succession de courts chapitres aux titres descriptifs ou poétiques, qui se proposent d'éclairer un épisode, une impression ou une personnalité de la période des années 1990. Comme l'auteur n'écrit pas seulement sur lui-même, son récit permet de décrypter une époque culturelle complexe, émaillée de bouleversements ou de faillites silencieuses.

‘Alaa Khaled a puisé l’idée de « carnaval » chez le critique et linguiste russe Bakhtine, lequel le décrit comme un moment où les lois sociales cessent d’opérer et où les barrières de classe se dissolvent. Mais pour l’auteur, le « carnaval » du Caire des années 1990 s’est joué sans public, le happening collectif n’a pas eu lieu, ce fut plutôt le temps de la décomposition et du repli sur soi.

Dans le carnaval de ‘Alaa Khaled, le Caire brille de sa présence en arborant de multiples noms ; l’un d’eux lui est inspiré par Naguib Mahfouz, à savoir « le Caire des gueux » (ces fameux *harafich* qui ont donné leur titre à l’un des romans les plus célèbres du futur prix Nobel, où l’on pouvait vivre sans rien savoir de l’autre Caire qui se bâtissait non loin de là – la ville moderne. Un véritable fossé sépare ces deux villes, pourtant voisines, au point que « se rendre de l’une à l’autre semble opérer une rupture complète ».

Le Caire n’apparaît pas dans cet ouvrage comme un simple décor pour ses habitants et pour les péripéties de leur vie. Non, l’auteur montre la cité comme une entité vivante, animée et douée de respiration, une ville qui se construit et s’anéantit au gré de l’expérience individuelle. Cette ville possède un corps qui pulse et des organes portant dans leurs replis maintes époques anciennes qui continuent de vivre en elle.

Autrefois, avant que les traits de la cité ne se modifient et avec eux sa population, les gens vivaient tous en totale harmonie avec ces époques, reliés au corps de la ville comme s’ils en étaient partie intégrante. L’homme en ce temps-là ressentait une appartenance profonde, il n’était pas en rupture avec le lieu ni avec l’histoire.

Cependant, à mesure que ledit corps se démantelait et que les mailles du temps et du lieu se dénouaient, ce sentiment d’unité

avec la ville est devenu plus rare, en raison aussi des bouleversements dans la structure du travail et de la modification des traits originels de la ville. On ne l'éprouve plus qu'à des moments bien déterminés, lors de quelques temps forts saisonniers répartis au cours de l'année, comme s'il s'agissait de convoquer passagèrement une mémoire lointaine. C'est peut-être pour cela qu'on peut voir l'auteur s'épancher avec plaisir sur des quartiers de la ville, sur ses cafés culturels, ses ruelles et sur les endroits où habitaient ses amis. Peut-être a-t-il voulu ainsi présenter une sorte de plaidoirie en défense de la mémoire de la ville.

Bien que l'auteur soit originaire d'Alexandrie, où il a grandi, il n'a guère fait figurer cette dernière dans *Le carnaval du Caire* en tant que théâtre central des événements de sa vie. Elle ne s'y trouve que comme contrepoint, afin de marquer la distance temporelle et existentielle qui s'est creusée entre elle et lui, par son expérience au Caire. On peut considérer l'absence d'Alexandrie comme une confirmation de la centralité du Caire dans le façonnement de la conscience de cet auteur épris de culture. Il ne décrit pas la capitale comme un substitut à Alexandrie, mais plutôt comme une étape qui fut pour lui un choc décisif et constitutif de son identité ultérieure. Dans ce contexte, Alexandrie apparaît comme « l'avant » du Caire, le lieu premier, l'enfance, là où le Caire incarne la collision, la maturité et la confrontation.

La ville du Caire est présente dans le livre sous différentes facettes :

1. Comme être vivant et changeant, non une simple ville mais une entité qui interagit avec le moi intérieur, imposant son rythme, causant une tension ou au contraire un apaisement en fonction du contexte affectif.

2. Comme une archive personnelle et collective, que la mémoire individuelle féconde pour la transformer en archive d'une génération entière.
3. Comme la ville de la fragilité et de l'égarement : elle n'a pas vocation à être un théâtre de l'héroïsme, mais agit au contraire comme un révélateur de la fragilité de l'intellectuel et de son renoncement.
4. Comme un miroir pour la culture des marges, qui s'épanouit dans les cafés, les rencontres informelles et l'écriture quotidienne plutôt que dans les institutions.
5. Enfin, comme un carnaval dissonant où l'heure n'était pas à faire la fête ni à donner du sens, plutôt comme un maelström où les sons se mêlent à la divagation.

Le portrait des absents : le procès de soi et des intellectuels

L'ouvrage inclut un certain nombre de chapitres traitant de personnalités culturelles comme Ibrahim Aslan, Arwa Saleh, 'Alaa Al-Dib et d'autres. Ces portraits ne sont ni des hommages posthumes ni des portraits élogieux, mais un jugement tranquille autour des rôles de l'intellectuel, des limites de son influence, des coûts associés à son retrait ou à son suicide symbolique. 'Alaa Khaled nous présente ces personnalités dans le contexte de « la trahison des clercs », comme si les années 1990 n'avaient été que le temps des aveux, voire le temps d'un déclin culturel tel que l'a vécu la génération de ceux qui sont nés sous le signe des années 1970.

Arwa Saleh y figure en tant que voix accablée par le remords et la lâcheté ; ses écrits, et en particulier son ouvrage *Les inaccomplis*, ont représenté l'instant d'une confrontation rare avec la conscience de gauche, de l'intérieur. L'auteure a occupé les années 1990 de sa présence intense quoique silencieuse,

sachant qu'elle exposait dans son ouvrage l'archétype de l'intellectuel qui a payé de sa vie son désir de mettre ses valeurs morales en conformité avec sa réalité. Arwa Saleh apparaît comme une des personnalités qui ont eu une influence sur la vie de l'auteur, car elle illustre le bouleversement des idées morales et des archétypes culturels sur lesquels les intellectuels se sont appuyés, au point de voir le monde à travers leur prisme.

Les épreuves subies par Saleh étaient si lourdes qu'elles se sont conclues par un dénouement tragique – sa mort qui, d'un certain point de vue, symbolise l'effondrement culturel d'une génération entière. Cette dernière s'est retrouvée sans aucun horizon et s'est brisée face à une réalité politique et culturelle dont la donne avait changé avec les années 1990.

'Alaa Khaled consacre deux chapitres à Arwa Saleh, se livrant non seulement à une analyse de son ouvrage-phare, mais aussi à une présentation des tenants de sa pensée, montrant à quel point celle-ci offrait de multiples résonances avec la conscience de la génération des années 1990. Le livre la fait ainsi passer du statut d'« auteure de quelques ouvrages » à celui de symbole illustrant une crise emblématique dans l'histoire de la culture égyptienne.

Pour ce qui est d'Ibrahim Aslan, Khaled le montre comme un « parrain » ou un « mentor » associé à une génération nouvelle, mais aussi comme le promoteur d'une posture de « mutisme sage », qui bientôt allait se muer en retrait. Aslan figure dans l'ouvrage comme sujet de réflexion plutôt que comme modèle héroïque. Il est plutôt un archétype de l'intellectuel qui redéfinit sa manière d'être au monde, se positionnant en observateur-auditeur et non en théoricien. Peut-être est-ce pourquoi 'Alaa Khaled n'a trouvé, dans ses écrits comme dans ses propos

consécutifs à la défaite de 1967, aucune trace d'abattement ou d'amertume – sentiments qui étaient pourtant repérables dans les milieux littéraires et culturels égyptiens de cette période. L'auteur voit la décennie des années 1990 comme une phase de rupture avec les grands récits qui avaient dominé les périodes antérieures et la décrit comme « la décennie des aveux intimes ». Toutefois, c'est le moment où ont émergé les voix de nouveaux auteurs proposant des formes d'écriture inédites comme l'autofiction, la chronique des corps, le journal ou le récit des marges. Dans ce cadre, 'Alaa Khaled présente les années 1990 comme une période de rupture qui a vu le démaillage du lien social (ou l'éclatement de la communauté culturelle), ainsi que la mise en avant de l'individualisme, non pas comme acte de rébellion conscient mais plutôt comme des indicateurs d'une vulnérabilité nouvelle et d'une fuite pour se réfugier dans la sphère privée.

Le carnaval politique du Caire

Dans *Le carnaval du Caire*, la politique n'intervient que de manière périphérique, en tant qu'elle constitue un objet de réflexion, sachant que l'auteur fait le choix d'éviter de la traiter comme un affrontement direct avec le pouvoir ou comme une franche prise de position idéologique. Au lieu de cela, il insiste sur l'influence des grands bouleversements politiques et sociaux sur la conscience morale de sa génération et sur la vie de la cité. Khaled décrit la décennie des années 1990 comme « la décennie de la démission collective de l'action politique », lorsque tous les liens traditionnels entre les élites et la société se sont dénoués, et que beaucoup de leurs idéaux et de leurs modèles anciens se sont effondrés pour laisser la place à des styles de vie et à des pulsions individuelles plus intimes.

Là encore, l'auteur invoque l'expérience d'Arwa Saleh en tant que symbole de sa génération, comme preuve « de l'effondrement des idéaux et de leur recul », et voit dans le regain d'intérêt pour cette figure (particulièrement après les manifestations de protestation de 2011) une manière de se coller avec la « défaite générale » qui a frappé cette génération sur le plan politique.

L'ouvrage insiste sur le Caire de l'intérieur – ou le Caire existentiel – qu'il définit comme une ville dotée d'assises bien ancrées et se modelant loin de l'emprise de la politique, du conformisme social ou de l'affrontement avec le régime. C'est le Caire de la vie quotidienne, de la marge, des mutations silencieuses. Khaled entreprend d'analyser, sur plusieurs chapitres, la façon dont certains événements politiques majeurs, comme la fin de la Guerre froide ou la guerre du Golfe, ont contribué à façonner l'humeur de la ville, de la culture et des individus. Il veille toutefois à ne pas transformer ces événements en slogans idéologiques ou en appels à l'affrontement avec le régime, et les traite au contraire comme des tournants existentiels et esthétiques personnels, qui secouent la relation entre l'individu, la société et l'espace commun.

L'auteur rapporte également des témoignages et des tranches de vie portant sur la relation qu'il a entretenue (lui et sa génération) avec le pouvoir, sur le climat des libertés et sur la pression exercée par les mutations politiques – tout en se contentant de replacer la politique dans le contexte plus large des évolutions ayant affecté son existence et son identité, et non comme objet direct de narration et de critique.

De nombreux événements politiques sont relatés dans l'ouvrage ; 'Alaa Khaled se remémore maints temps forts, étapes et anecdotes du fait de l'impact qu'ils ont eu chez les intel-

lectuels cairotes. Certaines de ces histoires ne sont pas spécifiques à l'Égypte et auraient leur pendant dans la plupart des pays arabes, particulièrement celles ayant trait aux agents de sécurité qui surveillent les acteurs culturels, et à la prudence qui est devenue une seconde nature chez ces derniers, afin de déjouer les stratagèmes et les pièges tendus par les espions qui les traquent.

L'auteur mentionne ainsi une anecdote cocasse qui lui est arrivée alors qu'il devait se rendre à la maison d'édition Dar al-Maaref afin d'y rencontrer Abdelaziz Gamaledin, lequel était à l'époque l'éditeur de la revue *Masreyya*. Ayant appris que son interlocuteur était en congé, il s'enquit de l'adresse de son domicile pour lui rendre visite là-bas, mais à sa surprise, n'obtint qu'une indication volontairement floue où n'était mentionné qu'un nom de quartier – l'homme redoutait de fait que Khaled soit justement un « agent de sécurité déguisé ».

En guise de conclusion :

Cette présentation ne prétend pas donner un panorama exhaustif de tous les univers présents dans *Le carnaval du Caire*, car cet ouvrage va au-delà de la simple relation des faits ou du récit, s'apparentant plutôt à un terrain où s'entrecroisent les expériences individuelles et collectives et où palpite une myriade de noms, de souvenirs et d'anecdotes. Le livre est rempli d'événements, de lieux, de mutations survenues au cours des années 1990, ce qui en fait un texte très riche dont les cercles s'élargissent à mesure que le lecteur avance dans sa lecture.

Il est probable que certaines personnalités ou scènes demeurent dans les replis des lignes, attendant celui qui saura les débusquer en les lisant d'un œil nouveau. Avec chaque nouvelle

lecture, des dimensions supplémentaires se dévoilent, en sorte que chaque lecteur a l'impression de disposer de son propre livre au sein de ce « carnaval ». Il convient donc de prendre cette présentation comme une brève introduction ouvrant sur un univers très vaste, et comme une invitation à y chercher par soi-même, afin d'accomplir une découverte active de tous ces détails auxquels nous n'avons pu, faute de place, nous arrêter.

Biographie

'Alaa Khaled ('Alā' Ḥālid) est un poète, romancier et essayiste égyptien, né à Alexandrie en 1960. Après avoir obtenu en 1982 un diplôme supérieur en biologie à l'Université d'Alexandrie, il a entamé un parcours littéraire qui l'a imposé comme une des figures majeures de la poésie en prose au sein de la génération des années 1980 et 1990. Il a publié plusieurs recueils de poésie et ouvrages en prose. Son premier recueil poétique, paru en 1990, s'intitulait *Le corps est suspendu par la volonté de l'encre*, et c'est en 2009 que son premier roman a été publié sous le titre *Une douleur fugace comme la plume d'un oiseau flottant calmement d'un endroit à un autre*. Il est d'autre part l'un des fondateurs de la revue *Amkenah* publiée à Alexandrie, et a contribué à plusieurs périodiques importants, comme le journal *Al-Tahrir* [Libération] ou le magazine *Akhbar al-Adab* [Les nouvelles littéraires].

Son travail littéraire se caractérise par une attention extrême aux expériences personnelles et historiques, et par sa volonté de faire entendre la voix de l'autre par le biais d'entretiens et de tranches d'humanité, en se refusant à tout jugement moral et à tout misérabilisme. Dans ses écrits, il s'est également intéressé à l'histoire orale et aux rapports qui se tissent entre la vie quotidienne, la mémoire, la culture et l'occupation de l'espace.

Mots-clés : Égypte ; Le Caire ; histoire culturelle ; intellectuels ; autobiographie ; carnaval ; ville ; portraits ; politique ; Naguib Mahfouz

ALI KHALIFA AL-KUWARI

علي خليفة الكواري

Le lycium, ou l'histoire du Qatar et des Qataris 1953-1974
العوسج. سيرة وذكريات. أوضاع قطر وأحوال أهلها 1953-1974

Al-'Awsaj. Sīrat wa dhikrayāt. Awda' Qatar wa aḥwāl ahliha mundhu 1953-1974
Beyrouth : Center for Arab Unity Studies, 2025.
En trois volumes : 336, 224 et 206 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiuo et traduite par Marianne Babut

Les nombreux mémoires personnels et autobiographies publiés ces derniers temps dans les pays du Golfe offrent un accès inédit à l'histoire des villes de la Péninsule, ainsi qu'aux transformations sociétales qui s'y jouent. L'histoire officielle se concentre souvent sur les grandes décisions politiques qui jalonnent le processus de construction de l'État moderne, excluant du récit de larges pans de la vie sociale. C'est donc ici que les écrits de type mémoires personnels acquièrent toute leur valeur, en ce qu'ils nous permettent de lire l'histoire du Golfe sous un angle différent, à travers la description des habitations traditionnelles, des métiers d'avant l'économie pétrolière, des relations entre les familles, du développement des quartiers, des débuts du système éducatif, etc. Ces matériaux riches d'enseignements relatent la manière dont les villes du Golfe se sont métamorphosées, en quelques décennies seulement, de petites bourgades côtières en grands centres urbains. Toutes les villes de la Péninsule ne sont toutefois pas traitées à parts égales par ces récits. Ainsi, si Djeddah et Riyad par exemple y occupent une place importante – ce qui a permis toutes sortes d'études documentant la vie socio-culturelle et les

transformations urbaines en leur sein – Doha ou Abu Dhabi y figurent, comparativement, de manière limitée, et ce malgré les évolutions considérables qu’ont connues ces villes au cours du xx^e siècle.

C’est pourquoi les mémoires d’Ali Khalifa al-Kuwari, publiés en trois grands volumes sous le titre *Le lycium, ou l’histoire du Qatar et des Qataris*, revêtent une importance particulière. Au-delà d’une autobiographie, ces mémoires offrent une occasion rare de comprendre ce qu’était la société qatarie avant les grands bouleversements que provoqueront bientôt l’exploitation du pétrole, puis du gaz, et qui la feront basculer du monde traditionnel vers l’État moderne.

Dès les premières pages, le récit d’al-Kuwari accorde autant d’attention à son expérience personnelle qu’à l’environnement social dans lequel elle s’inscrit (les quartiers, les écoles, les activités économiques, les relations interpersonnelles, etc.). Il décrit le Doha des années 1950 comme une petite ville au périmètre limité, où des maisons contiguës construites en terre ou en roche marine bordent d’étroites ruelles qui se recourent au sein des quartiers. À l’époque, le quartier (appelé localement le « *farij* ») constituait une entité sociale en soi, où vivaient des familles unies par des liens de parenté ou d’alliance. L’ensemble du quotidien se déroulait dans ce cadre : les enfants jouaient dans ses ruelles, les hommes se réunissaient dans les *majlis*, les femmes y échangeaient des visites à domicile. Mais en même temps qu’elle soudait fortement la société qatarie, cette structure sociale la maintenait dans un état de fragmentation : les quartiers, ces unités relativement petites, interagissaient en effet peu entre eux comparé à ce qui se produira plus tard à la faveur de l’expansion urbaine.

Sur le plan économique l’activité était peu développée et la

majorité des familles dépendait traditionnellement des activités liées à la mer et du petit commerce. L'auteur décrit les conséquences néfastes, dans ce contexte, pour de nombreuses familles qataries, de l'effondrement progressif du commerce de la perle naturelle à partir des années 1920 face à l'offre nouvelle de perles de culture. C'est dans cet environnement aux options limitées que l'exploitation du pétrole est apparue, telle une manne économique nouvelle. Ainsi, al-Kuwari raconte qu'il a interrompu sa scolarité au milieu des années 1950 pour se faire embaucher par la première compagnie pétrolière du pays, dans la région de Dukhan. Ce genre de décisions n'avait rien d'exceptionnel à l'époque et beaucoup de jeunes Qataris empruntaient la même voie car travailler dans la compagnie pétrolière offrait un revenu stable et largement supérieur à ce que pouvaient offrir les activités traditionnelles.

La vie dans une ville pétrolière

Les mémoires d'al-Kuwari offrent un tableau détaillé de ce qu'était la vie d'un travailleur à Dukhan, cette ville industrielle nouvelle surgie en plein désert du jour au lendemain dans les années 1940, à quelque 80 kilomètres au nord-ouest de la capitale Doha. Les ouvriers logeaient alors dans des baraquements rudimentaires composés de chambres adjacentes et d'installations communes. Dès les premières heures du jour, ils se rendaient sur les sites de forage, de maintenance ou de transport.

Mais la vie dans ces campements n'était pas faite uniquement de labeur. La compagnie avait mis en place des institutions sociales pour ses employés, telles qu'un club et un cinéma. Al-Kuwari explique que ces lieux représentaient une fenêtre inédite sur le monde extérieur pour les jeunes Qataris origi-

naires des villages et des petites villes. Au club, les ouvriers se réunissaient après le travail pour échanger des nouvelles du pays ou lire les journaux et magazines qui commençaient à paraître dans le monde arabe. Cette presse les initiait aux débats politiques et culturels qui agitaient la région à l'époque, notamment en Égypte et en Syrie.

Quant au cinéma, il constituait une expérience totalement nouvelle pour la plupart des Qataris, qui y découvraient les films égyptiens mais aussi non-arabes et, à travers eux, différents modes de vie. Or, ces modestes expériences culturelles ont eu un impact important sur l'élargissement des horizons de la jeune génération du pays. D'autant qu'au sein de la compagnie, ils côtoyaient des collègues originaires d'Oman, du Yémen, d'Inde et d'Iran, en plus des cadres britanniques qui dirigeaient les départements techniques et administratifs.

Ce mélange a créé une configuration sociale très différente de ce que connaissait jusqu'alors la société qatarie. Sur leurs lieux de travail, les Qataris vivaient désormais aux côtés d'employés de cultures étrangères à la leur. Et s'ils apprenaient à leur contact de nouvelles compétences, ils pouvaient également remarquer que ces derniers bénéficiaient de meilleures conditions de vie, avec des logements plus confortables et des équipements plus sophistiqués.

Au côté de ce nouvel environnement créé par le secteur pétrolier, les écoles, elles aussi, ont joué un rôle déterminant dans la transformation de la société qatarie. Les mémoires d'al-Kuwari évoquent la grande influence exercée à l'époque par les enseignants venus travailler au Qatar, originaires pour beaucoup d'Égypte, de Syrie et de Palestine, qui apportaient avec eux les livres, les journaux et les idées politiques alors en vogue dans le monde arabe. Grâce à eux, les élèves qataris ont décou-

vert la littérature arabe moderne, ainsi que les débats intellectuels autour du nationalisme arabe et de la libération nationale. L'école est ainsi devenue un lieu essentiel pour la formation de la pensée de la nouvelle génération, non seulement sur le plan culturel mais aussi politique.

De nouveaux quartiers à Doha

Avec l'expansion de Doha dans les années 1960, de nouveaux quartiers sont apparus comme celui de Umm Ghuwailina, qu'al-Kuwari traite comme un modèle de la transformation urbaine que la ville a alors connue. Dans ce quartier vivaient des familles d'origines diverses et les hommes travaillaient pour la plupart dans des entreprises « modernes ». Dès lors, l'appartenance tribale n'était plus le seul lien régissant les relations sociales : le voisinage quotidien, le travail commun et le fait que les enfants étudient dans les mêmes écoles façonnaient de nouvelles relations sociales qui dépassaient dorénavant les limites du quartier traditionnel.

Ces transformations n'étaient toutefois pas dénuées de tensions. Avec l'expansion de l'industrie pétrolière et l'augmentation de ses gains financiers, les inégalités entre les niveaux de vie se sont creusées de manière visible au sein de la société qatarie. Dans les premiers temps de l'économie pétrolière, la redistribution des revenus était en effet particulièrement inéquitable. Si certains employés bénéficiaient de salaires élevés et de logements de qualité, de nombreux ouvriers qataris vivaient dans des camps rudimentaires à proximité des chantiers et percevaient un salaire dérisoire eu égard aux sommes que l'industrie pétrolière commençait à générer.

Ces inégalités, amplifiées par celles constatées d'avec les ressortissants étrangers, notamment britanniques, ont contribué à

éveiller chez une partie des travailleurs qataris la conscience de la nécessité d'améliorer leurs conditions de vie. C'est ainsi qu'à la fin des années 1950, les compagnies pétrolières ont connu une vague de grèves réclamant de meilleurs salaires ainsi que de meilleures conditions de logement et de travail. Mais ces protestations ne portaient cependant pas sur de seules revendications économiques, elles constituaient aussi l'expression précoce d'une prise de conscience, par la société qatarie, qu'elle était en train d'entrer dans une nouvelle ère et que cela nécessitait une redéfinition de la nature des relations socio-économiques dans le pays. Les changements économiques rapides que connaissait le Qatar s'accompagnaient en effet d'une inquiétude diffuse. La société qui, jusqu'à peu de temps auparavant, présentait un niveau de vie relativement homogène, commençait à connaître des différences marquées entre ses différents groupes. Cela alimentait, dans les *majlis* ainsi qu'entre les travailleurs et les étudiants, de vives discussions autour de la justice sociale et de l'avenir du pays dans le contexte d'une économie pétrolière en pleine expansion. À travers ces multiples aspects – de la vie des travailleurs à Dukhan aux nouvelles écoles de Doha, jusqu'aux quartiers modernes émergeant dans la ville – les mémoires d'al-Kuwari offrent une image précise d'une société qatarie en profonde mutation. Entre 1950 et 1970, en l'espace de deux décennies seulement, la structure de la société qatarie, qui reposait jusqu'alors sur une économie maritime de type traditionnel, s'est métamorphosée pour donner naissance à une société urbaine moderne fondée sur le pétrole, le système éducatif et le travail en entreprise.

Biographie

Universitaire qatari, Ali Khalifa al-Kuwari a compté parmi les hauts responsables de la compagnie Qatar Energy. Il est considéré comme l'un des principaux défenseurs de la réforme démocratique au Qatar, et plus largement dans le Golfe.

Bibliographie

AL-ABDULLAH, Youssef Ibrahim, المعاصر والحديث في قطر [Histoire moderne et contemporaine du Qatar]. Qatar : Dar al-Sharq, 2024.

AL-JABER, Moza, 3791-0391 التطور الاقتصادي والاجتماعي في قطر [Le développement économique et social au Qatar, 1930-1973]. Beyrouth : Al-Mu'assassa al-Arabia li-l-Dirasat wa-l-Nachr, 2002.

AL-KAZIM, Amina Ali, السكان والعمالة الوافدة في المجتمع القطري [La population et la main-d'œuvre expatriée dans la société qatarie, les formes d'interaction et leurs représentations]. Le Caire : Dar Hajer, 1991.

AL-KAZIM, Amina Ali, التغيير الاجتماعي والثقافي في المجتمع القطري. دراسة ميدانية لمدينة الدوحة [Le changement social et culturel dans la société qatarie. Étude de terrain de la ville de Doha]. Le Caire : Dar Hajer, 1993.

AL-MALKI, Khalifa, الأسواق الشعبية في قطر [Les marchés populaires au Qatar]. Doha : Dar al-kutub al-Qatariyya, 2006.

GHONEIM, Mohammed, التحضر في المجتمع القطري. دراسة انثربولوجية لمدينة الدوحة [L'urbanisation dans la société qatarie, Étude anthropologique de la ville de Doha]. Alexandrie : Dar Al-Ma'rifa al-Jam'iya, 1982.

Mots-clés : Qatar ; histoire sociale ; mémoires ; Golfe ; Doha

RICCARDO FARID MANCUSO

ريكاردو مانكوزو

Mi Sa'idi, mi Khawaga.***Souvenirs et recettes des Italiens d'Égypte***

نص صعيدي ونص خواجه. ذكريات ووصفات من ظليان مصر

Nuṣṣ ṣa'īdī wa-nuṣṣ ḥawāḡa. Dhikrayāt wa-waṣafāt min ṭalyān Miṣr
Le Caire : Dar AlKarma, 2024, 352 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Noémie Coppey

L'histoire des diasporas européennes et non-européennes en Égypte a suscité ces dernières années un regain d'intérêt, visible sur la scène éditoriale. Il existe tout un ensemble de livres qui traitent de la présence de ces diasporas et de leur activité socio-culturelle, notamment à Alexandrie, célèbre pour son cosmopolitisme. Toutefois, la plupart de ces études se concentrent sur la première moitié du xx^e siècle, soit avant les grands changements qui ont accompagné la montée du nassérisme et le départ massif de ces communautés européennes hors du pays. Bien que certaines diasporas soient restées actives en Égypte jusque dans les années 1990 environ, on a peu documenté ce qui s'est passé après la première moitié du xx^e siècle, période pourtant importante.

Paradoxalement, ce sont les mémoires personnels qui sont venus combler une partie du vide laissé par l'absence d'études académiques, comme on le voit à travers l'histoire de l'ingénieur égypto-italien Riccardo Farid Mancuso qui dresse le portrait, via ses souvenirs, de la diaspora italienne au Caire durant les années 1980 et 1990, à travers des détails simples mais qui témoignent d'une riche expérience.

La famille de l'auteur du récit est composée d'un père égyptien originaire de la ville de Sohag et d'une mère italienne. Il passe son enfance et grandit en Égypte avant de partir travailler en Italie comme ingénieur. Ces dernières années, il se met à consigner et poster via un groupe Facebook ses souvenirs du Caire et des Italiens qui y ont vécu, et à noter des recettes de cuisine que les familles italiennes préparaient au Caire durant cette période et qu'il a principalement apprises de sa mère, experte en gastronomie italienne. Bien que ce récit n'ait pas été écrit par la plume d'un chercheur spécialiste en histoire sociale ou en histoire de la nourriture, ni par celle d'un grand écrivain, il n'en constitue pas moins à notre avis un document anthropologique important. D'une part, l'auteur a transcrit un pan de la mémoire des Italiens et des goûts culinaires qui ont façonné l'expérience des communautés européennes ayant longtemps vécu en Égypte. D'autre part, le livre représente une nouvelle contribution à la littérature de l'histoire de la nourriture dans ce pays. La première moitié du xx^e siècle a vu la publication de nombreux livres sur la nourriture et sa préparation, sujet sur lequel sont récemment revenus certains chercheurs en anthropologie pour l'étudier, comme l'anthropologue américaine Anny Gaul dans son livre sur les tomates et la politique en Égypte. Toutefois, avec la montée en puissance d'Abdel Nasser, ce genre d'ouvrages qui contenaient des recettes européennes et africaines a de moins en moins paru, au profit de livres portant sur des cuisines plus locales.

C'est là que ressort toute l'importance des notes de l'auteur sur les mets des Italiens au Caire et dans les autres villes égyptiennes, puisqu'il restitue un pan de l'histoire culinaire négligé par les écrits académiques et contribue à compléter le récit manquant de la nourriture en Égypte dans la seconde moitié

du xx^e siècle. Ce récit paraît d'autant plus important quand on réalise qu'il s'agit à l'origine d'un ensemble de textes publiés par l'auteur sur sa page Facebook et que la maison d'édition a décidé de publier tels quels, en parler égyptien. Cela invite à s'interroger sur la nature du matériau publié sur les réseaux sociaux, et à se demander dans quelle mesure il peut être exploité comme source fiable pour documenter les détails de la vie quotidienne au Moyen-Orient.

Dans son récit, Riccardo signale qu'en Égypte dans les années 1980 se trouvent encore des Italiens de la troisième et de la quatrième génération, et qu'ils sont suffisamment nombreux au Caire et à Alexandrie pour que leur présence se remarque. La plupart d'entre eux se réunissent dans un lieu connu sous le nom de « Centre italien de divertissement », près du service ambulancier du centre-ville. Ce centre était doté d'un restaurant italien, d'une salle de billard et d'un petit stade de football. À cette période, la communauté italienne est constituée de deux groupes : les Italiens nés en Égypte, et ceux venus d'Italie qui se sont installés plus tard. Les familles italiennes ont conservé leurs rituels et festivités jusqu'à la fin des années 1980. Ces festivités s'accompagnent généralement de la préparation d'un grand nombre de plats italiens, ce qui a marqué la mémoire de Riccardo. Au début des années 1990, l'Égypte connaît des transformations sociétales et politiques, dont une majeure pour les Italiens : ils sont visés par certains groupes djihadistes, ce qui pousse nombre d'entre eux à partir en Italie. De la même manière, les familles italo-égyptiennes commencent à se réduire du fait du recul du taux de natalité et de la réticence des nouvelles générations à fonder de grandes familles.

Dans son récit, Riccardo tente de mélanger narration du quotidien des Italiens et retranscription des mets italiens et de leurs

recettes. C'est peut-être la plus grande particularité de ce livre : Riccardo ne se contente pas de mentionner le nom des plats que sa mère préparait, il note aussi les détails précis de la préparation, pas à pas. Un des chapitres évoque ainsi la préparation des spaghettis au homard, dont il donne les ingrédients – un homard, de la sauce tomate, ail, sel, poivre, persil, huile d'olive extra-vierge, et (facultatif) vin blanc – avant de décrire en détail comment procéder. Il est amusant de remarquer que cette alternance dans le récit entre anecdotes sur les Italiens et descriptions de la préparation de plats italo-égyptiens semble être la manière de l'auteur de souligner que cuisiner et écrire sont deux activités semblables qui font intervenir de nombreuses mains et à travers lesquelles se manifeste la complexité de l'identité.

Il faut noter, dans ce contexte, que les recettes mentionnées par l'auteur ne sont pas exclusivement italiennes : vivre au Caire et s'intégrer à la vie quotidienne pousse les Italiens à s'efforcer d'« acclimater » certains mets italiens comme les pâtes, à inventer des recettes hybrides et à créer de nouvelles appellations. On peut donner comme exemple les « pâtes à la Farouk », créées par le chef Narciso Bonetti pour être servies au roi Farouk, ou encore la « salade caprese » inventée en l'honneur de Filippo Tommaso Marinetti, né à Alexandrie et pionnier du courant futuriste italien. Cette salade est composée de mozzarella de buffle, de basilic italien, de tomates, d'huile d'olive vierge, de sel, poivre et origan. Il semblerait que cette recette ne soit pas née elle non plus en Italie mais au Caire, et qu'elle ait été servie au roi Farouk. Ces exemples révèlent comment ceux qui migrent s'accrochent souvent à leurs recettes traditionnelles au début de leur expatriation, puis comment les deuxième et troisième générations se mettent à croiser les

recettes avec les habitudes culinaires locales, ou avec les goûts de l'élite politique ou sociale. C'est pourquoi il est très difficile de parler de recettes ayant une « origine pure », et ce non seulement aujourd'hui mais depuis de nombreux siècles : la gastronomie locale ou d'un pays reflète généralement davantage des circonstances politiques et ethniques qu'une réalité historique et sociale clairement définie.

Le Sindbad italien

Si l'on sort des murs de la cuisine italienne en Égypte, on remarque que Riccardo dédie une part importante de son livre aux enfants de la diaspora italienne ou des familles mixtes, comme Rouchdi Abaza, né en 1926 d'un père égyptien aux origines tcherkesses et d'une mère italienne. Bien que son père s'oppose à ce qu'il suive une voie artistique, sa mère l'y encourage. Il part en Italie et joue dans de nombreux films, dont *Amina* du réalisateur Goffredo Alessandrini, un des pionniers du « cinéma des téléphones blancs » qui ouvrira plus tard la voie à l'émergence du néoréalisme italien.

Riccardo rapporte aussi l'histoire d'Emilio Morelli, originaire de Naples et arrivé en Égypte en 1907, qui a été un des premiers à fonder des cinémas au Caire et à Alexandrie. Après son décès prématuré, son fils Mario poursuit sa carrière artistique, puis retourne en Égypte en 1947, travaille à la maison d'édition Dar al Maaref, contribue à fonder le magazine *Sindbad* avec Hussein Bicar et crée le personnage « Zouzou au cheveu unique ». Dans les années 1960, lorsqu'on lui interdit de signer ses dessins, il rentre en Italie où il vit dans des conditions difficiles jusqu'à sa mort en 1969.

Un Shobra italien

Parmi les chapitres fascinants du livre, on peut citer celui où l'auteur développe l'histoire du quartier populaire Shobra. Contrairement à l'image que le cinéma a donné de ce quartier ces dernières années – celle d'un espace surpeuplé par les classes marginalisées et les criminels (les « baltaguiya ») – Riccardo révèle un autre visage de Shobra dans les années 1950 : celui d'un quartier composé d'une élite et d'une classe moyenne impliquée plus largement dans la vie culturelle du Caire, doté d'un tissu social pluriel et d'une histoire à laquelle l'imaginaire cinématographique n'a pas rendu justice.

Shobra était l'un des lieux les plus importants de la diaspora italienne en Égypte. C'est là que naît la petite Iolanda. Son père, Pietro, travaille à l'opéra khédival du Caire. Dans son enfance, elle souffre de harcèlement et d'une infection aux yeux qui l'affectent profondément sur le plan psychologique durant une longue période. Sa famille endure des conditions de vie de plus en plus difficiles pendant la Seconde Guerre mondiale, alors que son père est interné dans un camp et que leurs biens sont saisis. Malgré tout, Iolanda réussit à surmonter ces épreuves et gagne le titre de Reine beauté en Égypte en 1954 avant de connaître une renommée mondiale sous le nom de Dalida.

Dans une vidéo célèbre filmée lors de sa visite dans les rues de Shobra, Dalida apparaît en larmes. Certains ont interprété ces pleurs comme sa nostalgie du passé de la diaspora italienne au Caire. Toutefois, Riccardo y voit aussi sa tristesse face à ce qu'est devenue la ville et comment celle-ci est passée en quelques décennies de « *Oum al Dounia* » (la mère du monde) à une ville accablée de difficultés, gagnée par la misère et l'aliénation.

Bibliographie

Al-ARNA'OUT, Muhammad M, فصول من تاريخ الجالية المخفية. فصول من تاريخ الألبان في مصر [La diaspora cachée, chapitres de l'histoire des Albanais en Égypte]. Le Caire : Dar El Shorouk, 2018.

AL-HITI, Iman Shawkī, 4091-3681 الجالية الألمانية في مصر، [La diaspora allemande en Égypte 1863-1904]. Le Caire : Dār al-wathā'iq wa-l-kutub al-qawmiyya, 2014.

GAUL, Anny, *Nile Nightshade: An Egyptian Culinary History of the Tomato*. Oakland : University of California Press, 2005.

IMMAM, Muhammad Rif'at, تاريخ الجالية الأرمنية في مصر القرن التاسع عشر [Histoire de la diaspora arménienne en Égypte au XIX^e siècle]. Le Caire : jama'iyat al-qāhira al-khayriyya al-armaniyya al-'āma, 2003.

NOURIS, Saif El-Din, 6591-2881 الجالية الفرنسية في مصر [La diaspora française en Égypte 1882-1956]. Le Caire : Dār al-Nahḍa, 2025.

'UTHMA, Bahima et ABLA, Nazira, أصول الطهي النظري والعملية [Les fondamentaux de la cuisine, théorie et pratique]. Le Caire : Maktaba al-Nahda al-misriyya, 1941.

ZAYYAN, Nahid al-Sayyid 'Ali, -5081 الجالية البريطانية في مصر 2881 [La diaspora britannique en Égypte 1805-1882]. Le Caire : Dār al-wathā'iq wa-l-kutub al-qawmiyya, 2011.

Mots-clés : Égypte ; autobiographie ; diaspora ; Italiens ; Le Caire ; histoire culinaire ; anthropologie ; témoignage

NOURA MOHAMED FARAJ

نورة محمد فرج

***Le racisme dans le Golfe et la question de la négritude :
histoire, culture populaire, roman***

العنصرية في الخليج : إشكالية السواد. التاريخ الثقافة الشعبية الرواية

Al-'unṣuriyya fi-l-ḥalīḡ : iškāliyyat al-sawād. Al-tārīḡ,
al-thaqāfa al-ša'biyya, al-riwāya
Beyrouth : Dar Altanweer, 2024, 224 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Rouba Hassan

Interroger l'histoire

La chercheuse retrace dans ce livre l'histoire du racisme dans le Golfe et tente de remonter aux racines de l'esclavage dans cette région, ainsi que de la culture, des pratiques et des valeurs morales qui y sont associées. Pour cela elle part de la question suivante : « D'où vient le premier Noir ? », pour plonger dans l'histoire et ses récits à la recherche de cette figure princeps. Elle part des textes bibliques sur les traces de ce Noir maudit et privé de liberté, pour aboutir à la conclusion que l'histoire de Noé et ses enfants peut en constituer l'origine. L'un des fils de Noé invita ses frères à regarder les parties intimes de leur père, exposées pendant son sommeil, mais ceux-ci refusèrent. Le fils en question l'ayant fait, Noé le maudit lui et sa descendance. Selon ce récit, le premier Noir n'est autre que le petit-fils de Noé (le premier fils du fils maudit), devenu noir à la suite de la malédiction de son grand-père.

Ces textes bibliques auraient influencé certains historiens musulmans, tels qu'Ibn Khaldoun et Al-Mas'udi. Ibn Khaldoun, par exemple, décrit les Noirs comme un peuple vivant dans

la « légèreté », « se livrant à la danse en tout lieu » et « ayant une réputation de folie »¹. Il les réduit ce faisant au rang d'animaux, car, selon lui « la joie et la gaieté résultent de l'expansion de l'esprit animal », tandis que la tristesse réduit cet esprit et limite son expansion. Selon l'autrice, ce jugement porté sur les Noirs n'est pas rare dans la tradition arabe et islamique ; bien au contraire, de nombreux discours lui font écho.

L'historien Al-Mas'udi est parmi ceux qui s'accordent avec Ibn Khaldoun sur la nature des Noirs. Il ne s'appuie pas uniquement sur des sources islamiques mais cite par exemple l'histoire du fils de Noé qu'on trouve dans la Bible. Il évoque également un Nimrod noir, différent du roi de Babylone, dont la tradition islamique conte un épisode avec le prophète Ibrahim. Le Nimrod d'Al-Mas'udi n'était pas un esclave, mais un homme noir « comme le diable, avec des cornes et des yeux rouges ». Al-Mas'udi a également été influencé par la description des traits physiques des Noirs par le médecin grec Galien : « clarté des sourcils, écartement des narines, épaissement des lèvres, puanteur de la peau et gercement des mains et des pieds. » Al-Mas'udi raconte comment le calife abbasside Abu al-Abbas Muhammad ibn al-Mouqtadir (907-940) refusait de prendre de la nourriture ou de la boisson de la main d'un homme noir, expliquant qu'un tel homme n'était qu'un esclave difforme.

L'ouvrage relate certains faits de l'histoire islamique, tels que la révolte des Zanj (869-883) dans le sud de l'Irak, décrits par

1. Les propos cités sont tirés des *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun. Je reprends ici la traduction française de William Mac Guckin, publiée par la librairie orientaliste de Paris en 1934 et réimprimée en 1996. Il faut entendre le terme « folie » ici, traduction de l'arabe « حمق », dans le sens de bêtise et de déraison [N.d.T.].

Ibn Khaldoun et par l'explorateur Ibn Battuta comme des cannibales. De même, Ibn Al-Athir rapporte qu'ils se partageaient la chair humaine lors des batailles. L'autrice cite aussi le médecin Ibn Batlan, auteur de *Épître de commerce des esclaves*, qui déshumanise les Noirs, considérés comme inférieurs aux animaux : il conseille aux propriétaires d'esclaves de les battre sans ménagement, car ils ne ressentent pas la douleur et sont insensibles aux mauvais traitements. Il conseille aussi d'examiner minutieusement l'esclave avant de l'acheter, de la même manière qu'un commerçant examine la marchandise. En dépit des discours dominants négatifs sur les Noirs, l'autrice mentionne des points de vue divergents, tels que l'opinion favorable d'Al-Jahiz, ou l'épopée d'Antara ibn Chaddad, symbole pour les Arabes de courage et d'amour. Cette épopée met en scène un esclave noir qui a gagné sa liberté grâce à son courage, et dont l'amour pour Abla est devenu l'un des plus beaux récits d'amour du patrimoine arabe.

L'esclavage dans le Golfe

Noura Mohamed Faraj estime la population d'esclaves (hommes et femmes) dans le Golfe à partir d'archives britanniques évaluant leur nombre à plus d'un million entre 1884 et 1949. Selon ces archives, les esclaves sont répartis en trois catégories. D'abord, ceux qui sont nés libres dans leur pays — la majorité — mais qui ont été enlevés, amenés dans la péninsule arabe et vendus sur les marchés aux esclaves. Ce commerce, répandu dans la région, était appelé le « commerce de l'ivoire noir ». Ensuite, ceux qui sont venus libres dans la péninsule pour accomplir le pèlerinage ou pour chercher du travail, mais qui ont été capturés par des marchands d'esclaves et vendus comme tels. Enfin, la troisième catégorie comprend

les esclaves, descendants d'esclaves, nés sur le territoire de la péninsule. Les esclaves étaient mariés entre eux pour réduire leur progéniture en esclavage qui, de ce fait, n'a jamais connu autre chose que cet état de soumission. L'autrice explique que l'esclavage a 2 000 ans et n'a disparu qu'il y a sept décennies après que les Britanniques décident de l'interdire.

En s'appuyant toujours sur ces mêmes sources, la chercheuse affirme qu'après l'abolition de l'esclavage dans le Golfe, de nombreux esclaves décident de rester auprès de leurs anciens maîtres. Elle avance plusieurs explications : ils étaient bien traités par leur maître, ce qui les a incités à rester auprès de lui une fois affranchis ; ils n'avaient pas d'autres choix quant au logement et au travail pour subvenir à leurs besoins ; l'habitude de la vie d'esclave peut expliquer pourquoi l'esclave affranchi ne parvient pas à se libérer mentalement de son maître. Elle indique également que les esclaves ont pu profiter de conditions ou pratiques leur permettant d'obtenir certaines faveurs et d'atténuer le joug sous lequel ils se tenaient. Ainsi, ils ont pu créer des formes de résistance en utilisant des subterfuges pour obtenir des avantages. À titre d'exemple, certains esclaves participaient de façon notable aux cérémonies du *Zar*, un rituel folklorique destiné à expulser les djinns. Ces cérémonies, pendant lesquelles s'effectuaient des danses et des chants spécifiques, se terminaient parfois par des accès d'agitation et de perte de conscience. Grâce à elles, ces esclaves bénéficiaient d'un revenu et d'une certaine reconnaissance sociale.

Le racisme dans le roman du Golfe

Noura Mohammed Faraj rappelle les nombreux romans publiés dans le Golfe sur la négritude et le racisme qui lui est associé. Elle dénombre 29 romans publiés depuis 1998, dont certains

ont remporté des prix arabes et internationaux, comme *Les Corps célestes* de l'Omanaise Jokha Al-Harhi, qui a obtenu le prix international Man Booker en 2019 ; *Parce que je suis noir* de la Koweïtienne Saadaa Al-Da'as [non traduit], primé par l'État koweïtien en 2010 et par l'ALESCO à Bagdad en 2013, et ayant également reçu le Prix arabe de la créativité culturelle ; *Courtisane* de Muneera Swar, qui a reçu le prix Katara en 2015. Pour l'auteurice, l'intérêt de ces romans réside dans le fait qu'ils ont comblé un grand vide là où les récits liés à l'histoire des Noirs et du racisme dans la région étaient pour la plupart oraux. Ces romans mettent en scène ce phénomène de façon fictionnelle, mais ont en même temps une valeur documentaire, car ils se fondent sur l'histoire transmise oralement. Ils en sont donc un reflet, préservant ainsi un patrimoine immatériel.

Dans son étude de la littérature du Golfe, l'écrivaine explore de nombreux thèmes liés au racisme envers les Noirs ou d'autres groupes, tels que la rébellion de l'esclave, qui cherche à améliorer sa condition et à retrouver son humanité et sa dignité ; la situation de l'homme libre ayant été esclave ; l'injustice subie par l'esclave de la part de son propriétaire ou de la société en raison de sa couleur de peau. Elle aborde également celui de l'amour entre esclaves, en particulier l'amour impossible entre un esclave et une femme libre. Elle s'attaque aux stéréotypes sociaux et à ceux véhiculés par la tradition populaire, qui dépeignent les esclaves comme des êtres sauvages et primitifs. Elle évoque la religion à travers certaines valeurs, telles que l'égalité, mais aussi la beauté. L'esclave se caractériserait en effet par sa laideur, qui contribuerait à le dépouiller de toute qualité et, partant, consacrerait son infériorité et légitimerait le mépris à son égard. Elle aborde aussi la marchand-

sation de l'esclave, qui devient un objet qui s'achète et se vend, dépourvu de sentiments et de valeur intrinsèque, qu'il est permis de ce fait de maltraiter, de punir et de priver des droits humains les plus élémentaires, en lui enlevant ses enfants et en les vendant, par exemple. L'autrice évoque le langage utilisé avec les esclaves : celui de l'humiliation et des qualificatifs les dépouillant de leur humanité, et dont la cruauté varie selon le tempérament du maître et son degré de satisfaction à l'égard de son esclave.

Dans ces romans, les Noirs ne forment pas une catégorie homogène de personnages, ils sont divers. Certains font piètre figure, d'autres semblent accepter leur destin d'esclaves ou vivre un conflit intérieur en raison des blessures que l'esclavage cause à leur âme. Mais ils peuvent aussi apparaître sous un jour plus positif, réconciliés avec leur couleur de peau, même si elle les réduit souvent à la seule dimension d'esclave. La présence des esclaves dans ces romans ne se limite pas au couple maître-esclave ; on y trouve au contraire une certaine complexité au sein de laquelle évoluent des personnages riches et divers. Leurs identités sont définies par l'enchevêtrement de dimensions culturelles, religieuses, confessionnelles et tribales. La rébellion est également présente dans un certain nombre de ces romans, celui des *Corps célestes* par exemple, où un esclave se rebelle contre son maître et décide de rentrer dans son pays d'origine, auquel l'ont arraché les marchands d'esclaves. Bien que ces romans se centrent sur les Noirs de façon générale, certains d'entre eux ont élargi la question du racisme à d'autres victimes, comme les *Bidoun*¹ dans le roman du Koweïtien Abdullah Al-Busais *Souvenirs errants* [non traduit].

1. Il s'agit de Koweïtiens dépourvus de papiers [N.d.T.].

Pour conclure

Noura Mohammed Faraj nous livre un ouvrage riche qui plonge dans l'Histoire, la culture populaire et la littérature romanesque. De nombreuses références historiques, religieuses et littéraires (auteurs, romans, études) sont convoquées pour décrypter l'esclavage et le racisme dans le Golfe. L'auteurice lève le voile sur ce qui était encore passé sous silence concernant le racisme à l'égard des Noirs, et qui prit fin non à la suite d'un examen de conscience par les peuples du Golfe, mais après une décision extérieure leur ayant été imposée. Tous ces éléments contribuent à faire de ce travail une entreprise audacieuse dans sa problématique et claire dans ses postulats de départ, sa critique et son analyse des caractéristiques du racisme, phénomène qui, jusqu'à récemment, était encore enraciné dans les sociétés du Golfe.

Biographie

Noura Mohammed Faraj est une écrivaine et universitaire qatarie. Elle occupe depuis 2010 le poste de maîtresse de conférences au département de langue arabe de la Faculté des arts et des sciences de l'Université du Qatar. Elle a obtenu en 2009 un doctorat en littérature et en critique littéraire du département de langue arabe de l'Université al-Yarmouk, en Jordanie. Outre ses travaux, articles et communications scientifiques, elle a publié et traduit de nombreux récits : الطوتم [Le totem], recueil de nouvelles paru en 2001 ; ارتباكات الهوية : أسئلة الهوية والاستشراق في الرواية ; العربية المعاصرة [Trouble dans l'identité : identité et orientalisme dans le roman arabe contemporain], étude critique de 2007 ; ماء الورد [Eau de rose], roman paru en 2017 et مزاج دافنشي [Le tempérament de Léonard de Vinci], recueil d'articles paru en 2017.

Bibliographie

AL-OUAIDI, Hicham, تاريخ العبيد في الخليج العربي [Histoire des esclaves dans les pays du Golfe]. Beyrouth : Dar Altanweer, 2022 [2021].

Al-SAMER, Fayçal, ثورة الزنج [La révolte des Zanj]. Bagdad : Dar Al-Mada, 2000 [1954].

KADHEM, Nader, تمثيلات الآخر : صورة السود في المتخيل العربي الوسيط [Les représentations de l'autre : l'image des Noirs dans l'imaginaire arabe médiéval]. Beyrouth : Al-Mu'assassa al-Arabia li-l-Dirasat wa-l-Nachr, 2004.

MOHAMED KHALIFA, May, من سواد الكوفة إلى البحرين : القرامطة من فكرة إلى دولة العربية [De la périphérie de Koufa au Bahreïn : les Quarmates de l'idée à un État arabe]. Beyrouth : Al-Mu'assassa al-Arabia li-l-Dirasat wa-l-Nachr, 2010 [1999].

YATEEM, Abdallah Abdal-Rahman, سير وحوارات : سيرة أنثروبولوجية : سيرة وحوارات [Cahiers anthropologiques : récits et dialogues]. Beyrouth : Al-Mu'assassa al-Arabia li-l-Dirasat wa-l-Nachr, 2004 [2000].

Mots-clés : Golfe ; racisme ; histoire ; histoire culturelle ; esclavage ; littérature

MUHANNAD MUBAYIDIN

مهند مبيضين

Damas : La culture du divertissement et la ville à l'époque moderne

ثقافة الترفيه والمدينة العربية في الأزمنة الحديثة. دمشق العثمانية

Thaqāfat al-tarḥīh wa-l-madīna al-‘arabiyya fī-l-azmina al-ḥadītha. Dimašq
al-‘uthmāniyya

Beyrouth : Al-Dar al-Arabiya li-l-‘ulum, 2009, 269 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Rouba Hassan

Le XIX^e siècle est présenté comme un moment charnière dans les récits sur la modernité arabe, dans la mesure où il marque, pour un certain nombre d'historiens arabes, turcs et occidentaux, le début d'une nouvelle ère. Une ère dont les racines remontent à l'arrivée de la flotte de Bonaparte sur les côtes d'Alexandrie en 1789. Cet événement est à l'origine de profondes transformations intellectuelles et sociales, incarnées au cours du XIX^e siècle par ce qu'on appellera plus tard la modernité arabe et ottomane. Cette vision a cependant été remise en cause au cours des dernières années avec l'émergence d'un courant de recherche estimant que le XIX^e siècle n'avait pas marqué une rupture mais s'était inscrit plutôt dans la continuité naturelle des transformations déjà à l'œuvre au XVIII^e siècle. Cette position incite à considérer le concept de modernité comme un processus graduel et cumulatif, plutôt qu'un moment de rupture.

C'est dans ce contexte que l'historienne Dana Sajdi a étudié les journaux intimes d'un barbier de Damas ayant vécu dans la première moitié du XVIII^e siècle et dans lesquels il consignait ses observations sur la vie quotidienne damascène. Selon

Sajdi, les types d'écrits de presse répandus à Damas au cours du XIX^e siècle s'inscrivent dans le prolongement de l'écriture des journaux intimes de tout un chacun, témoignant d'une continuité culturelle qu'on ne peut ignorer. Samer Akkach, qui a étudié le même corpus, conclut pour sa part que Damas vivait au XVIII^e siècle des transformations similaires à celles de l'Europe, ce qui nous conduit à dépasser la dichotomie simpliste entre « modernité européenne » et « modernité orientale », en faveur du concept de modernité interconnectée et multipolaire. D'autre part, Akkach note que la présence des femmes dans l'espace public damascène remonte à bien avant le XIX^e siècle. Une présence qui suscite d'ailleurs des réactions sociales négatives (les femmes qui fréquentaient les marchés étaient qualifiées de « putains »), ce qui reflète une crispation croissante de la vision patriarcale autour de la présence de la femme dans la sphère publique.

Le regain d'intérêt pour le XVIII^e siècle considéré comme un moment de transition a incité d'autres chercheurs à étudier la vie quotidienne à Damas durant cette période. On compte parmi eux l'historien jordanien Muhannad Mubayidin, qui a publié au cours des dernières années une série d'études et d'ouvrages importants sur les dimensions culturelle et sociale de la ville de Damas au XVIII^e siècle. Avant la publication de l'ouvrage dont il est question dans cette notice, Mubayidin a publié un premier ouvrage, *Les gens de plume et la vie culturelle à Damas (1708-1758)*, qui reprend sa thèse de doctorat sur le rôle des soufis et des religieux dans la défense de la ville et de ses valeurs. Ses travaux ultérieurs ont également traité de la vie sociale à Damas.

Son livre sur la culture du divertissement se concentre sur la vie quotidienne des Damascènes, dans tous ses aspects : de

la nourriture et la boisson jusqu'aux rituels du mariage et du rapport des habitants à la musique, ou encore au rôle des religieux dans l'encouragement de cette inclination, en passant par la morale publique, la prostitution, les plaintes des habitants et les cafés. Le travail de Mubayidin se distingue de ceux de Sajdi et d'Akkach par son exploration approfondie des registres juridiques de Damas, qui consignent les situations et les plaintes des habitants, ainsi que leurs legs. Sur cette dernière question, la chercheuse Brigitte Marino note dans son livre *Le faubourg du Midan à Damas à l'époque ottomane* que les legs des familles damascènes au XVIII^e siècle incluaient rarement des livres, tandis qu'on assiste au XIX^e siècle à un changement notable, les familles se mettant à léguer un nombre croissant de livres à leurs descendants. Ce changement indique une évolution dans la structure culturelle et sociale de la ville et dans le rôle désormais central du quartier dans la ville.

Musique : la position des religieux

L'image de Damas au XVIII^e siècle comme une ville conservatrice n'a pas empêché ses habitants de transgresser régulièrement certains tabous, lors d'occasions sociales particulières ou dans le cadre de leurs pratiques culturelles quotidiennes, notamment en ce qui concerne la musique. Celle-ci semble avoir suscité un débat précoce dans la ville.

L'auteur retrace la position des religieux vis-à-vis de la musique et démonte l'idée reçue de leur hostilité à cette dernière. L'image caricaturale véhiculée au XX^e siècle des oulémas qui n'écouteront pas de musique ne résiste pas à l'examen. La réalité révèle une diversité de positionnement. Pour prendre un exemple, on dit de Muhammad Saïd Ramadan Al-Bouti, l'un des religieux les plus éminents du Damas de la seconde moitié

du xx^e siècle, qu'il entonnait devant ses disciples des paroles des chansons d'Oum Kalthoum, malgré son conservatisme. De plus, il ressort clairement de l'étude des fatwas des oulémas de Damas au xviii^e siècle que la tendance était à autoriser la musique, comme le montre la fatwa émise par le mufti de Damas, le cheikh Ismaïl Al-Hayek, décédé en 1701. Dans cette fatwa, il autorise d'écouter de la musique, à condition qu'elle ne conduise pas au péché. De même, la position du cheikh Abd al-Ghani Al-Nabulsi, l'une des figures soufies les plus en vue de Damas à l'époque, était loin d'être rigoriste ; il considérait que la musique rapprochait l'homme de Dieu et qu'elle était source de joie. Al-Nabulsi va encore plus loin lorsqu'il explique dans l'une de ses lettres que les hadiths sur lesquels se basent ceux qui interdisent la musique portent sur les cabarets, l'alcool et le vice. La musique ne saurait être bannie que si elle est associée à ces interdits. Dans le cas contraire, il est licite d'écouter, d'apprendre et de pratiquer la musique. Le disciple et continuateur de Nabulsi, le cheikh Hussein ben Taama Al-Baytamani, décrit dans *Épître sur l'écoute* [رسالة في السماع] des récitals musicaux ayant eu lieu chez des oulémas, tels que le cheikh Mohamad Al-Mouradi, en présence de Nabulsi lui-même, où on jouait le santour (sorte de cithare), le nay, le violon, l'oud, le loutar et la chababa.

Ville et sentiments

Pour certains historiens, les sentiments ne sont pas seulement une manifestation intérieure, mais relèvent d'une pratique sociale. La prostitution en est une bonne illustration. Alors que certains historiens l'ont abordée comme un problème social ayant contribué au déclin de la ville, d'autres y ont vu une porte d'entrée vers la découverte de nouvelles archives, telles

que les registres policiers, qui donnent de la ville une image plus diversifiée.

À Damas, au XVIII^e siècle, la prostitution semble avoir été très présente, incitant un certain nombre de citoyens ordinaires à en parler dans leurs journaux intimes. Le barbier damascène Al-Badir rapporte dans son journal que le phénomène s'était tellement répandu que le gouverneur de la ville s'était vu contraint d'expulser les prostituées hors les murs. Cependant, cette décision n'a guère fait long feu et l'autorisation de la prostitution a été rétablie. Face à ce tableau, qui laisse penser à une prolifération de maisons closes autorisées, certains remettent en question l'ampleur du phénomène, soulignant qu'en trente-six ans, seuls soixante-sept cas d'atteinte aux bonnes mœurs ont été enregistrés.

Dans une étude indépendante intitulée *Plaintes des habitants du quartier Al-Zahir Baybars à Damas pour atteinte aux mœurs de 1751*, Mubayidin montre que la prostitution préoccupe les habitants, en particulier lorsqu'il s'agit de jeunes filles. On trouve dans certaines plaintes des noms de famille qu'on ne trouve dans nul autre document. Cela suggère que les archives des plaintes liées à la prostitution pourraient fournir une autre cartographie géographique et démographique de Damas, levant le voile sur une vie quotidienne en marge de l'image qu'en donnent les registres classiques.

Les cafés : l'espace public, une vision négative

Le thème du café et des cafés, étudié par l'historien Mohamad M. Al-Arna'out, occupe une part importante de l'histoire sociale de Damas. Mubayidin s'y intéresse aussi, à travers le rôle du conteur dans les cafés et les histoires qu'il raconte et qui reflètent la réalité de la ville dans un style narratif. L'historien

montre que le conteur livrait de multiples versions d'histoires populaires, telles que la biographie d'Al-Zahir Baybars, contribuant ainsi à recréer une conscience sociale à travers le conte. Les cafés ont contribué à élargir l'espace public et à créer des lieux de discussion politique et sociale, sans que cela ne heurte la position des religieux, qui ne s'opposaient pas à la fréquentation des cafés, même s'ils mettaient en garde contre l'oisiveté. Cette position est aux antipodes de la réaction de refus doctrinaire strict suscitée par l'arrivée des cafés en ville au XVI^e siècle. Le café (la boisson) serait devenu au XVII^e siècle l'un des piliers de l'hospitalité, notamment chez les notables. Nous ne disposons pas d'assez d'éléments sur la façon dont il était servi, mais il semblerait qu'à Damas et dans d'autres villes, il était accompagné de yaourt. Le café serait également devenu l'un des présents les plus précieux échangés par les habitants de la ville, en particulier par les marchands et les religieux soufis. Il existe de nombreux récits relatant les visites de marchands damascènes au cheikh Nabulsi, lui apportant des sacs de café pour sa consommation et celle de ses disciples. Par ailleurs, l'ouvrage de Mubayidin fournit au lecteur une cartographie précise des cafés de la ville. Certains sont publics, situés dans des jardins ou sur des places, comme le café Khabbini ; d'autres, qui existent encore aujourd'hui, sont à l'intérieur des marchés ou derrière la mosquée des Omeyyades. Les Damascènes appréciaient le café, qui s'est complètement intégré à leur vie quotidienne. Cette position favorable aux cafés a commencé à changer au XIX^e siècle, mais l'auteur ne s'y attarde pas, car il considère que, de façon générale, la tendance reste favorable au cours du « siècle des réformes » qu'était le XIX^e siècle. Cependant, certaines sources de cette période indiquent que des réformateurs étaient fortement critiques

envers le café et les cafés. Parmi les plus éminents d'entre eux, on compte Jamaleddine Al-Qasimi, qui publie en 1904 un livre intitulé *Épître sur le thé, le café et le tabac* [رسالة في الشاي والقهوة والدخان], dans lequel il relate l'histoire du café et de sa préparation, concluant que c'est une boisson pour paresseux, obèses et personnes âgées.

Cette perception négative, bien qu'elle ne reflète pas la position des habitants de Damas, fait peut-être écho à des positions similaires exprimées par les réformistes d'Istanbul, tels que Ahmad Faris Chidyaq, pour qui les cafés étaient des repaires de chômeurs et d'oisifs. Ce dernier suggère qu'il faudrait les fermer ou les imposer lourdement, et critique particulièrement la pratique des jeux populaires dans les cafés, considérant que si ces établissements doivent continuer à exister, ils devront être dédiés à la lecture des journaux comme c'est le cas en Europe. Malgré ces réserves, les cafés à Damas sont demeurés des lieux dynamiques jouissant encore aujourd'hui d'une grande popularité malgré la détérioration de la situation économique.

Biographie

Muhannad Mubayidin est professeur d'histoire arabe moderne à l'Université de Jordanie. Il a conduit de nombreuses recherches et publié plusieurs ouvrages sur l'histoire de Damas au XVIII^e siècle dont *Les gens de plume et la vie culturelle à Damas (1758-1708) et Maître de guildes : le pouvoir et le marché à Damas*.

Bibliographie

AKACH, Samer, يوميات شامية [Journal de Damas]. Beyrouth : Dar al-Bissan, 2015.

Al-ARNA'OUT, Muhammad M., من التاريخ الثقافي للقهوة والمقاهي [De l'histoire culturelle du café et des cafés]. Beyrouth : Jadawel, 2012.

BEN BDEIR AL-HALLAQ, Chahabeddine Ahmad (dir.), حوادث دمشق اليومية [Le quotidien à Damas]. Damas : Dar Naynawa, 2022.

MARINO, Brigitte, Le faubourg du Mîdân à Damas à l'époque ottomane : espace urbain, société et habitat (1742-1830). Damas : l'Institut français de Damas, 1997.

MUBAYIDIN, Muhannad, أهل القلم ودورهم في الحياة الثقافية في (مدينة دمشق 1708-1758) [Les gens de plume et la vie culturelle à Damas (1708-1758)]. Damas : Institut français du Proche-Orient, 2017.

MUBAYIDIN, Muhannad, شيخ الكار: السلطة والسوق والناس في دمشق العثمانية [Maître de guild : le pouvoir et le marché à Damas sous la période ottomane]. Doha : Hamad Bin Khalifa University Press, 2018.

MUBAYIDIN, Muhannad, شكوى أهالي محلة الظاهر ببيرس في (دمشق من فساد الأخلاق م ١٥٧١هـ/٤٦١١) [Plaintes des habitants du quartier Al-Zahir Baybars à Damas pour atteinte aux mœurs de 1751]. Jordan Journal for History and Archaeology, 2012, vol 6, n° 1, p. 32-53.

RAFEK, Abdelkarim, دراسات اقتصادية واجتماعية في تاريخ بلاد الشام الحديث [Histoire du Levant moderne : conditions économiques et sociales]. Damas : Maktabat Nobel, 2002.

SAJDI, Dana, The Barber of Damascus. Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant. Stanford : Stanford University Press, 2013.

Mots-clés : Damas ; Syrie ; ville ; modernité ; Nahda ; histoire culturelle ; époque ottomane ; musique ; café

ISMAIL NASHEF

إسماعيل ناشف

La langue arabe sous le régime sioniste : un masque colonial
اللغة العربية في النظام الصهيوني : قصة قناع استعماريAl-luġa al-‘arabiyya fī-l-nizām al-ṣahyūnī : qiṣṣat qinā‘ isti‘mārī
Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2019, 272 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Pierre Girard

La langue réprimée et l’écriture coercitive

Dans sa thèse centrale, l’auteur tend à affirmer qu’après 1948 les Palestiniens en Israël ont perdu leurs outils de lecture et d’écriture, non pas en raison d’une ignorance soudaine, mais à la suite d’un processus de dépossession symbolique méthodique. En effet, le régime sioniste ne s’est pas contenté de s’accaparer le territoire, il a également exercé une forme de répression linguistique, qui a abouti à dépouiller les Palestiniens des instruments linguistiques traditionnels dont ils disposaient. Nashef examine la rupture radicale qu’ont vécue les Palestiniens après la Nakba, dans la mesure où l’expulsion sur le plan matériel s’est accompagnée d’un arrachement symbolique et intellectuel de l’ensemble des instruments de lecture et d’écriture de soi. « L’arabe », en tant que langue, n’a pas été effacé, il a été maintenu comme une structure vide, mis à profit et sous étroite surveillance, tout en se trouvant détaché du cours naturel de l’histoire et de la société auxquelles il était organiquement rattaché. Dans ce cadre, la langue s’apparente à un appareil subordonné à l’ordre en vigueur, et non à une forme d’expression ou d’acte.

Nashef analyse comment la langue arabe littéraire (*al-fuṣṣḥa*)

est devenue la principale sphère à travers laquelle s'opère un réagencement des rapports entre les Palestiniens à l'intérieur du régime sioniste, étant donné que les Palestiniens aussi bien que l'État considèrent celle-ci comme le principal symbole de la communauté nationale palestinienne. Quiconque dispose de la mainmise sur cette sphère est par conséquent à même d'exercer une influence décisive sur la redéfinition et la production de la communauté et de ses normes. À la suite de la Nakba, qui pour les Palestiniens a provoqué la perte de la plupart des conditions sociales et structurelles antérieures, le régime sioniste a imposé un mode de lecture et d'écriture cloisonné et sous contrôle. L'auteur désigne ce mode comme une structure « reposant sur un excédent », dès lors que la succession des événements doit sans cesse être réexaminée ou réécrite en fonction des rapports vis-à-vis du projet sioniste et des impératifs qu'il implique. Ici, « l'excédent » se traduit par une forme d'accumulation et de répétition perpétuelles des pratiques de lecture et d'écriture, sous la férule du pouvoir. Ce concept renvoie à une existence symbolique qui n'a aucune incidence sur la véritable structure de domination.

La dimension coercitive se manifeste par de nombreux aspects, à commencer par le processus par lequel la langue est prescrite à la société palestinienne dans le cadre des institutions étatiques, à travers l'éducation, les médias et les institutions officielles qui restreignent l'usage de l'arabe dans le cadre d'une structure imposée. Toutes les pratiques de lecture ou d'écriture acquièrent ainsi une dimension coercitive, vu que les Palestiniens sont contraints d'interagir avec l'appareil linguistique sioniste afin d'attester de leur existence ou d'assurer leur survie sur le plan collectif. L'auteur aborde également le rapport « compulsif » des Palestiniens à l'arabe littéraire dans

ce contexte, en montrant que les pratiques de lecture et d'écriture sont perpétuellement régies par cet excédent. Chaque texte, chaque production ou chaque événement culturel se voit obligé d'assurer la reproduction de soi d'une manière qui soit conforme à la structure dominante sioniste. Par conséquent, la lecture et l'écriture n'apparaissent pas comme des pratiques libres mais comme des pratiques marquées par la répétition et tributaires de paramètres extérieurs imposés. Pour Nashef, le régime israélien a permis la préservation de l'arabe littéraire sous une forme symbolique excédentaire, qui n'est en mesure ni d'engendrer de véritable changement à l'intérieur du pouvoir ni une quelconque reconnaissance sur le plan politique.

Tandis que « l'arabe » est destiné à n'être qu'un « excédent » dénué de toute incidence, l'hébreu accède quant à lui à une position de souveraineté en tant « qu'excédent » productif. L'arabe se trouve ainsi relégué dans une fonction utilitaire et subalterne, dépourvu de toute autonomie. C'est l'hébreu qui préside, tandis que l'arabe est utilisé à un niveau superficiel, que ce soit dans les médias, dans l'enseignement ou dans l'administration, faisant de lui une structure coercitive par excellence. La langue devient un instrument de subordination, passant d'un espace symbolique de résistance au statut de canal à travers lequel le pouvoir parvient au corps palestinien. Le danger ne tient pas ici à la négation de la langue, mais à la restriction de son usage à l'intérieur des conditions prescrites par le régime, qui aboutit à adopter le langage de l'autre même lorsqu'on parle sa propre langue.

Dans le deuxième chapitre, l'auteur poursuit son analyse de la langue en tant qu'instrument coercitif en se focalisant sur la littérature, en tant qu'elle constitue l'un des lieux où s'opère la ré-élaboration de l'arabe à l'ombre du régime sioniste.

Dans cette perspective, la littérature ne fait pas l'objet d'une approche esthétique mais est au contraire examinée dans une optique politique et évaluée au regard des enjeux sécuritaires. L'écriture devient un « objet sous surveillance », où le texte arabe est examiné à l'aune des critères du pouvoir et l'auteur considéré soit comme un collaborateur soit comme un résistant, tandis que le discours culturel s'avère déconnecté de son contexte social.

Nashef souligne sur ce point le rôle des orientalistes israéliens, dans la mesure où ils n'étudient pas la littérature palestinienne en vue de la comprendre ou de l'appréhender sur un plan esthétique, mais comme un matériau à classer et à ordonner. Des spécialistes comme Mikha'el Asaf ou Shmuel Moreh ne sont pas de simples intermédiaires neutres, ils jouent un rôle prescriptif sur le plan discursif de manière à élaborer une image institutionnelle de la littérature palestinienne, qui a pour effet d'accentuer sa subordination et de la vider de toute dimension émancipatrice.

En outre, l'auteur considère que la littérature arabe écrite par les Palestiniens ne dispose pas d'un lectorat libre. La société censée jouer le rôle de berceau naturel de cette production se trouve fragmentée, plongée dans un environnement et un mode de consommation sous la surveillance de l'État. Le texte devient ainsi un corps sans vie, et la langue une pure performance plutôt qu'une force d'élaboration. En définitive, l'image de l'arabe dans ce contexte se dessine comme suit : une langue produite dans des conditions hostiles, et qui se présente comme une production culturelle inoffensive.

Au piège de la langue : le médiateur entre colonialisme et identité.

Nashef s'attarde sur le phénomène des médiateurs, c'est-à-dire des personnes maîtrisant l'arabe, qui contribuent par leur travail à assurer sa ré-élaboration dans le champ du savoir sioniste et participent à en faire une entité gouvernable. En d'autres termes, « l'arabe » a été transformé en un matériau administré à l'intérieur de la machine étatique. Le médiateur est celui qui veille sur le processus de transformation de ce matériau et sa ré-élaboration ; de ce fait son rôle ne se limite pas à une forme de transmission, il s'avère être un acteur essentiel dans la production du discours du pouvoir dans une autre langue. Il arrive que ce rôle soit occupé par un Palestinien qui travaille à l'intérieur du régime et reconduit le discours de ce dernier sous une forme locale. La figure la plus emblématique de ces médiateurs est sans aucun doute Sasson Somekh, qui en dépit de ses origines irakiennes et de sa maîtrise de la langue ne travaille pas au sein du champ arabe, mais à l'extérieur de celui-ci, et qui reformule la littérature palestinienne dans la langue du régime et à partir des instruments qui lui sont propres.

Dans cette situation, l'arabe n'est pas étudié comme un champ du savoir autonome ; il est transformé en « matériau à titre de médiation » afin d'être ré-élaboré à l'intérieur du laboratoire colonial pour être employé comme élément gouvernable, plutôt que comme système symbolique. Dès lors que tout écrit arabe passe ainsi à travers le filtre de cet appareil de médiation, la pratique même de l'écriture se retrouve exposée à une double forme de surveillance, d'une part à la surveillance de l'État et d'autre part à celle du médiateur.

Nashef utilise le concept de « mimétisme colonial » afin de

montrer comment est produit un discours palestinien qui, sous une apparence d'authenticité, contribue intérieurement à reconduire le régime. Le mimétisme n'est pas une forme ironique de pastiche, mais une réplique servile. Dans cette optique, l'intellectuel palestinien est censé utiliser une langue s'apparentant à l'hébreu, sur le plan formel et discursif, sans pour autant constituer une menace pour le régime étant donné qu'elle est intégrée à ce dernier. Cela engendre ce que l'auteur désigne comme « le masque palestinien du mimétisme », qui n'est autre que le visage local pris par l'hégémonie, où la critique et la libération apparentes masquent en réalité la subordination.

À propos des tentatives de s'affranchir de l'hégémonie

L'auteur parle d'« affranchissement des protocoles » pour évoquer les tentatives menées par les Palestiniens afin de se réapproprier leur langue au moyen d'institutions autonomes. Si les protocoles renvoient au mode par lequel la langue est administrée et ordonnée à l'intérieur des appareils du pouvoir au moyen desquels il exerce sa mainmise, « l'affranchissement des protocoles » revient ainsi à déconstruire les instruments de contrôle et à explorer des possibilités de libération. Nashef évoque à ce propos les initiatives qu'ont commencé à mettre en place les élites palestiniennes, à partir de la fin des années 1990 et le début des années 2000, afin de tenter de libérer la langue arabe du rôle qu'elle occupe au sein du système colonial, et de refaire d'elle un véritable instrument de production du savoir et de la connaissance.

L'auteur observe les prémices d'une révolte symbolique contre l'appareil linguistique de l'État dans les démarches intellectuelles palestiniennes visant à redéfinir le rapport à

l'arabe, considéré non pas comme un moyen de communication, mais en tant que droit collectif et identité de résistance. Les textes publiés par des institutions comme *Adalah* et *Mada al-Carmel* témoignent d'une vision nouvelle de la langue, porteuse d'un processus d'émancipation qui ne se confond pas avec une logique de prestation de services.

En dépit de leur puissance symbolique, ces démarches sont néanmoins confrontées à des questions structurelles, comme celle de savoir s'il est possible de produire une langue incarnant une forme de résistance à l'intérieur de cadres épistémologiques façonnés par les instruments du régime. L'auteur mentionne ainsi la démarche de l'Académie de la langue arabe (مجمع اللغة العربية) qui vise à reconstruire l'espace linguistique palestinien, tout en s'inscrivant – volontairement ou non – dans la logique des critères académiques et politiques dictés par l'État.

Un troisième exemple évoqué est celui de l'Association arabe de la culture (جمعية الثقافة العربية) qui présente un discours émancipateur, tout en adoptant dans certaines de ses manifestations une vision normative et puriste de la langue, ce qui est susceptible d'entraîner une nouvelle forme de codification et de renfermement. Du côté des universités, là où la langue arabe s'écrit et s'enseigne, elle ressemble plus à une langue désarticulée objet d'une autopsie qu'à une langue vivante. L'universitaire palestinien a beau écrire dans sa langue, toutefois sa pratique s'inscrit à l'intérieur de la logique propre au champ israélien, où la domination épistémologique vient reformuler jusqu'aux aspects qui tendent à s'émanciper de cette domination.

Conclusion

Ismail Nashef livre une lecture critique minutieuse de la manière dont la langue est utilisée comme un instrument colonial dans le contexte israélo-palestinien, en soulignant la place centrale qu'elle occupe dans les conflits portant sur l'identité et la mémoire. Il offre des outils permettant de comprendre et d'appréhender comment démanteler ce rapport colonial afin de refaire de la langue un élément essentiel de l'identité nationale. Sur ce point, son ouvrage constitue une référence majeure afin de comprendre le conflit symbolique et politique autour de la langue arabe qui met aux prises les Palestiniens en Israël et le régime sioniste, tout en apportant un certain nombre d'informations sur la manière dont la langue peut incarner un instrument de contrôle ou de résistance dans un contexte colonial complexe.

Cet ouvrage analytique déconstruit dans une perspective critique le rapport qu'entretiennent la langue arabe et les autorités dans la Palestine de 48, en montrant comment la reconnaissance de la langue n'implique pas pour autant son autonomisation, mais qu'elle peut au contraire masquer son assujettissement. Les quatre chapitres témoignent d'une progression croissante de l'analyse, commençant par décrire la langue arabe telle qu'elle existe sur le plan formel, pour ensuite examiner les instruments par lesquels elle se trouve produite dans le régime colonial, avant de déconstruire le rôle du médiateur, pour enfin mettre en lumière les démarches émancipatrices dans le champ culturel.

Biographie

Ismail Nashef est un chercheur et critique palestinien. Né à Taybeh en 1967, il occupe actuellement le poste de professeur

associé au sein du département de sociologie et d'anthropologie au Doha Institute for Graduate Studies. Il a obtenu un doctorat en anthropologie sociale à l'Université d'Austin, ainsi qu'une formation en sciences sociales et en psychologie à l'université de Tel Aviv et à l'Université hébraïque de Jérusalem. Ses recherches portent sur la langue et l'esthétique dans les contextes coloniaux, avec une focalisation particulière sur les contextes arabes, palestiniens et islamiques. Il a contribué à fonder et à soutenir diverses initiatives culturelles et intellectuelles, tant à l'intérieur qu'en dehors du champ universitaire, et s'intéresse à la production du savoir dans le cadre palestinien, aux arts plastiques et aux formes d'expression culturelle.

Bibliographie

AL-EID, Yumna, *في معرفة النص* [La compréhension du texte]. Beyrouth : Dar Al-Adab, 1983.

BAALBAKI, Ramzi (dir.) *اللغة والهوية في الوطن العربي : إشكاليات* [La langue et l'identité dans la patrie arabe : questions historiques, culturelles et politiques]. Beyrouth : Arab Center for Research and Policy Studies, 2013.

DARRAJ, Faisal, *بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية* [La misère de la culture dans l'institution palestinienne]. Beyrouth : Dar Al-Adab, 1996.

HANNA, Abu-Hanna, *طلّاع النهضة في فلسطين : خريجو المدارس الروسية 1862-1914* [Les pionniers de la Nahda en Palestine : les diplômés des écoles russes 1862-1914]. Beyrouth : Institut d'études palestiniennes, 2005.

MOHAMMED, Zakaria, *في قضايا الثقافة الفلسطينية* [Enjeux de la culture palestinienne]. Ramallah : Muwâtin, 2002.

NASHEF, Ismail, *L'architecture de la perte : La culture palestinienne contemporaine en question*, traduit de l'arabe par

Pierre Girard. Paris : éditions de l'Atelier, 2025 (édition originale Beyrouth : Dar Al-Farabi, 2012).

NASHEF, Ismaïl, في مقاربة النكبة تعبيرياً [Ruines : exprimer la Nakba]. Beyrouth : Arab Institute for Research & Publishing, 2019.

NASHEF, Ismaïl, صور موت الفلسطيني [Images de mort du Palestinien]. Doha/Beyrouth : Arab Center for Research and Policy Studies, 2015.

NASHEF, Ismaïl, العتبة في فتح الإبستيم [Gradus pour ouvrir l'épistémè]. Beyrouth : Dar Al-Farabi, 2014 [2010].

NASHEF, Ismaïl, في التجريد الفلسطيني : زهدي قادري واللحن الهندسي [De l'abstraction palestinienne. Zohdy Qadry et la géométrie mélodique du modernisme tardif]. Haïfa : Dar Raya, 2014.

Mots-clés : Palestine ; langue arabe ; colonisation ; identité ; littérature

JARALLAH OMAR

جار الله عمر

Mémoires. La lutte pour le pouvoir et la richesse au Yémen.***Entretiens avec Lisa Wedeen, édité par Fawwaz Traboulsi***

مذكرات جار الله عمر، الصراع على السلطة والثروة في اليمن. حاورته ليزا

ودين. حرره وقدم له : فواز طرابلسي

Mudhakkirāt Ġarallāh ‘Umar : al-širā‘ ‘alā al-sulṭa wa-l-tharwa fī-l-Yaman.
 Ḥāwarat-hu Līzā Wadīn. Ḥarrara-hu wa-qaddama la-hu : Fawwāz Tarābulṣī.
 Bagdad-Beyrouth-Damas : Dar Al-Mada, 2021, 250 p.

Notice rédigée par Franck Mermier

Cet ouvrage est composé de plusieurs séries d'entretiens menés en arabe par la politiste américaine Lisa Wedeen avec le dirigeant socialiste Jarallah Omar entre 1999 et 2002. Ce livre constitue un document exceptionnel sur l'histoire contemporaine des Yémen du Nord et du Sud. Jarallah Omar était à la fois un des dirigeants du Front démocratique national qui luttait contre le régime d'Ali Abdallah Saleh au Nord et un membre du Bureau politique du Parti socialiste yéménite qui dirigeait la République populaire et démocratique du Yémen. Dans ces entretiens, Jarallah Omar retrace son parcours politique avant et après la proclamation de la république au Yémen du Nord en 1962. Il fait un retour critique sur l'expérience du Front démocratique national, depuis sa création le 2 février 1976 jusqu'à la fin de la lutte armée en 1982, ainsi que sur le fonctionnement du régime socialiste au Yémen du Sud. Il revient notamment sur la guerre entre différentes factions du parti socialiste déclenchée le 13 janvier 1986 à Aden. Le témoignage de Jarallah Omar éclaire aussi d'un jour nouveau les circonstances politiques ayant entouré la proclamation de l'Unité yéménite en

1990 et les conséquences de la guerre interne de 1994 sur la recomposition de la scène politique yéménite après la défaite de la faction séparatiste du Parti socialiste yéménite.

Un témoignage unique sur l'histoire contemporaine du Yémen

Ces entretiens avec Jarallah Omar ont été conduits en arabe par la politiste américaine Lisa Wedeen entre 1999 et 2002 alors qu'elle préparait un ouvrage sur le Yémen. Ils n'ont pu être complétés en raison de l'assassinat de Jarallah Omar à Sanaa le 28 décembre 2002 au cours d'un meeting du parti islamiste Al-Islah. L'historien libanais, Fawwaz Traboulsi, un des dirigeants de l'Organisation d'Action Communiste au Liban, qui a connu Jarallah Omar à Aden, a édité le texte de ces entretiens et rédigé une préface dans laquelle il justifie cette publication par le fait qu'elle constitue le testament que Jarallah Omar aurait voulu laisser à ses camarades. Lisa Wedeen, professeure de science politique à l'Université de Chicago, spécialiste de la Syrie et du Yémen auquel elle a consacré l'ouvrage *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performances in Yemen* (2008), raconte combien elle fut frappée par le charisme et la vivacité d'esprit de Jarallah Omar lors de sa première rencontre avec lui en 1998.

L'intitulé de ces mémoires, « La lutte pour le pouvoir et la richesse au Yémen », donne le ton de leur contenu. Ils sont principalement orientés sur les activités politiques de Jarallah Omar, mais contiennent aussi de nombreuses mises au point historiques sur des événements cruciaux de l'histoire contemporaine du Yémen qu'ils contribuent à éclairer par le fait que l'auteur est à la fois un acteur politique de premier plan et un

témoin qui se livre à une forme d'auto-critique, au moins sur le plan idéologique. Les importantes responsabilités politiques de l'auteur font de son témoignage un document particulièrement précieux renseignant quarante ans de péripéties historiques, entre 1962 et 2002, qui virent se succéder une série ininterrompue de guerres et de coups d'État marqués par plusieurs assassinats de présidents en exercice.

La singularité de ce récit autobiographique réside dans le fait que la vie de l'auteur est liée au destin des deux entités yéménites avant l'Unité de 1990. Jarallah Omar a en effet passé son enfance et sa jeunesse entre Kuhal dans la région d'Ibb, son village d'origine où son père était enseignant dans une école coranique, et Sanaa où il s'installa en 1960 pour devenir boursier du gouvernement imamite dans l'école Dar Al-'Ulūm avant d'intégrer la Faculté de police. Son engagement politique au sein du Parti démocratique révolutionnaire le lie au Yémen du Sud qui acquiert son indépendance en 1967. Le régime socialiste apporta une aide aux factions de gauche du camp républicain qui furent réprimées en 1968. Les activités politiques de Jarallah Omar conduisirent à son éviction en 1967 de son poste d'enseignant à la Faculté de police à Sanaa où il s'était inscrit à l'instigation de sa direction politique. Emprisonné à Sanaa en 1968, il entre dans la clandestinité après sa sortie de prison en 1971. Il devient un des dirigeants du Front démocratique national qui s'engage dans la lutte armée contre le régime de Sanaa. Il participe également à la création, le 9 décembre 1978, du Parti socialiste yéménite né de la fusion de plusieurs organisations de gauche, de même qu'il dirige le Parti de l'unité populaire en République arabe du Yémen, organiquement lié au Parti socialiste yéménite dont il rejoint le Bureau politique. L'auteur décrit avec beaucoup de détails les conditions de la vie

clandestine des militants du Front démocratique national qui sont confrontés à une répression féroce de la part du régime de Sanaa dont il donne des exemples très précis. Ce faisant, Jarallah Omar révèle des pans peu connus de l'organisation de ce mouvement politique et de ses liens avec le régime d'Aden et dévoile les méthodes d'infiltration des services de renseignement du Nord. Il relate les causes et le déroulement de la guerre de 1972 entre les forces sudistes et nordistes, les premières devant renoncer à une victoire militaire totale à la suite des pressions régionales et internationales dont celles conjointes des États-Unis et de l'URSS soucieux de ne pas bousculer l'équilibre de la Guerre froide.

Jarallah Omar revient sur les circonstances des luttes pour le pouvoir qui sont marquées par la liquidation de plusieurs présidents yéménites, au Nord avec Ibrahim Al-Hamdi (1977) et Ahmed Al-Ghachmi (1978), et au Sud avec Salim Roubay Ali (1978), ou de leur destitution avec Qahtan Al-Chaabi (1981), en montrant comment interagissent les acteurs et les contextes politiques des deux entités yéménites.

Son récit de la guerre interne qui a ravagé Aden pendant une dizaine de jours en janvier 1986 constitue un témoignage exceptionnel du fait de sa présence durant les événements et du rôle qu'il y a joué. La date fatidique du 13 janvier 1986, durant laquelle le Président Ali Nasser Mohammed commença les hostilités en tentant de liquider, durant une réunion, les membres du Bureau politique du Parti socialiste yéménite supposés préparer son renversement, marque le début de la fin de la République démocratique et populaire du Yémen.

En tant que dirigeant socialiste, Jarallah Omar fut aux premières loges des négociations qui aboutirent à l'unité yéménite. Il révèle les divergences au sein du Bureau poli-

tique dont la majorité des membres préféraient passer par une formule fédéraliste ou confédéraliste plutôt que d'accepter les conditions proposées par Ali Abdallah Saleh pour une unité immédiate comme l'a fait le président sud-yéménite Ali Salim Al-Bid. Le même proclamera la sécession de la République démocratique du Yémen durant la guerre de 1994 alors que les troupes nordistes envahissaient les territoires sudistes.

Jarallah Omar, un temps réfugié au Caire, apporte sur la période post-guerre des informations importantes sur la création en exil du Front national de l'opposition sudiste (*Mawj* en arabe) et sur la réorganisation du Parti socialiste yéménite dont il est élu vice-secrétaire général lors du congrès de Sanaa en 2000. Jarallah Omar était souvent présenté comme un des politiciens yéménites les plus avertis. Sa conversion au pluripartisme, avant même la disparition du régime d'Aden, et son ouverture vers les autres forces politiques yéménites prédisaient un rôle politique d'envergure nationale, ce qui, malheureusement, lui a fait rejoindre la longue liste des dirigeants politiques yéménites assassinés.

Biographie

Jarallah Omar est né en 1942 à Kuhl (gouvernorat d'Ibb) dans l'ex-Yémen du Nord. Après l'instauration de la République en 1962, il rejoignit le Mouvement des Nationalistes Arabes. Il compte parmi les fondateurs du Parti démocratique révolutionnaire et participe, en 1976, à la fondation du Front démocratique national. Il devient membre du Bureau politique du Parti socialiste yéménite et responsable de sa composante nordiste, le Parti de l'unité populaire en République arabe du Yémen. En 1993, il est nommé ministre de la Culture dans le gouvernement du Yémen unifié. Après le déclenchement de la guerre de

1994 entre le régime de Sanaa et le Parti socialiste yéménite, et alors qu'il est opposé à la guerre déclarée par Ali Abdallah Saleh et à la sécession du Sud proclamée par Ali Salim Al-Bid, il parvient à gagner Le Caire. Il retourne à Sanaa en 1996 et est élu vice-secrétaire général du Parti socialiste yéménite lors de son Congrès le 30 août 2000 à Sanaa. Il est assassiné le 28 décembre 2002, lors du troisième Congrès du Parti islamiste Al-Islah, quelques minutes après y avoir prononcé un discours au nom du Parti socialiste yéménite.

Bibliographie

HALLIDAY, Fred, *Revolution and Foreign Policy: The Case of South Yemen 1967-1987*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

LEVEAU, Rémy, MERMIER, Franck et STEINBACH, Udo (dir.), *Le Yémen contemporain*. Paris : Karthala, 1999.

TRABOULSI, Fawwaz, *صورة الفتى بالأحمر، أيام في السلم والحرب* [L'image du jeune homme en rouge. Des journées dans la paix et dans la guerre]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 1997.

TRABOULSI, Fawwaz, *وعدود عدن – رحلات يمنية* [Les promesses d'Aden. Voyages yéménites]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2000.

TRABOULSI, Fawwaz, *جنوب اليمن في حكم اليسار : شهادة شخصية* [Le Sud du Yémen sous le pouvoir de la gauche. Un témoignage personnel]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2015.

WEDEEN, Lisa, *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performances in Yemen*. Chicago : Chicago University Press, 2008.

WUERTH, Anna Wuerth, WEDEEN, Lisa et CARAPICO, Sheila, « The Life and Death of Jarallah Omar », *Middle East Report Online*, December 31, 2002.

Mots-clés : Jarallah Omar ; mémoires ; Yémen ; histoire politique ; Front démocratique national ; Parti socialiste yéménite

PÈRE SUHAIL QASHA

الأب سهيل قاشا

Les chrétiens dans l'État islamique

المسيحيون في الدولة الإسلامية

Al-masḥīyyūn fī-l-dawla al-islāmiyya

Beyrouth : Dār al-Malāk li-l-ṭibā'ā wa-l-nachr wa-l-tawzī', 2002, 463 p.

Notice rédigée par Naglaa Hamdi Boutros

Suhail Qasha : Un écrivain à redécouvrir

Bien que décédé depuis quelques années, Suhail Qasha reste un auteur incontournable dont l'œuvre mérite d'être lue et étudiée, en particulier par les chercheurs occidentaux spécialisés dans l'histoire socio-religieuse et le dialogue interreligieux. Ses travaux offrent une perspective précieuse sur les dynamiques complexes entre les communautés religieuses dans le monde arabo-islamique.

Bagdad, creuset culturel et scientifique

Grâce à l'interaction harmonieuse entre les civilisations orientales et occidentales, notamment sous les Abbassides, Bagdad est devenu un carrefour culturel et scientifique unique. Cette ville a assimilé les philosophies grecques, les sciences syriennes, l'esthétique persane, les savoir-faire indien et chinois, ainsi que les influences des Kurdes, des Turcs, des Zanj, des Soudanais et bien d'autres. Dans cette société plurielle, les peuples coexistaient malgré leurs divergences religieuses et culturelles. Du judaïsme au christianisme, du zoroastrisme au bouddhisme, ces communautés ont influencé l'émergence de courants philosophiques et religieux au sein de l'islam. Elles ont dialogué, débattu et échangé

dans une multitude de langues et de dialectes, enrichissant ainsi l'héritage scientifique, littéraire et artistique de l'époque.

Présentation de l'ouvrage

Cet ouvrage, composé d'une introduction et de onze chapitres, explore un aspect essentiel de l'histoire des *dhimmis* (non-musulmans protégés par l'État islamique) ainsi que la contribution des communautés chrétiennes à la civilisation arabo-islamique. En dédiant son livre « Aux fils de la nation arabe unie, bâtisseurs de civilisations, chrétiens et musulmans, symboles de fraternité et de tolérance... », l'auteur indique dès les premières pages que son objectif dépasse la simple documentation historique. Il s'agit surtout de comprendre les implications profondes de cette coexistence et d'en tirer des leçons pour le présent et l'avenir.

Méthodologie et approche

Comme l'auteur le précise dans son introduction, la préparation de cet ouvrage a nécessité plus de vingt ans de travail. Il a puisé dans des sources variées, incluant des manuscrits anciens, des livres patrimoniaux et des ouvrages modernes d'orientalistes, et croisant les informations pour garantir leur exactitude. Suhail Qasha a également exploré les aspects quotidiens de la vie, tels que la nourriture, les vêtements et les coutumes, afin de reconstituer un tableau vivant et détaillé de cette époque.

Le premier chapitre aborde la définition et la contextualisation – à partir de ce qu'ont dit les *fuqahā'* (les docteurs de la Loi) – de certains termes clés tels que *ahl al-dhimma*, *ahl al-kitāb* (les gens du Livre), tout en examinant les pactes conclus avec eux. Il traite également des dispositions financières, telles que la *ğizya* (capitation), le *ħarāğ* (impôt foncier) et la dîme. Enfin, il explore les devoirs et les droits des *dhimmis*. Le deuxième

chapitre aborde les aspects administratifs, économiques, sociaux et culturels des *dhimmis* sous l'État abbasside, en mettant l'accent sur leur intégration dans les structures administratives et économiques. Le troisième chapitre se focalise sur la vie sociale de *ahl al-dhimma*. Il explore leurs traditions, leurs « joies » et leurs « peines », leurs logements, vêtements, fêtes, coutumes, églises et temples, etc. Il montre que leur vie sociale a connu des périodes fastes, mais aussi des moments difficiles marqués par des discriminations, y compris vestimentaires.

Le quatrième chapitre se concentre sur la contribution de *ahl al-dhimma*, notamment les chrétiens, dans la renaissance scientifique de l'État arabo-islamique, en particulier les médecins et les traducteurs. Le cinquième et le sixième chapitres continuent le quatrième en dressant un portrait détaillé des médecins chrétiens tout en examinant leurs rôles, leurs anecdotes, leurs rivalités et leurs malheurs. Il présente également les revenus des médecins, qu'ils soient ordinaires ou célèbres, tout en passant en revue leurs relations avec les califes abbassides. Le septième chapitre explique l'importance du transfert des savoirs et du mouvement de traduction des langues grecque, syriaque, persane et indienne vers l'arabe, en soulignant le rôle des syriaques dans ce processus à l'époque abbasside.

Quant au rôle des chrétiens dans l'arabisation des textes grecs, notamment sous les règnes d'Al-Mansour, d'Al-Rachid et d'Al-Ma'mun, il est bien exploré dans le huitième chapitre. L'auteur fournit des listes de traducteurs et d'ouvrages traduits à cette époque dans des domaines variés : philosophie, mathématiques, astronomie, etc.

Le neuvième chapitre présente les figures chrétiennes ayant occupé des postes clés (ministres et secrétaires) dans l'administration abbasside, tout en examinant la position de la loi isla-

mique sur leur recrutement.

Le dixième chapitre est une continuation des quatrième, cinquième et sixième et, à mon avis, il aurait été plus logique de le placer après le sixième chapitre. Il analyse ainsi le rôle politique et social des médecins chrétiens sous les Abbassides, leurs relations avec les gouverneurs, leur défense de la foi et les défis professionnels auxquels ils ont dû faire face dans le cas où le calife n'était pas guéri, à titre d'exemple ! Il est intéressant de noter que, dans son introduction, l'auteur ne mentionne initialement que neuf chapitres. Cela suggère que l'idée première était peut-être de fusionner certains chapitres, avant de finalement opter pour une structure plus détaillée en onze chapitres.

Le dernier chapitre met en lumière le rôle de *ahl al-dhimma* dans la civilisation arabe islamique en focalisant sur la littérature, la poésie, les arts et la musique, ainsi que le rôle culturel des nestoriens et l'influence des écoles de Mossoul.

Un plaidoyer pour la coexistence

Dans son « dernier mot », l'auteur souligne que cet ouvrage démontre que la justice, la coopération, l'égalité et la fraternité sont les fondements d'une société unie et prospère. Il rappelle que la suprématie intellectuelle de Bagdad tenait à sa capacité à intégrer les diverses communautés religieuses, qui ont joué un rôle clé dans son essor civilisationnel.

Ce livre jette une lumière nouvelle sur les relations islamo-chrétiennes à une époque charnière de l'histoire, en mettant en avant les aspects positifs de cette coexistence. Il montre comment les chrétiens, malgré les persécutions et les difficultés, ont contribué de manière significative au projet civilisationnel arabo-islamique. En tirant des leçons du passé, l'auteur nous invite à construire un avenir fondé sur le dialogue, loin du fanatisme et de la haine.

Biographie

Né en 1942 à Bakhdida (district de Hamdaniya) dans une famille syriaque, le père Suhail bin Boutros bin Matti Qasha grandit dans un environnement marqué par la richesse culturelle et religieuse. Après avoir déménagé avec sa famille à Mossoul, il y poursuit ses études. À la fin de son cycle secondaire, il intègre une formation pour devenir enseignant, obtenant son diplôme en 1961. Il exerce ensuite comme enseignant de 1961 à 1983, travaillant dans plusieurs écoles à travers la région.

Parallèlement à sa carrière d'enseignant, il obtient une licence en sciences de l'éducation, avec une spécialisation en histoire, à l'université de Mossoul en 1978. Sa passion pour la théologie le conduit à entamer des études au séminaire Mar Anton al-Badouni, dont il est diplômé en 1993. Peu après, il est ordonné prêtre de l'Église syriaque catholique dans un monastère au Liban en 1994. Il est nommé directeur du Grand Séminaire Syriaque Catholique, un poste qu'il occupe avec dévouement jusqu'à sa mort. En plus de ses responsabilités ecclésiastiques, il enseigne l'islamologie et le dialogue islamo-chrétien à l'Institut de philosophie et de théologie Saint-Paul, à l'université de la Sagesse à Beyrouth, ainsi qu'à l'université ouverte de la civilisation islamique. Il a été également membre actif de plusieurs organisations, notamment l'Union des historiens arabes, l'Union des écrivains irakiens et arabes, et le Comité épiscopal pour le dialogue islamo-chrétien au Liban.

Le père Suhail est un écrivain prolifique, avec environ 77 livres à son actif, couvrant divers domaines tels que l'histoire, la culture et la religion, une partie de son œuvre étant consacrée à l'histoire islamique. Certains de ses livres ont été publiés sous le pseudonyme de Suhayb al-Rumi, un nom choisi par la maison d'édition pour ses ouvrages sur l'islam, en référence à un compa-

gnon bien connu du prophète Mahomet. Il a également contribué à plusieurs magazines, notamment *Christian Thought*, *Iraq Boy* et *Mosul Boy*, où il a publié des articles littéraires et religieux, parfois sous pseudonyme.

Il est décédé le 19 février 2022 à l'âge de 80 ans, dans un hôpital de Beyrouth, au Liban, et a été enterré dans son pays natal, l'Irak, laissant derrière lui un héritage intellectuel et spirituel considérable. Son engagement pour le dialogue interreligieux et ses contributions académiques restent une source d'inspiration pour les générations futures.

Bibliographie

اليهود وعقدة بابل [Les Juifs et le complexe de Babylone]. Beyrouth : Dar Al Rafidain, 2008.

مسيحيو العراق [Les chrétiens d'Irak]. Beyrouth : al-Warrāq li-l-nachr, 2009.

تاريخ الفكر في العراق القديم [Histoire de la pensée dans l'Irak antique]. Beyrouth : Altanweer, 2010.

الموصل في القرن التاسع عشر دراسة سياسية ١٨٣٤-١٩٠٩ [Mossoul au xixe siècle : étude politique 1834-1909]. Beyrouth : Dar Altanweer, 2010.

بابل والتوراة [Babylone et la Torah]. Beyrouth : Dar Ab'ād, 2011.

السريان أعمدة الحضارة الإسلامية [Les Syriaques : piliers de la civilisation islamique]. Beyrouth : Dār sā'ir al-Mašriq, 2018 (co-auteur avec Georges Rahma).

Mots-clés : Histoire ; chrétiens ; confessions ; Abbassides ; *ahl al-dhimma* ; *ġizya* ; *ḥarāġ* ; médecins ; traducteurs ; civilisation arabo-islamique

HAZEM SAGHIEH

حازم صاغية

Les débuts du panarabisme

أول العروبة

Awwal al-‘urūba

Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2025 [1993], 135 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Rouba Hassan

Dans son ouvrage, Saghieh tente de déconstruire les fondements historiques et intellectuels du nationalisme arabe radical du Machrek, en Syrie et en Irak. Le livre se compose d’une introduction et de trois chapitres. Publié d’abord en 1993, il a été réédité en 2025. L’auteur part d’un constat fondamental : la contradiction entre « l’extrême volatilité » de la situation de la région (guerres et coups d’État) et « l’extrême immobilisme » autour des consensus et des idées nationalistes, qui ont résisté à la critique même après les défaites successives. L’auteur analyse la naissance du panarabisme en tant qu’idéologie révolutionnaire et décrit ses aspects radicaux. Ces derniers ont fait de l’unité un but et de la modernisation un moyen. Ils ont cependant abouti à la fragmentation des sociétés et à l’approfondissement des antagonismes communautaires.

De l’islam comme liant aux liens du sang

Pour Saghieh, la problématique des fondements du nationalisme arabe dans le Machrek se cristallise de façon paroxysmique en Syrie et au Liban au début du xx^e siècle, où s’est manifestée une volonté d’indépendance à l’égard du pouvoir

ottoman, et en même temps un refus du modèle identitaire et sociétal dominant. Ainsi, l'islam qui constituait le ciment qui organisait les relations et définissait l'identité sous l'Empire ottoman est remplacé par un nationalisme fondé sur les principes du « sang et de la langue », combiné à la nécessité de tendre vers la modernité européenne.

Ce tournant est le fruit d'un travail mené par des intellectuels appartenant aux minorités religieuses du Machrek, animés par le désir de se libérer du lien avec l'islam qui les a historiquement maintenus en dehors de la majorité et en marge du pouvoir politique. C'est pour cette raison qu'ils n'ont pas seulement revendiqué l'égalité citoyenneté, mais qu'ils se sont employés à créer une identité nouvelle dont ils ont puisé les composantes simultanément dans deux époques qui se répondent : antéislamique (*Jahiliya*) et postislamique (représentée par la modernité européenne).

Ce retournement a créé une configuration historique extrêmement dangereuse : la proposition faite à la majorité sunnite arabe de s'unir face à l'Empire ottoman et de sortir du giron de l'islam, comme liant et comme référence organisant la société, en faveur d'un nationalisme « local » calqué sur le modèle des nationalismes européens. Cette nouvelle donne impliquait de renoncer à la doctrine unifiante (l'islam) qui garantissait l'égalité de tous sur la base de la religion, pour ériger à sa place un panarabisme qui ne fait quasiment aucune place à l'islam et qui prétend même que l'islam n'est qu'un produit « parmi d'autres du panarabisme », non son fondement. Une telle reconfiguration n'a pas abouti à l'élaboration d'une véritable citoyenneté mais a, au contraire, entraîné le retour à des notions antéislamiques et franchement sectaires

(*asabiya*¹) et à l'instrumentalisation politique des notions de « sang », « d'origine » et de « race arabe » comme critères de l'identité, faisant de la pureté de la langue le synonyme de la pureté ethnique.

Les poètes issus des minorités sont les « premiers à parler de race, de type et de sang arabes ». À cet égard, le poème d'Ibrahim Al-Yazigi qui associe l'éveil des Arabes à la fierté que leur inspirent leurs origines (les liens du sang) en est la flagrante illustration. Les partisans du panarabisme de cette époque voulaient donner à la période antéislamique le même rôle qu'a eu la Grèce dans le récit de la renaissance européenne : un mouvement de retour vers le passé qui structurerait et instrumentaliserait l'héritage culturel. L'histoire se transforme : les récits du passé se muent en « un modèle homogène, une source d'inspiration et d'appel à l'action », permettant de justifier le discours selon lequel l'Occident a pris l'avantage sur les Arabes par la force, et que ce n'est que par la « force et la domination » que cet avantage peut être reconquis. Le lien entre origines (par le sang), organisation et force est le fondement de l'idéologie révolutionnaire panarabe émergente.

Le parti Baas irakien illustrera le mieux ce modèle du panarabisme. Il est né dans deux environnements différents, marqués par les liens du sang et le communautarisme. Le premier est celui des tribus chiites de l'Euphrate se réclamant d'un « panarabisme originel (par la pureté du sang et de la langue) », et se distinguant des sunnites urbains dont elles récusent la pureté

1. Le terme *asabiya* tel qu'il a été élaboré par Ibn Khaldoun se traduit en français le plus souvent par « esprit de corps ». Il peut couvrir un continuum de nuances en fonction du contexte. Je le traduis par « communautariste » ou « sectaire », tenant compte de la réalité géopolitique du Machrek et des termes généralement utilisés en français pour la décrire [N.d.T.].

des origines, mêlées aux origines turques. Le deuxième est celui de l'axe sunnite allant de Mossoul à Ramadi, resté à l'abri du sunnisme urbain « pollué » de Bagdad. Le concept de *asabiya* fondé sur les liens du sang connaît alors une évolution radicale. Cette *asabiya*, limitée, au départ, aux relations de proximité, et qui servait à séparer ou à rapprocher deux clans ou deux villages, devient un lien organisé et imposé, supposé unir des millions d'individus au sein d'une « unité imaginaire », et s'apparente dès lors à une « stratégie pour l'avenir » portée par un État, une armée ou un parti précurseur.

Le renoncement de la majorité au profit d'une minorité radicale

La prise des rênes du nationalisme par une minorité, couplée au « renoncement de la majorité » à son rôle historique, est l'une des raisons profondes de l'échec de l'expérience nationaliste arabe dans le Machrek. Pour Saghieh, cet échec n'est pas à imputer aux élites, qui prendront le pouvoir par la suite, mais au « tissu social arabe sunnite ». Ce dernier n'a pas réussi à organiser une opposition interne capable de moderniser et de réformer l'Empire ottoman de l'intérieur, ou de proposer une solution laïque consensuelle à la question des minorités.

Ce vide politique et intellectuel a laissé le champ libre à « l'élite minoritaire ». Cette minorité constituée entre autres d'intellectuels chrétiens orientaux s'est retrouvée devant la mission de remodeler le projet nationaliste face au renoncement de la majorité. Son rôle s'est clairement cristallisé dans l'alliance formée autour de la révolution hachémite en tant que première tentative pour concrétiser ce projet intellec-

tuel radical. Cette alliance a réuni trois groupes aux intérêts et aux objectifs divergents et portait déjà en elle les ingrédients de son implosion future. Les intellectuels chrétiens revendiquaient la sécession, tandis que les fonctionnaires et les bureaucrates militaires, membres d'associations comme Al-Ahd, aspiraient plutôt à une forme de modernisation qui n'aurait pas forcément rompu avec l'Empire ottoman, mais qui se serait appuyée sur une organisation militaire secrète selon des critères européens. Ce fut la première forme d'organisation partisane sur le modèle européen dans le monde arabe. Quant aux Bédouins (et aux Hachémites), leur principale préoccupation a été de tenir l'État central loin de leurs régions car ils craignaient toute modernisation susceptible de menacer leur mode de vie.

Eu égard à ces dissensions, le chérif Hussein Ben Ali est apparu à la fois, en tant que chérif de la Mecque et chef de la révolution hachémite, comme l'élément étranger et vital à l'alliance. D'un côté, il était ottoman, sunnite et islamiste conservateur, revendiquant avant tout « les libertés pour les Arabes » au sein de l'Empire ottoman, non la séparation nationaliste laïque. De l'autre, les Hachémites représentaient la seule « couverture islamique et légitimité historique » de la révolution. Les officiers nationalistes de l'association Al-Ahd ont enrôlé le chérif Hussein dans la révolution. De cette manière, les Hachémites sont devenus l'instrument de l'application d'un programme nationaliste laïque étranger à leurs origines et à leurs convictions idéologiques.

Fayçal, le fils du chérif Hussein, était le premier chef panarabe du Machrek. À ce titre, il a permis au panarabisme radical de passer de la phase de théorisation à la prise de pouvoir effective. Fayçal était « incroyablement souple ».

Bien qu'il ait adopté les prémices islamiques posées par son père au début de la révolution, il a puisé, dès le succès de cette dernière, directement dans la langue nationaliste arabe du Machrek, notamment celle des minorités chrétiennes. Il déclare dans l'un de ses célèbres discours que « les Arabes étaient arabes avant Moussa, Issa et Mohamma ». Une affirmation conforme à la théorie prônée par l'intellectuel minoritaire radical, et qui montre que les élites minoritaires ont réussi à imposer leur agenda aux Hachémites.

L'alliance ne perdurera pas et finira par se déliter. Elle échouera de façon retentissante au moment crucial de la bataille de Maysaloun face aux Français en 1920. Au moment où Fayçal décide de mener la bataille en dépit de la faiblesse de sa position, les officiers nationalistes de l'association Al-Ahd tergiversent et se contentent d'inciter au combat au lieu de participer réellement à la bataille. Le coup de grâce porté au projet panarabe vient des populations civiles, à inclination ottomane et opposées à la séparation d'avec l'Empire. Le mouvement hachémite échoue à faire émerger des idées nationalistes de l'intérieur, il est contraint de les « emprunter » à « des élites non sunnites et non musulmanes ». Lorsque les Hachémites tentent de s'adapter à cette idéologie d'emprunt, il est trop tard : une nouvelle génération de nationaliste a déjà émergé avec des figures comme celles de Sateh Al-Hosri et Michel Aflak. Héritiers de cet échec, ils construiront leur projet sur une prétendue pureté idéologique pour jeter les bases « d'un panarabisme radical et militaire ». Un panarabisme qui a dominé l'espace politique et a mis « l'organisation et la militarisation » au service de la consolidation du pouvoir de la minorité se posant en avant-garde sur la majorité hésitante qui a renoncé à son rôle dans la conduite de la modernisation.

Le délitement hachémite en héritage

Saghieh considère que le délitement de l'alliance révolutionnaire hachémite représente le paroxysme de l'échec historique du projet nationaliste dans le Machrek. Ses répercussions ne se limiteront pas aux effets d'une défaite politique et militaire, au contraire : cet échec deviendra le socle idéologique des régimes tyranniques des décennies à venir. Le délitement de l'alliance est la conclusion logique d'une série de contradictions internes qui ont empêché la révolution de tenir son ultime promesse d'unité. Cela a conduit à la désagrégation du corps politique arabe et à l'explosion des tensions entre communautés et entre groupes sociaux et culturels, unis pour un moment par un même projet, mais n'ayant pas été en mesure de conserver cette unité.

Le récit de l'échec se transforme, passant d'une critique interne à une accusation franche de trahison à l'encontre des chefs de la révolte et spécifiquement du chérif Hussein et des Hachémites, accusation brandie pour expliquer l'effondrement. Au lieu d'assumer la responsabilité de la faiblesse de l'organisation et des erreurs de jugement concernant les forces en présence, on a ainsi prétendu que les Hachémites avaient « vendu la Palestine » et s'étaient soumis à l'impérialisme britannique. C'est là que réside le danger idéologique, car cette accusation de trahison a permis de mettre hors de cause les « idéologues », c'est-à-dire les nationalistes radicaux qui n'ont pas participé directement à la direction hachémite de la révolte, conservant de cette façon la « pureté » de leur idéologie nationaliste. Ainsi, leur cadre théorique radical est resté à l'abri de la critique, tandis que les Hachémites ont porté seuls le poids de l'échec.

L'instrumentalisation politique de cette déception, qui justifie

l'échec par la trahison, devient la matière première du « panarabisme radical militaire », qui prendra le pouvoir plus tard sous la bannière du Baas et du nassérisme. Ces mouvements vont transformer la déception en une formidable force d'organisation militaire. Ils s'appuieront sur des organisations de jeunesse et sur la militarisation et utiliseront le discours de la « résistance » pour justifier la tyrannie et la confiscation du pouvoir, l'utilisation de la peur et du chantage contre tout opposant à l'intérieur comme à l'extérieur. Ce panarabisme entraînera l'exil massif des populations, exil instrumentalisé par l'avant-garde formée par l'élite pour imposer son pouvoir absolu.

L'instrumentalisation de cet héritage atteint son apogée dans une forme de « scandale culturel » qui met en lumière les racines véritables, sectaires, du discours nationaliste extrémiste. Ce scandale culturel s'est manifesté, par exemple, dans les arguties de nombreuses couches de l'élite qui se dénigraient mutuellement à coup d'origines, d'appartenance ethnique et de généalogies, notamment lors de grandes crises politiques. Lors de la guerre du Golfe, par exemple, on lisait dans la presse koweïtienne et égyptienne et dans la presse irakienne et palestinienne des diatribes contre le sang palestinien et yéménite d'un côté, et contre les Égyptiens et les ressortissants des pays du Golfe de l'autre. Les attaques sont allées jusqu'à des insinuations portant sur la nationalité ou les « origines non entièrement arabes », comme moyen de censurer les opinions contraires. Ces pratiques montrent que le projet nationaliste, qui a commencé par des appels à se dresser contre « l'ottomanité islamique » au nom de l'unité et du progrès, a mené à l'instrumentalisation politique du « sang » et des « origines », se muant en une idéologie tyran-

nique qui justifie le despotisme au nom « de l'avant-garde organisée » et de la préservation du « sang pur ».

Conclusion

Ce petit volume réussit admirablement son objectif : identifier et déconstruire les évolutions idéologiques radicales des forces qui se sont opposées au panarabisme et à la modernisation depuis la première indépendance vis-à-vis des Ottomans. Il s'agit de changements profonds que ce compte rendu ne peut entièrement couvrir. Le livre de Saghieh lève le voile sur la relation ambiguë entre le radicalisme panarabe et le modèle occidental laïque. Les élites révolutionnaires n'ont pris de l'Occident que l'aspect instrumental et l'idée de la contrainte (la forte présence de l'armée et du pouvoir). Plus fondamentalement, le livre réussit à décrire l'émergence d'une conscience nationaliste dans les villes et le recours des régimes révolutionnaires aux mythes sur la gloire omeyyade et abbasside pour justifier leurs ambitions. Ainsi, le propos ne se présente pas tant comme une historiographie, mais plutôt comme une autopsie critique de la manière dont le panarabisme est devenu le moyen de l'expansion du sectarisme, du régionalisme et du confessionnalisme au lieu de permettre l'unité promise.

Biographie

Hazem Saghieh est né en 1951. Écrivain, critique et journaliste libanais, il est considéré comme l'un des écrivains et journalistes arabes les plus éminents, mais aussi le plus controversé. Il a collaboré avec de nombreux quotidiens arabes, dont *Al-Safir*, *Al-Hayat* à Londres et *Al-Charq al-Awsat*, et publié plusieurs ouvrages dont : *L'arabisation des phalangistes : le parti, le pouvoir, la peur*, en 1991, *Les nationalistes du Machrek arabe* :

de Dreyfus à Garaudy, en 2000, *Le parti Baas irakien : ascension et chute du pouvoir de Saddam*, en 2003, *L'éclatement du Machrek arabe*, en 2004, *Un effondrement qui n'en finit pas : le contexte historique des soulèvements du Moyen-Orient arabe*, en 2012 et *Les romantiques du Machrek* en 2021. À l'exception de *Ceci n'est pas une autobiographie*, aucun de ses ouvrages n'a jusqu'à présent été traduit en français.

Bibliographie

AL-FKAIKI, Hani, أوكار الهزيمة : تجربتي في حزب البعث العراقي [Les foyers de la défaite : mon expérience au parti Baas irakien]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 1993.

AL-OMARI, Sobhi, عهد : نهاية عهد [Maysaloun, la fin d'une ère]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 1991.

AL-SAFA, Mohammad Jaber, تاريخ جبل عامل [Histoire du Jabal Amel]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 1981 [date de la première édition inconnue].

DAGHER, Asaad, مذكراتي على هامش القضية العربية [Mes mémoires à la marge de la cause arabe]. Le Caire : Dar al-Qahira li-l-Tibaa, 1959.

CHARABI, Hicham, 1875-1914 عصر المتقفون العرب والغرب : النهضة [Les intellectuels arabes et l'Occident : la Nahda de 1875 à 1914]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 1991 [1971].

MOUSSA, Souleiman, 1918-1924 المرحلة الأولى : الحركة العربية [Le mouvement arabe : première phase de la Nahda arabe moderne 1918-1924]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 1977 [1970].

SAGHIEH, Hazem, *Ceci n'est pas une autobiographie. Les vicissitudes idéologiques du Proche-Orient arabe à travers le parcours d'un intellectuel libanais (années 1950 – années 1980)*, traduit de l'arabe et présenté par Samy Dorlian. Paris : L'Harmattan, 2019.

Mots-clés : Machrek ; Syrie ; Irak ; Égypte ; panarabisme ; idéologie ; histoire politique ; Hachémites ; Baas ; Gamal Abdel Nasser

HAZEM SAGHIEH

حازم صاغية

Une brève histoire du Baath syrien

البعث السوري. تاريخ موجز

Al-Ba'ith al-sūri. tāriḥ mūjaz

Londres : Dar Al-Saqi, 2022 [2012], 174 p.

Notice rédigée par Samy Dorlian

Près d'une décennie après avoir retracé la trajectoire irakienne du parti Baath dans un livre paru aux lendemains de l'invasion américaine qui renversa le régime de Saddam Hussein¹, Hazem Saghieh, éditorialiste et essayiste libanais, saisit l'opportunité offerte par le soulèvement syrien de 2011 afin de compléter son projet en publiant un ouvrage sur la trajectoire syrienne de ce parti.

Après une introduction où il décrit, entre autres, son rapport intime à la Syrie et aux multiples facettes de sa culture, l'auteur restitue dans les premiers chapitres les enjeux doctrinaux, sociologiques et géopolitiques qui façonnèrent le Baath, depuis sa fondation au début des années 1940 jusqu'à son accession au sommet de l'État syrien en 1963. Le lecteur est plongé ensuite dans les heurs et malheurs de l'exercice du pouvoir. Puis, le régime instauré par Hafez al-Assad et l'effacement progressif du Baath en tant que parti sont finement analysés, avant de laisser les derniers chapitres au traitement de la néopatrimonialisation du système sous Bachar.

Lors de sa fondation en 1940 par trois diplômés syriens de la

1. Hazem Saghieh, *بعث العراق* [Le Baath irakien]. Londres : Dar Al-Saqi, 2022 [2003].

Sorbonne, le Parti Baath Arabe souffrait de contours idéologiques imprécis, relatifs notamment au rapport de l'arabisme à l'islam. Alors que l'« alaouite » Zakī al-Arsūzī estimait que l'âge d'or des Arabes résidait dans l'époque pré-islamique, le « chrétien » Michel Aflaq érigeait Muḥammad (Mahomet) en éminent héros arabe et percevait la religion musulmane comme le miracle des Arabes devant nécessairement inspirer la résurrection moderne de leur nation. En plus de sa personnalité introvertie, l'isolement d'al-Arsūzī dans le sandjak d'Alexandrette, province reculée dont il était originaire, contribua vraisemblablement à l'affirmation de la conception du damascène Aflaq auprès d'autres camarades, à commencer par le « sunnite » Ṣalāḥ al-Dīn al-Bīṭār. Lors du premier congrès du Parti Baath Arabe à Damas en avril 1947, al-Arsūzī était le grand absent. Combinant généralités libérales et influences marxistes, sans oublier des idées éparses puisées à la fois au nationalisme allemand et aux Lumières françaises, la pensée de Aflaq était au départ éclectique. Cependant, quelques années après le premier congrès, un processus d'ancrage à gauche fut enclenché avec la fusion entre le Parti Baath Arabe et le Parti Arabe Socialiste du député Akram al-Ḥūrānī donnant naissance au Parti Baath Arabe Socialiste.

Vers la fin des années 1950, face à un double danger représenté, d'une part, par les communistes locaux, et d'autre part, par les régimes pro-occidentaux entourant la Syrie, les dirigeants du Baath jugèrent que seule l'union avec l'Égypte pouvait sauver la situation. Nasser accepta l'offre en posant une condition *sine qua non* : la dissolution de tous les partis politiques au profit de l'Union Nationaliste, parti unique en Égypte et bientôt en Syrie.

En contrepartie de son auto-dissolution, le Baath fut au départ

satisfait de voir deux de ses principaux dirigeants occuper d'éminents postes dans la République Arabe Unie issue de l'union syro-égyptienne scellée début 1958. Toutefois, toute une série de déceptions firent en sorte que les baathistes se sentirent comme la plus grande victime de ce nouveau régime. En conséquence, ils n'empêchèrent pas des officiers issus de milieux traditionnels d'opérer une sécession en septembre 1961.

Jusqu'à sa prise du pouvoir en mars 1963, le Baath connut une difficile tentative de rassemblement des différents courants qui l'écartelaient, dont celui des militaires était le plus organisé. Visant à intervenir dans les affaires publiques syriennes en tenant le parti d'une main de fer, il balisa le terrain pour l'accession du Baath au sommet de l'État.

La « nationalisation de la vie politique¹ » en Syrie n'empêcha pas l'exacerbation des tensions au sein du parti qui se trouva clivé entre commandement panarabe (*qiyāda qawmiyya*) et commandement régional syrien (*qiyāda qutriyya sūriyya*). En théorie, le premier, censé agir à l'échelle de la nation arabe, est supérieur au second, supposé se limiter à l'échelle de la « région » syrienne, les pays arabes n'étant selon l'idéologie baathiste que des « régions » d' « une seule nation arabe dotée d'une mission éternelle », pour reprendre le slogan central du parti. En pratique cependant, le commandement régional avait une telle influence au sein des forces armées que la décision de sa dissolution en 1965 par le commandement panarabe est taxée de « naïve » par l'auteur. En effet, cet acte fit le lit du coup d'État militaire de février 1966 qui éloigna définitivement de Damas les fondateurs du Baath.

1. SAGHIEH, Hazem, *البعث السوري. تاريخ موجز*, Londres : Dar Al-Saqi, 2022 [2012], p. 46.

« Ni ce Baath est mon Baath, ni cette armée mon armée » ; cette formule par laquelle 'Aflaq discrédite ses « fils égarés » à Damas fut lancée depuis le Brésil où il croyait s'installer pour de bon. Or, des nouvelles venant de Bagdad mirent fin, non sans difficulté, à son pessimisme. En juillet 1968, ses adeptes irakiens réussirent à retrouver le pouvoir qui leur avait échappé cinq ans auparavant, et lui proposèrent de regagner son poste de secrétaire général du « vrai » parti. Dès lors, le clivage qui opposait le commandement panarabe au commandement régional syrien se mua en clivage entre Baath irakien et Baath syrien, avec des sections respectives pour chacun dans plusieurs pays arabes.

Quand en septembre 1970, Ṣalāḥ Jadīd, à la tête du parti en Syrie, prit la décision d'intervenir militairement en Jordanie afin de soutenir les fedayins palestiniens contre l'armée du roi Hussein, Hafez al-Assad, ministre de la Défense, refusa de couvrir les chars par l'aviation, causant ainsi l'échec de l'initiative aventureuse de son camarade. Deux mois plus tard, anticipant l'entrée en vigueur des mesures punitives à son égard, al-Assad commit un coup d'État annonçant, *a priori*, une troisième ère du Baath en Syrie. « Fils du coup de 1966 et petit-fils du coup de 1963, il débarrasse le père et le grand-père de leurs nombreuses impuretés² » : c'est en ces termes que l'auteur commente le putsch baptisé par al-Assad du nom de « mouvement correctionnel ».

Survenue aux lendemains de la mort de Nasser, l'accession d'al-Assad au pouvoir eut également pour enjeu le remplacement du président égyptien dans son statut de « leader pana-

1. *Ibid*, p. 51.

2. *Ibid*, p. 64.

rabe historique ». Plusieurs cordes manquaient néanmoins à l'arc du dirigeant syrien au début de son règne pour que l'analogie en question fût crédible. Cependant, il n'abandonna pas son aspiration à tenir un rôle à l'échelle régionale. De manière très réaliste, il concocta une équation inédite dans les relations internationales des États arabes : concilier une amitié « socialiste » avec Moscou et une amitié « islamique » avec Riyad. Notons que le chapitre traitant de ce point est le premier dans ce livre à être dépourvu de propos sur le Baath ; signe qu'avec le règne d'al-Assad débute un processus d'effacement du parti en tant que tel. Avec le retrait de l'Égypte de la scène politique arabe après la signature des accords de Camp-David, d'une part, et l'enlèvement de l'Irak dans sa guerre contre l'Iran, d'autre part, le régime syrien saisit l'occasion pour devenir un acteur régional de poids dans les années 1980.

Une décennie avant de mourir, al-Assad assista à la chute du mur de Berlin et fut objectivement contraint de remettre progressivement en cause l'orientation socialiste de son régime. Toutefois, l'alternative était loin d'être véritablement libérale. En effet, les mesures de privatisation de certains secteurs profitèrent quasi exclusivement aux membres du clan au pouvoir, en plus de quelques hommes d'affaires « sunnites » qui leur étaient souvent liés par des alliances matrimoniales.

Parmi les mythes accompagnant les premiers pas d'al-Assad fils et auxquels certains observateurs occidentaux ont cru, Saghieh énumère la théorie des générations, le séjour en Occident, la beauté de l'épouse « sunnite » à l'anglais parfait, et la fascination à l'égard des technologies mondialisées. Pour leur part, des intellectuels syriens avaient pu fonder quelque espoir en mettant en place des forums de débats. Mais ce « printemps de Damas » s'avéra une brève parenthèse.

Lors de son X^e congrès tenu en 2005, le parti adopte la théorie de « l'économie sociale de marché ». Cependant, devant les nombreux obstacles bureaucratiques, l'auteur estime que cette réforme fit de la Syrie une « version défigurée de l'économie libanaise néolibérale¹ ».

Début 2011, lorsque des soulèvements populaires et pacifiques éclatèrent en Tunisie et en Égypte, le dictateur syrien se montrait sûr que son pays allait être épargné par cette vague de changement. Ignorant l'impasse de la néopatrimonialisation comme dénominateur commun de ces révoltes, le président syrien optait pour une grille de lecture relative au conflit israélo-arabe selon laquelle, à la différence de Tunis et surtout du Caire, Damas aurait incarné la « dignité » arabe. Cette tradition du recours au « régional » pour fuir les problèmes stato-nationaux, et qui avait été instaurée par al-Assad père, fut remise en cause en mars 2011 quand de nombreux Syriens enclenchèrent une révolte dont l'une des dimensions fut le primat inédit des enjeux internes sur les enjeux externes.

Mais le régime eut du mal à se départir de ses vieilles habitudes. Rétrogradant le pays du statut de « grand joueur » au statut de « terrain de jeu », il sema le vent et récolta par conséquent la tempête. En 2012, lors de la publication de son livre (réimprimé, et non réédité, dix ans plus tard), Saghieh prévoyait que cette tempête allait rafler, entre autres, une « malédiction² » appelée « Parti Baath Arabe Socialiste ». Son essai se conclut par un très beau chapitre dont le titre renferme un subtil jeu de mot : *Ba'th bi-lā qiyāma* (« Baath sans résurrection » ou « Résurgence sans résurrection »).

1. *Ibid*, p. 158.

2. *Ibid*, p. 160.

Biographie

Hazem Saghieh est né en 1951. Écrivain, critique et journaliste libanais, il est considéré comme l'un des écrivains et journalistes arabes les plus éminents, mais aussi le plus controversé. Il a collaboré avec de nombreux quotidiens arabes, dont *Al-Safir*, *Al-Hayat* à Londres et *Al-Charq al-Awsat*, et publié plusieurs ouvrages dont : *L'arabisation des phalangistes : le parti, le pouvoir, la peur*, en 1991, *Les nationalistes du Machrek arabe : de Dreyfus à Garaudy*, en 2000, *Le parti Baas irakien : ascension et chute du pouvoir de Saddam*, en 2003, *L'éclatement du Machrek arabe*, en 2004, *Un effondrement qui n'en finit pas : le contexte historique des soulèvements du Moyen-Orient arabe*, en 2012 et *Les romantiques du Machrek* en 2021. À l'exception de *Ceci n'est pas une autobiographie*, aucun de ses ouvrages n'a jusqu'à présent été traduit en français.

Pour une version longue de cette recension, voir :

DORLIAN, Samy, « Hazem Saghieh, Une brève histoire du Baath syrien [al-Baʿth al-sūrī, tārikh mūjaz] : Dār al-Sāqī, 2022 [2012] ». *Confluences Méditerranée*, 2025/2, n° 133, p. 175-184.

Mots-clés : Syrie ; Baath ; histoire politique ; nationalisme arabe ; panarabisme ; autoritarisme ; Irak ; idéologie

**HEBA SAFEY ELDEEN ET NEZAR ALSAYYAD
(DIR.)**

هبة صفي الدين ونزار الصياد

***Le Caire cinématographique : la modernité urbaine,
entre image et réalité***

القاهرة السينمائية : عن المدينة والحداثة ما بين الصورة والواقع

Al-Qāhira al-sīnimā`iyya : ‘an al-madīna wa-l-ḥadātha mā bayna al-ṣūra
wa-l-wāqi‘

Le Caire : Dar El Maraya, 2022, 324 p.

Avec les contributions de : Ahmed H. AbdelAzim, Khaled Adham, Kinda
AlSamara, Doaa Al Amir, Mirette Aziz, Muhammad Emad Feteha, Farah
Gendy, Hala A. Hassanien, Tayseer Khairy, Mariam Marei, Ameer Saad,
Mohammad Salama, Nour Sobhi, Sherin Soliman

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Pierre Girard

Nezar Alsayyad est considéré comme l’un des plus importants chercheurs égyptiens dans le champ de l’histoire de l’architecture et des transformations urbaines. Contrairement à de nombreux autres spécialistes dans ce domaine, il ne se contente pas d’étudier la ville islamique traditionnelle et ne cesse de surprendre ses étudiants et ses lecteurs par ses approches inédites et le regard singulier qu’il porte sur les villes.

Un certain nombre d’architectes considèrent que la modernité n’a pas seulement constitué une menace pour les quartiers de la vieille ville, mais qu’elle a également permis de restaurer et de sauvegarder ces derniers. Plusieurs chercheurs dans le domaine des transformations urbaines, dont Alsayyad, considèrent toutefois que l’attrait moderne pour le patrimoine est loin d’être innocent et véhicule une vision libérale visant avant tout à promouvoir le tourisme plutôt qu’à préserver la culture –

comme l'évoque Éric Denis. Dans cette perspective, les projets de rénovation du patrimoine s'apparentent plus à un investissement économique qu'à une démarche purement culturelle ou historique.

Au sein de ce courant critique, Alsayyad est l'un des rares chercheurs dans le champ de l'histoire de l'architecture égyptienne à avoir dépassé les outils d'analyse traditionnels en tentant d'élargir les types d'approches, et cela à travers deux points principaux : premièrement, en s'intéressant au rapport entre fondamentalisme, pratique religieuse et réaménagement de la ville ; et deuxièmement en explorant comment le cinéma peut être utilisé comme un outil pour penser la ville, raconter les histoires de ses habitants et dire quelque chose de ces derniers. Pour ce qui est du premier point, Alsayyad classe les villes en deux catégories : les villes où le fondamentalisme trouve un ancrage local, dans lesquelles les pratiques d'exclusion sont mises en œuvre par les forces locales, comme à Peshawar ; et les villes marquées par un « fondamentalisme internationalisé », dans lesquelles des formes de la globalisation s'imposent à la ville à travers les interactions de ces réseaux transnationaux, comme c'est notamment le cas dans les quartiers ayant une base ethnique dans les villes du Nord et du Sud où vivent d'importantes minorités musulmanes.

En ce qui concerne le cinéma, Alsayyad souligne le rôle que peuvent jouer les films en tant que porte d'entrée pour comprendre les villes et leurs transformations. Selon lui, ces derniers incarnent autant d'outils pour analyser des villes comme Paris, Chicago ou Téhéran, en permettant au lecteur comme au chercheur d'élargir l'éventail des outils à sa disposition pour étudier les espaces urbains et leurs habitants. C'est dans cette perspective qu'il supervise cet ouvrage saisissant

qui appréhende le Caire en tant qu'espace cinématographique, raconté à travers les yeux et les corps des acteurs, comme à travers la lentille du cinéma égyptien.

L'imaginaire du Caire dans le cinéma

L'anthropologue Lisa Wynn montre à quel point le cinéma égyptien a façonné l'image de l'Égypte, et du Caire en particulier, bien plus que les discours enflammés de Gamal Abdel Nasser sur l'arabité. Des figures comme Adel Imam, Farid Chawki et Souad Hosni ont produit une certaine vision du Caire véhiculée par les films qui a profondément touché l'imaginaire collectif du public arabe.

Selon Wynn, le cinéma égyptien a contribué à engendrer une « cartographie touristique » à l'intérieur du Caire : à titre d'exemple, les touristes du Golfe ne viennent pas en Égypte pour voir les pyramides ou les plages, mais pour retrouver les noms des rues, des lieux et des quartiers qu'ils ont vus dans les films. Cela tend à s'appliquer aussi aux romans qui ont été adaptés à l'écran, comme dans le cas de *L'Immeuble Yacoubian*, qui a attiré des milliers de curieux venant visiter ce bâtiment situé à proximité de la statue Talaat Harb.

Au-delà de son effet sur le paysage touristique, le cinéma constitue un outil d'analyse de la classe moyenne du Caire depuis les années cinquante jusqu'à la fin des années quatre-vingt-dix. Pour le chercheur Walid El Khachab, les films joués par Fouad El Mohandes reflètent les transformations complexes qu'a connues cette classe, en particulier à la suite de la défaite de juin 1967. El Mohandes a ainsi tenté d'apporter une forme de divertissement et de réconfort après la défaite qui, loin de se résumer à une légèreté passagère, traduit également des dynamiques de classe et s'inscrit dans un plan histo-

rique. En 1971, dans le film *Nous les hommes, nous sommes bons*, El Mohandes incarne un personnage appartenant aux couches inférieures de la classe moyenne, face à Shwikar, une jeune femme revenue d'Amérique à l'accent étranger et dont la manière de se comporter tranche avec la réalité égyptienne. Shwikar renvoie à une modernité hétéroclite, qui tire sa seule légitimité de son lien avec le capitalisme occidental, tandis qu'El Mohandes tente de réconcilier la personnalité de l'Égyptien ordinaire avec lui-même et avec la langue arabe, en dépit de l'échec du projet moderne nassérien.

Le Caire de Naguib Mahfouz au cinéma

Un des chapitres rédigés par Alsayyad et Mohammed Salama est consacré à l'analyse du « Caire de Naguib Mahfouz » au cinéma en tant que reflet de la transformation du rapport de l'Égyptien à la ville au fil du temps. L'adaptation au cinéma de la trilogie de Naguib Mahfouz – *L'Impasse des deux palais*, *Le Palais du désir*, *Le Jardin du passé* – par Hassan Al Imam offre une vision architecturale et sociale très détaillée des mutations du Caire du début jusqu'au milieu du xx^e siècle. Dans *L'Impasse des deux palais*, le personnage Ahmed Abd El-Gawwad interdit à sa femme de quitter la maison ; la caméra montre comment le toit de la maison constitue un espace féminin alternatif, permettant à l'épouse et ses filles de se distraire et de discuter, à l'écart de la mainmise exercée par le père. Au fil de l'intrigue, nous suivons le déménagement de la famille dans de nouveaux quartiers, impliquant un certain nombre de transformations sur le plan social et en termes de classe. Dans *Le Jardin du passé*, la hiérarchie traditionnelle au sein de la famille tend à disparaître : les normes patriarcales rigides déclinent, tandis que des scènes montrent la vie débordante

de la ville moderne symbolisée par la coupole de l'Université du Caire, les écoles pour les filles et les appartements de type européen.

Cette vision se retrouve également dans le film *Le Passage de miracles*, où nous suivons les aventures d'Abbas Al Hélou, un coiffeur pauvre qui veut se marier avec sa voisine Hamida. Acculé par les difficultés économiques, il part travailler dans les camps militaires britanniques tandis que sa fiancée tombe dans le monde de la prostitution. La ville apparaît ici comme le miroir des transformations morales et économiques, voyant périliter les symboles du folklore populaire – tels que le joueur de rabâb – face à l'irruption de la radio et des appareils modernes, d'une manière qui reflète le déclin moral de l'après-guerre.

Le Caire, ville des *baltaguiya* et autres voyous ?

Le chercheur Tayseer Khairy se penche sur la manière dont l'image du Caire évolue dans le cinéma égyptien au fil du temps. Au cours des années 1980, dans des films comme *Porté disparu* de Mohamed Khan et *Ici le Caire* de Mohamed Abdelaziz, l'image de la ville comme cœur de la culture et de la modernité laisse place à celle d'une ville étouffante et extrêmement polluée, en proie au bruit, à la violence et à la délinquance.

Dans *Porté disparu*, Mohamed Khan utilise notamment la chanson d'Ahmed Adaweya, *Zahma ya dunia zahma*, qui parle des encombrements, dans des scènes montrant le paysage tranquille de la campagne afin de créer un contraste tranché entre la ville impitoyable et la campagne romantique. Khairy nous met cependant en garde contre toute romantisation excessive de celle-ci, qui demeure privée des infrastructures les plus

élémentaires, en considérant que ces dichotomies engendrent un imaginaire faussé de la ville. Le fait de la dépendre ainsi comme un cirque effrayant ne laisse d'autre échappatoire que l'alternative entre la fuite où l'effondrement nerveux.

À rebours de cet imaginaire romantique de la campagne, Asef Bayat a observé depuis les années 1980 l'émergence d'un certain discours autour de « l'écologie de la pauvreté » dans les villes, où les quartiers informels sont perçus comme autant de berceaux de la pauvreté, de la violence et de l'extrémisme religieux. Au cours des deux dernières décennies, cette image a néanmoins commencé à changer dans la mesure où les quartiers informels n'étaient plus seulement assimilés aux islamistes, mais également à la délinquance. Certains films réduisent notamment ces quartiers au crime, au harcèlement et à l'amenuisement de l'espace public.

Le Caire à travers les yeux d'un chauffeur de minibus

Dans un des chapitres du livre, l'architecte Mariam Marei tente de décrypter la ville depuis la place du conducteur, en faisant de cette figure un héros cinématographique. Des films de renommée mondiale, tels que *Taxi driver* de Martin Scorsese (1976), ont fait accéder le chauffeur au statut de témoin de la désagrégation de la ville et de son effondrement moral. La caméra située à l'avant du taxi nous donne ainsi à voir New-York comme un lieu sombre et hostile, où les différentes classes sociales semblent se mouvoir dans des villes parallèles. En Égypte, le film *Les rois de l'asphalte* (1996) dont le héros est incarné par Mahmoud Hemeida en donne un exemple similaire. L'histoire suit les aventures d'un chauffeur de minibus vivant dans un quartier pauvre et ayant repris cette fonction à la suite de son grand-père et de son père, joué par Gamil Rated,

avec qui il se relaie au volant. Dans cet univers, la société que forment les chauffeurs de microbus apparaît comme une entité économique autonome, avec son propre financement, et disposant d'une sorte de mainmise sur le quartier, quand bien même ils ne sont pas riches.

Cet univers apparaît comme un espace postmoderne, au sens que lui donne David Harvey, dans lequel les endroits de prise de décision se démultiplient tandis que l'autorité centrale tend à se déliter. Dans les années 1990, le domaine du transport n'était plus uniquement la prérogative de l'État, mais s'est trouvé partagé entre de nombreux autres acteurs : les microbus, les taxis et les bus. À travers ce type de film, le Caire apparaît comme une ville qui entre dans un rapport de négociation avec l'État, plutôt que comme une entité entièrement subordonnée à ce dernier.

Dans *Les rois de l'asphalte*, le personnage du fils développe une relation amoureuse avec la femme du coiffeur du quartier, tandis que sa sœur Insherah sort avec un jeune dénommé Ringo. Le film montre les chauffeurs comme de véritables « démons »¹, conduisant leurs véhicules dans des rues quasi désertes, notamment sur la route entre Maadi et Helwan, ce qui donne à la scène un aspect fantastique, bien loin de la réalité encombrée de la ville, et plonge le film dans un univers non réaliste.

Les scènes dans les stations de microbus montrent en détail la vie quotidienne : les cafés populaires, les agressions verbales, et la musique criarde aux paroles vulgaires contribuent à dresser un paysage reflétant l'anarchie de la vie urbaine et

1. Comme l'indique le titre arabe du film عفاريت الأسفلت qui signifie plutôt « Les Démons de l'asphalte » [N.d.T.].

son agitation protéiforme. Pour la chercheuse, ce film reflète également la phase de transition que connaît alors le Caire passant de la modernité à la postmodernité, telle qu'elle est définie dans les écrits de David Harvey : la ville témoigne ainsi d'une « accumulation flexible » et d'une diversification des formes de production et de la valeur. Dans ce contexte, la société formée par les chauffeurs de minibus apparaît comme un secteur autonome de l'économie urbaine, fondé sur l'auto financement et l'accumulation des profits, ce qui leur confère par conséquent une forme de pouvoir et de mainmise sur une part du système économique. Même s'ils n'appartiennent pas aux classes aisées, ils administrent de fait l'un des secteurs vitaux régissant les flux au sein de la ville.

Cette diversité elle-même apparaît comme l'un des principaux aspects de la postmodernité, voyant une démultiplication des formes du pouvoir et la disparition de l'autorité centralisée. Dans ces films, la ville apparaît ainsi comme échappant à la mainmise du pouvoir central et objet d'une forme de négociation, dans la mesure où la sphère publique se trouve administrée par de multiples forces sociales et économiques entretenant à la fois un rapport de complémentarité et de concurrence vis-à-vis de l'État.

Biographie

Nezar Alsayyad est un architecte et un urbaniste, il enseigne l'aménagement urbain à l'Université de Californie à Berkeley. Il est l'auteur de nombreux ouvrages.

Heba Safey Eldeen enseigne l'architecture et le design urbain à la Misr International University et à l'Université américaine du Caire.

Bibliographie

ALSAYYAD, Nezar, مدن وخلفاء. عن نشأة وتطور العمران الإسلامي [Villes et califes. Naissance et développement de l'architecture islamique]. Le Caire : Dar El Maraya, 2021, (1^e édition 1991).

ALSAYYAD, Nezar, القاهرة. تواريخ مدينة [Le Caire. Histoires d'une ville] Le Caire : Dar El Maraya, 2011.

BAYAT, Asef, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2010.

EL HADARI, Ahmed, موسوعة تاريخ السينما في مصر [Encyclopédie du cinéma égyptien]. Le Caire : *Al-Hay'a al-miṣriyya al-āmma li-l-kitāb*, 2019.

SHOAIR, Mohamed, البدايات والنهايات. أعوام نجيب محفوظ [Les débuts et les fins. Les années Mahfouz]. Le Caire : Dar El Shorouk, 2021.

WAHDAN, Dalia et BULBUL, Lamia, في عرض الطريق [Sur la voie publique]. Le Caire : Dar El Maraya, 2023.

WYNN, Lisa, *Pyramids and Nightclubs: A Travel Ethnography of Arab and Western Imaginations of Egypt, from King Tut and a Colony of Atlantis to Rumors of Sex Orgies, Urban legends about a Marauding Prince, and Blonde Belly Dancers*. Austin : University of Texas Press, 2007.

Mots-clés : Égypte ; Le Caire ; histoire culturelle ; cinéma ; ville ; architecture ; Naguib Mahfouz

NADER SIRAJ

نادر سراج

Saveurs beyrouthines. Récits de table

نكهة بيروت. موائد وسرديات

Nakhat bayrūt. Mawā'id wa sardiyyāt

Beyrouth : Dar ALMoualef, 2025, 241 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Marianne Babut

Dans une ville comme Beyrouth, la cuisine n'est pas une simple affaire de goût ou de tradition. Elle constitue une pratique riche de significations, qui raconte les transformations à la fois de l'urbanisme, des modes de consommation, des discours sur la modernité et du langage quotidien qui s'y jouent. Aussi peut-on lire à travers le développement des restaurants, des établissements de cuisine à emporter, les noms des plats et la terminologie publicitaire, une histoire sociale parallèle à celle politique et institutionnelle. Une histoire écrite par le bas, depuis la rue et depuis la table. C'est la démarche que propose le livre du linguiste libanais Nader Siraj, *Saveurs beyrouthines*, qui aborde l'alimentation comme une porte d'entrée pour comprendre la Beyrouth moderne. Son étude se concentre notamment sur la première moitié du xx^e siècle, période où la ville se constitue en tant qu'espace ouvert où se côtoient le local et le méditerranéen, les traditions et les manifestations d'une modernisation venue d'Europe, et notamment de France.

L'espace urbain de l'alimentation

À partir de la fin de la période ottomane puis au cours du mandat français, les Beyrouthins, dans leurs habitudes

alimentaires, sortent progressivement de l'espace domestique fermé pour accéder à l'espace public ouvert. La table n'est plus une affaire strictement familiale, mais se déplace vers la rue, le café, le restaurant et les établissements de plats à emporter. Ce passage accompagne d'importantes transformations économiques et urbaines qui sont en train de faire de Beyrouth une ville de services, un centre commercial et touristique, un pôle d'attraction pour toutes sortes de catégories sociales. Manger en dehors de chez soi devient une pratique quotidienne ou quasi quotidienne, surtout dans le centre-ville où s'est historiquement constitué ce que l'on pourrait appeler « l'espace urbain de l'alimentation » à Beyrouth. Un réseau dense de restaurants, de cafés, de pâtisseries et de boulangeries jusqu'alors destinés à assouvir la faim représentent désormais des espaces où s'entretiennent et se nouent les relations sociales, où s'expérimentent de nouveaux comportements, où se donne à voir une certaine « civilité urbaine ».

Assez tôt, les restaurants beyrouthins se sont distingués par leur importante diversité, reflétant la situation de la ville en tant que carrefour culturel et commercial. Dans les menus, la cuisine locale traditionnelle (le houmous au tahina, le moutabbal, le foul, les falafels, le kebbé cru et frit, le yabrak, les légumes farcis, etc.) côtoyait d'autres mets davantage liés à l'imaginaire urbain émergent, tels que les tranches de viande grillée, le poulet rôti et le poisson frit ou grillé, proposés essentiellement par les restaurants de la corniche. Toutes sortes de « salons de thé » se sont multipliés, proposant des glaces artisanales aux saveurs de lait, de pistache, de citron et de fraise, ou encore du knafeh et des maamoul entre autres variétés de douceurs influencées par les cuisines damascène et turque. Cette diversité n'était pas seulement l'expression d'une plura-

lité des goûts, mais faisait partie intégrante de l'image de Beyrouth en tant que « ville ouverte », capable de concilier le local et l'importé.

En examinant plus attentivement le paysage alimentaire beyrouthin, on découvre toutefois que les restaurants n'occupaient pas tous des positions ni des fonctions équivalentes. Une hiérarchie urbaine nette s'est en effet rapidement dessinée. Ainsi, les restaurants du centre-ville et de la rue al-Maarad affichaient un confort ostentatoire destiné aux employés, aux commerçants, aux visiteurs et aux touristes, tandis que ceux des quartiers périphériques conservaient un caractère plus modeste, attaché à la satisfaction quotidienne des besoins. Dans les premiers, on servait le kebbé cru lissé à la surface, le houmous décoré d'huile d'olive et de pois chiches, le sandwich enveloppé dans un papier propre portant le nom de l'établissement. Dans les seconds, on vendait les falafels brûlants directement sortis de l'huile, sans ornements ni discours. Cette dissemblance ne reflétait pas tant une divergence dans les goûts, qu'une différence dans la fonction sociale de la restauration, entre une nourriture consommée en sa qualité d'expérience urbaine et une nourriture consommée en tant que besoin fondamental.

Ces transformations se sont manifestées de manière particulièrement édifiante dans certaines rues centrales, telles que la rue al-Maarad et la rue Weygand par exemple. Ici, bien plus que de simples unités économiques, ces lieux de consommation sont devenus les éléments d'un paysage urbain intégré. Leurs vitrines, leurs enseignes aux typographies identifiables, leurs réclames et leurs noms déclinés tantôt en arabe, tantôt en français, ont contribué à remodeler la relation du badaud à la ville. Quant aux odeurs de falafels frits, de viandes grillées ou

de sucre caramélisé émanant de ces commerces, elles constituaient déjà à l'époque un élément d'attraction aussi important que l'enseigne, faisant de la rue un prolongement de la cuisine et séduisant les sens avant même que la décision de consommer ne se forme.

Les frères Fakhani : le sandwich et la modernité beyrouthine

Dans les années 1970, les restaurants des frères Fakhani, situés au début de la rue al-Maarad, se distinguaient parmi tous. Leur renommée ne tenait pas uniquement à la cuisine qu'ils proposaient, mais aussi au discours qui l'entourait. Leurs propriétaires se vantaient d'être les pionniers, dans la capitale, de la vente de « sandwichs à l'électricité », c'est-à-dire de sandwichs préparés à l'aide de chauffe-plats électriques. Cette expression, dans sa simplicité apparente, traduit pourtant une transformation profonde. Bien plus qu'un moyen de cuisson, l'électricité est un signe de modernité, un symbole de propreté, de rapidité et d'efficacité. La réclame ne s'adresse pas uniquement au goût, mais également à l'imaginaire : celui du client qui souhaite être dans l'air du temps, en consommant une cuisine différente de celle faite au four traditionnel ou au feu. Exposé dans un endroit bien en vue, le chauffe-plat électrique transforme la préparation de la nourriture en un spectacle public. Le client voit le sandwich se faire, entend les bruits de la machine, observe la transformation des denrées brutes en un repas prêt-à-consommer. Cette transparence participe d'un discours de confiance dans lequel la cuisine n'est plus un processus caché en arrière-boutique, mais une pratique visible, rationnelle et disciplinée.

C'est sur ce même principe que l'établissement « Rafraîchissements et pâtisseries Ramadan », rue Weygand, a fondé son

succès, en vantant dans ses publicités la propreté de son salon équipé de ventilateurs électriques et ses glaces « fabriquées à l'électricité ». Ici encore, l'électricité est une garantie sanitaire, la preuve d'une appartenance à une époque nouvelle promettant fraîcheur et hygiène dans une ville connue pour sa chaleur et son humidité. Aux yeux de Nader Siraj, les publicités des restaurants sont autant d'archives urbaines qui révèlent la transformation des goûts et des valeurs que l'époque cherche à promouvoir. Des expressions telles qu'« à l'électricité », « propreté du salon » et « ventilateurs électriques » ne sont pas des détails anodins, mais les éléments d'un discours moderniste global qui redéfinissent la relation entre l'alimentation et la technologie. L'alimentation quitte ici le temps de l'attente pour entrer dans celui de la performance.

La cuisine beyrouthine et la France

Il est impossible de dissocier l'histoire de la cuisine beyrouthine de la présence française au Liban. À travers son mandat, la France incarnait non seulement une autorité politique, mais aussi une référence culturelle et organisationnelle. Cela s'est reflété dans la conception du restaurant comme un espace ordonné et doté de règles en matière de placement, de service et d'enchaînement des plats, tout comme dans le langage à travers les noms de plats, les termes du service, les menus rédigés partiellement ou entièrement en français. Le modèle hexagonal s'est mêlé aux traditions locales pour produire un style beyrouthin inimitable : des restaurants servant houmous, falafels et kebbés, mais dans des salles éclairées, avec des tables bien disposées et des menus rédigés sur le modèle européen. L'idée de s'asseoir seul dans un restaurant ou de manger en dehors du cadre familial porte

en soi la marque de cet imaginaire européen « moderne ». En outre, ces transformations ont affecté la langue même de l'alimentation, qui est devenue hybride dans les publicités, les menus et les conversations quotidiennes, mêlant arabe dialectal, arabe standard et termes français et mondialisés. Or cette langue n'est pas neutre : elle porte en elle les traces des transformations sociales et atteste de la nature plurielle de Beyrouth.

Les falafels et l'imaginaire des plus modestes

Au cœur de ce paysage culinaire moderne, les falafels conservent une place particulière. Bon marché, rassasiants et accessibles à tous, ils sont la nourriture de rue par excellence et portent une forte charge symbolique, restituée par exemple dans l'expression idiomatique « les falafels sont les roues du paradis ». Loin d'être une plaisanterie, cette métaphore qui assimile les beignets de pois chiches à des roues en raison de leur forme circulaire trouée au centre, revêt un sens véritable. Par l'intensité de leur goût et leur simplicité, les falafels sont élevés au rang de délices du paradis dans l'imaginaire des petites gens de la ville. Par cette image, l'imaginaire populaire réunit le quotidien et le sacré, la pauvreté et le plaisir, et transforme la nourriture en un moyen de compensation face au manque. La rhétorique courante autour des falafels – avec des expressions comme « ça cale bien » ou encore « c'est une bouchée bénie » – révèle une relation privilégiée entre la ville et son aliment le moins cher, faisant de ce dernier un patrimoine commun qui résiste à la différenciation sociale, par ailleurs tranchée au sein de l'espace alimentaire urbain.

Biographie

Ancien professeur de linguistique à l'Université libanaise, Nader Siraj est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont les plus connus sont *Afandi al-Ghalghoul, un témoin des transformations de Beyrouth sur un siècle (1854-1940)* et *La jeunesse et le langage de l'époque [non traduits]*.

Références bibliographiques

ABDALLAH, Imane, *مطعم فيصل* [Le restaurant Fayçal]. Beyrouth : éditions Dar Nelson, 2024.

AL-AWADI, Saïd, *الطعام والكلام* [La nourriture et la parole]. Casablanca : Afrique Orient, 2023.

JAMIL, Nina, *الطعام في الثقافة العربية* [La nourriture dans la culture arabe]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 1994.

SHARARA, Balqis, *الطباخ ودوره في حضارة الإنسان* [Le cuisinier et son rôle dans la civilisation humaine]. Bagdad : Dar A-Mada, 2012.

Mots-clés : Beyrouth ; Liban ; alimentation ; histoire culturelle ; ville ; modernité

RATEB SHABO

راتب شعبو

**Une histoire du Parti de l'Action Communiste en Syrie
(1976-1992)**

قصة حزب العمل الشيوعي في سورية (1976-1992)

Qiṣṣat ḥizb al-'amal al-šuyū'ī fī Sūriyya (1976-1992)

Le Caire : Dar El Maraya, 2020, 298 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Marianne Babut

Une histoire du Parti de l'Action Communiste en Syrie a été publié pour la première fois en 2019 par la maison d'édition cairote El Maraya, puis réédité en 2022. Ouvrage historique rare, ce travail de Shabo offre un excellent éclairage sur les évolutions de l'opposition de la gauche radicale en Syrie au cours des dernières décennies du *xx*^e siècle. Son étude couvre la période allant de la naissance des « cercles marxistes » dans le sillage de la défaite de 1967, jusqu'à ce que l'expérience s'épuise sous le poids de la répression et des arrestations de masse (1976-1992). L'auteur ne se contente pas ici d'un récit historique, mais combine documentation et analyse poussée de ce qui peut être considéré comme l'une des expériences les plus marquantes de la gauche au sein de l'histoire politique syrienne contemporaine.

De la défaite de 67 à la radicalisation de la nouvelle gauche : la naissance des « cercles marxistes »

Les prémices de la Ligue d'Action Communiste (LAC) puis du Parti de l'Action Communiste (PAC) résident, nous explique Shabo, dans la rupture historique provoquée par la défaite de

juin 1967. Cette défaite en effet n'est pas simplement un revers militaire, mais l'effondrement retentissant du projet politique adopté par le pouvoir établi en Syrie, qui se revendique de la gauche révolutionnaire et du nationalisme arabe. Si cette défaite provoque une profonde frustration au sein des milieux intellectuels et d'une partie de la jeunesse, elle ne les pousse pas pour autant à abandonner les idéaux de la gauche révolutionnaire. À leurs yeux, la crise ne procède pas de la gauche en tant que méthode d'analyse ou vision du changement, mais du pouvoir en place et de la ligne politique qu'il prétend incarner. Ces jeunes trouvent alors une issue dans une lecture du marxisme qui articule l'autoritarisme intérieur, l'échec de classe, et la défaite extérieure. Leur objectif est désormais de dépasser la gauche nationaliste arabe et ses slogans, au profit d'une analyse classiste radicale de la réalité syrienne.

C'est dans ce contexte que les « cercles marxistes » voient le jour au tournant des années 1960-1970. L'auteur estime que cette naissance est davantage le fruit d'une « préoccupation patriotique » liée à la question de la libération nationale et de l'unité arabe, que d'une préoccupation sociale à proprement parler. Au début, ces cercles consistent en des groupes de discussion clandestins et non-centralisés, qui se constituent à travers les provinces du pays et différents corps de métier, y compris au sein de l'armée.

Le discours des cercles marxistes se caractérise par une critique radicale du pouvoir en place, du marxisme soviétique et du Parti communiste syrien officiel, et défend la nécessité de développer une lecture marxiste-léniniste davantage ancrée dans la réalité syrienne. Après de nombreux débats internes et plusieurs réunions entre les cercles, leur refus commun d'être affiliés aux forces étrangères comme aux courants commu-

nistes officiels les conduit à créer, en 1976, la Ligue d'Action communiste. Cette dernière a vocation à fournir un cadre organisationnel unifié, en vue de développer l'outil révolutionnaire nécessaire pour affronter le pouvoir.

Des cercles marxistes à la Ligue d'Action communiste

Les années d'existence de la Ligue d'Action Communiste (1976-1981) constituent le fondement de la construction théorique et politique de l'expérience des cercles marxistes. Ce qui caractérise cette étape constitutive est l'intensité de la production théorique. La direction de la LAC consacre alors ses efforts à la formulation d'une « ligne stratégique », à travers un ensemble de fascicules énonçant le projet intellectuel et idéologique qui distingue la LAC de tous les autres courants de gauche. Ces publications marquent une volonté de livrer une analyse marxiste nouvelle de la réalité des classes et de la politique en Syrie, différente des lectures proposées par le Parti communiste syrien officiel. Leur vision redéfinit les alliances de classe que la LAC entend établir avec les ouvriers, les paysans et les pauvres en tant que classes révolutionnaires, afin d'affronter la petite bourgeoisie au pouvoir en Syrie. Concernant l'internationalisme, les publications de la LAC affichent une position critique de l'expérience soviétique et du mouvement communiste mondial qui lui est affilié, et insistent sur l'indépendance décisionnelle, idéologique et programmatique de l'organisation.

La période 1979-1981 marque l'apogée de l'affrontement politique avec le régime. C'est alors que se cristallise l'une des positions les plus marquantes de la LAC, à savoir le principe de la « troisième ligne ». Le violent conflit qui sévit entre le régime d'al-Assad et les Frères musulmans constituera pour

la LAC son premier véritable test politique. Sa position est claire : ce conflit se déroule sur une base « non nationale et non démocratique ». C'est pourquoi la LAC critique certaines forces progressistes, dont le mouvement national libanais et la résistance palestinienne à l'époque, qui considèrent pour leur part que l'essence de ce conflit se joue entre un « régime national patriotique » d'une part et des « forces fascistes antipatriotiques » de l'autre. En porte-à-faux, la LAC affirme que le régime syrien dictatorial et corrompu est tout aussi anti-patriotique ; qu'il est responsable de la défaite militaire face à l'ennemi et seul acteur de la tyrannie intérieure. Cependant, elle affirme en même temps son rejet des Frères musulmans, en tant que force réactionnaire qui appartient à la classe de la bourgeoisie traditionnelle dans son expression islamique, et fonde sa lutte sur une logique confessionnelle. C'est sur cette toile de fond que la LAC fonde *L'Appel Populaire*, un journal qui entend s'adresser au peuple pour « construire un front populaire uni » en mobilisant les masses autour de cette « troisième ligne » qui refuse de choisir entre le régime en place et les forces islamistes.

Toutefois l'escalade conflictuelle entre le régime et les islamistes, doublée d'une lecture des événements qui donne ces derniers gagnants, imposent à la LAC une nouvelle tactique consistant à suspendre – et non à annuler – l'appel à renverser le régime d'al-Assad. Ce virage prend forme dans un rapport d'août 1980, approuvé par le comité central à la majorité, qui justifie ce changement d'orientation comme suit : l'appel à « faire tomber le régime » reposait sur l'espoir de voir s'opérer un renversement dans les rapports de force qui « provoquerait la chute du pouvoir, mais sans que ce dernier tombe pour autant comme un fruit mûr dans la bouche de la bourgeoisie

traditionnelle et du mouvement religieux réactionnaire ». Cette décision suscite une importante vague de réactions au sein de la LAC. Plusieurs groupes et individus qui en font partie rejettent cette suspension. D'autres forces politiques accusent la LAC de se ranger du côté du régime. Cependant, comme le relève Shabo, cette suspension est restée plus théorique que concrète. Bien que le rapport d'août 1980 fasse de la confrontation avec les islamistes une priorité à cette étape, les membres de la LAC ne s'y plieront pas et continueront à s'opposer au régime en place.

La naissance du Parti de l'Action communiste

La transformation de la ligue en parti advient dans un contexte où les dirigeants et cadres de la LAC ont définitivement renoncé à l'espoir de voir l'une des branches communistes existantes (tel le Parti communiste syrien officiel ou le Parti communiste-Bureau politique qui s'en est séparé) se transformer en un véritable parti communiste révolutionnaire. Résignés, ils décrètent que la nécessité objective de classe impose à présent que leur structure se transforme en parti. Dans cette perspective, une conférence générale est organisée du 1^{er} au 6 août 1981 dans la région libanaise du Chouf, à Chehim, dans la maison du député libanais Zaher al-Khatib, « pour la construction du parti communiste révolutionnaire en Syrie, la défaite du compromis impérialiste, et la conquête des libertés politiques. »

Mais ce congrès inaugural révèle rapidement, à l'intérieur du nouveau Parti de l'Action communiste syrien, trois grands courants intellectuels aux divergences stratégiques et méthodologiques notables. Le premier courant, majoritaire, continue d'envisager la révolution socialiste à travers le prisme du

marxisme-léninisme. Pour lui, l'outil privilégié de cette révolution est le « front populaire », une structure politique large œuvrant à rassembler les classes exploitées contre le pouvoir dictatorial pour le renverser et instaurer un pouvoir révolutionnaire transitoire menant au socialisme. Incarnant d'abord le cadre idéologique du PAC naissant, ce courant sera bientôt la cible de sévères critiques en raison de la rigidité de ses thèses organisationnelles et politiques, qualifiées d'intransigeantes. Le deuxième courant est le courant trotskyste qui propose, à partir des conclusions de la Quatrième Internationale, une critique fondamentale des thèses de la majorité concernant les questions méthodologiques et stratégiques à l'échelle mondiale. En dépit du nombre non négligeable de leurs délégués (en l'occurrence quinze), les membres du courant trotskyste boycotteront les résultats des élections pour dénoncer le contrôle de la majorité et seront de ce fait absents du comité central du PAC. Un troisième courant, enfin, concentre ses revendications sur la nécessité d'adopter des positions politiques plus concrètes et recentrées sur l'échelle nationale, ainsi que celle d'ajuster le rythme politique du PAC de sorte qu'il corresponde à celui du mouvement communiste mondial. Ce courant plaide pour une approche plus pragmatique et plus souple de la réalité syrienne et internationale.

Shabo aborde ensuite les problématiques épineuses rencontrées à la suite de la conférence de 1981, notamment à partir de la quatrième année d'existence du PAC. En effet, le règlement intérieur du parti stipulait la tenue d'une conférence générale tous les trois ans. Or en août 1985, la deuxième conférence qui aurait réglementairement dû être organisée n'a pas lieu. La minorité trotskyste exploite ce report pour déclarer illégitime la direction du parti, estimant que cette dernière utilise le

contexte sécuritaire comme prétexte fallacieux pour esquiver le débat et conserver le pouvoir. Les trotskystes accusent la direction du PAC de « néo-stalinisme », dénonçant ainsi un contrôle autoritaire de l'organisation et l'utilisation de mécanismes propres au centralisme démocratique pour exclure les oppositions et éviter d'avoir à rendre des comptes.

Par ailleurs, l'ouvrage documente la participation des femmes qui, bien que modeste, s'avéra décisive dans les moments organisationnels majeurs. Shabo souligne que le travail clandestin imposé au parti représentait un double défi pour les cadres féminins, qui devaient affronter les pressions de la société traditionnelle et de la famille, en plus des difficultés de la traque sécuritaire qui exigeait le sacrifice de leur vie privée. La vie partisane clandestine imposait des restrictions sur les déplacements et les réunions, qui s'avéraient plus lourdes encore pour les femmes, dans cet environnement social et sécuritaire répressif. Malgré cela, et même si seules deux femmes comptaient parmi les délégués lors du congrès fondateur d'août 1981, l'auteur souligne que la présence féminine au sein du PAC était plus importante que dans les autres organisations communistes, et plus généralement les autres organisations politiques syriennes d'opposition. En témoigne le grand nombre de femmes qui, en raison de leur appartenance au PAC, se sont retrouvées en prison.

Conclusion

Ce qui a été présenté dans cette notice ne représente qu'une petite partie des questions riches et complexes abordées par Rateb Shabo. Si nous nous sommes concentrés ici sur l'évolution organisationnelle la plus marquante (la transformation de la LAC en PAC), l'ouvrage dépasse toutefois les limites de

l'historiographie du Parti de l'Action communiste syrien, pour livrer un document de référence indispensable à la compréhension d'une étape politique décisive de l'histoire contemporaine de la Syrie. La véritable valeur de ce travail réside dans la profondeur de ses analyses appliquées à différents objets, comme les conflits internes sur la scène politique syrienne entre le courant nationaliste arabe, le courant communiste traditionnel et celui de la gauche radicale. L'auteur documente en outre les choix difficiles auxquels les élites politiques étaient confrontées en contexte de régime autoritaire. Il met également en lumière la période qui a suivi 1967, et la manière dont la défaite a constitué le principal moteur de la naissance d'un nouveau courant de gauche. Il offre enfin, au-delà de la scène nationale, une vision critique des positions de la gauche syrienne vis-à-vis des enjeux régionaux et internationaux, tels que le conflit arabo-israélien ou encore le rapport du communisme mondial au modèle soviétique.

Biographie

Né à Lattaquié en 1963, Rateb Shabo est étudiant en médecine lorsqu'il se fait arrêter par le régime de Hafez al-Assad, en raison de son appartenance au Parti de l'Action Communiste (PAC). Il passera seize années en prison, dont plusieurs dans celle, terrible, de Palmyre. Une fois libéré, il terminera ses études puis exercera en tant que médecin dans son pays, jusqu'à s'exiler pour la France après avoir reçu des menaces, le visant lui et sa famille, en raison de son soutien à la révolution déclenchée en mars 2011. Outre son travail de médecin, Shabo est également écrivain et traducteur. Il a notamment traduit de l'anglais vers l'arabe *Ma mère, mon miroir : la quête d'identité d'une fille* de Nancy Friday (en collaboration avec

un autre traducteur), et *De sang-froid* de Truman Capote. Il a par ailleurs écrit, au cours de ses années de prison, *Le monde de l'islam précoce* (publié en 2013), dans lequel il traite de l'expérience politique du Prophète Mohammed. Il a par la suite publié *Que cache donc ce mur* (2014), un roman sur l'expérience carcérale, et plus récemment, l'ouvrage qui nous intéresse ici : *Une histoire du Parti de l'Action Communiste en Syrie* (2019).

Bibliographie

HOURANI, Akram, *مذكرات أكرم الحوراني* [Mémoires]. Le Caire : Maktabat Madbouli, 2000.

CORM, Georges, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2012*, Tomes 1 et 2, septième édition, mise à jour et augmentée. Paris : Gallimard, Folio histoire, 2012.

MORQOS, Elias, *فضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري* [Les clivages au sein du parti communiste syrien]. Beyrouth : Dar Ibn Khaldoun, 1972.

Mots-clés : Syrie ; histoire politique ; communisme ; mouvement politique ; défaite de 1967

HEBA SHAWQI

هبة شوقي

***La position des Coptes face au mouvement politique en Égypte
(1952-1970)*****موقف الأقباط من الحركة السياسية في مصر 1952-1970**

Mawqif al-Aqbāṭ min al-ḥaraka al-siyāsiyya fī Miṣr (1952-1970)
Le Caire : Al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, 2021, 246 p.

Notice rédigée par Naglaa Hamdi Boutros

Entre 1952 et 1970, les Coptes ont traversé une période marquée par de profondes recompositions politiques qui ont redéfini leurs positions au sein de l'État et de la société. Le nassérisme, dans ses dimensions nationalistes et socialistes, a généré des effets différenciés selon les classes sociales, contribuant à la formation de la diaspora tout en renforçant l'intégration nationale d'autres segments de la communauté.

Les recherches contemporaines mettent en évidence une coexistence complexe entre satisfaction institutionnelle, inquiétudes identitaires, clivages socio-économiques et recompositions générationnelles. L'expérience politique des Coptes est traversée par des dynamiques multiples, mêlant fidélité nationale, aspirations citoyennes et stratégies d'adaptation à un environnement politique en constante mutation.

Cet ouvrage, issu de la thèse de doctorat de l'auteure, analyse la position des Coptes face aux transformations politiques majeures qu'a connues l'Égypte couvrant ainsi la période s'étendant du 23 juillet 1952 – date charnière du déclenchement de la révolution égyptienne, qui mit fin à la monarchie et instaura un

régime républicain – jusqu'en 1970, année marquant le décès du président Gamal Abdel Nasser. À travers une perspective historique et sociopolitique, il examine l'évolution des rapports entre les Coptes, l'État et les acteurs politiques, ainsi que l'impact des politiques nassériennes sur les structures communautaires, les mobilités sociales et la formation de la diaspora. L'étude explore également les recompositions identitaires et générationnelles ultérieures, les perceptions contemporaines de la citoyenneté et les dynamiques de participation politique des Coptes dans un contexte marqué par l'alternance entre ouverture, polarisation et stabilisation autoritaire.

Présentation de l'ouvrage

Composé d'un préambule et de six chapitres, l'ouvrage vise à comprendre, d'une part, la manière dont les Coptes ont appréhendé et participé aux événements politiques entre 1952 et 1970 et, d'autre part, les logiques de recomposition identitaire, sociale et communautaire qui ont découlé de ces transformations.

Le préambule propose une synthèse de la situation des Coptes dans la vie politique égyptienne avant la Révolution de juillet 1952. Il retrace leur condition à travers les différentes périodes historiques et analyse la manière dont les dirigeants successifs ont interagi avec eux, jusqu'à l'affirmation de leur rôle de manière particulièrement nette lors de la Révolution de 1919, laquelle constitua le point de départ de leur engagement politique explicite et significatif dans l'histoire moderne de l'Égypte. La place des Coptes dans la société égyptienne avait déjà connu plusieurs oscillations en fonction des dynamiques politiques. Leur participation notable à la Révolution de 1919 a illustré leur intégration dans les luttes nationales et leur atta-

chement au projet d'un État unitaire.

Le premier chapitre, intitulé « La position des Coptes face à la nuit du 23 juillet », met en évidence la participation des Coptes à plusieurs mouvements politiques apparus durant cette période, depuis les mois qui ont précédé la Révolution, en passant par la proclamation de la République, jusqu'à leur position face à la nationalisation du canal de Suez le 26 juillet 1956. Le chapitre montre également le rôle actif joué par l'Église copte, dont les interventions ont eu un impact notable sur le déroulé des événements. Conscient des inquiétudes suscitées par l'absence de Coptes dans la direction du nouveau régime, le président Mohamed Naguib tenta rapidement de rassurer la communauté par une série de gestes symboliques tels que des visites officielles des membres du Conseil de la Révolution aux évêchés, la diffusion radiophonique hebdomadaire de la messe ou l'introduction d'un enseignement religieux chrétien à l'Académie militaire pour les cadets coptes.

Le deuxième chapitre, intitulé « La position de Nasser à l'égard des Coptes après les tirs d'al-Manshiyya »¹, retrace les multiples sources intellectuelles qui ont contribué à la formation de la pensée du président Nasser. Ces influences ont façonné une personnalité attachée à l'édification d'un État national. Le chapitre illustre cette orientation à travers un ensemble de mesures et de prises de position adoptées par Nasser à l'égard des Coptes.

Le troisième chapitre analyse la position des Coptes face aux

1. Les tirs d'al-Manshiyya renvoient à une tentative d'assassinat perpétrée contre Gamal Abdel Nasser le 26 octobre 1954 à Alexandrie, alors qu'il s'exprimait lors d'un discours public. L'attentat, imputé à un membre des Frères musulmans, échoua. Cet épisode suscita, dans son sillage, une vague de soutien populaire en faveur du président.

activités des Frères musulmans. Il présente leur perception de l'idéologie de la confrérie ainsi que leur réaction à son expansion dans la sphère politique. Une attention particulière est accordée à l'Organisation de la Nation Copte, créée par certains Coptes en réponse aux politiques des Frères musulmans et à la crainte d'une prise de pouvoir de ces derniers, qui aurait pu reléguer les Coptes au rang de minorité dépourvue de droits. L'étude montre comment les deux organisations – les Frères musulmans et l'Organisation de la Nation Copte – ont progressivement dévié de leurs objectifs annoncés, ce qui conduisit l'État à prononcer leur dissolution le 18 janvier 1954. Le quatrième chapitre examine la position des Coptes face à la politique économique et sociale mise en œuvre par la Révolution, en particulier les décisions socialistes du 26 juillet 1961. Cherchant à rompre avec les élites capitalistes locales et étrangères, Nasser entreprit une série de nationalisations et de réformes socialistes. Celles-ci provoquèrent deux attitudes divergentes :

- l'émigration d'une partie de la grande bourgeoisie copte, qui constituera ultérieurement les « Coptes de la diaspora » ;
- un soutien marqué des classes moyennes et populaires coptes, qui virent dans ces réformes un moyen d'échapper à la domination économique des anciennes élites capitalistes.

Le cinquième chapitre, intitulé « La position des Coptes face aux guerres égypto-israéliennes », expose le rôle des Coptes et de l'Église copte lors de l'agression de 1956, de la guerre de 1967 et de la guerre d'usure. Le chapitre met en lumière le rôle historique et héroïque de l'Église tant sur le plan interne qu'international, et analyse l'impact de ce rôle sur la position de l'Égypte à l'intérieur comme à l'extérieur. Il souligne l'implication active de l'Église copte dans la défense de l'Égypte

lors des conflits majeurs : mobilisation de l'opinion publique internationale, recours au Conseil œcuménique des Églises, envoi de délégations à l'étranger pour exposer la position arabe, soutien matériel aux victimes... Ces interventions contribuèrent à renforcer l'image patriotique de l'Église et son rôle de médiatrice auprès des institutions internationales.

Enfin, le sixième et dernier chapitre, intitulé « La position des Coptes face au décès de Gamal Abdel Nasser », décrit la réaction des Coptes à la disparition du président. Il met en évidence les multiples manifestations de tristesse exprimées par l'Église, les étudiants, les enseignants, les institutions scolaires ainsi que par de nombreuses femmes coptes. Chaque groupe prit part à la commémoration du leader défunt selon ses propres formes et sensibilités.

Bien que l'auteure – de confession musulmane – s'efforce d'adopter une posture objective dans l'analyse de la condition des Coptes durant cette période charnière, certains passages de l'ouvrage révèlent des jugements qui s'écartent des exigences de neutralité scientifique. Parmi ceux-ci, une affirmation particulièrement problématique mérite d'être citée, tant elle repose sur une lecture essentialiste et non critique de l'histoire : « Les faits historiques confirment que les Coptes d'Égypte n'ont joui de la vie et de la liberté que sous la protection de l'islam et que la conquête islamique a été une bénédiction pour eux... » (p. 19).

Biographie

Professeure d'histoire à la Faculté de Pédagogie de l'Université Ain Shams, Heba Shawqi Ismaïl Mohammad a obtenu son doctorat en histoire en 2019. Son parcours académique a été honoré à deux reprises par la Société égyptienne des études historiques, qui lui a attribué en 2016 le prix « Meilleure thèse

de master et de doctorat de l'ambassadeur Mohamed Noman Galal » pour sa thèse de Master ; puis, en ٢٠٢٠, le même prix pour sa thèse de doctorat.

Bibliographie

دور عزيز المصري في تنظيم حركة الكفاح في قناة السويس [Le rôle de 'Aziz al-Misri dans l'organisation du mouvement de lutte au canal de Suez]. Le Caire : Mağallat al-šarq al-awsat li-l-dirāsāt 38, 2016.

(موقف الأقباط من ثورة ٢٣ يوليو والتطورات المتلاحقة (١٩٥٦-١٩٥٢م [La position des coptes face à la révolution du 23 juillet et les événements qui ont suivi (1952-1956)]. Le Caire : Mağallat al-šarq al-awsat li-l-dirāsāt 49, 2019.

Mots-clés : copte ; Égypte ; révolution de 1952 ; Gamal Abdel Nasser ; Frères musulmans ; guerres égypto-israéliennes ; diaspora ; chrétiens ; histoire politique ; confessions

MOHAMED SHOAIR

محمد شعير

Les Fils de la Médina : parcours d'un roman interdit
أولاد حارتنا. سيرة الرواية المحرمةAwlād hāratinā. Sīrat al-riwāya al-muḥarrama
Le Caire : Dar Elain, 2018, 303 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Lola Maselbas

Cet ouvrage rassemble des entretiens, des articles de presse, des billets d'opinion et différents rapports publiés dans la presse égyptienne et dans la presse arabe, ainsi que des extraits de monographies et d'articles scientifiques au sujet du roman de Naguib Mahfouz, *Awlād Hāratinā* (traduit en français par Jean-Patrick Guillaume sous le titre *Les Fils de la Médina*¹). Mohamed Shoair retrace l'histoire de ce roman depuis ses débuts en observant ses phases principales. Il nous éclaire sur le regard que portait Naguib Mahfouz sur son roman au moment de l'écrire, et sur la parution de celui-ci sous la forme d'un feuilleton dans le journal *Al-Ahrām*, sur l'ardeur avec laquelle la presse a cherché à connaître ce que contenait la narration, et à comprendre dans quelle catégorie le ranger. L'auteur suit les polémiques culturelles, politiques et religieuses suscitées par ce roman, en présentant différentes prises de position – d'un côté les avis critiques, voire qui rejettent le livre, et de l'autre ceux qui le défendent –, ainsi que le cadre idéologique, moral et politique qui sous-tend ces différentes prises de position,

1. Naguib Mahfouz, *Les Fils de la Médina*, traduit de l'arabe par Jean-Patrick Guillaume. Arles : Actes Sud/Sinbad, 2003.

sans faire l'impasse sur la polémique littéraire au sujet de la forme même du roman qui, à l'époque, représente l'ouverture d'une nouvelle voie du genre romanesque, en s'appuyant fortement sur le symbolisme.

L'auteur y parvient en s'appuyant sur une méthodologie propre au journalisme d'investigation, doublée d'une narration au style littéraire remarquable. Cet effort d'enquête se manifeste dans le travail de collecte de tout ce qui a été publié à propos du roman ou de son auteur, formant ainsi un énorme corpus d'archives à analyser pour construire l'histoire des *Fils de la Médina*. Mais Mohamed Shoair ne s'en tient pas seulement à constituer ces archives, il s'efforce également de chercher les détails manquants, il vient clarifier les événements imprécis, et mène des entretiens avec des personnalités qui ont connu les débats suscités par le roman. Il est intéressant de constater qu'à plusieurs endroits il corrige certaines informations données par Naguib Mahfouz lors d'interviews au sujet de son roman, ou de l'impact qu'il a pu avoir, notamment quand l'auteur découvre que la crise débute non pas par l'intermédiaire d'*Al-Jumhuriyya*, comme le pensait Mahfouz, mais plutôt d'*Al-Musawwar*. Cette découverte pousse Shoair à s'intéresser au poète Saleh Gawdet, l'éditeur de la rubrique « *Adāb wa fann* » [Littérature et art], et à l'auteur de l'article en question, et nous confronte à un autre récit. C'est une des particularités de l'ouvrage, qui laisse place à de nombreux récits parallèles au récit principal. Parmi les autres éléments abordés par l'ouvrage, se trouve également la censure. Celle-ci n'est pas seulement un moyen à disposition du pouvoir politique pour contrôler la production culturelle, en général, et littéraire plus particulièrement, mais prend aussi la forme de modes de surveillance parallèles à celui du pouvoir, notamment de la part des autorités reli-

gieuses, sans oublier la censure qui s'exerce au sein du milieu culturel de la part des intellectuels, des lettrés et des journalistes eux-mêmes. Les motifs de censure peuvent être multiples, allant de la loyauté idéologique ou politique à la jalousie parfois.

La naissance du « roman interdit »

Le journaliste Mohamed Shoair retrace le parcours des *Fils de la Médina* depuis sa genèse, mais ne le fait pas de manière classique. Avant d'aborder le sujet, il commence par donner un panorama général du contexte culturel, social et politique de l'Égypte : quels étaient les principaux événements et incidents culturels de l'époque ? Autour de quelles causes s'articulaient les polémiques entre intellectuels ? L'auteur s'efforce ainsi de montrer dans quel climat le roman de Naguib Mahfouz voit le jour.

Après avoir arrêté d'écrire pendant plusieurs années, Mahfouz fait paraître *Les Fils de la Médina*. Il se disait pourtant prêt à abandonner la littérature s'il se sentait incapable de présenter quelque chose de neuf, loin du réalisme littéraire qui lui paraissait désormais ennuyeux. En octobre 1958, Mahfouz retrouve son inspiration et commence à écrire *Les Fils de la Médina* avec une certaine ferveur mais aussi l'appréhension de l'échec et la peur d'abandonner avant d'avoir terminé. Voilà pourquoi il formule ce vœu durant Laylat al-Qadr¹ : *Seigneur, aide-moi à terminer le roman que j'ai commencé à écrire au mois d'octobre.*

Le roman devait normalement paraître dans le magazine *Al-Idhā'a*, pourtant il sort dans *Al-Ahrām*, un journal dirigé

1. « La Nuit du destin », une des dernières nuits du mois de Ramadan [N.d.T.].

à l'époque par le journaliste égyptien Muḥammad Ḥasanayn Haykal qui décide de le publier sous la forme d'épisodes quotidiens ; un choix qu'il justifie à la fois par la longueur du roman (une publication à périodicité hebdomadaire demanderait d'étendre celle-ci sur toute une année, laissant plus de marge à « ceux qui souhaitent instrumentaliser le roman sur le plan religieux ou empêcher sa publication »), mais aussi parce que Haykal a conscience du « message du roman et de sa dangerosité ».

Des lettrés en faveur... et d'autres contre

Les attaques débutent une semaine après la parution du premier épisode du roman dans *Al-Ahrām*. La première vient des pages de la rubrique « Adāb wa fann » (*Al-Musawwar*), dirigée par Saleh Gawdet, et non d'*Al-Jumhuriyya* comme le croit Naguib Mahfouz. Le premier article, signé Muḥammad Amīn, reproche à Mahfouz de venir « défier des croyances profondément ancrées » dans « une société par nature très attachée à la religion. » Par la suite, cette rubrique deviendra une tribune de choix pour ceux qui voudront attaquer Naguib Mahfouz et son roman, même si celle-ci publiera également quelques critiques positives.

Parmi ces attaques et ces critiques, certaines s'articulent autour d'une question littéraire, puisque *Les Fils de la Médina* inaugure, à l'époque, un style littéraire nouveau, qui repose beaucoup sur le symbolisme. Parmi ces critiques, on retrouve notamment Ahmed Abbas Saleh, sur lequel Mahfouz s'est trompé lorsqu'il a attribué le début de la bataille contre son roman à un article pour *Al-Jumhuriyya*. Mohamed Shoair montre d'ailleurs qu'il s'agit là d'une erreur et que Abbas Saleh ne faisait pas partie des critiques du roman au moment de cette crise, même si ce sera le

cas plus tard. Pour Abbas Saleh, l'art se réfugie dans le symbolisme quand « l'espace dont on parle se renferme sur l'esprit et sur les expériences existentielles », tandis que Mahfouz, selon Saleh, fait appel aux symboles pour affirmer quelque chose qui n'est pas inédit, pour poser une question déjà posée, celle de la conciliation entre la science et la religion.

D'autres, cependant, prennent la défense du roman, à titres divers. C'est le cas, par exemple, de Muḥammad Ḥusanayn Haykal dont le journal souffre lui aussi des attaques contre *Les Fils de la Médina*. Il répond dans un article dans lequel il défend « la liberté d'expression », et constate que la restriction de celle-ci est « un des plus grands problèmes » auxquels font face les sociétés égyptienne et arabes, « or, il ne fait aucun doute que la liberté d'opinion doit être valorisée » et servir de guide vers l'avenir. Youssef Sibaï, quant à lui, répond à ceux qui exprimaient leur colère contre le roman en expliquant que Mahfouz fait appel aux symboles pour injecter les attributs des prophètes et des messagers dans les personnages de son roman, affirmation qui n'a rien d'un reproche « car si le symbole ne peut jamais se superposer strictement sur la source, il y a toujours une perte dans le symbole. » Selon lui, si Mahfouz avait voulu raconter l'histoire des prophètes, il n'aurait pas eu besoin d'écrire un roman, ni d'avoir recours aux symboles, il se serait contenté de ce qui est rapporté à leur sujet dans les livres saints.

***Les Fils de la Médina* : dans les coulisses de la politique et de l'idéologie**

La politique et l'ingérence des hommes politiques, de même que les intellectuels et leurs idéologies, ne restent pas longtemps à l'écart des polémiques tapageuses qu'essuie *Les Fils de la Médina*. Le chef de l'État intervient une première fois :

Gamal Abdel Nasser pose des questions à Haykal, directeur d'*Al-Ahrām*, sur ce roman de Mahfouz qui suscite tant de débats, ce à quoi Haykal répond qu'il ne faut surtout pas retarder la publication, un point de vue qu'approuve Nasser. Pourtant, avec l'intensification des débats, le chef de l'État exige qu'un comité de l'université d'al-Azhar soit constitué pour analyser le roman et qu'il se prononce sur la question de son interdiction. À cette période, on observe une mobilisation saisissante de la part de certaines branches du pouvoir pour perturber la diffusion du roman de Mahfouz. Salah Salem, un des officiers libres, demande ainsi à Youssef Idriss de publier dans *Al-Jumhuriyya* son roman *Al-Baydā'* [La Blanche], dans lequel il attaque les organisations communistes égyptiennes, afin de faire concurrence au roman de Mahfouz diffusé par *Al-Ahrām*.

Une des explications de la réception si réfractaire au contenu et au style d'écriture de ce roman est peut-être l'horizon idéologique omniprésent à l'époque : un horizon nationaliste panarabe, dont les objectifs et les slogans se rapportent surtout au développement, à la concrétisation d'une indépendance totale vis-à-vis des États coloniaux, et à la libération de la Palestine. Il était attendu que tous les efforts culturels, politiques ou économiques s'unissent pour soutenir ces objectifs. Dans un contexte pareil, le roman de Mahfouz semble venir d'un autre monde, un monde indifférent à ces objectifs et à ces slogans. Quelques mois après le début de la publication, Salah Bitar, alors ministre de la Culture et du Conseil national, déclare que la production littéraire « n'exprime pas suffisamment les espoirs nationalistes des Arabes ». Au contraire, Mahfouz et d'autres sont la cible d'attaques et de moqueries de la part du poète Ahmed Abdel Mufti Hijazi qui leur reproche d'être « incapables d'exprimer

le moindre des vastes espoirs qui agitent les consciences des masses », et va même plus loin en exigeant que le comité de l'Union nationale se transforme en « écoles culturelles et de pensée pour enseigner au peuple la vérité sur la doctrine nationale. »

Les islamistes et *Les Fils de la Médina*

« Il n'y a pas de pudeur en littérature, tout comme il n'y a pas de pudeur en religion », voilà ce que répond Mahfouz aux questions sur *Les Fils de la Médina* qu'il écrit à l'époque, montrant ainsi que son roman s'aventure dans des zones interdites du point de vue de la logique religieuse, ou du moins qui sont habituellement le monopole des hommes de religion. Les islamistes lui reprochent précisément ce manque de pudeur, mais pas seulement. Aussi, le déferlement de remontrances ne se limite pas aux cercles littéraire et politique, mais les dépasse et atteint même le milieu religieux, qui s'avérera le plus féroce envers Mahfouz et son roman.

Dans son livre, Mohamed Shoair consacre un chapitre aux critiques du roman reposant sur des références religieuses, intitulé « Comment les cheikhs lisent-ils la littérature? », et dans lequel il expose la posture adoptée par Al-Azhar et ses membres envers le roman. Une de ces prises de position fait peur à Mahfouz, celle racontée par le romancier Soleiman Fayyad, proche du cheikh Mohamed al-Ghazali. Fayyad raconte avoir assisté à l'une des réunions organisées par le Cheikh al-Ghazālī et Sayyid Sabiq, intitulée « Défendre l'Islam », lors de laquelle *Les Fils de la Médina* est abordé : le cheikh y affirme que le roman est « une falsification de l'histoire des religions, et promeut l'athéisme ».

En 1989, quand Khomeini proclame la fatwa appelant au

meurtre de l'écrivain Salman Rushdie à cause de son roman *Les Versets sataniques*¹, 'Umar 'Abd al-Raḥmān, alors mufti de l'université islamique, déclare : « si nous avons appliqué la peine de mort contre Naguib Mahfouz quand il a écrit *Les Fils de la Médina*, cela aurait créé un précédent exemplaire pour Salman Rushdie ». Il répète cette déclaration à plusieurs reprises, dans des journaux et lors de sermons du vendredi : « Si on avait tué Mahfouz il y a trente ans, Salman Rushdie ne serait pas arrivé ». Suite à ces déclarations, la sûreté égyptienne propose une garde rapprochée à Naguib Mahfouz, mais celui-ci refuse, expliquant que les propos de 'Umar 'Abd al-Raḥmān ne constituent pas une fatwa appelant au meurtre, mais seulement une phrase conditionnelle qui énonce *si nous avons fait ceci alors ce serait comme cela*. Pourtant, cinq ans après la fatwa de Khomeini, Naguib Mahfouz est poignardé dans le cou, accusé d'être un mécréant, et l'auteur de cet acte est un jeune homme qui n'a jamais ouvert *Les Fils de la Médina*.

Conclusion

Cet ouvrage est riche de thématiques et d'histoires, et même si le titre mentionne un seul parcours, celui des *Fils de la Médina* et de son auteur, en nous plongeant dans ces pages, nous sommes amenés à en croiser d'autres, ceux des personnalités et des journaux ayant interagi avec le roman. À travers la description des mouvements politiques et culturels égyptiens, se déploie l'histoire de la société égyptienne de l'époque, et plus largement arabe, avec ses courants de pensée, ses réflexions et ses idéologies. Dans son ouvrage, Mohamed Shoair nous

1. Salman Rushdie, *Les Versets sataniques*, traduit de l'anglais par A. Nasier. Paris : Christian Bourgois, 1989.

confronte aux nombreux récits qui s'enchevêtrent et forment ensemble, d'une manière riche et passionnée, le parcours d'un roman interdit.

Biographie

Né en 1974, Mohamed Shoair est un journaliste et critique littéraire égyptien, diplômé en littérature anglaise de l'université de la Vallée du sud, dans le gouvernorat de Qena. Il a travaillé comme éditeur en chef au sein de la revue *Ālam al-Kitāb*, mais aussi pour le site *Bāb Masr*, consacré aux questions de culture et de patrimoine, ainsi que pour le journal *Akhbār al-Adāb*. Il a publié de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *Écrits du fléau de la garde : correspondance d'Abdel Hakim Qassem* ; *Mémoires d'Oum Kalthoum* ; *Des pierres et des médailles : dans les archives du journalisme, de l'art et de la culture* ; *Débuts et fins : les années Naguib Mahfouz*.

Bibliographie

ABD AL-QADIR, Faruk, *في الرواية العربية* [Du roman arabe]. Le Caire : Dar al-Hilāl, 2002.

AL-NAQQASH, Raha, *صفحات من مذكراته وأضواء جديدة*, نجيب محفوظ : على أدبه وحياته [Naguib Mahfouz : pages de son journal, redécouvrir son œuvre et sa vie]. Le Caire : Markaz al-Ahram li-l-Tarjama wa-l-Nashr, 1998.

AL-QA' ID, Yusuf, *نجيب محفوظ إن حكى* [Naguib Mahfouz, s'il pouvait raconter]. Le Caire : Al-Hay'a al-miṣriyya al-āmma li-l-kitāb, 2015.

HANNURA, Misri, *نجيب محفوظ و فن صناعة العبقريّة* [Naguib Mahfouz et la fabrique du génie]. Le Caire : Dar El Shorouk, 2008.

SAĪD, Edward, *مقالات وحوارات* [Articles et entretiens sélectionnés

par Mohamed Chahine]. Beyrouth : al-Mu'assassa al-'Arabiyya li-l-Dirāssa w-al-Nashr, 2004.

SHUKRI, Ghali, من الجمالية إلى نوبل [D'al-Gamaliyya au prix Nobel]. Beyrouth : Dar Al-Farabi, 1991.

YOUNES, Chérif, نداء الشعب : تاريخ نقدي للإيديولوجيا الناصرية [L'appel du peuple : histoire critique de l'idéologie nassérienne]. Le Caire : Dar El Shorouk, 2012.

Mots-clés : Égypte ; histoire culturelle ; littérature ; Naguib Mahfouz ; intellectuels ; critique

JAD TABET

جَاد تَابِت

Le Liban des commencements dans la biographie d'un intellectuel moderne. Itinéraires à travers la culture, l'architecture et la politique avec Antoine Tabet et ses compagnonsلبنان البدايات في سيرة مثقف حدائثي : رحلات في الثقافة والهندسة والسياسة
مع أنطون تابت ورفاقهLubnān al-bidāyāt fi sīrat muthaqqaf ḥadāthī : riḥlāt fi-l-thaqāfa
wa-l-handasa wa-l-siyāsa ma'a Anṭūn Tābit wa-rifāqi-hi
Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2023, 335 p.

Notice rédigée par Yara El Khoury

Parue en 2023, la biographie d'Antoine Tabet, architecte engagé, par son fils Jad, lui aussi architecte engagé, est une œuvre générationnelle. Car à travers le portrait d'un homme, c'est le portrait de toute une génération qui transparait, agrémenté d'une abondante documentation photographique.

Cette histoire commence au seuil du xx^e siècle, quand Geryès Hanna Tabet, ferronnier, est chargé de la direction technique des magnaneries modernes installées par l'entreprise de soie lyonnaise Veuve Guérin et Fils à Qraiyeh, non loin de Bhamdoun, au cœur du Mont-Liban. Ses aînés sont envoyés à Lyon pour apprendre le commerce et la comptabilité, tandis que le peloton des petits, dont fait partie Antoine, est mis à l'école des Sœurs de la Charité de Besançon qui tiennent aussi un orphelinat où les paysans mettent leurs fillettes afin de leur procurer du travail dans l'évidage des cocons et la filature. Les conditions sont telles que le Nonce apostolique somme les reli-

gieuses d'intervenir auprès de la direction afin d'obtenir une diminution du nombre d'heures de travail des enfants.

À partir du moment où Antoine entre au collège à Beyrouth chez les Frères des Écoles chrétiennes en 1919, puis s'inscrit en cachette à l'École d'Ingénieurs des Pères jésuites en 1923, contre l'avis de ses frères qui voulaient le voir entrer chez Veuve Guérin et Fils, le récit se resserre sur sa seule personne. Le lecteur ne saura pas ce qu'il advint de la famille après que la Première Guerre mondiale, la concurrence de la soie chinoise, l'invention de la soie industrielle et la crise de 1929 eurent entraîné la fermeture des dernières magnaneries encore en activité au Mont-Liban. Cependant, et l'auteur le sait, c'est de l'histoire de la sériciculture que prennent source les deux facettes de la vie de son père.

Antoine et Antoun, l'architecture des équilibres subtils

D'abord, il y a Antoine. Avec ses copains de collège, Nehmé Eddé (son futur beau-frère) et Antoine Mourani, il forme le cercle des Mousquetaires, club littéraire qui se réclame de l'esprit que Rimbaud avait insufflé à la poésie. Leur d'Artagnan est un certain Georges Schéhadé qui rêve de voir ses poèmes publiés à Paris. Alors que les autorités du Mandat français n'agrément que les peintres classiques et les poètes « phénicia-nistes », les Mousquetaires trouvent un appui inespéré en la personne de Gabriel Bounoure, inspecteur général de l'Éducation secondaire à Beyrouth et critique littéraire à *La Nouvelle Revue Française* qui révélait les poètes du courant surréaliste. Les circonstances de leur rencontre sont obscures, mais il eut une influence déterminante sur leur parcours.

D'octobre 1926 à mai 1928, Antoine Tabet étudie l'architecture à Paris auprès d'Auguste Perret, l'un des pionniers du béton

armé. Il le suit au Palais de Bois, l'atelier que le maître a créé pour ses étudiants de l'École nationale supérieure des Beaux-Arts (ENSBA), désireux d'explorer des formes nouvelles d'architecture rejetées par le canon de leur école. N'étant pas régulièrement inscrit à l'ENSBA, il n'obtient pas son diplôme, bien qu'il ait passé les examens. C'est muni d'un simple certificat qu'il établit son bureau d'architecte au cœur de Beyrouth. Sa formation iconoclaste fait de lui un homme hors du sérail, libre du carcan des diplômés qui parfois brident la créativité. À Paris, il voit le mouvement surréaliste renoncer à son caractère apolitique et adopter le matérialisme historique qu'il tente d'unir à l'inconscient freudien. Séduit par cette dynamique, il s'engage en politique contre la Guerre du Rif mais n'oublie pas ses amis. Grâce à lui, les poèmes de Georges Schéhadé paraissent sous le titre *Étincelles*, en 1927.

L'âge adulte n'émousse pas l'esprit potache des Mousquetaires. Georges Naccache leur confie l'élaboration du premier numéro de *L'Orient Littéraire*, avec Georges Schéhadé pour rédacteur en chef. Dans son article de la rubrique architecture, Antoine appelle à un « retour à la vérité matérielle », dans des « maisons modernes blanches baignées de lumière où l'individu apprécie de faire l'amour » (p. 81). Les lecteurs sont choqués, le numéro suivant ne paraît pas, et la vie sépare quelque peu les amis.

En 1954-1955, Antoine Tabet préside l'Ordre des ingénieurs et architectes qu'il a cofondé avec Joseph Najjar et Farid Trad. Plus que jamais convaincu du rôle social de l'architecture, il fait entrer Beyrouth dans la modernité en dessinant des bâtisses d'une belle sobriété, avec des espaces fonctionnels, lumineux et donnant sur l'extérieur, comme pour ouvrir les esprits au monde : des bâtiments scolaires, industriels, résidentiels, des HLM de qualité, et de nombreuses églises que l'archevêché

maronite de Beyrouth lui commande à lui, le plus grand architecte maronite, et ce en dépit de son inclination coupable pour le rouge communiste.

Car Antoine Tabet est aussi Antoun, le militant qui arabise son prénom pour mieux se couler dans le moule des luttes que lui dicte sa conscience. Pour lui, la révolution bolchevique est fille de la Révolution française et le porte-voix des peuples assoiffés de liberté et de justice. Passionné d'archéologie, il en a retenu l'inanité des présupposés nationalistes, partageant avec Michel Écochard la conviction qu'il existe un lien de filiation entre les civilisations qui se sont succédé autour du bassin méditerranéen. Voyageant souvent, il côtoie Hemingway, Neruda, Brecht, Aragon et tous ceux qui ont soutenu les grandes causes de l'époque, de l'opposition à Franco jusqu'aux aspirations du Tiers-Monde.

Membre du Parti communiste du Liban et de Syrie et secrétaire général de la Société de lutte contre le fascisme, il lève la voix contre ceux qui croient trouver dans le III^e Reich une panacée contre le colonialisme britannique. Président de l'Union des partis libanais opposés au sionisme, il condamne l'antisémitisme et dit l'urgence de délivrer les mouvements arabes de résistance nationale de tous les préjugés de race et de l'antisémitisme qui les pervertissent. Sa revue *al-Tarīq* [le Chemin, la Voie] devient sa tribune qu'il ouvre à tous les esprits épris comme lui de raison et de liberté, de démocratie et de justice sociale.

La victoire de Stalingrad efface la faute du Pacte Ribbentrop-Molotov et Antoun fait le voyage de Moscou en février 1947, comme tant d'autres grands esprits. Il n'y voit que ce qu'on voudra bien lui montrer. Cependant, quand l'URSS vote pour le Plan de Partage de la Palestine puis reconnaît l'État d'Israël, les partis communistes du monde arabe entrent dans une

tourmente dont ils ne sortiront pas indemnes. À leurs divisions autour de la position soviétique s'ajoutent les campagnes de répression dont ils vont faire l'objet, allant de l'interdiction aux massacres de communistes ordonnés par les régimes militaires qui se mettent en place dans le monde arabe. La revue *al-Tarīq* relaie la voix des dissidents qui s'opposent au PCUS, comme Farjallah El Hélou qui connaîtra une fin atroce aux mains des services d'Abdel Hamid al-Sarraj, le tortionnaire de la Syrie sous la République arabe unie.

Antoun paraît confus, tente de jouer au médiateur, alors qu'Antoine avait un métier et un statut social qui le mettaient relativement à l'abri des tempêtes. Seulement, pour Antoun, il n'est pas question de réintégrer les rangs de la bourgeoisie en quittant le parti communiste. Il choisit donc de rester prudent et s'engage dans le Mouvement mondial des partisans de la paix. En avril 1949, il préside la délégation libanaise à leur premier congrès qui se tient à Paris. Leur emblème est la colombe dessinée par Pablo Picasso. La commission permanente issue de ce congrès se réunit à Stockholm au printemps 1950 et appelle à l'interdiction des armes atomiques. Antoun est présent, tout comme il assiste à Varsovie à la création du Conseil mondial de la paix dont il est élu membre.

Le décès de Staline apaise les esprits. Le xx^e congrès du PCUS lance la déstalinisation et radoucit les relations avec les pays arabes. La situation des communistes s'améliore. Entre-temps, Antoun a assisté à la conférence de Bandoeng en tant qu'observateur. Le non-alignement le porte à s'opposer au président Camille Chamoun qui adopte la doctrine Eisenhower. Sorti vainqueur des élections législatives de 1957, il est recalé car les Américains ne veulent pas d'un député communiste. En 1958, il fait partie de l'opposition au président.

L'élection de Fouad Chéhab sous une ombrelle américano-nasérienne le rassure. Ses projets de développement des régions et de restructuration de l'appareil étatique le séduisent. Mais Antoine et Antoun sont déçus de voir que la réforme bute contre les intérêts des oligarques. Faute de pouvoir éliminer le système confessionnel, Chéhab en préserve l'équilibre tout en introduisant des élites nouvelles dans la vie politique, avec le soutien de l'appareil sécuritaire qui verrouille les libertés. Incapable de réformer le système économique libanais, la politique chéhabiste plombe le développement sous une chape technocratique qui le vide de sa substance. L'irruption du capitalisme libéral dans les communautés rurales a eu pour effet de les déstructurer, accélérant l'exode rural vers un Beyrouth où le plan Écochard ne sera pas appliqué.

Antoun se passionne pour l'Algérie mais s'inquiète au sujet du conflit sino-soviétique. En 1961, il reçoit le prix Lénine pour la paix entre les peuples. Il meurt à Moscou, subitement, le 17 mai 1964, alors qu'il se trouvait dans sa cinquante-septième année. Pour son épouse Marie et ses enfants, c'est Antoine qui part, trop tôt. Antoun, quant à lui, a peut-être eu de la chance, car la débâcle de la modernité à partir des années 70 lui aura été épargnée. Jad a vingt ans. Il n'ira pas à Brasilia, à l'école d'architecture d'Oscar Niemeyer. Après le coup d'État d'avril 1964, l'école ferme ses portes et Niemeyer se réfugie en Europe. La guerre du Liban empêchera la Foire internationale de Tripoli d'ouvrir ses portes comme prévu en 1975.

Avis et recommandations pour la traduction

L'auteur a réussi une biographie d'écriture fluide qui croise à merveille l'histoire de son père et l'histoire des relations internationales. L'ouvrage combine l'art de la biographie à l'histoire

des idées et recrée une atmosphère par touches impressionnistes, surtout dans les premiers chapitres et les passages qui traitent des séjours parisiens d'Antoine Tabet, pendant ses études à la fin des années 20, et dans le Paris existentialiste et jazz des années 50. Une réédition en langue arabe et une traduction gagneraient à être augmentées de notes de bas de pages qui explicitent certains éléments d'histoire, mais en nombre réduit afin de préserver le caractère « grand public » du livre.

Il ne reste plus qu'à souhaiter à Jad Tabet de reprendre bien vite la plume pour tracer le portrait de Marie Eddé Tabet, sa mère. Femme de cœur et de courage, elle a soutenu les combats de son mari et y a participé en se battant pour la cause des femmes, fondant avec Linda Matar et Émilie Farès Ibrahim la Commission des droits de la femme.

Biographie

Jad Tabet est le fils aîné d'Antoine et Marie Tabet, né le 12 décembre 1944. Diplômé d'architecture de l'Université américaine de Beyrouth, il est aussi urbaniste et écrivain. Après avoir travaillé à l'Atelier Roland Schweitzer, architecte urbaniste à Paris (1986-1991), il crée en 1996, avec son frère Sami, l'Atelier J. et S. Tabet d'Architecture et d'Urbanisme à Beyrouth. Spécialiste en réhabilitation et requalification de sites urbains et de quartiers anciens, il a enseigné à l'École d'architecture de Paris Belleville de 1992 à 1996 et à l'École des Affaires internationales de Sciences Po Paris depuis 2010. Il a participé à la création de l'association Patrimoine sans frontières, et il en a été le vice-président. Président de l'ordre des ingénieurs et des architectes de Beyrouth de 2017 à 2021, il a aussi présidé l'Organisation des architectes arabes.

Impliqué depuis 2001 dans la Convention du patrimoine mondial, il a représenté le Liban comme expert de 2001 à 2005 et de 2014 à 2017. Durant ces années, il a également été impliqué auprès de plusieurs groupes de travail de la Convention, notamment au sujet des paysages urbains historiques et de l'architecture moderne dans la région arabe. En 2008, il a été mandaté par l'ICOMOS pour réaliser un examen de leurs méthodes et procédures de travail dans un rapport publié en 2010.

Dans les années 1990, Jad Tabet a milité contre le projet Solidere de reconstruction du centre-ville de Beyrouth, qui a effacé la mémoire de la ville au profit de la spéculation immobilière. Après l'explosion qui a touché le port de Beyrouth le 4 août 2020, il a été l'un des signataires de la « Déclaration de Beyrouth » visant à éviter que les quartiers démolis ne fassent l'objet d'une réparation aussi superficielle que maladroite, afin que leur reconstruction ouvre de nouvelles perspectives urbaines et architecturales pour Beyrouth. Depuis 2024, il participe à un projet autour de l'avenir du port de Beyrouth, avec le Beirut Urban Lab, l'Institut Issam Farès de l'AUB et le Centre arabe pour l'architecture.

Le préfacier, **Elias Khoury** (1948-2024), est un romancier libanais, dramaturge et critique, auteur de seize romans traduits en plusieurs langues. Figure de la gauche démocratique arabe, ardent défenseur de la cause palestinienne, rédacteur en chef de l'édition arabe de la *Revue d'études palestiniennes*, il a aussi été chroniqueur dans la publication *Al-Quds al-Arabi*. Son ouvrage le plus célèbre est *La Porte du Soleil* (paru en 1998 et traduit en français par Rania Samara chez Actes Sud, 2003). Il raconte la Nakba de 1948 et la manière dont les Palestiniens

ont été dépossédés de leur terre. Il a été adapté au cinéma en 2004 par le réalisateur égyptien Yousri Nasrallah.

Bibliographie

TABET, Jad, GHORAYEB, Marlène, HUYBRECHTS, Éric (dir.), *Beyrouth*. Paris : Publication de l'Institut français d'architecture, « Portrait de ville », 2001.

TABET, Jad, (dir.), *Beyrouth, la brûlure des rêves*, Paris : Autrement, 2003.

TABET, Jad *et al.*, *Damas, miroir brisé d'un Orient arabe*, Paris : Autrement, 1993.

TABET, Jad, « Lieux publics et reconstruction » In HUYBRECHTS, Éric et DOUHAIHY, Chawqi (dir.), *Reconstruction et réconciliation au Liban*. Beyrouth : Presses de l'IFPO, 1999.

TABET, Jad, الإعمار والمصلحة العامة : مدينة الحرب وذاكرة المستقبل [La construction et le bien commun : la ville de la guerre et la mémoire du souvenir]. Beyrouth : Dar Al Jadeed, 1996.

TABET, Jad, ما هو مصيره : الساحل اللبناني [Le sort du littoral libanais]. Publications de l'ordre des ingénieurs, sans date.

TABET, Jad, تراث لبنان الحضري [Le patrimoine urbain au Liban]. Publications de la Fondation nationale du patrimoine, sans date.

Mots-clés : Liban ; Beyrouth ; architecture ; biographie ; histoire politique ; intellectuels ; communisme

GEORGES TARABICHI

جورج طرابيشي

Le massacre du patrimoine dans la culture arabe contemporaine

مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة

Madhbaḥat al-turāth fi-l-thaqāfa al-‘arabiyya al-mu‘āšira
Beyrouth : Dar Al-Saqi, 2012 [1993], 144 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Marianne Babut

Le massacre du patrimoine dans la culture arabe contemporaine est une étude critique et analytique de la pensée arabe contemporaine. L'ouvrage ne vise pas à examiner en soi le patrimoine culturel et historique, mais plutôt à disséquer et évaluer les méthodologies adoptées par les différents courants intellectuels arabes qui conditionnent leur rapport à celui-ci, que ce soit par sa reviviscence ou par son rejet. Tarabichi part du constat que l'intérêt accru voire exacerbé pour le patrimoine à l'époque contemporaine ne conduit pas à une renaissance scientifique objective, mais à ce qu'il appelle un « massacre théorique », c'est-à-dire la mise à mort symbolique – par sa fragmentation forcée – du patrimoine qui, d'une entité historique cohésive, se voit transformé en une matière brute soumise au morcellement et à l'instrumentalisation idéologique.

Blessure narcissique et idéologie patrimoniale

Dans ce livre, Tarabichi s'efforce de disséquer le rapport épineux qu'entretient la culture arabe contemporaine à son passé. Il affirme que dans le monde actuel, la culture arabe est l'une des plus obnubilées par la question du « patrimoine », et que cette préoccupation excessive ne traduit pas tant une

curiosité académique ou une certaine lecture historique, qu'un état de crise psychologique et idéologique qui résulte d'une « blessure narcissique », enracinée dans la conscience arabe moderne. Si la problématique du « retour aux racines » est commune aux peuples qui souffrent d'une crise identitaire face à l'acculturation imposée par l'hégémonie de l'Occident, dans le cas arabe, elle atteint un stade pathologique, nous dit Tarabichi. Selon lui, le motif fondamental de l'obsession identitaire réside dans la « blessure narcissique anthropologique », ce sentiment général d'infériorité et de déficience civilisationnelle, commun aux peuples de la « partie non-occidentale » du monde, provoqué par le choc avec une civilisation occidentale écrasante. Ce choc a engendré une faille dans l'image de soi chez ces peuples, qui se sont alors tournés vers le passé à la recherche d'une « compétence identitaire » perdue, afin d'affirmer leur existence face à l'Autre dominant. Ce qui distingue le cas arabe en la matière, c'est que cette blessure narcissique s'est doublée d'une blessure matérielle, tangible et douloureuse, infligée par la défaite arabe de 1967 face à Israël. Cet événement a en effet révélé la fragilité des structures régionales et aggravé le sentiment d'impuissance et d'humiliation du monde arabe dans son ensemble.

À la suite des indépendances, la culture arabe a tenté de panser la blessure narcissique au moyen d'idéologies révolutionnaires, telles que le marxisme et le nationalisme arabe radical, qui promettaient de « résorber l'écart » avec l'Occident grâce à d'ambitieux projets. Mais l'effondrement retentissant provoqué par la défaite de 1967 a entériné l'incapacité de ces projets à cicatrifier la blessure narcissique, et contribué à l'approfondir. Face à cet échec, un tournant décisif, un basculement essentiel s'opère : le conflit idéologique est déplacé de l'arène du futur

vers celle du passé, dont le patrimoine hérité devient un refuge, une valeur sûre, une source de compensation. Il est dès lors érigé en « idéologie authentique », la seule apte à se substituer aux idéologies importées et défailtantes. L'enjeu n'est plus d'étudier le patrimoine hérité en vue d'une compréhension historique approfondie, mais de l'instrumentaliser idéologiquement, de le charger en significations de sorte qu'il constitue un rempart contre l'Occident, en même temps qu'il restitue la fierté identitaire perdue.

Sous la pression du besoin idéologique et de l'obsession compensatoire, le patrimoine a perdu selon Tarabichi sa propriété première en tant qu'objet de connaissance soumis à la recherche scientifique et à l'analyse historique. De « matière brute » sujette à la critique, il est devenu un « écran de projection psychique » sur lequel s'affectent les espoirs et les peurs du présent. Or, dès lors que le patrimoine est utilisé comme outil compensatoire d'un manque, ou moyen confirmatoire d'une idéologie, il est nécessairement « mutilé », « morcelé ». En effet, les éléments du patrimoine qui vont dans le sens de la vision préconçue par l'idéologie sont sélectionnés et promus, tandis que tous ceux qui la contredisent (parmi les textes, les idées et les personnes) se voient occultés, exclus. C'est ainsi que la « vérité historique » disparaît devant « l'utilité idéologique ».

Le patrimoine idéologisé contre la vérité historique

Il existe une violence intellectuelle, nous dit Tarabichi, dans l'approche qui place l'idéologie en surplomb de la connaissance. C'est cette même méthodologie qui fait du patrimoine hérité – une entité historique par essence complexe et contradictoire – une matière malléable au service des objectifs

partiaux du présent. Une approche saine exige d'en passer par une « phase cognitive » qui cherche à lire le patrimoine dans son contexte historique original, reconnaît sa complexité et ses contradictions, et l'appréhende en tant que « passé révolu ». Or la culture arabe contemporaine s'exonère de cette phase, pour ne retenir que la « phase idéologique » qui adopte une position sélective préalable à l'égard du patrimoine, dans le but de l'exploiter dans les conflits politiques, sociaux ou identitaires du présent. Le résultat direct de cette domination est un « patrimoine idéologisé », qui perd toute vérité historique pour devenir une simple arme rhétorique.

Tarabichi précise que cet emploi idéologique du patrimoine emprunte principalement deux voies : celle du « déplacement » et celle du « remplacement ». Dans le cas du déplacement, le patrimoine est perçu comme un « champ de bataille », sur lequel la vision idéologique contemporaine est projetée de l'extérieur, afin de repérer une antériorité, une référence au sein du patrimoine, qui permette de justifier le présent. Cette opération se fait par une « mise en comparution forcée » du patrimoine, qui se trouve chargé de significations anachroniques étrangères à l'époque citée, afin d'apporter une « caution cosmétique » aux thèses du présent.

Le cas du « remplacement » est plus dangereux encore, en ce que le patrimoine s'y voit élevé au rang de « vérité anhistorique absolue ». Abstrait et sacralisé, il est considéré comme un modèle qui ne peut être ni réfuté ni révisé, et doit être reproduit tel quel. Le passé devient alors la « référence totale » pour un « présent éternel ». Ce remplacement apparaît ici comme une fuite face aux complexités du présent, un refuge dans la « perfection illusoire du passé » qui paralyse tout esprit critique. Pour comprendre comment cette abstraction idéolo-

gique est mise en œuvre, Tarabichi compare l'idéologue à un « chirurgien » qui voit dans le patrimoine un corps malade dont il faut extirper les « tumeurs malignes » mettant à mal la vision préétablie. À l'aide de ce scalpel, l'unité organique et logique du patrimoine est morcelée, fragmentée. Ainsi, on sélectionne par exemple le versant rationaliste de l'œuvre d'Averroès tout en passant sous silence d'autres aspects de sa pensée ; ou l'on fait disparaître le courant mystique (le soufisme, la philosophie illuminative) de la raison arabe malgré son importance historique. L'objectif n'est pas tant de « purifier » le patrimoine, que de l'adapter aux présupposés idéologiques en vigueur.

Le massacre théorique au sein des différents courants intellectuels

La portée tragique de ce massacre se manifeste dans les mécanismes de « mutilation », à l'œuvre dans tous les grands courants intellectuels qui ont dominé la scène arabe contemporaine. Ce massacre théorique est une opération systématique de morcellement visant à détruire l'unité organique du patrimoine et ses contradictions fécondes, pour les remplacer par une image unidimensionnelle servant les causes du présent. Ce processus s'est matérialisé de manière édifiante au sein des trois grands courants intellectuels qu'ont été le courant marxiste, le courant nationaliste et le courant scientifique.

L'approche marxiste s'est distinguée par l'utilisation du patrimoine comme d'un instrument de combat idéologique au service de la lutte des classes. Le marxisme a pratiqué une « fragmentation de classe » du patrimoine, le divisant en un patrimoine « progressiste » d'une part et « réactionnaire » de l'autre. Cette dichotomie s'est cristallisée dans la construction d'une opposition entre Averroès et al-Ghazali, où le premier a

été consacré symbole de la rationalité matérialiste et précurseur de la sécularisation, tandis que la pensée d'al-Ghazali a été réduite à un courant « réactionnaire obscurantiste » qui aurait conduit la pensée arabe à la décadence. En désaccord avec cette déformation de l'histoire, Tarabichi démontre qu'il s'agit là d'une projection totalement arbitraire : Averroès et al-Ghazali font partie intégrante du tissu intellectuel de leur époque, et il est impossible de les séparer. Le marxisme n'a pas cherché à comprendre les réalités du passé, mais à l'enrôler de force dans la bataille du présent, dépouillant ses textes et ses figures de leur contexte historique authentique au profit de l'idéologie.

Le courant nationaliste a quant à lui perpétré un massacre culturel au moyen d'un morcellement ethnique et linguistique du patrimoine. Mû par l'obsession de la « pureté arabe », ce courant rejette la faute du déclin contemporain sur « l'Autre non-arabe ». Sa version laïque (comme chez Zaki al-Arzouzi) établit le principe de la « mutilation ethnique », qui consiste à glorifier la « pureté arabe » et exclure toute contribution « non-arabe » ou « hybride » à la construction de la civilisation arabo-islamique. Sa version islamique (comme chez Muhammad Imara) opère quant à elle une fragmentation similaire, en postulant la dualité entre le pôle arabe rationaliste d'une part, et le courant de la Shu'ubiyya non-arabe et obscurantiste d'autre part. Par cette approche, la faute est rejetée sur la « non-arabité » comme explication unique du déclin, au lieu d'en analyser les causes économiques et politiques. Tarabichi estime que ces deux versions du nationalisme ont fait du patrimoine l'arène d'un conflit ethnique, et utilisé le « scalpel nationaliste » pour couper des branches entières de la connaissance (comme la pensée philosophique ou mystique influencée par

la culture persane ou indienne) du simple fait qu'elles étaient taxées d'exogènes. Ce faisant, c'est l'identité composite du patrimoine arabo-islamique qui a été niée.

La critique inclut également le courant qui revendique la méthode scientifique, déclinée dans son modèle « pragmatique » par Zaki Naguib Mahmoud, et dans sa forme « épistémologique » par Mohammed Abed al-Jabri. Le modèle scientifique pragmatique déplace le terrain du « massacre » de l'arène du conflit idéologique brûlant vers celle du « scientisme » qui vise l'objectivité, mais tombe lui aussi dans le piège de la « mutilation ». Tarabichi critique ainsi la « manœuvre » de Zaki Naguib Mahmoud qui, dans son retour opportuniste au passé, a adopté un critère de sélection strict, le « critère pratique appliqué », qui veut que le patrimoine ait de la valeur uniquement là où il constitue un ensemble de « moyens techniques » susceptibles d'être profitables dans le temps présent. Ainsi, est retenue des ancêtres toute approche qui « nous est utile dans notre vie actuelle ». À l'inverse, est laissé de côté tout ce qui n'est pas directement utile à la vie présente, ce qui inclut l'essentiel du patrimoine théorique et métaphysique. Zaki Naguib Mahmoud va jusqu'à appeler à « tuer le juriconsulte » et « la culture de la parole et du livre » fondée sur la mémorisation des textes, afin de faire place à une « civilisation de l'industrie » fondée sur la science et la technique. Ce modèle équivaut, dans son essence, au « remplacement d'une civilisation par une autre » et illustre, aux yeux de Tarabichi, la mise à mort théorique du patrimoine au nom du pragmatisme. Quant au massacre « épistémologique » perpétré par Mohammed Abed al-Jabri, Tarabichi estime qu'il procède d'une idéologisation opérée sous le couvert d'une méthodologie rigoureuse, à travers la « fragmentation de la raison arabe » en

trois systèmes cognitifs – le rhétorique, le démonstratif et le gnostique. Le système « gnostique » (qui inclut le soufisme, le chiisme et la philosophie illuminative) est marginalisé et exclu de la raison arabe par al-Jabri, qui le qualifie d'« irrationnel », de « raison démissionnaire » ou encore de « non-arabe ». Tarabichi insiste sur le fait que cette fragmentation n'est pas un acte cognitif neutre, mais un choix idéologique de discrimination et d'exclusion. Dans le travail d'al-Jabri, le modèle démonstratif incarné par Averroès est, à l'inverse, associé au projet de la modernité et se voit sacralisé. Au nom d'une « rupture épistémologique », cette démarche intellectuelle établit en réalité « une tranchée impossible à combler » entre les différentes composantes du patrimoine. En amputant le gnosticisme, pourtant indissociable de la sensibilité et de la spiritualité arabo-musulmanes, le modèle épistémologique qu'al-Jabri tente de produire est biaisé à la racine.

Conclusion

Malgré l'importance des problématiques abordées ici, cette présentation n'englobe pas l'ensemble des dimensions analytiques proposées par Tarabichi dans *Le massacre du patrimoine dans la culture arabe contemporaine*. L'importance méthodologique de l'ouvrage réside dans son appel à opérer une transformation radicale dans la lecture du passé. Il s'agit de cesser d'utiliser le patrimoine comme une arme compensatoire, et d'œuvrer plutôt à la construction d'une lecture historique objective qui rejette le morcellement et considère l'héritage du passé comme un tissu cohésif, doté de conditions historiques spécifiques. Aussi ce livre essentiel offre-t-il un cadre de référence pour une refonte de l'approche dominante dans l'étude du patrimoine de la civilisation arabe.

Biographie

Penseur syrien, critique littéraire et traducteur extrêmement prolifique, Georges Tarabichi (1939-2016) est l'auteur de nombreux ouvrages sur le marxisme, le nationalisme, ou encore la critique littéraire du roman et de la nouvelle arabes. Il a par ailleurs enrichi les bibliothèques arabes de nombreuses traductions philosophiques, politiques et littéraires. Tarabichi a pris part à de nombreuses batailles et controverses intellectuelles avec ses confrères, dont la plus importante – la critique de l'œuvre de Mohamed Abed al-Jabri – a consisté en une œuvre élaborée sur plus de quinze ans et publiée en cinq volumes sous le titre *Critique de la critique de la raison arabe*. Parmi ses autres ouvrages figurent également *Les intellectuels arabes et l'héritage : psychanalyse d'une névrose collective* (1991), *Le miracle ou le sommeil de la raison en islam* (2008), *De l'islam du Coran à l'islam du Hadith* (2010).

Bibliographie

ABDEL AL-JABRI, Mohamed, *تكوين العقل العربي* [La formation de la raison arabe]. Beyrouth : Center for Arab Unity Studies, 2006 [1984].

ABDEL AL-JABRI, Mohamed, *بنية العقل العربي* [La structure de la raison arabe]. Beyrouth : Center for Arab Unity Studies, 2000 [1986].

ABDEL AL-JABRI, Mohamed, *نحن والتراث* [Nous et le patrimoine]. Beyrouth : Center for Arab Unity Studies, 2006 [1980].

IMARA, Muhammad, *نظرة جديدة إلى التراث* [Un nouveau regard sur le patrimoine]. Damas : Dar Qutayba, 1988.

MAHMOUD, Zaki Naguib, *تجديد الفكر العربي* [Le renouvellement de la pensée arabe]. Le Caire : Dar El Shorouk, 2024 [1974].

SALLOUM, Tawfiq, نحو رؤية ماركسية للتراث العربي [Vers une vision marxiste du patrimoine arabe]. Beyrouth : Dar al-Fikr al-Jadid, 1988.

Mots-clés : histoire des idées ; épistémologie ; patrimoine ; critique ; identité ; défaite de 1967 ; idéologie ; intellectuels ; nationalisme arabe ; civilisation arabe

FAWWAZ TRABOULSI

فواز طرابلسي

Au temps de la « nouvelle gauche ».
Portrait du jeune homme en rouge 2
زمن «اليسار الجديد». صورة الفتى بالأحمر ٢

Zaman "al-yasār al-jaḍīd". Ṣūrat al-fata bi-l-aḥmar 2
Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2024 [2023], 351 p.

Notice rédigée par Aya Khalil

Un peu plus d'un quart de siècle après la parution de *Portrait du jeune homme en rouge. Des jours de paix et de guerre*, Fawwaz Traboulsi publie le second tome de son livre autobiographique. Présenté comme une contribution visant à compléter son premier récit de vie (p. 9), *Au temps de la « nouvelle gauche »* est plus précisément une version réactualisée du premier tome de ses mémoires. Cette fois, le geste d'écriture de l'auteur est moins autobiographique qu'animé par le souci du témoignage historique, non seulement sur l'émergence de la « nouvelle gauche » au Liban mais plus largement sur la dynamique révolutionnaire arabe à la suite de la *Naksa* (défaite arabe lors de la guerre de juin 1967) jusqu'à l'invasion israélienne de Beyrouth en 1982, dans le contexte des *Global Sixties*.

Historien et théoricien marxiste, Traboulsi est aussi une figure majeure de la gauche libanaise. C'est dans le contexte d'un regain d'intérêt pour les gauches arabes dans le champ académique que ce second tome voit le jour dans le milieu éditorial beyrouthin. Alternant narration de vie et analyses politiques et socio-économiques substantielles, Traboulsi brosse dans cet ouvrage une esquisse de sa trajectoire militante faisant la

part belle à son regard d'historien, de telle sorte que ce livre se révèle d'un genre hybride, à la croisée entre mémoires, document historique et essai politique. À bien des égards, cet objet de la littérature – composé d'une introduction, de onze chapitres et d'une conclusion – offre un éclairage précieux sur l'histoire contemporaine des gauches arabes et sur celle de la guerre civile libanaise.

Des tendances arabistes, anticoloniales et de gauche

Né en 1941, Fawwaz Traboulsi voit le jour dans une famille aisée, de confession grecque-catholique, et grandit entre Beyrouth, Mashghara, le village familial situé dans la Bekaa, l'hôtel du père à Bhamdoun, la maison des grands-parents maternels à Zahlé, et enfin Broumana, là où se trouve son lycée. Son appétence pour la culture est éveillée très tôt au sein de la sphère familiale, notamment auprès de son grand-père l'homme de lettres et historien Issa Iskandar al-Maalouf (1869-1956). Dans ses mémoires, Traboulsi souligne combien la poésie et la littérature ont constitué pour lui des passerelles vers le communisme. En outre, sa famille n'est pas étrangère à la politique. Son père est par exemple encarté au Parti socialiste progressiste (PSP) de Kamal Joumblatt, et certains dans sa famille élargie sont membres du Parti communiste libanais (PCL). Dans cet univers cosmopolite et politisé, l'enfant Traboulsi s'acclimata à l'arabisme, ainsi qu'au langage et à la pensée socialistes.

Au cours des années 1950, Traboulsi évolue dans un environnement dominé par l'anticolonialisme, représenté en particulier par l'épopée nassérienne, la Révolution algérienne et la cause palestinienne. L'agression tripartite contre l'Égypte en 1956 constitue un « événement fondateur » (p. 22) de sa

trajectoire militante. Au lycée, il prend part à de nombreuses mobilisations et développe son goût pour les activités intellectuelles. Au-delà des différents groupes dont il se rapproche ou auxquels il prend part, Traboulsi se considère alors comme un « militant du mouvement de libération nationale et sociale arabe » (p. 13).

Du parti Baath à la naissance d'une « nouvelle gauche »

En 1958, Traboulsi entame ses études universitaires à Manchester, en Angleterre. Dans ce nouveau cadre de socialisation, il multiplie les lectures d'œuvres marxistes et établit de nouvelles connexions militantes. C'est à cette époque qu'il franchit le pas d'adhérer au Baath, organisation nationaliste arabe et socialiste, dont il rejoint l'aile la plus à gauche. Durant ces années, il milite en solidarité avec la Révolution algérienne, pour la Palestine et il se familiarise avec le Yémen par le biais de ses rencontres avec les travailleurs yéménites en Angleterre.

De retour à Beyrouth, Traboulsi poursuit son engagement à l'Université américaine de Beyrouth (AUB) qui est alors un terreau du militantisme arabiste et de gauche au Liban, et collabore à plusieurs périodiques. En raison de divergences avec la direction du Baath dont il critique les tendances autoritaires, il est expulsé du parti. Nous sommes à la veille de la *Naksa* et de Mai 68, mais les *Global Sixties* ont déjà commencé : elles se révèlent dans les luttes de libération nationale qui nourrissent l'imaginaire collectif d'un monde en révolution. Traboulsi montre que Beyrouth n'est pas en reste : elle vibre au rythme des combats et des utopies qui émaillent la décennie.

C'est dans ce contexte qu'il cofonde en 1964 le groupe Liban socialiste (*Lubnān al-Ishṭirākī*) avec, entre autres, Mahmoud

Soueid et Waddah Charara. Bientôt rejoint par d'autres militants, Liban socialiste (LS) est à mi-chemin entre une organisation politique et un cercle de réflexion. Entre 1966 et 1971, LS publie dix-sept numéros d'un bulletin du même nom. Ambitionnant d'élaborer une pensée marxiste novatrice, affranchie du modèle soviétique, et donc critique du PCL, LS est conçu comme un « atelier intellectuel » (p. 52) prônant la relecture aussi bien des auteurs communistes canoniques que de Gramsci et Guevara par exemple. Dans le cadre de LS, Traboulsi effectue un important travail de traduction vers l'arabe de la littérature marxiste, participant ce faisant aux « transferts culturels¹ » entre les différents points de la carte des « années 1968 ». Sur cette époque, l'auteur livre également une réflexion critique de leur analyse du mandat de Fouad Chehab (1958-1964), en soulignant qu'ils avaient minoré la dimension constructive de l'État chehabiste.

En 1967, la *Naksa* est un choc. Traboulsi la vit principalement depuis l'AUB. Dans son livre, il décrit les manifestations importantes qui traversent Beyrouth en soutien à Nasser, suite à sa démission. Mais loin de provoquer la sidération, cette défaite accélère les mutations. Le Mouvement des Nationalistes arabes se fissure et donne naissance à plusieurs partis, dont l'Organisation des Socialistes libanais (OSL). Opérant un virage davantage marxiste, critique des États et partis nationalistes arabes qui jusque-là dominaient le courant progressiste régional, cette « nouvelle gauche » met l'accent sur les masses qui doivent prendre le leadership de la lutte pour réaliser la libération de la Palestine, l'unité arabe et la révolution socialiste.

1. ESPAGNE, Michel, « La notion de transfert culturel », *Revue Sciences/ Lettres*, n° 1, 2013 [En ligne].

De 1968 à 1970, Traboulsi est à Londres. Il participe à distance aux discussions de LS avec l'OSL à propos de leur rapprochement. En 1970, la fusion entre les deux groupes est actée, et, en 1971, l'Organisation d'action communiste au Liban (OACL) est fondée. Rentré au Liban, Traboulsi est l'un des sept membres du bureau politique de l'OACL. Active dans les universités, l'OACL parvient à attirer à elle des militants d'horizons divers, et prend part aux mobilisations sociales et de soutien à l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) qui jalonnent alors le pays. Traboulsi revient notamment en détail sur la grève de l'usine de Ghandour. Mais assez vite, l'OACL fait face à des crises internes et défections groupées. Selon Traboulsi, les désaccords portent sur la structuration du parti et sur la priorité à donner à la question sociale ou à la question nationale. Nombre d'anciens militants de LS quittent ainsi l'OACL ; Traboulsi est de ceux qui restent.

Guerre civile libanaise, siège de Beyrouth et déclin de la « nouvelle gauche »

Au temps de la « nouvelle gauche » nous plonge au cœur des années 1970 au Liban, durant lesquelles le clivage entre, d'un côté, la gauche arabiste alliée de l'OLP et, de l'autre côté, la droite libaniste, prend une tournure de plus en plus violente. Face à la droite qui s'arme et dans le contexte de la multiplication des attaques contre l'OLP, la décision de militariser l'OACL afin de protéger les camps palestiniens et en soutien à la lutte palestinienne ne fait aucun débat en interne. Traboulsi explique combien l'idée de lutte armée était ancrée dans la « nouvelle gauche », inspirée des expériences algérienne, vietnamienne et cubaine. Pour autant, il affirme sans équivoque : « nous ne nous attendions pas à la guerre » (p. 162).

Au sein du Mouvement national libanais (MNL) dirigé par Joumblatt, l'OACL est pourtant embarquée dans le conflit armé. Il s'agit de défendre à la fois l'OLP et la réforme du système socio-politique libanais. Traboulsi rappelle ainsi le Programme de réformes présenté par le MNL en août 1975 : la gauche libanaise se battait pour l'abolition du confessionnalisme, pour les droits et libertés démocratiques, pour un Liban arabe et anticolonial et contre l'économie de marché. En outre, l'auteur retrace finement les ressorts de l'entrée en scène des troupes syriennes venues en renfort de la droite libanaise en 1976. Ce revers, redoublé par l'assassinat de Kamal Joumblatt en 1977, génère doutes et désengagements chez certains militants de l'OACL dont Traboulsi analyse les positions d'alors.

Le siège israélien de Beyrouth à l'été 1982 et le départ de l'OLP sont narrés dans l'ouvrage avec la densité vivante du témoin. On y lit comment Yasser Arafat cavalait d'un lieu à l'autre, fuyant les bombardements qui le ciblaient, bénéficiant de la solidarité spontanée d'habitants de la ville soucieux de le protéger. On découvre les réunions qui, dès août 1982, se tiennent entre les dirigeants du PCL, de l'OACL et du Parti d'action socialiste arabe pour former le Front de la résistance nationale libanaise contre l'invasion israélienne. Au reste, Traboulsi relate les divergences qui se manifestent entre les militants face aux changements de conjoncture, ainsi que l'affaiblissement de l'OACL. En 1984, il démissionne de ses responsabilités partisans et s'installe temporairement à Paris. Ainsi s'achève l'expérience de Traboulsi au sein de l'OACL, et, d'une certaine manière, celle aussi de la « nouvelle gauche » libanaise.

C'est toutefois sur une note d'espoir que se conclut l'ouvrage. À rebours de certains récits autobiographiques d'anciens diri-

geants de gauche caractérisés par l'abandon des espérances révolutionnaires ou l'adoption de nouvelles matrices idéologiques, Traboulsi revendique une forme de constance, guidée par le marxisme et l'anticolonialisme. Tout en formulant certains regrets sur quelques aspects précis de son expérience, l'auteur insiste : « Je continue à croire en la capacité des gens à prendre en main leur destin et à changer leur réalité » (p. 347).

Biographie

Fawwaz Traboulsi est un historien, théoricien marxiste, militant et écrivain libanais. Il a enseigné à l'Université libano-américaine (LAU) et à l'Université américaine de Beyrouth (AUB). Il a été rédacteur en chef de la revue *Bidāyāt*, et est l'auteur de nombreux ouvrages.

Bibliographie indicative de l'auteur :

TRABOULSI, Fawwaz, *Soie et fer. Du Mont-Liban au canal de Suez*, traduit de l'arabe par Marianne Babut et Nathalie Bontemps. Arles : Actes Sud, 2017 [édition originale 2013].

TRABOULSI, Fawwaz, شهادة شخصية. شهادة اليمن في حكم اليسار. [Le Sud Yémen sous la gouvernance de la gauche. Témoignage personnel]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2015.

TRABOULSI, Fawwaz, *A History of Modern Lebanon*. Londres : Pluto Press, 2007.

TRABOULSI, Fawwaz, ظفار. شهادة من زمن الثورة. [Dhofar. Témoignage du temps de la révolution]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2004.

TRABOULSI, Fawwaz, أيام في السلم والحرب. صورة الفتى بالأحمر. [Portrait du jeune homme en rouge. Des jours de paix et de guerre]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 1997.

TRABOULSI, Fawwaz, عن أمل لا شفاء منه. يوميات حصار بيروت.

١٩٨٢ [Sur un espoir incurable. Journal du siège de Beyrouth 1982]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 1982 [2007].

Mots-clés : Histoire politique ; gauche ; marxisme ; socialisme ; Liban ; arabisme ; anticolonialisme

DALIA WAHDAN ET LAMIA BULBUL (DIR.)

داليا وهدان ولمياء بلبل

Sur la voie publique

في عرض الطريق

Fī 'arḍ al-ṭarīq

Le Caire : Dar El Maraya, 2023, 218 p.

Notice rédigée par Mohamad Turki Alrabiou et traduite par Marianne Babut

Une histoire des transports au Caire

Ces dernières années, la ville du Caire a connu un nombre sans précédent de chantiers d'infrastructure, avec l'extension et l'élargissement des réseaux routiers et des ponts existants, la construction de nouveaux tunnels, trains et métros, ainsi que d'un monorail et d'un train électrique léger (LRT, entre autres projets liés au transport et à la mobilité.

L'importance et la nécessité du développement infrastructurel pour promouvoir les opérations de production, de consommation et de commerce sont incontestables. Il est néanmoins indispensable de s'interroger sur ce qui sous-tend cette explosion de projets, sans pareille sous aucun gouvernement antérieur, ainsi que sur la rapidité avec laquelle des ouvrages aussi colossaux ont été réalisés dans des délais records – chose que beaucoup ont du mal à comprendre. D'où cette question déroutante et d'une actualité brûlante : comment un État confronté à une telle inflation économique, à un déficit budgétaire et un endettement chronique interne et externe tels, peut-il faire preuve d'une efficacité si soudaine ?

Certains expliquent le phénomène par les dynamiques mondiales actuelles en matière d'économie politique, notam-

ment depuis la crise financière de 2008 qui a poussé les grandes puissances à concentrer leurs opérations de prêts dans les projets d'infrastructure. Dans le cas de l'Égypte, ce tournant s'est concrétisé par le transfert de la capitale, du Caire vers le milieu du désert dans une ville nouvelle (baptisée Nouvelle Capitale Administrative). Relançant une proposition qui remonte aux années 1970, cette nouvelle capitale destinée à accueillir 6,5 millions de personnes a nécessité la construction de plus de 4 000 kilomètres de voies rapides, ainsi que la mise en place d'infrastructures de transport monumentales. L'annonce de ces grands travaux a ostensiblement érigé l'infrastructure comme un impératif de premier ordre pour le développement futur de l'Égypte et a acté l'essor d'un « État égyptien de l'infrastructure ».

Cette évolution, qui bouleverse les dynamiques quotidiennes de déplacement des personnes et de flux des véhicules, vient exacerber le contraste qui existe entre les grands projets de routes et de transports d'une part, et la qualité de ces services tels qu'ils existent à l'intérieur et en périphérie des villes de l'autre. Ainsi, les embouteillages au centre, à l'ouest et au sud du Caire sont plus importants et plus denses qu'ils ne l'étaient avant la création des nouveaux axes en direction du Nouveau Caire et de la Nouvelle Capitale Administrative, situés à l'est. On observe également que l'expansion du réseau de transport s'accompagne ces dernières années d'une hausse des accidents et de la mortalité sur la route, rendant la ville moins sûre qu'auparavant.

Ce livre dirigé par Dalia Wahdan et Lamia Bulbul tente d'étudier les développements récents du réseau de transport au Caire, en partant du principe que les routes, les ponts et l'ensemble des moyens de transport peuvent être considérés

comme autant de systèmes technologiques non figés, de technologies politico-sociales en interaction constante avec l'économie de marché et les pratiques culturelles. Selon les directrices de l'ouvrage en effet, ces réseaux ne sont pas de simples réalisations techniques régies par des normes rationnelles et neutres (en dépit des apparences), mais constituent plutôt des entités qui se reconfigurent sans cesse à travers des lois et des règlements officiels, mais aussi des procédures informelles sujettes à débats, désaccords et conflits. Ils sont en cela le reflet dynamique de la dialectique entre stabilité et mouvement et incarnent des formes urbaines en permanente mutation.

Au Caire, le secteur des transports se répartit entre différents organismes d'État (tels que la Compagnie nationale du Nil pour le transport fluvial) et d'autres qui ne sont pas publics, contrairement à ce que leur appellation laisse entendre (comme l'Autorité des transports en commun du gouvernorat du Caire ou encore l'Autorité du métropolitain). Sur ce marché, il existe également des coopératives enregistrées auprès des ministères du Développement local, du Plan et de la Solidarité sociale ; c'est le cas de la « Coopérative de transport de passagers » par exemple, qui fournit des minibus pouvant compter jusqu'à trente places. La flotte de ces coopératives – le plus souvent issues d'initiatives familiales – ne fait l'objet d'aucun recensement précis. À cela s'ajoutent les sociétés privées de tourisme ou de transport, ainsi que les plateformes récentes de service taxi comme Uber, inDriver ou Swvl, dont certaines proposent également des courses en scooter. Sans oublier les quantités de microbus qui enregistrent le plus grand nombre de lignes et de trajets quotidiens dans le Grand Caire, mais offrent également une illustration édifiante de l'interpénétration entre

la sécurité nationale, le ministère de l'Intérieur, la police de la circulation, les particuliers et les sociétés d'import-export dans la dynamique du transport et de l'économie domestique et urbaine. Viennent enfin les moyens de transport informels, qualifiés à tort de « clandestins », tels que les vans Suzuki (les « *tamaniya* »), les tuk-tuks, les mobylettes et les triporteurs – chaque type de véhicule faisant l'objet d'anecdotes singulières.

Le train de Helwan

Sur la voie publique compile les travaux ethnographiques de chercheurs qui examinent différents aspects de l'histoire des moyens de transport et de la mobilité des individus au Caire. L'une des premières expériences étudiées ici concerne les projets de modernisation du transport ferroviaire urbain, et en particulier le train de Helwan (l'actuelle ligne 1 du métro du Grand Caire). Au début du XIX^e siècle, sous l'impulsion du modernisateur Mohammed Ali, le Caire s'est développé et ses quartiers se sont formés au fil du temps, au gré d'une croissance de type cumulatif. À l'époque, la ville disposait d'une structure urbaine relativement morcelée, composée de quartiers parfois reliés aux ruelles de l'ancienne ville, mais souvent isolés par des terrains vagues, des bassins, des canaux et des terres cultivées. Vers la fin du XIX^e siècle, la politique du khédivé Ismaïl a entraîné une transformation radicale de la structure urbaine, avec notamment la mise en service des lignes de chemin de fer dont la construction avait débuté sous Abbas I^{er}. Le Caire adopte alors un modèle urbain qui connecte par le rail le cœur historique (le Caire ancien et le Caire moderne) aux banlieues résidentielles (Matariya au nord, Helwan au sud), entre lesquelles se situent des noyaux urbains épars (Abbassia à l'est, Imbaba à l'ouest, Shubra au nord, Misr al-Atiqa au sud).

Ainsi en quelques années, les lignes ferroviaires se sont multipliées et le train est devenu le principal moyen de locomotion entre le Caire et sa périphérie. Mais étant donné les moyens de transport rudimentaires utilisés jusqu'alors depuis des siècles, la mise en place de ce nouveau réseau a représenté un véritable défi. En 1875, l'armée a d'abord construit à des fins strictement militaires une ligne reliant le Caire à la ville thermale de Helwan, au moyen d'une voie ferrée contournant la ville par Abbassia. Après l'ouverture de la ligne au transport commercial de passagers vers la nouvelle banlieue, la gare centrale « al-Midan » a été construite en 1877 à proximité du Mastabat al-Mahmal, au pied de la Citadelle. C'est ainsi que l'Égypte est entrée dans l'ère des trains de banlieue avec la ligne le Caire-Helwan.

Une ethnographie des bus cairotes

L'un des chapitres les plus riches du livre est sans doute celui qui porte sur les accessoires ornant les microbus et les tuk-tuks au Caire. Ces accessoires revêtent d'importantes significations concernant la ville, mais aussi la vie des chauffeurs et des Égyptiens en général. On trouve à l'intérieur de ces véhicules des luminaires, des statuettes, des jouets, des figurines et des pancartes avec images ou textes, que les conducteurs achètent et disposent selon leur goût. Les microbus sont souvent habillés de fourrure ou de simili cuir pour protéger les équipements plastiques du soleil, mais aussi pour y glisser l'argent de la course dont le calcul sera ensuite effectué par le conducteur, à une seule main, pendant qu'il roule. Sur ces revêtements sont disposés des figurines et des jouets, parfois directement collés au pare-brise.

Ces accessoires ont trois niveaux de signification. Un premier niveau, personnel, renseigne les goûts esthétiques et les référé-

rences symboliques du conducteur. Un deuxième niveau, intérieur, est partagé avec les passagers dans l'espace privé temporaire que constitue le véhicule. Un troisième niveau enfin, extérieur, se situe dans l'espace public et s'adresse aux passants, aux autres conducteurs et parfois même aux forces de l'ordre. Parmi les figures les plus représentées nous retiendrons le cheikh Mohammed Metwali Al-Chaarawi, dont le portrait recouvre souvent la vitre arrière des microbus, empêchant de voir à l'intérieur. À ce sujet, un chauffeur explique : « On le colle pour que, lorsque l'on fait la sieste l'après-midi au terminal, on ne soit pas visible des passants. Et puis, l'agent de police n'ose pas nous demander de l'enlever. » Dans le monde des tuk-tuks, la figure la plus emblématique est celle du chanteur Bob Marley représenté avec une énorme cigarette de marijuana. On trouve aussi toutes sortes de lettres, de mots et d'expressions.

La différence de « capital social » tel que conceptualisé par Pierre Bourdieu entre les chauffeurs de tuk-tuks, de microbus et de bus se manifeste clairement dans le choix de ces éléments décoratifs. Les lettres indiquent souvent les initiales du propriétaire, parfois ornées de couronnes ou de cœurs ; les noms sont généralement leurs prénoms et surnoms ou ceux de leurs enfants. Dans le monde des tuk-tuks, la phrase affichée se veut révélatrice de la personnalité du conducteur et reflète souvent son expérience du désordre qui règne dans les rues. Ces messages cherchent à organiser la circulation selon une sagesse populaire, qui agit comme un code social tacite pour réguler les comportements sur la route.

Biographie

Lamia Bulbul est spécialiste des études de genre et en développement social. Elle a obtenu un doctorat à l'University College de Londres et a enseigné plusieurs années à l'Université américaine du Caire. Avec Dalia Whadan, elle a cofondé Bureau Gladys, une plateforme de recherche qui explore les villes en adoptant des perspectives sociales, culturelles et spatiales.

Dalia Wahdan a obtenu un doctorat en sociologie urbaine comparée à l'Université de Pune après sa formation en anthropologie à l'Université américaine du Caire. Elle est l'auteur du livre *Planning Egypt's New Settlements: The Politics of Spatial Inequities*, et a contribué à divers autres ouvrages tels que *Infrastructural Times* et *Marginality and Exclusion in Egypt*.

Bibliographie

AL-ASWANY, Alaa, *Automobile club d'Égypte*, traduit de l'arabe par Gilles Gauthier. Arles : Actes Sud, 2014.

AL-DOSSOUQI, Mahmoud, 1856-1948 ، الإنسان والآله ، قطار النيل [Le train du Nil. L'homme et les dieux (1856-1948)]. Le Caire : Dar Metabook, 2022.

AL-SAYYAD, Nizar et ELDEEN Heba Safey, القاهرة السينمائية : عن المدينة والحداثة ما بين الصورة والواقع [Le Caire cinématographique : la modernité urbaine, entre image et réalité]. Le Caire : Dar El Maraya, 2022.

ARAQI, Mohammad Ibrahim, قطاع النقل في مصر [Le secteur des transports en Égypte]. Le Caire : Al-Maktaba al-Akademiyya, 2002.

HASSOUNA, Mohammad Amin, مصر والطرق الحديدية [L'Égypte et les chemins de fer]. Le Caire : Dar Bayt Alhekma, 2025.

Mots-clés : Le Caire ; espaces urbains ; sociologie ; ville ; transport ; infrastructures

CHÉRIF YOUNES

شريف يونس

La quête du salut : l'État et l'islam dans l'Égypte moderne
البحث عن خلاص : أزمة الدولة والإسلام والحداثة في مصرAl-baḥṡh 'an ḥalāṡ : azmat al-dawla wa-l-islām wa-l-ḥadātha fi Miṡr
Le Caire : Al-Hay'a al-miṡriyya al-'amma li-l-kitāb, 2014, 416 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et tradite par Khaled Osman

Dans son livre *La quête du salut : l'État et l'islam dans l'Égypte moderne*, Chérif Younes essaie de remonter aux origines du débat relatif à l'identité nationale et islamique en Égypte, et dépeint l'évolution du rapport de l'État moderne aux problématiques de religion et de souveraineté. Il s'y livre à une critique historique et structurelle des deux récits dominants dans l'histoire de l'Égypte moderne, le récit national-libéral et le récit islamique, mettant en évidence la parenté de leurs tendances autoritaires.

L'ouvrage comporte quatorze chapitres, répartis en cinq parties, sans compter une annexe recensant intégralement les dirigeants et les constitutions de l'Égypte moderne. Younes y analyse les mutations de la société égyptienne : il montre comment le « déferlement de la modernité » a eu raison de l'ancien système confessionnel, puis analyse l'émergence du nationalisme égyptien en tant que structurellement nécessaire à l'État, pour aboutir à la crise programmatique déclenchée par le projet de réforme religieuse et à l'annihilation du principe démocratique du fait de la tyrannie exercée à la fois par le nassérisme et par l'opposition identitaire.

L'identité vue comme un « complexe » : analyse de la problématique fondamentale liée à l'émergence de l'identité dans la modernité égyptienne

Chérif Younes considère que l'inflation du phénomène identitaire en Égypte n'est pas un pur retour à des racines « présentes de toute éternité », mais plutôt un « complexe » qui s'est constitué à partir de la difficulté à faire naître « un État procédant du peuple ». En cela, on peut y voir une expression de la crise de légitimité de l'État moderne. Pour parvenir à cette conclusion, l'ouvrage se livre à une analyse structurée du « déferlement de la modernité », qui a défait le ciment traditionnel de la société, causant ainsi un vide idéologique que l'État s'est employé à combler au moyen d'une identité nouvelle. Toutefois, son incapacité à acquérir une légitimité complète a transformé cette identité pour en faire, plutôt qu'un lien social, un « complexe » – point de complexité et d'affrontement .

Le processus de démantèlement a commencé avec la transformation qualitative opérée par l'État moderne depuis l'époque de Mehmet Ali ; loin de se limiter aux aspects technologiques et scientifiques, les changements ont radicalement affecté la structure même de l'État et de la société. Dans sa phase prémoderne, l'Égypte était une société confessionnelle par nature, divisée en communautés professionnelles, religieuses et tribales, lesquelles étaient dûment reconnues et prises en compte par la législation traditionnelle (*charia*).

Avec l'apparition de la modernité, les institutions confessionnelles et de la justice religieuse traditionnelle, répartie entre les différents cultes, ont vu leur autorité décliner, et ont été progressivement remplacées par des lois universalistes formulées selon un mode européen. Dans le même temps, le volet civil du « politique » s'est élargi pour englober les institutions

modernes comme le service militaire, l'éducation et la médecine, ce qui a conduit à une érosion de la société traditionnelle. Cette évolution a eu pour principale conséquence l'apparition d'un individu nouveau, dont la loyauté n'allait plus exclusivement à la famille ou à la communauté, mais s'intégrait au contraire à l'organisation fonctionnelle de l'État moderne. Ce démantèlement intégral devait inévitablement dénouer les attaches idéologiques et sociétales qui garantissaient la loyauté et l'appartenance.

Autant l'organisation de l'État moderne a investi la société, transformant les sujets en individus à part entière, autant il lui a manqué une idéologie sur laquelle aurait pu s'appuyer cette nouvelle alchimie. C'est à ce moment-là que s'est formé le nationalisme égyptien, non pas comme un appel spontané du cœur, mais comme une nécessité structurelle et politique. Le nationalisme a représenté une cristallisation de l'idée d'appartenance politique et idéologique pour former le concept de « peuple égyptien / nation égyptienne » comme une entité dotée de souveraineté, et non comme une instance dépendant du sultan ottoman. En tant qu'idéologie, le nationalisme a uni les couches sociales modernes dans leur lutte contre le colonialisme, une lutte où la victoire dépendait au fond de la capacité à déposséder un État moderne en usant des armes propres à la modernité.

Pour autant, ce nationalisme n'a pas réussi à se fédérer autour d'un concept unique, divisé qu'il était entre une « unité égyptienne » d'une part et une « unité arabe et islamique » de l'autre, ce qui a ouvert la voie à la crise ultérieure. Le fond de la problématique résidait dans la difficulté à faire émerger un « État procédant du peuple », ainsi que dans l'échec de l'État moderne à transformer le nationalisme en régime capable

de refléter la volonté générale. Cette difficulté résultait d'un ensemble de facteurs complexes, parmi lesquels la tyrannie exercée par le régime sur l'espace intérieur, les pressions impérialistes/internationales permanentes, et l'incapacité de la classe dirigeante à rester unie.

Dans cet espace troublé où l'individu grandissait en embrassant le nationalisme, sans pour autant trouver à l'arrivée de véritable « État procédant du peuple », l'identité a changé de nature : là où elle avait tenu lieu de lien social, elle s'est transformée en « complexe ». Selon l'ouvrage, les courants identitaires, qu'ils soient de type patriotique/nassériste ou bien islamiste/frériste, sont devenus « tyranniques par nature », puisque leur objectif politique se réduisait désormais à la « restauration d'une supposée gloire d'antan », prétexte à justifier l'autoritarisme et le totalitarisme. L'influence grandissante des tendances identitaires a fini par créer des champs d'affrontement autour de la définition de l'identité, une inflation identitaire qui a eu pour principale conséquence de sacrifier la liberté et la démocratie. Dans cet espace politique traversé de conflits, le principe de la liberté individuelle en tant que droit fondamental n'avait plus sa place.

Le réformisme religieux, le nassérisme et le qotbisme en tant que déclencheurs d'incendies idéologiques

Chérif Younes analyse la relation entre État et islam dans l'Égypte moderne, en partant du principe que le projet réformiste conduit par Jamal al-Din al-Afghani et Mohammad Abdou est le point de départ qui a provoqué l'ouverture de violents fronts de lutte idéologique à l'époque moderne. Le mouvement réformiste, à travers sa tentative de « modernisation de l'islam », a conduit à une division marquée dans la

structure de pensée religieuse moderne. L'érosion des bases religieuses traditionnelles sous l'effet des innovations de l'État moderne, décidé à mettre en œuvre des législations occidentales et à isoler la charia islamique de l'espace public, a abouti à une « crise de l'islam », née du changement de statut et de nature de la religion dans la société. La réforme religieuse était motivée par une volonté de sauver l'islam de la marginalisation en le « modernisant », et l'instrument principal de ce sauvetage a été de rouvrir la voie à l'effort personnel d'interprétation (*ijtihād*). Cependant cette interprétation n'était pas libre et sans limites, mais canalisée précisément pour aboutir à « une nouvelle conception de l'islam » qui puisse s'accommoder à la fois de l'État moderne, de ses institutions et de ses lois, pourvu que leur soit associé un référentiel religieux.

Le mouvement réformiste s'est divisé en deux courants antagonistes : d'une part un courant innovateur-libéral, représenté par les disciples de Mohammad Abdou ayant adopté le libéralisme et contribué à l'ascension du nationalisme égyptien, de l'autre un courant salafiste-fondamentaliste, représenté par Rashid Rida, qui s'est orienté vers une version plus rigoriste et littéraliste, refusant le libéralisme et préparant le terrain idéologique à des groupuscules identitaires, lesquels allaient rejeter le champ politique ouvert créé par la révolution de 1919. L'ascension ultérieure des Frères musulmans peut être considérée comme une conséquence directe de cette polarisation, puisqu'ils sont apparus en réaction au libéralisme ambiant et ont institué un mouvement totalitaire s'appuyant sur le serment d'allégeance (*bay'a*) et sur l'obéissance absolue, qui se place au-dessus de la société et de l'État et aspire à unifier et à normaliser « les comportements et les valeurs personnelles ». Selon l'ouvrage, ces courants identitaires ont confié au « poli-

tique » le soin de rééduquer les gens pour leur restituer leur supposée identité primitive ; l'organisation qui en résulte était nécessairement autoritaire par nature, puisque s'appuyant sur des « valeurs immuables qu'on avait obligation de promouvoir » et sur un refus du pluralisme d'opinions, ce qui a conduit en pratique à bannir entièrement l'idée de démocratie du débat public. Le projet de réforme religieuse a transformé l'islam en une « idéologie quasi patriotique » refusant l'idée de souveraineté du peuple et de liberté individuelle ; la polarisation qui en résulte demeure l'héritage idéologique ayant le plus profondément marqué la trajectoire de l'État et de l'islam dans l'Égypte moderne.

L'une des problématiques recensées par Younes est le paradoxe selon lequel les forces politiques majeures qui ont dominé la scène après la révolution de juillet 1952, à savoir le régime nassérien au pouvoir et l'opposition fondamentaliste radicale (le qotbisme/les Frères), étaient deux versants symétriques d'un même autoritarisme absolu, fondé sur la notion d'une identité exclusive.

Après la révolution de 1952, le régime nassérien a réalisé son ascension en brandissant la bannière d'une identité autoritaire sophistiquée, s'appuyant sur une pluralité de définitions autour des concepts de nation et de peuple. Même si le régime de juillet a prolongé la voie tracée par le nationalisme, il n'a pas tardé à mettre à bas l'héritage de la révolution de 1919 : au lieu d'entériner le pouvoir du peuple, il s'est structuré autour du « pouvoir de l'ombre » exercé par les appareils de sécurité sous couvert d'un état d'urgence proclamé. Pour légitimer son autorité, ce régime a exploité les valeurs d'identité nationale et patriotique tout en les vidant de tout contenu réellement démocratique. Ainsi, la lutte politique s'est transformée en bataille

interne livrée en coulisse et pilotée par les pôles de pouvoir et les appareils de sécurité au sein du régime.

Dans le même temps, l'opposition fondamentaliste (qotbiste) ne représentait pas réellement un contrepoids démocratique au régime ; au contraire elle a embrassé une version jusqu'au-bou-tiste de la même logique patriotique et autoritaire. Le qotbisme a émergé comme un phénomène consécutif à la crise traversée par les Frères musulmans, traçant un sillon nouveau qui a mis l'accent sur les préoccupations de « la fraction pieuse », sur la nécessité de la mettre en avant pour contrer la « société frappée par la *jāhiliya* (ignorance) » et sur le refus de tout ce qui était jugé déviant par rapport au modèle primordial d'inspiration divine.

De manière plus significative encore, les Frères avaient bâti une organisation parallèle à celle de l'État égyptien moderne et qui en était presque la reproduction exacte, y compris dans ses structures policières secrètes, ce qui a fait d'eux une force organisée indépendante de l'État constitué. La pulsion autoritaire du qotbisme ne procédait pas seulement du concept de *hākimiyya* (selon lequel la gouvernance n'appartient qu'à Dieu), mais aussi de son insistance à imposer à la société un modèle de comportement systématique.

La désintégration fonctionnelle de l'État et le réveil islamique : l'effondrement de la société au cours des dernières décennies

Parmi les problématiques venues couronner tragiquement les évolutions précédemment décrites, il convient de citer le déplacement de la crise politique : alors qu'elle se focalisait initialement sur la lutte idéologique entre le nassérisme et les Frères musulmans, elle a évolué en une véritable décomposition de

la structure même de l'État moderne. Le plus remarquable à cet égard, c'est que les idéologies identitaires qui rivalisaient pour le pouvoir se sont soldées en fin de compte par la faillite matérielle de l'État durant les mandats présidentiels successifs de Sadate et de Moubarak. Cette faillite a provoqué un vide immense au sein de l'administration et des services de l'État, vide que les courants islamistes ont mis à profit pour s'arroger une mainmise profonde sur la société.

L'ère Sadate a été le point de départ d'un processus de décomposition dans le fonctionnement de l'État tel que mis en place par le régime de juillet 1952. En effet, la crise consécutive à la défaite de 1967 a montré combien les batailles internes au régime nassérien manquaient d'envergure, et à quel point la haine avait gagné tous ceux qui en étaient parties prenantes.

Face à l'aggravation de la crise, Sadate a décidé d'introduire des réformes urgentes, parmi lesquelles la politique d'ouverture (*infitāh*), qui non seulement n'a été d'aucun apport significatif, mais a conduit à un marasme intégral, ainsi qu'à l'apparition chez les catégories qui en étaient bénéficiaires de nouvelles logiques d'accaparement et de profit personnel. Quand bien même la nouvelle politique s'appuyait sur les financements du Golfe et sur l'aide américaine, les fonds n'ont pas été utilisés pour redonner vie aux institutions mais pour acheter la survie d'un régime gangrené, qui avait perdu son équilibre et dont l'appareil administratif voyait son autorité progressivement grignotée.

Cette évolution s'est poursuivie durant l'ère Moubarak pour aboutir à une décomposition générale de l'État né du régime de juillet. L'appareil administratif a vu ses rémunérations et ses compétences s'effondrer, ce qui a poussé les agents publics (tels que les médecins d'État et les enseignants) à se doter de

gagne-pains parallèles (cliniques privées, cours particuliers) en dehors du système officiel. La détérioration a conduit à ce que les essayistes ont appelé une « privatisation non déclarée de l'État » : ce dernier a perdu son autorité sur ses employés, et la corruption (matérialisée par des gratifications et des pots-de-vin) s'est développée pour devenir un véritable système de fonctionnement parallèle destiné à compléter les revenus des agents. L'État y a perdu ses fonctions et prérogatives principales, devenant une structure rongée de l'intérieur et pilotée par un appareil administratif en désagrégation.

Pendant que l'État voyait ses fonctions se réduire chaque jour, on a assisté à la montée du rôle joué par les institutions associées au « réveil islamiste ». Loin d'agir dans le vide, les courants islamistes se sont employés à prendre la suite des services de l'État défaillant, fondant des dispensaires, des petites cliniques, des groupes de perfectionnement scolaire et des orphelinats. Grâce à leur action, ces institutions ont « remplacé l'État, prenant par là même en charge le destin de larges pans de la population » qui ont succombé à un processus de paupérisation accrue. Cet accroc dans le tissu social s'est traduit par une mainmise desdits courants sur les divers aspects de la vie quotidienne, et par le conditionnement de l'aide et des services à l'idéologie identitaire (l'islamisation fondamentaliste), conditionnement qui a renforcé à son tour l'influence de ces courants.

Le phénomène décrit précédemment a eu pour conséquence de faire prospérer le projet totalitaire conduit par le « réveil islamique », lequel s'employait à imposer un modèle préconçu aux citoyens dans toutes les composantes de leur vie personnelle. Ledit modèle était désormais acceptable auprès de larges pans de la population, à qui on l'avait présenté comme « un idéal de

bien absolu » destiné à combler le vide laissé par l'État désagrégé et corrompu.

Dans ce contexte, les individus sont devenus aux yeux de l'idéologie dominante des « mineurs placés sous tutelle ». Cet état de fait a ouvert la voie à des phénomènes jusque-là inconnus de la société égyptienne, comme les appels « à réinstaurer le régime de la *hisba* (ou ordonnancement de la vertu) ». L'ouvrage en déduit que la crise récente n'était pas simplement une réaction à la corruption, mais une liquidation des fonctions de l'État moderne et une façon de préparer le terrain à la domination de forces voyant dans la prise de pouvoir un moyen de soumettre le pays entier à leur vision exclusiviste.

En guise de conclusion

La relation entre l'État, l'islam et l'identité dans l'Égypte moderne, à en croire l'ouvrage de Chérif Younes, n'a pas suivi une évolution rectiligne dans le sens de la conciliation ou au contraire de la rupture, mais a été traversée par une série de problématiques intriquées, face auxquelles ont prévalu tour à tour différentes idéologies qui cherchaient à s'arroger la mainmise exclusive sur l'État ou la société. L'aboutissement – tragique – de cette évolution a été l'éradication de l'idée même de démocratie et la désintégration de l'infrastructure de l'État, ce qui a permis au « réveil islamique », en tant que courant constitué, d'en récupérer à son compte les fonctions sociales et d'affirmer sa domination idéologique sur l'espace public – compensation du vide laissé par l'échec de l'État.

Il convient de préciser que cette présentation résumée ne rend pas justice à la totalité des thèmes et des analyses présentés dans l'ouvrage, particulièrement pour ce qui a trait à la précision de la chronologie et à la finesse dans la description des évolu-

tions dans l'organisation de la société et de l'État en Égypte. *La quête du salut* offre un cadre méthodologique indispensable pour comprendre la manière dont l'identité, après avoir été un lien social, est devenue le nœud d'un conflit, ce qui en fait une référence capitale pour quiconque souhaite s'engager dans une lecture ouverte et raisonnée de l'histoire égyptienne moderne.

Biographie

Chérif Younes (*Šarīf Yūnis*) est un chercheur, historien, traducteur et professeur d'université qui enseigne l'histoire moderne et contemporaine. Ses ouvrages et ses traductions ont pour principaux thèmes l'histoire de la pensée politique et de l'idéologie, l'histoire égyptienne moderne et contemporaine. Parmi ses œuvres les plus significatives on peut citer : *Sayyed Qotb et le fondamentalisme islamique* (1994), *La question identitaire : identité et le pouvoir des intellectuels à l'époque postmoderne* (1999), *Le glissement vers la sainteté : les manifestations à l'occasion de la démission de Nasser et la fabrication d'un culte de la personnalité* (2005), *L'appel du peuple : histoire critique de l'idéologie nassérienne* (2012).

Bibliographie

YOUNES, Chérif, الزحف المقدس. مظاهرات التنحي وتشكل عبادة ناصر [Le glissement vers la sainteté : les manifestations à l'occasion de la démission de Nasser et la fabrication d'un culte de la personnalité]. Beyrouth : Dar Altanweer, 2012 [2005].

YOUNES, Chérif, نداء الشعب : تاريخ نقدي للإيديولوجيا الناصرية [L'appel du peuple : histoire critique de l'idéologie nassérienne]. Le Caire : Dar El Shorouk, 2012.

YOUNES, Chérif, سيد قطب والأصولية الإسلامية [Sayyed Qutb et le fondamentalisme islamique]. Le Caire : al-Hay'a al-miṣriyya

al-‘amma li-l-kitāb, 2012.

YOUNES, Chérif, الهوية : الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة [La question identitaire : identité et le pouvoir des intellectuels à l'époque postmoderne]. Le Caire : Dar Merit, 1999.

YOUNES, Chérif, سيد قطب والأصولية الإسلامية [Sayyed Qotb et le fondamentalisme islamique]. Le Caire : Al-Hay'a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 2014 [1994].

Mots-clés : Égypte ; État ; identité ; islam ; critique ; histoire des idées ; nationalisme ; islamisme ; idéologie

KHALED ZIADEH

خالد زيادة

L'Égypte : culture et identité

مصر : الثقافة والهوية

Miṣr : al-thaqāfa wa-l-huwiyya

Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2024, 256 p.

Notice rédigée par Iyad Abdallah et traduite par Lola Maselbas

Cet ouvrage analyse la relation complexe qui relie la culture et le pouvoir. L'auteur raconte la naissance de l'intellectuel (*muthaqqaf*) égyptien au sein de l'État moderne, puis s'attache à décrire les transformations de cet intellectuel et ce à quoi elles ont abouti jusqu'à aujourd'hui. En retraçant l'histoire de l'intellectuel, Khaled Ziadeh dresse du même coup un portrait de la politique de l'Égypte moderne, puisque cette figure n'a pas échappé aux intenses mutations politiques, sociales et morales que connaît l'Égypte depuis le débarquement de Napoléon Bonaparte en juillet 1798.

Un intellectuel né dans le giron de la modernité

Trois phases principales marquent l'histoire culturelle et politique de l'Égypte et structurent l'ouvrage de Khaled Ziadeh. La première est celle qui sera qualifiée, et ce dès la seconde moitié du XIX^e siècle, d'« époque de la Nahda ». Dans cette première période, l'auteur remarque déjà un certain nombre de réponses préliminaires et de réactions à cette modernité qui fait irruption en Égypte pour la première fois avec l'artillerie de Napoléon Bonaparte. La deuxième phase est celle de l'émergence du nationalisme égyptien, qui procède en bonne part de la révolution de

1919 d'après l'auteur. Ziadeh examine les transformations qui surviennent pour l'intellectuel à cette époque, et approfondit son analyse du pouvoir, de la politique et du processus de modernisation dans le contexte de colonisation britannique de l'Égypte. C'est à cette même période que naissent des idéologies populaires qui cherchent à définir l'Égypte et à déterminer l'essence de son identité, comme en témoigne la lutte nationaliste pour l'indépendance de l'Égypte et la fin de l'occupation. Quant à la dernière phase, il s'agit de la période postcoloniale, c'est-à-dire celle des régimes nationalistes tels qu'ils sont encore en place aujourd'hui.

Ziadeh commence le récit de l'intellectuel égyptien avec la figure de 'Abd al-Rahmān al-Jabartī (1754-1822), juriste et historien, qui assiste aux profondes transformations qui bouleversent et modifient la vie des Égyptiens. Contemporain de la période des Mamelouks, ce dernier est témoin de leur défaite face aux troupes napoléoniennes, puis de la période de Méhémet Ali et sa révolution modernisatrice. Il décrit les conséquences de l'occupation française, notamment en ces termes : « l'arrivée de la destruction et la généralisation de la ruine », car il constate le grand bouleversement que connaît la vie égyptienne avec l'invasion française, tout en se permettant d'exprimer une forme d'admiration pour une partie de ce que les Français apportent avec eux, comme les sciences, ou l'organisation des armées.

Al-Jabarti ne correspond pas au modèle de l'intellectuel moderne qui apparaîtra plus tard, dans une époque qu'il aura l'occasion de connaître tout en ayant le sentiment d'y être étranger. Al-Jabarti aborde la réalité à partir de son regard de savant religieux qui « observe l'application de la loi islamique, distingue le bien du mal, tandis que son regard sur l'histoire s'appuie sur sa foi soufie ».

Méhémet Ali et son projet de modernisation ne plaisent pas à al-Jabarti. Cela s'explique peut-être par la décision de ce premier de marginaliser la classe des oulémas traditionnels et de limiter leur autorité, tout en se rapprochant de ceux qui lui assurent leur allégeance et leur soumission. Il s'efforce également de restreindre le rôle de l'institution religieuse en la cantonnant au domaine de l'enseignement, soit la formation des enseignants, des imams et des qadis, et à la légitimation religieuse du nouvel ordre qu'il installe. L'essence de la modernisation, telle que défendue par Méhémet Ali, s'articule autour de la constitution d'une armée moderne et organisée, sur le modèle des armées occidentales. Pour ce faire, il sait qu'il doit créer un cadre économique, culturel et social propice à une telle armée. Il missionne donc une délégation étudiante pour la France, à la tête de laquelle se trouve Rifā'at al-Ṭaḥṭāwī, qui deviendra la première figure du modèle de l'intellectuel moderne. Ainsi, la qualification d'intellectuel n'est attribuée qu'à ceux qui se sont confrontés à la culture de l'Occident, qui en ont tiré des enseignements et qui ont pris pour modèle différentes idées, que ce soit sur le plan des valeurs, de l'administration, ou de la question militaire ; ceux-là se sont vu attribuer « des fonctions qui n'existaient pas dans le monde traditionnel ». Dès lors, l'intellectuel moderne, à l'inverse du savant traditionnel, lie son existence à celle de l'État moderne. Mais de nombreux événements viennent déstabiliser l'Égypte et son État, comme l'occupation britannique à partir de 1882, et expliquent l'effacement de l'intellectuel-fonctionnaire ou du bureaucrate au profit de l'émergence d'un autre genre d'intellectuel, libéral, indépendant vis-à-vis de l'État, voire parfois même en opposition à celui-ci. Cet intellectuel s'efforce de s'adresser à l'opinion publique égyptienne, il adhère

à des partis (qu'il forme ou dont il rejoint les rangs) et à des mouvements politiques et intellectuels qui s'engagent dans une recherche de l'identité de l'Égypte, des moyens pour permettre son développement et, par la suite, sa libération de l'occupation britannique. L'implication de l'intellectuel dans ce processus de libération a eu un impact important, voire décisif, sur la cristallisation du nationalisme égyptien.

Selon Ziadeh, la signature du traité anglo-égyptien de 1936 vient clore l'époque libérale en Égypte. C'est le début du recul de l'intellectuel libéral et de sa présence dans les affaires publiques, au profit de l'émergence d'un intellectuel idéologique, ou prédicateur, dont l'apparition coïncide avec celle des forces et des courants populaires qui appellent au changement de la situation de l'Égypte, qui vit « une humiliation » de la part de la Grande-Bretagne puis des élites locales qui lui succèdent. L'érosion du libéralisme égyptien se poursuit jusqu'au début des années 1950, puisque le coup fatal sera porté par les Officiers libres qui s'emparent du pouvoir en juillet 1952. Une nouvelle ère commence pour l'Égypte, pendant laquelle le pouvoir monopolisera entièrement le paysage culturel et fera apparaître un nouveau genre d'intellectuel en charge, désormais, de conférer aux politiques du nouveau régime un caractère rationnel et nationaliste.

Le nationalisme égyptien

Le nationalisme égyptien est le fruit de la modernisation menée par l'État depuis l'époque de Méhémet Ali. Les intellectuels ont joué un rôle majeur dans la cristallisation de celui-ci et dans la conception de l'idée d'un peuple unique habitant l'Égypte, laquelle constitue leur nation, contrairement à la perspective traditionnelle précédente qu'on pouvait

observer chez al-Jabarti, par exemple, qui ne considérait pas les Égyptiens comme un peuple unique mais plutôt comme le regroupement de tribus et de groupes de confessions et d'ethnies différentes. Il faut souligner que les débuts de ce nationalisme égyptien émanent de personnalités dont les origines ne sont ni égyptiennes, ni arabes, mais qui sont plutôt des expatriés, arrivés en Égypte pour occuper des fonctions d'État. Ils appartiennent à la classe des propriétaires ou des hauts dignitaires, avec parmi eux le Turc Muḥammad Sharīf Bāsha, qui a fondé la chambre des représentants (*majlis al-nuwwāb*) et a été surnommé « le père de la constitution égyptienne », ou encore Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī, poète d'origine tcherkesse et fonctionnaire au ministère des Armées après la Révolte 'Urabi.

Deux autres personnages tiennent un rôle majeur dans l'établissement du nationalisme égyptien : le premier est Rifā'at al-Ṭaḥṭāwī, le second, 'Alī Mubārak. Ziadeh considère qu'ils font partie des premiers à avoir compris que l'établissement du nationalisme arabe ne pouvait réussir que par le développement de ses institutions, comme l'école, la presse et les communautés culturelles et scientifiques. Dans ce contexte, ces deux hommes deviennent les représentants de la période d'ouverture sur l'Occident et sa culture mais sans jamais effacer le référentiel islamique, en arguant qu'il est possible d'emprunter à l'Occident ce qui se conforme aux valeurs de l'islam, et de rejeter ce qui s'y oppose. Ils considèrent que les musulmans peuvent tirer profit des progrès techniques occidentaux, sans mettre en péril leurs valeurs. Al-Ṭaḥṭāwī va même plus loin en appelant à s'ouvrir à la science et à l'adopter, en tant que « réappropriation » de ce qui existe déjà en Islam originellement. Il n'en reste pas moins que son appel à s'ouvrir à la science et à d'autres principes occidentaux comme l'urbanisation, la

délimitation constitutionnelle du pouvoir, ou les libertés, a été perçu comme une idéologie soutenant l'État moderne, alors en pleine construction.

Mais c'est la révolution de 1919 qui sera le point culminant de la cristallisation du nationalisme égyptien. Cette révolution est un événement singulier et exceptionnel de l'histoire égyptienne moderne car elle sert de véritable mise à l'épreuve de tout ce qu'a réalisé l'État égyptien au fil de son parcours de modernisation, initié par Méhémet Ali. La révolution de 1919 réussit, pour la première fois dans l'histoire du pays, à bâtir un consensus politique sur la nécessité de déclarer l'indépendance vis-à-vis des Britanniques. De même, elle permet à l'intellectuel d'accéder à des rôles majeurs, politiques, culturels et sociaux, puisqu'il doit désormais prendre en charge de nouvelles missions relatives à l'élaboration d'opinions et de programmes, à l'analyse des événements, et au questionnement sur l'appartenance à l'Égypte et sur l'essence de son identité. Cette révolution donne une nouvelle dimension à la figure de l'intellectuel égyptien, en rupture avec sa précédente fonction de bureaucrate au service de l'appareil étatique, et lui ouvre de nouveaux horizons en termes d'indépendance, de participation et d'agentivité, auxquels il n'avait pas accès jusque-là.

La révolution de 1919 permet aussi l'émergence de toute une élite politique et culturelle, comme Muḥammad Ḥusayn Haykal, Salāma Mūsā, ou 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād. Ce dernier est d'ailleurs fortement engagé dans les problématiques qui secouent le milieu culturel égyptien de l'époque. Il défend notamment 'Alī 'Abd al-Razzāq, condamné pour son livre *Al-'islām wa uṣūl al-ḥukm* [L'islam et les origines du pouvoir], tout comme Taha Hussein, qui vit un calvaire suite à la publication de son livre *Fī-l-shi'r al-jāhili* [De la poésie préislamique],

et ce malgré leurs différends politiques. La révolution de 1919 inaugure pour l'Égypte une période libérale pendant laquelle les élites culturelles et politiques tiennent un rôle central dans la consolidation du nationalisme et travaillent à lui conférer des dimensions historique, morale et sociale.

Les identités multiples de l'Égypte

À partir des années 1930, l'émergence de courants politiques populaires se fait en opposition à la montée de nouvelles forces sociales, porteuses d'une vision différente de la nature de l'Égypte, de son système politique, et des moyens pour remédier aux problèmes de sa société. La plupart de ces nouvelles forces sont plus ou moins opposées aux valeurs libérales ainsi qu'aux courants et aux idées engendrées par celles-ci. C'est le cas de l'organisation des Frères musulmans, qui voit dans ces valeurs libérales, celles des élites cultivées, la preuve de l'aliénation des Égyptiens par l'Occident et affirme que pour retrouver l'essence de leur identité, ces derniers n'ont d'autre choix que de revenir à l'islam et d'en instaurer les valeurs comme principe directeur dans les affaires de la société et de la politique.

À la même époque, des courants socialistes et des partis communistes émergent aussi, influencés par la pensée socialiste mondiale. Sur un autre plan, on voit aussi l'émergence de mouvements nationalistes conservateurs et populistes, dont la figure de proue est sûrement le parti Jeune Égypte (*Miṣr al-fatāt*), influencé par le courant nationaliste montant en Italie. L'ensemble de ces mouvements se caractérise par leur hostilité envers la pensée libérale. Dans les années 1920, un autre courant commence à se démarquer et tente d'établir une conception régionaliste du nationalisme égyptien en s'ap-

puyant sur des éléments précis de l'histoire préislamique de l'Égypte, révélant clairement sa dimension laïque. Il s'agit du courant pharaoniste, dont les principaux porte-étendards sont Muḥammad Ḥusayn Haykal et Salāma Mūsā, et qui réussit à occuper une place centrale sur la scène politique et culturelle égyptienne pendant près d'une décennie, avant de refluer au milieu des années 1930.

La naissance et la montée de ces mouvements populistes montrent bien la crise du libéralisme égyptien, sans pour autant parvenir à combler le vide politique laissé par ce déclin. Ce contexte a offert un terrain favorable au coup d'État des Officiers libres en juillet 1952, qui a conduit ensuite au bouleversement du paysage culturel et politique égyptien. L'État des Officiers libres prescrit à l'intellectuel une voie déterminée ; il devient celui qui rationalise et légitime les mesures politiques du nouvel État, celui qui embrasse l'identité nationale consacrée : une identité dont les fondements principaux sont le nationalisme arabe et le socialisme.

Pour conclure

Il est difficile de relater exhaustivement, dans cet exposé, toutes les idées et les sujets abordés par ce livre, car la période que tente de couvrir l'auteur s'étend sur plus d'un siècle et demi, riche en transformations, en événements et en idées. L'auteur commence en effet son ouvrage en examinant l'histoire de l'Égypte depuis l'époque qui précède la naissance de l'État moderne et termine avec l'histoire contemporaine, jusqu'à la révolution de janvier 2011. Pendant cette période, l'intellectuel moderne émerge puis traverse de nombreuses transformations, il multiplie les postures, les objectifs, les allégeances, pour aboutir à sa situation actuelle : marginalisé, il est aujourd'hui

écarté du débat public sur l'identité de son pays et sur comment il pourrait évoluer ou remédier à ses problèmes, autant de questions qui sont désormais monopolisées par les régimes au pouvoir.

Biographie

Khaled Ziadeh est un écrivain, chercheur et professeur d'université libanais. Il a travaillé en tant qu'ambassadeur du Liban en Égypte, et représentant permanent auprès de la Ligue arabe, de 2007 à 2016. Il occupe le poste de directeur de l'antenne de Beyrouth du Arab Center for Research and Policy Studies. Il est l'auteur de nombreux ouvrages en arabe, parmi lesquels : *L'évolution de la vision islamique et l'Europe* (2010), *L'Europe n'a plus rien à offrir aux Arabes* (2013) et *Le scribe du sultan. Sur le métier de savant et d'intellectuel* (1991). Son livre *La ville arabe et la modernité* a été récemment traduit par Marianne Babut et publié aux Éditions de l'atelier (2024).

Bibliographie

ABD AL-LATIF, Kamal وإشكالية النهضة [Salama Moussa et le problème de la Nahda]. Le Caire : al-Hay'a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 2009.

AL-KHULI, Amin, في الأدب المصري [De la littérature égyptienne]. Le Caire : Dār al-Kutub wa-l-wathā'iq al-miṣriyya, 2011.

‘ALWAN, Nifin, التجنيد العسكري وأثره على المجتمع الريفي في مصر 2881-0281 [La conscription militaire et son impact sur la société rurale égyptienne : 1820-1882]. Le Caire : al-Majlis al-a'lā li-l-thaqāfa, 2009.

DAGHER, Asaad, مذكراتي على هامش القضية العرب [Mémoires : aux marges de la cause arabe]. Doha/Beyrouth : Arab Center

for Research and Policy Studies, 2020.

HUSSEIN, Taha, مستقبل الثقافة في مصر [L'avenir de la culture en Égypte]. Le Caire : Dār al-Kutub wa-l-wathā'iq al-miṣriyya, 2011.

RAMADAN, Abd al-Azim, مصر قبل عبد الناصر [L'Égypte avant Nasser]. Le Caire : al-Hay'a l-miṣriyya al-āmma li-l-kitāb, 1995.

SHUKRI, Ghalil, المتفقون والسلطة في مصر [Les intellectuels et le pouvoir en Égypte]. Le Caire : Dār Akhbār al-Yawm, 1990.

YOUNES, Chérif, البحث عن خلاص : أزمة الدولة والإسلام والحداثة [La quête du salut : l'État et l'islam dans l'Égypte moderne]. Le Caire : Al-Hay'a al-miṣriyya al-āmma li-l-kitāb, 2014.

YOUNES, Chérif, سيد قطب والأصولية الإسلامية [Sayyed Qutb et le fondamentalisme islamique]. Le Caire : al-Hay'a al-miṣriyya al-āmma li-l-kitāb, 2012.

YOUNES, Chérif, سؤال الهوية : الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة [La question de l'identité : identité et pouvoir de l'intellectuel à l'époque postmoderne]. Le Caire : Dar Merit, 1999.

ZIADEH, Khaled, المسلمون والحداثة الأوروبية [Les musulmans et la modernité européenne]. Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2017 [2010].

Mots-clés : Égypte ; histoire culturelle ; modernité ; Nahda ; identité ; intellectuels ; nationalisme égyptien ; révolution de 1919

**KHALED ZIADEH ET MOHAMMAD ABI SAMRA
(DIR.)**

خالد زيادة ومحمد أبي سمرا

Le soulèvement du 17 octobre au Liban, places et témoignages

انتفاضة ١٧ تشرين في لبنان : ساحات وشهادات

Intifādat 17 tišrīn fi Lubnān : sāhāt wa-šahādāt

Beyrouth : Arab Center for Research and Policy Studies, 2022, 512 p.

Avec les contributions de : Paul Tabar, Ziad al-Sayegh, Fawzi Yamin, Jamil Karam, Abida Tikriti, Ghaith Hammoud, Walid Hussein Khaled Ziadeh et Mohammad Abi Samra.

Notice rédigée par Jihane Sfeir

Trois ans après le déclenchement de la révolution du 17 octobre 2019 au Liban, le Centre arabe de recherche et d'études politiques publie un ouvrage collectif sur le soulèvement ou intifada de la population contestant le régime déficient libanais et la corruption de ses dirigeants. Co-dirigé par l'historien et diplomate Khaled Ziadeh et le journaliste et écrivain Mohammed Abi Samra, l'ouvrage propose un recueil de témoignages sur les acteurs et les lieux du soulèvement du 17 octobre au Liban. Il se compose de 512 pages et comprend une bibliographie et un index général.

Résumé de l'ouvrage

À l'origine, Khaled Ziadeh et Mohammad Abi Samra envisageaient une large étude socio-politique couvrant les mobilisations des groupes insurrectionnels et leurs revendications sur tout le territoire libanais. Cependant, les crises sociale, économique et politique qui ont secoué le pays en 2019-2020, ainsi que l'explosion du port de Beyrouth le 4 août,

ont réorienté ce projet vers un ouvrage documentaire destiné à recueillir et consigner les témoignages des acteurs dans leurs pratiques insurrectionnelles et dans l'occupation des espaces de la révolution. Fruit du travail d'une équipe de recherche de dix personnes dirigées par Ziadeh et Abi Samra, l'ouvrage publié en 2022 est un document incontournable et nécessaire pour comprendre le soulèvement populaire du 17 octobre 2019. D'un point de vue méthodologique, l'ouvrage s'inscrit dans le cadre de l'histoire du temps présent ou l'histoire immédiate, où l'historien écrit son récit à partir de l'observation directe des événements et de l'exploitation de documents écrits, oraux et de témoignages recueillis.

L'ouvrage, composé de quatre sections, commence par une introduction à l'étude en revenant sur les origines du soulèvement, l'histoire du Liban et de ses communautés, ainsi que les failles du système politique libanais à la veille des mobilisations du 17 octobre 2019. Il se poursuit avec une analyse des lieux ayant accueilli les mouvements populaires dans différentes régions du Liban et au sein de la diaspora. Une section est ensuite consacrée au recueil de témoignages de participants issus de divers horizons et régions. Enfin, l'ouvrage se conclut par des analyses et des réflexions sur les résultats du soulèvement, les causes de ses échecs et des considérations sur la situation actuelle.

Cet ouvrage est un document indispensable pour comprendre les racines, le déroulement et l'évolution de l'insurrection libanaise du 17 octobre. Il nourrit également le débat sur les succès et les échecs de cette révolution manquée et s'inscrit dans les recherches plus larges sur les soulèvements et les dynamiques politiques dans d'autres pays arabes. Par ailleurs, les témoignages des acteurs et actrices recueillis dans les différentes

places au Liban et dans la diaspora apportent une archive inédite de cette parenthèse enchantée d'une union nationale brève où tous les espoirs étaient permis.

Contexte : le soulèvement du 17 octobre 2019 au Liban

Outre sa dimension documentaire, cet ouvrage s'inscrit dans le courant des mobilisations politiques et sociales qui ont secoué le Liban et la région depuis le début du XXI^e siècle. Entre 2005 et 2019, le Liban connaît plusieurs vagues de manifestations. La première, appelée la révolution du Cèdre, fait suite à l'assassinat du Premier ministre Rafic Hariri et réunit les Libanais contestant la présence syrienne au Liban et réclamant la démilitarisation du Hezbollah. À la suite du déclenchement des révolutions arabes en 2011, des manifestants à Beyrouth scandent pour la première fois le célèbre slogan du Printemps arabe : « Le peuple veut la chute du régime ». En 2013, un nouveau mouvement de protestation apparaît en réaction à la prolongation du mandat du Parlement sous prétexte de conditions défavorables à l'organisation d'élections législatives. En dépit de justifications peu convaincantes, cette prolongation est renouvelée jusqu'en 2018. La plus grande mobilisation a lieu en 2015 avec le mouvement « You Stink », déclenché par la crise des déchets, dénonçant l'incapacité des autorités à gérer cette problématique. Contrairement aux manifestations de 2011 et 2013, le mouvement « You Stink » bénéficie d'un large soutien populaire, les Libanais étant conscients de l'ampleur de la corruption.

Ces mobilisations successives préparent le terrain pour l'explosion de colère du 17 octobre 2019, qui voit une grande partie des Libanais rejeter la classe dirigeante. Pendant plusieurs semaines, des sit-in sont organisés partout dans le pays. Les

manifestants réclament la chute du gouvernement et accusent les chefs de partis, tous bords confondus, de collusion avec l'État kleptocrate.

La révolution du 17 octobre et ses développements mettent en évidence la nécessité d'adopter une vision transnationale du Liban pour mieux comprendre le rôle et l'impact des expatriés sur la société et le système politique. La diaspora élabore ses propres méthodes d'influence, utilisant la pression politique, les réseaux sociaux, les manifestations et les pétitions. Elle contribue ainsi à façonner une identité politique transnationale en contestant le système confessionnel et en revendiquant des réformes. Ce mouvement favorise un sentiment d'appartenance dépassant les allégeances communautaires et confessionnelles. Des groupes de la diaspora à Paris, Londres ou Sydney organisent des actions coordonnées pour soutenir le changement politique au Liban, contribuant ainsi à la consolidation du rôle de la diaspora dans l'évolution politique du pays.

Les sit-in organisés à Beyrouth, Tripoli, Tyr ou Saïda deviennent des espaces d'expression où les citoyens débattent de l'avenir de leur pays. Cependant, dès novembre, des opérations d'intimidation sont menées pour terroriser les manifestants et briser la révolution. Peu à peu, la mobilisation citoyenne s'esouffle. En mars 2020, l'apparition de la Covid-19 et l'interdiction des rassemblements marquent un coup d'arrêt brutal au mouvement. Le même mois, le Liban est déclaré en faillite, les comptes bancaires sont gelés et les Libanais confinés peinent à survivre. La parenthèse d'espoir d'un changement de régime se referme, et l'explosion du 4 août 2020 balaie les dernières espérances, plongeant la population dans un état de choc suivi d'un abatement général.

Cet ouvrage est donc essentiel pour comprendre les méca-

nismes de la contestation mais également ses échecs. L'absence de stratégie cohérente, la fragmentation des groupes et les luttes internes empêchent le mouvement d'acquiescer un soutien massif et durable. De plus, la question des élections reste un point faible : le mouvement ne parvient pas à contester efficacement le report des élections municipales et législatives partielles ni à mobiliser contre les manœuvres du pouvoir visant à maintenir le *statu quo*. Ces faiblesses empêchent la révolution de s'inscrire dans un processus de transformation politique durable. L'incapacité du mouvement à s'organiser efficacement et à proposer une alternative claire laisse ainsi le champ libre aux forces traditionnelles pour maintenir leur emprise sur le pouvoir.

Biographie

Khaled Ziadeh (né en 1952 à Tripoli, Liban) est un écrivain, penseur et diplomate libanais. Titulaire d'un doctorat de la Sorbonne, il a enseigné à l'Université libanaise avant de devenir ambassadeur du Liban en Égypte (2007-2016). Membre de plusieurs sociétés académiques, il s'est spécialisé dans l'histoire urbaine sociale et culturelle, les relations entre le monde arabe et l'Europe, ainsi que l'évolution des institutions islamiques et ottomanes. Il est l'auteur de nombreux ouvrages et recherches sur ces thématiques, explorant notamment l'impact de la modernisation et des réformes. Outre ses essais, il a publié des œuvres narratives sur l'histoire et la transformation urbaine de Tripoli.

Mohammed Abi Samra (né en 1953 à Shabaa, Liban) est un romancier et journaliste libanais. Installé à Beyrouth dès 1962, il y poursuit ses études et obtient un diplôme en sociologie en

1983. Il travaille ensuite pour plusieurs journaux libanais et arabes, dont *al-Hayat*, *al-Safir* et *al-Nahar*. Fuyant la guerre civile, il s'établit en France où il entame sa carrière littéraire en publiant *Pauline wa aṭyāfihā*, [Pauline et ses spectres] en 1990. Auteur de romans et de plusieurs essais de sociologie politique, il explore l'histoire contemporaine du Liban et du monde arabe à travers des témoignages et des biographies.

Bibliographie

Khaled Ziadeh :

La ville arabe et la modernité, traduit de l'arabe par Marianne Babut. Paris : Éditions de l'Atelier, 2024.

Vendredi, dimanche, traduit de l'arabe par Yves Gonzalez-Quijano. Arles : Actes Sud/Sindbad, 1996.

لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب [L'Europe n'a plus rien à offrir aux Arabes]. Beyrouth : Sharq al Kitab, 2013.

تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا [L'évolution de la vision islamique et l'Europe]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2010.

المسلمون والحداثة الأوروبية [Les musulmans et la modernité européenne]. Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2017 [2010].

الخسيس والنفيس : الرقابة والفساد في المدينة الإسلامية [Le vil et le Précieux. Surveillance et corruption dans la ville islamique]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2008.

حكاية فيصل [L'histoire de Fayçal]. Le Caire : Dar El Shorouk, 2012 [1999].

الكاتب والسلطان – من الفقيه إلى المثقف [Le scribe du sultan. Sur le métier de savant et d'intellectuel]. Beyrouth : Arab Center for Research and Policy Studies, 2021 [1991].

Mohammad Abi Samra :

L'Homme que je fus, traduit de l'arabe par Franck Mermier.
Arles : Actes Sud/Sindbad, 2007.

وداع لبنان [Adieu le Liban]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2020.

نساء بلا أثر [Femmes sans trace]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2017.

سورية... تجربة المدن المحررة [Syrie. L'expérience des villes libérées]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2015.

موت الأبد السوري : شهادات جيل الصمت والثورة السورية. Témoignages de la génération du silence et de la révolution]. Beyrouth : Riad El-Rayyes, 2012.

سكان الصور [Les habitants des images]. Le Caire : Dar Merit, 2013 [2003].

بلاد المهانة والخوف : كردستان، بيروت، كزابلانكا [Pays de l'humiliation et de la peur : Kurdistan, Beyrouth, Casablanca]. Beyrouth : Dar An-Nahar, 2004.

بولين وأطيافها [Pauline et ses ombres]. Beyrouth : Dar Al-Farabi, 1990.

Mots-clés : Liban ; soulèvement de 2019 ; histoire politique ; histoire du temps présent ; témoignages

BIOGRAPHIES
DES CONTRIBUTRICES ET CONTRIBUTEURS

Iyad Abdallah est un écrivain syrien vivant en France. Il est diplômé du département de philosophie de l'Université d'Alep, puis a obtenu un Master de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) à Paris. Il a publié un certain nombre d'articles et d'études dans des journaux, des revues et sur des sites, tant arabes qu'euro péens, et a contribué à plusieurs livres publiés en arabe et en français.

Lina Leyla Abdelaziz, est maîtresse de conférences HDR en traduction (doctorat sur la traduction des écritures francophones vers l'arabe comme retour vers l'origine, entre autres articles sur la traduction de la poésie et l'état de la traduction littéraire en Algérie). Elle est enseignante de traduction et de traductologie à l'université de Batna 2, contribue à l'organisation et à l'animation de rencontres littéraires et est également traductrice et interprète (Arabe/Chaoui/Français). Elle travaille actuellement sur la traduction de l'ouvrage *Algérie 1962. Une histoire populaire* de Malika Rahal vers la langue arabe (Algérie).

Sadia Agsous-Bienstein est maîtresse de conférences à l'université Sorbonne Nouvelle Paris 3, spécialiste en études culturelles dans la région du MENA, avec des travaux consacrés aux langues, littératures et cultures arabes pales-

tiniennes et hébraïques israéliennes. Ses recherches s'intéressent à la traductologie et à la pensée arabe moderne pour interroger les relations juives-arabes en Palestine et les archives culturelles palestiniennes pré-1948. Son ouvrage, *Derrière l'hébreu, l'arabe. Le roman palestinien en hébreu (1966-2017)*, paru en 2022 chez Classiques Garnier, prend pour objet la culture des Palestiniens en Israël (Palestiniens de 48) et examine le roman palestinien écrit en hébreu afin de le repositionner au sein de la littérature de résistance telle qu'élaborée par l'écrivain et intellectuel palestinien Ghassan Kanafani. S'intéressant à l'histoire intellectuelle de l'espace arabe, et plus particulièrement aux relations juives-arabes, son prochain ouvrage porte sur les intellectuels et écrivains de l'espace arabe et sur leurs approches de l'antisémitisme européen et de la Shoah.

Nisrine Al Zahre est docteure en sciences du langage. Elle a enseigné la linguistique, la sociolinguistique, le FLE et la traduction à l'Université de Homs et à l'Université de Damas, en Syrie. En 2014, elle s'est installée en France où elle a été maîtresse de conférences invitée à l'Université de Paris 8 Vincennes – Saint-Denis. De 2016 à 2021, elle a été maîtresse de langue à l'EHESS. En collaboration avec Emma Aubin-Boltanski, Cécile Boëx et Anna Poujeau, elle a fondé le programme « SHAKK : De la révolte à la guerre en Syrie. Conflits, déplacements, incertitudes ». Elle coordonne un atelier de réflexion sur la traduction et la traductologie des sciences sociales entre l'arabe et le français. Elle a coorganisé avec Catherine Coquio le cycle « Syrie : à la recherche d'un monde » de décembre 2017 à janvier 2018. Ses recherches actuelles portent sur le lexique de la révolte

et la guerre en Syrie. Elle est membre fondateur et membre du comité éditorial du site *Al-Jumhuriya*. Elle est par ailleurs traductrice, et a notamment traduit *La Mémoire collective* de Maurice Halbwachs (2017). Elle publie aussi sous pseudonyme. Actuellement, elle est la directrice du centre de langue et de civilisation arabes.

Mehdi Ayachi est anthropologue, chercheur postdoctorant au Leibniz-Zentrum Moderner Orient de Berlin et boursier de la fondation Fyssen. Ses recherches s'inscrivent à la croisée de l'anthropologie de l'État et de l'anthropologie de la vie intellectuelle. Dans un livre en cours d'écriture, issu de sa thèse de doctorat soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris en 2023, il propose d'articuler l'analyse des pratiques de pouvoir et celle des pratiques de pensée, afin d'examiner comment l'État omanais cherche à gouverner sa société en contrôlant la production des savoirs qui la prennent précisément pour objet.

Marianne Babut est traductrice littéraire de l'arabe vers le français. Elle intervient essentiellement dans le domaine des sciences humaines et sociales, notamment de l'histoire, de l'anthropologie et de la philosophie, sur les travaux de penseurs du Moyen-Orient et du Golfe. Depuis quelques années, elle a ouvert sa pratique au roman et poursuit par ailleurs régulièrement ses collaborations avec des auteurs de romans graphiques.

Claire Beaugrand est chercheuse CNRS à l'Institut de Recherche Interdisciplinaire en Sciences Sociales (IRISSO), Université Paris Dauphine-PSL. Elle enseigne la sociologie

du Golfe et de la péninsule Arabique à l'Université d'Exeter. Atrice de *Stateless in the Gulf: Migration, Nationality and Society in Kuwait* (2018), ses recherches portent sur les dynamiques politiques et sociales, en lien avec les migrations, dans les pays du Golfe.

Noémie Coppey est traductrice de littérature arabe. Elle a publié, dans le recueil de poèmes de Gaza *Le chant de ce qui reste de vie* et dans la revue CAFÉ, des traductions de poèmes palestiniens de Yahya Ashour et Heba Al-Agha, ainsi que des extraits traduits du roman *Titanics africains* d'Abu Bakr Khaal. En 2024 et 2025, elle a participé au projet « Sciences humaines et sociales en traduction » contribuant à la traduction de la thèse de Fatma Ben Slimane الأرض والهوية نشوء الدولة الترابية في تونس (à paraître en 2026).

Samy Dorlian, maître de conférences à Sorbonne Université, enseigne, entre autres, l'histoire des idées politiques dans le monde arabe contemporain. Après avoir publié un ouvrage sur la mouvance zaydite au Yémen, il a traduit l'autobiographie de l'intellectuel libanais Hazem Saghieh, puis a fait paraître un livre sur les écrits de Muhsin Ibrahim, un dirigeant de la gauche libanaise décédé en 2020. Parallèlement à sa production en langue française, il est l'auteur, en langue arabe, de plusieurs articles sur l'Algérie contemporaine et de plusieurs synthèses et comptes-rendus d'ouvrages de sciences sociales françaises.

Abdaljbar A. M. M. Ejami est maître de conférences en anthropologie à la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Khartoum. Il a obtenu un doctorat

à l'Université Paris 8 en 2022 pour sa thèse intitulée *Politique coloniale et postcoloniale de la religion et de l'ethnicité. Anthropologie historique de la marginalisation du Soudan Oriental*. Depuis juin 2024, il est chercheur à l'Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne) au sein de l'Institut des mondes africains (IMAF). Ses recherches portent sur des questions diverses telles que la religion, l'ethnie et l'identité ou encore la citoyenneté, l'injustice et les structures de classes, avec une réflexion sur le savoir et l'héritage intellectuel et institutionnel du colonialisme, ainsi que sur les conflits et les processus de paix.

Yara El Khoury est docteure en histoire de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, avec un DEA en Résolution des Conflits de l'Institut Catholique de Paris. Chargée de cours à l'USJ, elle est chercheuse sur la Guerre du Liban et consultante auprès d'ONG libanaises.

Pierre Girard est traducteur et interprète, avec pour langues de travail l'arabe, l'anglais et le français. Il a étudié la littérature, les langues et les sciences sociales, obtenant en 2011 un diplôme de Master cohabilité entre l'Université Sorbonne Nouvelle, l'École des hautes études en sciences sociales et l'École normale supérieure, avant de poursuivre sa formation en Langue et littérature arabes à l'Inalco (Paris) et à l'Institut Bourguiba de Tunis. Il participe au projet *Pensées arabes en traduction* depuis sa première édition et à la revue CAFÉ depuis 2023.

Naglaa Hamdi Boutros est collaboratrice scientifique à l'Université Catholique de Louvain (UCL), chercheuse

et Responsable de la traduction scientifique en Sciences humaines et sociales (SHS) à l'Institut français d'archéologie orientale (IFAO). Elle a mené des recherches approfondies dans deux domaines : une première thèse en traductologie à la faculté des Langues de l'université Ain Chams au Caire, et une seconde en philologie arabe et histoire des coptes à l'UCL. Actuellement, elle occupe également le poste de Chef du Département du patrimoine oriental chrétien à l'Institut des études coptes, où elle contribue à la préservation et à la valorisation de ce riche héritage culturel. Parallèlement, elle partage son expertise en enseignant l'histoire des coptes dans plusieurs facultés et instituts prestigieux, dont l'université Holy Sophia aux États-Unis. Elle est membre du comité scientifique de nombreuses institutions académiques et rédactrice en chef (section arabe) du *BCAI*.

Tala Harb, interprète-traductrice libanaise, basée à Lille (France) depuis septembre 2021. Titulaire d'une licence en traduction (Arabe-français-anglais) de l'Université libanaise et d'un master en Langues et Société, parcours études ibériques et ibéro-américaines, de l'Université de Lille. Langues de travail actuelles : arabe, français, anglais et espagnol.

Rouba Hassan est née à Beyrouth au début des années 70. Elle vit et travaille en France depuis 1989. Elle y a fait des études de langues, de linguistique générale et appliquée et de traduction. Après une carrière universitaire en tant qu'enseignante-chercheuse en acquisition du langage et en didactique, elle est désormais interprète et traductrice de l'arabe et de l'anglais au français. Elle travaille actuellement

sur la traduction d'un recueil de poèmes de Mohammed Al-Zaqzouq.

Nihad Jnaid a exercé de nombreuses fonctions. Après une expérience dans l'enseignement comme professeure d'arabe et de littérature, et comme traductrice et interprète en parallèle, Nihad Jnaid effectue plusieurs missions dans le secteur culturel : Musée des Arts décoratifs, Institut français, Agence France Muséums, Musée du Louvre. Son intérêt pour la littérature et sa passion des mots l'ont amenée au Musée national de l'histoire de l'immigration comme coordonnatrice du Prix littéraire de la Porte Dorée. Enfin, elle choisit de se consacrer à un projet qui lui tient à cœur, aboutissement de son envie de partage et de transmission : la traduction en français d'œuvres de langue arabe méconnues du public francophone. Une façon de construire des ponts entre les cultures qui la constituent et l'animent aujourd'hui.

Elizabeth Suzanne Kassab a fait ses études en philosophie à l'Université américaine de Beyrouth et à l'Université de Fribourg en Suisse. Elle est depuis 2016 professeure associée (Associate Professor) au Doha Institute for Graduate Studies. Elle est l'auteure de *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective* (2010) et *Enlightenment on the Eve of Revolution. The Egyptian and Syrian Debates* (2019), tous deux publiés par Columbia University Press et traduits en arabe.

Aya Khalil est docteure en science politique et chercheure au Cresppa-LabTop. Ses recherches s'inscrivent dans l'his-

toire sociale des idées politiques et portent en particulier sur l'arabisme et les gauches arabes.

Lola Maselbas traduit de l'arabe vers le français. Lectrice curieuse, elle s'intéresse particulièrement aux voix contemporaines et aux narrations qui se jouent des genres littéraires. Elle participe depuis 2020 à l'édition de la revue CAFÉ, consacrée aux littératures minorées.

Mustapha Medjahdi est sociologue, directeur de recherche au CRASC, auteur de plusieurs travaux en arabe et en français sur les jeunes en Algérie, notamment sur le décrochage et les devenirs des décrocheurs, le rapport aux réseaux sociaux, à l'émigration clandestine et au travail.

Franck Mermier est anthropologue, directeur de recherche émérite au CNRS (Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain). Il a dirigé le Centre français d'études yéménites à Sanaa (1991-1997) et le département des études contemporaines de l'Institut français du Proche-Orient à Beyrouth (2005-2009). Ses travaux de recherche portent sur les sociétés urbaines et la production culturelle dans le monde arabe.

Khaled Osman, traducteur de littérature arabe contemporaine, a d'abord traduit les grands écrivains égyptiens (plusieurs romans de Naguib Mahfouz et une grande partie de l'œuvre de Gamal Ghitany), avant de s'intéresser à des auteurs et des autrices originaires d'autres pays arabes (Irak, Palestine, Syrie, Oman, Arabie saoudite, Yémen, Liban). Son travail de traducteur a été récompensé de nombreux

prix. Il a récemment élargi le champ de ses traductions aux sciences humaines et sociales. Il est également l'auteur de deux romans, *Le Caire à corps perdu* et *Le Caire contre toute attente (La colombe et le moineau)*, initialement parus aux éditions Vents d'ailleurs et en cours de réédition chez Les Défricheurs.

Jihane Sfeir est historienne du monde arabe contemporain, enseignante-chercheuse à l'Université libre de Bruxelles (ULB). Elle est fondatrice et responsable de l'Observatoire des mondes arabes et musulmans (OMAM) à la Maison des sciences humaines de l'ULB. Ses principales publications ont porté sur les réfugiés palestiniens, l'histoire et la mémoire dans le monde arabe en général avec une attention particulière pour le Liban.

Gabriel Tatibouet-Sadki a suivi une formation en anthropologie à l'Université Paris-Nanterre et à l'École des hautes études en sciences sociales. Il a notamment traduit de l'arabe l'ouvrage d'Abdellah Hammoudi, *Pour une anthropologie arabe* (Éditions de l'Atelier, 2025).

Yassine Temlali est chercheur associé à l'Iremam (MMSH, Aix-en-Provence). Il est notamment l'auteur de *La genèse de la Kabylie. Aux origines de l'affirmation berbère en Algérie. 1830-1962* (Paris : La Découverte, 2016 ; Alger : Éditions Barzakh, 2015) et de *Chroniques ciné-littéraires de deux guerres* (Alger : Éditions Barzakh, 2011). Il a également contribué à plusieurs ouvrages collectifs dont *The Routledge Handbook of Francophone Africa* (Londres : Routledge, 2023) et *L'histoire de l'Algérie à la période coloniale : 1930-1962* (Paris : La Découverte-Alger : Éditions Barzakh,

2012). Ses travaux portent sur l'affirmation berbère et les politiques linguistiques de l'Algérie. Ils interrogent l'évolution du nationalisme algérien depuis l'époque coloniale, les écritures historiographiques sur l'Algérie et le Maghreb et la circulation des idéologies dans l'espace arabe et méditerranéen. Yassine Tاملالي est également traducteur et chroniqueur littéraire.

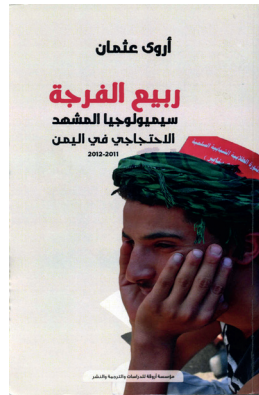
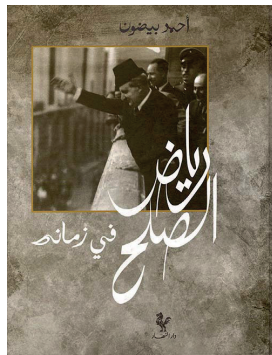
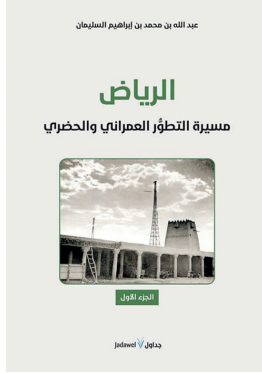
Oumeima Trabelsi est traductrice. Diplômée d'un Master en traduction littéraire à l'INALCO, elle travaille de l'arabe et de l'anglais vers le français, ainsi que du français et de l'anglais vers l'arabe. Elle exerce également comme interprète anglais-arabe dans le domaine socio-médical. Dans une démarche d'apprentissage continu, elle affine sa pratique du turc, moderne et ottoman, s'intéresse au persan et à l'espagnol et pratique la calligraphie arabe.

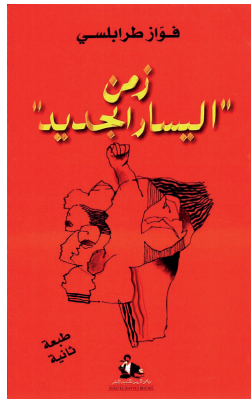
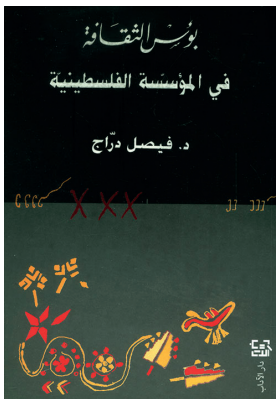
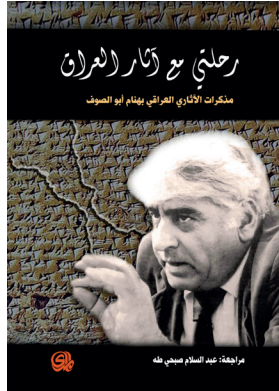
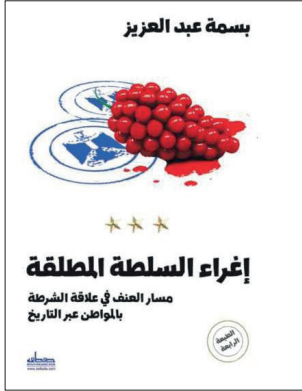
Mohamad Turki Alrabiou est un chercheur syrien, spécialisé dans les questions liées au rapport entre la nourriture, les réfugiés et les émigrés. Il s'intéresse également à la question de la mémoire et des trajectoires des gens ordinaires. Il écrit chaque semaine dans le journal *al-Quds al-Arabi*.

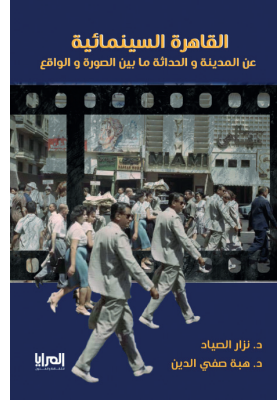
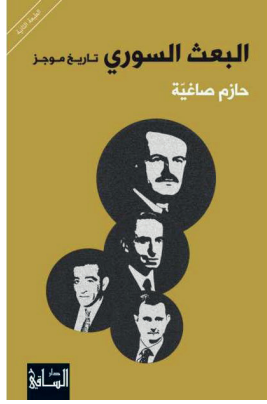
Mahassin Yousif Abdelgalil est maître de conférences à l'Université de Bahri au Soudan. Dans le cadre de son doctorat à l'École des hautes études en sciences sociales elle est affiliée à l'Institut des mondes africains (Condorcet). Elle a obtenu un magistère en Histoire à l'Institut des études africaines et asiatiques de l'Université de Khartoum. Ses recherches publiées portent sur divers aspects de l'histoire sociale et culturelle du Soudan et traitent notamment du rapport entre les archives et la construction du pouvoir, avec

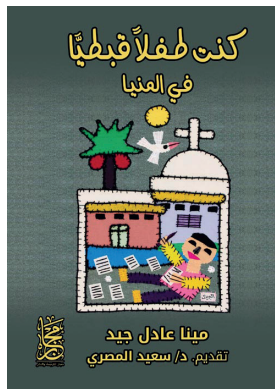
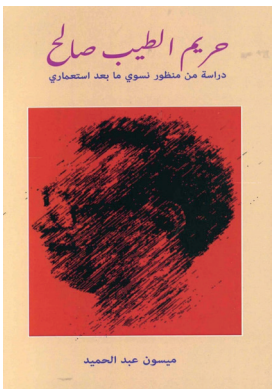
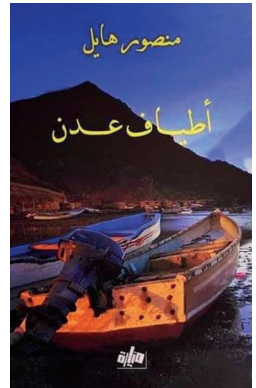
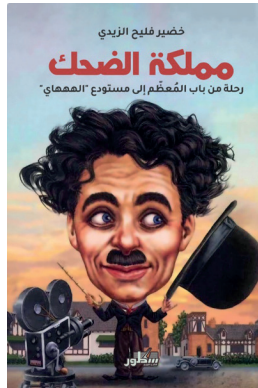
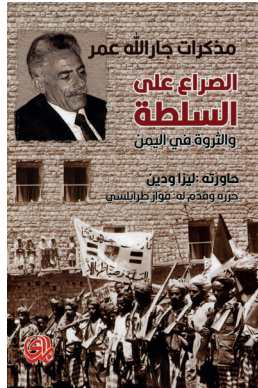
des approches relevant également de la micro histoire et de l'histoire par en bas. Elle s'intéresse également à l'histoire des femmes dont elle est spécialiste. Depuis mai 2023, elle est membre cofondatrice de la Sudan Heritage Protection Initiative.

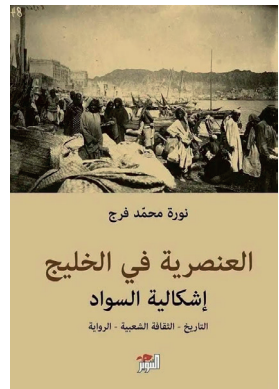
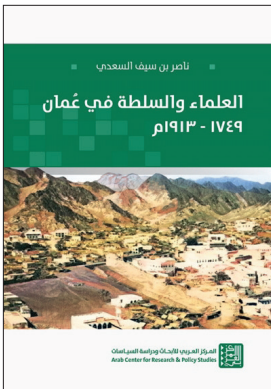
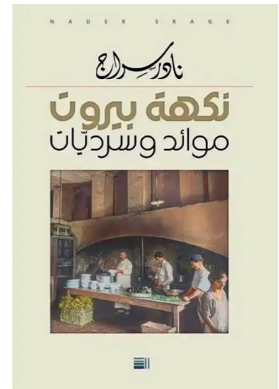
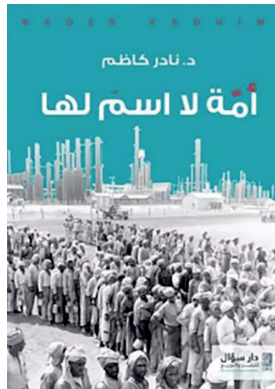
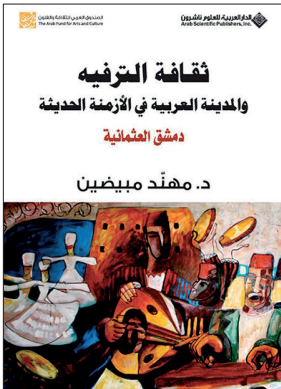
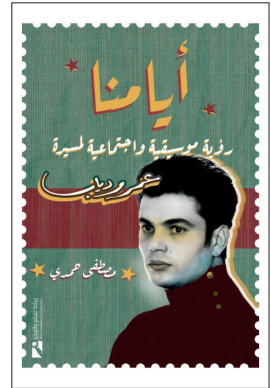
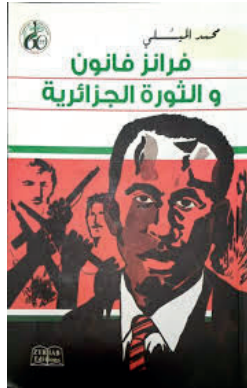
LES OUVRAGES

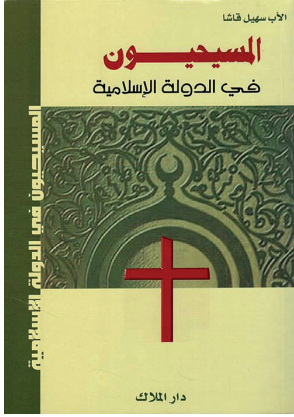












Conception graphique et maquette
Héloïse Jouanard / Agence Format Tygre
Cet ouvrage a été achevé en avril 2026

PENSÉES ARABES
إنسانيات عربية
EN TRADUCTION
للترجمة