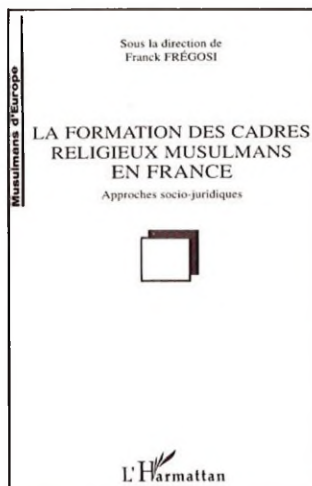


◆ **La formation des cadres religieux musulmans en France, approches socio-juridiques, sous la direction de Franck FRÉGOSI**, Paris, L'Harmattan, 1998 (collection Musulmans d'Europe).

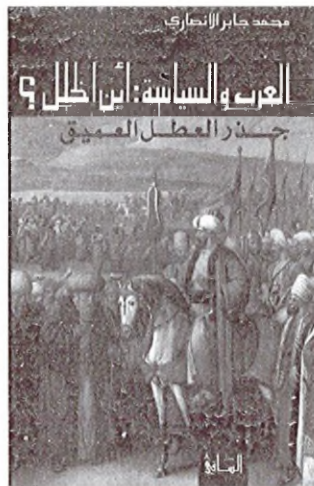
Coordonné par l'un des meilleurs spécialistes des questions d'islam en France, cet ouvrage collectif regroupe les actes d'une journée d'études organisée par le laboratoire CNRS « Société, droit et religion en Europe » (Université Robert Schuman de Strasbourg). Ses auteurs cherchent à dépasser les débats métaphysiques sur la légitimité du fait islamique dans les sociétés européennes (a-t-il un droit de cité ?) pour engager une réflexion approfondie sur *les contours tant théoriques que pratiques de ce qu'il est convenu d'appeler les cadres religieux de l'islam en France*. Aussi, contribuent-ils à balayer une idée reçue, avancée jadis par les orientalistes et reprise aujourd'hui par certains « spécialistes » des mondes musulmans : l'incapacité presque chronique de l'islam à engendrer un corps de professionnels du culte. Or, l'histoire des sociétés arabo-musulmanes, comme la situation actuelle du fait islamique dans les nouveaux États et les pays d'immigration, prouvent



qu'à défaut d'organisation hiérarchique rassemblant les seuls agents du culte, l'islam a néanmoins produit un corps de professionnels de la religion. Sur ce plan, F. Frégosi se réclame même d'une approche durkheimienne des faits religieux : *l'existence d'un clergé n'est pas en effet subordonnée à un type religieux particulier mais renvoie plus directement aux notions de prêtre et de culte qui, à quelques rares exceptions, sont des composantes se retrouvant, peu ou prou dans la plupart des phénomènes religieux*. L'étude du fait islamique « transplanté » dans une société comme la France favorise justement ce comparatisme fécond entre les différentes religions monothéistes (judaïsme, catholicisme et protestantisme) et nous incite à nous interroger sur leur rapport commun ou particulier au problème de la formation des clercs et des professionnels de la foi : dans quelle mesure celui-ci peut-il être étudié sans se référer aux contextes sociopolitiques propres à chaque État ? C'est ici qu'intervient l'un des éléments majeurs du débat hexagonal : les conditions d'institutionnalisation du fait islamique dans la société française ne suppose-t-il pas que l'on réexamine préalablement le rapport de l'État (au sens large) avec l'ensemble des cultes ? Dans cette perspective, le débat porte moins sur la dite « spécificité de l'islam » dans sa relation à l'espace public que sur les spécificités nationales concernant les registres religieux de l'action étatique.

◆ **JABER AL-ANSARI** Mohammed, *Al-'Arab was-siyasa : Ayna al-khalal ? Jidr al-'abal al-'amiq*. (Les arabes et le politique : où est la hiatus ? Les racines d'un manque profond), Beyrouth et Londres, Dar al-Saqi, 1998, 239 p.

Al-Ansari nous invite à une lecture néo-khaldounienne du rapport des arabes à l'État et au politique. L'auteur tente de montrer que la permanence des *'asabiyyat*, tout au long de l'histoire du monde arabo-musulman, a empêché l'émergence d'un pouvoir politique moderne, c'est-à-dire d'un État-Nation démocratique où les individus sont dans une relation au politique médiatisée par la citoyenneté. Le jeu politique dans le monde arabe ne serait jamais sorti des logiques tribales. Aussi, pour expliquer l'absence de démocratie dans les régimes arabes contemporains, sommes-nous conviés à remonter au règne du calife abbasside Mu'tasim, période à partir de laquelle les éléments nomades turcs d'Asie centrale constituent le cœur de l'armée califale et disposent de la réalité du pouvoir. Les *'asabiyyat* bédouines, turques ou arabes, prennent alors possession du pouvoir et ne cesseront plus de dominer les centres urbains du monde musulman.



Désormais *la ville, créatrice de la civilisation, n'est plus titulaire du pouvoir, alors que les militaires d'origine bédouine (ou rurale à l'époque moderne) disposant du pouvoir ne créent pas la civilisation*. Les structures sociales de la ville arabe sont profondément altérées par les invasions bédouines successives : l'élément tribal importe avec lui sa logique segmentaire et la forme de pluralisme introduite par les *'asabiyyat* engendre le pluralisme communautaire. Au XXe siècle, à peine les colonisateurs partis, les *'asabiyyat*, incarnées par les *forces rurales*, prennent le pouvoir par l'intermédiaire de partis et d'armées dits populaires. Il se produit alors une « ruralisation » (*taryif*) de la ville arabe, forme nouvelle de la « bédouinisation » (*badwana*) qui avait marqué les sociétés arabes pré-coloniales. L'affirmation des courants fondamentalistes (*usuli*) contemporains ne serait qu'une variante de ce phénomène. Les pays arabes demeureraient prisonniers des institutions, valeurs et comportements véhiculés par la « bédouinité » qui empêcheraient l'autonomisation des groupements de type secondaire. L'auteur nous donne des remèdes pour faire sortir les peuples arabes des logiques claniques. Dans une énonciation normative, qui nous laisse quelque peu perplexe, il affirme la vertu thérapeutique de la démocratie et de la création d'un État-Nation moderne, lui-même préalable à une construction, sur le modèle européen, de l'unité arabe.

◆ **KHWAJA Ahmed, *Al-dhâkira al-jamaciyya wa-l-tahwallât al-ijtimâciyya min mir'ât al-'ugniyya al-chacbiyya*** (La mémoire collective et les changements sociaux au miroir de la chanson populaire), Tunis, Alif-Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 1998, 316 p.

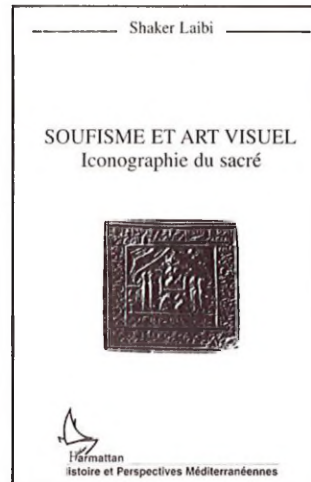
**L**e lien établi entre la chanson populaire tunisienne et les situations historiques permet, par le biais d'une démarche génétique inspirée de Lucien Goldmann, de montrer la richesse de ce patrimoine vivant et mouvant. De toute évidence, il apparaît qu'il n'existe pas de lien mécanique entre la production artistique populaire et la réalité sociale d'autant que cette production s'est étalée sur plusieurs générations et sur différents espaces territoriaux. Toutefois, l'influence des lieux et des



rapports sociaux devient tangible à travers les changements sociaux affectant les structures familiales et les rôles individuels. La profondeur historique s'impose dans la contre-culture urbaine qui change d'une époque à une autre en maintenant des confluences. Ainsi, le genre *r'boukh* de la période coloniale n'est pas sans rapport avec le genre *mezoued* actuel. Les deux dénotent de la vocation d'exclusion des villes envers les migrants et les pauvres. La chanson populaire offre alors une sorte d'échappée onirique, déconnectée qu'elle est de l'espace et du temps. Longtemps enfermée dans un carcan de stéréotypes, la chanson populaire est exhumée ici par une fine analyse qui prend en considération le vécu et le quotidien des couches sociales aux revenus modestes. Cette analyse montre également comment ce patrimoine artistique subit, à travers les trois périodes dites précoloniale, coloniale et postcoloniale, des mutations par l'effet de l'acculturation avec ce qu'elle induit comme modes et imitations. Les influences économiques et sociales se lisent à travers la variation des thèmes et des fonctions de la chanson populaire en vogue. Par-delà les changements thématiques, esthétiques et sociaux, cet art fort prisé se caractérise par une continuité dont témoigne l'esprit d'épopée et l'affirmation de l'identité culturelle, par opposition à de multiples formes de domination politique et culturelle. C'est là tout le travail de conservation accompli, au fil des ans et des souvenirs, par la mémoire collective afin de préserver l'être social et historique. Tout en renouvelant la méthode d'approche, ce livre s'inscrit dans le vaste domaine de collecte et d'analyse des traditions populaires tunisiennes conservées grâce aux études savoureuses d'El-Hachaïchi, Rezgui, Al-Nayyâl, Kaâk, Khemiri et Marzouki.

◆ **LAIBI Shaker, *Soufisme et art visuel : iconographie du sacré***, Paris, L'Harmattan (Histoire et perspectives méditerranéennes), 1998, 206 p.

**N**ous étions habitués aux essais traitant de l'art islamique et de son paradoxe de représenter par le biais d'arabesques architecturales une réalité se situant hors du réel visible. L'auteur nous invite ici en revanche à visiter une iconographie parallèle, une « iconographie du sacré ». Tout en interrogeant ses origines gréco-arabes, c'est un monde plus ésotérique, aussi mystique que religieux qui est dégagé ici. En respectant le souci principal de l'abstraction, ce cheminement de l'esprit converti à l'art (et qui peu à peu

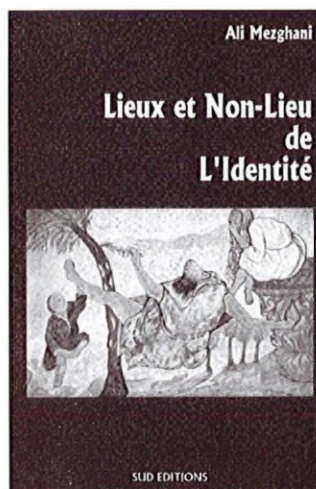


ne sera compatible qu'avec lui-même) puise ses sources dans le quotidien des gens, redonnant aux choses une dimension métaphorique. La tentation d'exprimer une divination, un ensorcellement par des termes plastiques est bien démontrée et l'objet construit, le *talisman*, évoque bien le caractère inhabituel de cette démarche. Mais si *les talismans sont des émanations d'un art qui se trouve, à la fois, dirigé par la géométrie marquant tout un monde et par une légère insubordination aux traditions*

*établies auparavant*, c'est essentiellement par l'emploi de représentations figuratives franches qu'il se distingue de l'art islamique. Beaucoup plus que l'interdiction religieuse du dessin (dont il est rappelé le peu de conséquences hors de l'ascétique), un ensemble de symboles, d'icônes, de stylistiques ou de tracés géométriques — autant d'*images de la vérité* destinées à rehausser une expérience intérieure — se met progressivement en place. Certains en deviendront des arguments philosophiques alimentant la pensée soufie. Sans se restreindre aux seuls icônes ou talismans, l'auteur nous instruit de la façon dont se manifeste une esthétique d'un art abstrait et ses méthodes de rester au service d'une pensée. Nous sommes alors rendus attentifs tant au langage pictural qu'à la constitution des supports employés, et aux différences de nature sémiologique qui s'en dégagent. Il nous expose les transformations dans la structure matérielle de l'œuvre suivant son fonctionnement pictural, son message et ses récepteurs, mais aussi les changements successifs au cours de l'histoire auxquelles ont été soumises les textures, les dimensions... Le rapprochement avec la peinture contemporaine et son influence probable sur l'art abstrait et le constructivisme est une porte ouverte pour une réflexion plus large sur la manière dont ces talismans ont marqué l'espace et le quotidien des gens mais aussi sur le sens et l'usage socio-culturel des formes graphiques qui nous entourent, à première vue fortuites.

◆ **MEZGHANI Ali, Lieux et Non-Lieu de l'Identité,** Tunis, Sud Éditions, 1998, 248 p.

Plusieurs ouvrages d'intellectuels et de chercheurs tunisiens sont parus au cours des derniers mois (Mohamed Charfi, Hamadi Redissi, Mohamed Talbi), se livrant à des analyses très générales, et parfois très tranchées, sur les rapports État, Islam, et société. Celui d'Ali Mezghani participe de ce mouvement de réflexion, sur un mode résolument engagé. Engagement du côté des valeurs humanistes, donc universalistes, des droits de l'homme, de l'État de droit, pour un constat sans



concession sur le monde arabo-musulman (les sociétés, la pensée ?). Celui-ci tournerait le dos à ces valeurs, et donc à la modernité, en se réfugiant dans une identité close, un enfermement sur soi, fondés sur le passé, valorisant la tradition, le patrimoine, l'authenticité. D'où un statisme du droit (le juge choisit la culture contre le droit), de la langue. Cette manière de construire son identité -soi-même suppose la radicale altérité de l'autre, le danger de l'échange avec l'autre, ou de

l'acculturation. On va s'employer à déconstruire l'État (produit importé), promouvoir le pluralisme juridique, dans une version dégradée de la citoyenneté, où la morale est religieuse, chargeant la barque des devoirs au détriment des droits, et de l'autonomie de la personne. Il faut donc à l'opposé conjurer la peur de l'autre, du progrès, de la modernité, qui ne sont pas le propre de l'Occident mais du genre humain. Il faut encore déjouer les ruses de l'anthropologie, science complice dans ces jeux de l'identité, et plus encore dans sa version culturaliste qu'évolutionniste. Car la bataille se joue aussi sur un autre champ, celui de l'épistémologie. L'anthropologie, et aussi la sociologie dans ses typologies, fourbissent les armes des culturalistes, néo-modernistes, nourris de pessimisme et de relativisme. On aura compris que l'auteur se situe plutôt du côté de l'histoire (évolution, progrès) et de la philosophie (raison, universalité), toutes deux atones dans le fixisme de la pensée arabo-musulmane. Ghazâli et Ibn Taymîya l'auraient emporté sur Averroès et Ibn Khaldûn. Il reste que les choix épistémologiques tracent par eux-mêmes les limites de l'analyse. Débat d'idées certes, mais dont la pertinence au regard des sociétés invoquées ne peut être vérifiée que par les disciplines scientifiques stigmatisées ici. Et ce mode d'interrogation sur le monde arabe ou arabo-musulman ne relève-t-il pas d'un essentialisme à rebours ? Et « l'exception tunisienne », si souvent invoquée, ne doit-elle pas être posée sous réserve d'inventaire ?

◆ **La socio-économie des territoires, expériences et théories,** Hassan Zaoual éditeur, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1998, 351 p.

Révolution (...) au sens copernicien du terme, c'est ainsi que M. Lavergne et G. Duvigneau désignaient le mouvement présent qui, dans le Monde arabe, dépossède l'État-nation d'une partie de ses compétences à modeler les territoires au profit des acteurs locaux (« Peuples Méditerranéens », n° 72-73, juillet-décembre 1995, 5-30 ; sur la *dynamique des territoires*, voir aussi « Projet », n° 254, 1998). C'est en termes de développement local et d'analyse économique



que les contributions réunies par H. Zaoual - à l'occasion d'un colloque organisé par le Groupe de Recherche sur les Economies Locales - interrogent au Nord comme au Sud ce « retour du local ». L'ambition commune est d'inscrire les organisations et les systèmes économiques dans les réseaux de relations et les territoires dont ils sont issus. En effet, la mondialisation lamine les possibilités d'intervention des États et suscite par la même

occasion chez les acteurs sociaux des initiatives ancrées « dans des formes de vie économique locale ». Au travers d'analyses traitant d'objets aussi variés que (entre autres) les infrastructures de transports et le développement local, les dynamiques de développement des zones littorales, la libéralisation économique et la coopération en Chine, le tourisme en Espagne ou encore les organisations économiques africaines, transparait toute la polysémie de l'objet « local », « objet fuyant » qui recouvre des échelles territoriales variables. Il ressort également de ces développements l'indispensable prise en compte des systèmes de relation qui, par l'intermédiaire des réseaux tissés par les acteurs sociaux, articulent les territoires locaux aux ensembles plus englobants. Cette référence aux acteurs et à leurs espaces permet de sortir des « limites d'une approche strictement économique ». Car les auteurs de cet ouvrage défendent l'idée que le paradigme du marché ne permet pas de rendre compte de la complexité du réel et que, conséquemment, l'économie se doit de retourner aux faits. Or ces derniers nous font rarement la grâce de se présenter sous une forme correspondant à la savante division du travail au sein des sciences sociales.