

◆ **Casablanca, fragments d'imaginaire. Textes et photographies**, Institut Français de Casablanca (présenté par Alain BOURDON et Didier FOLLÉAS), Casablanca, Ed. Eddif, 1997, (coffret de 12 livrets).

On aurait besoin d'*imaginaire* pour écrire Casablanca. Ville sans âme et sans histoire, elle aurait à se réinventer une histoire. D'ailleurs très peu d'auteurs se sont penchés sur elle, aujourd'hui métropole de cinq millions d'habitants (Miège, 1954 ; Ecochard, 1955 ; Adam, 1968 ; Ossman, 1994 ; Kaioua, 1997). Un projet d'A. Bourdon et de D. Folléas (auteur dans ce collectif de «Casa s'éveille») a réuni, par une double écriture en noire et blanc, des narrateurs et poètes (de langue française et arabe) et des photographes, autour d'un travail conjoint : Casablanca, comme «*fragments d'imaginaire*».



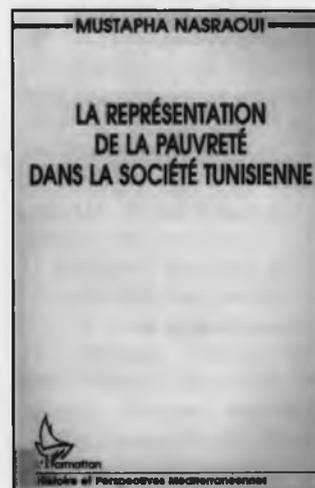
Fragments, parce que Casablanca ne se laisse pas saisir par une vision unitaire : à chaque parcours je m'aperçois que je me suis déplacé d'une île à une autre dit le poète M. Bennis. *Fragments*, parce qu'elle décèlerait un «imaginaire pluriel», de par l'hétérogénéité de ses représentations et de ses modes de vie. *Casablanca, fragments d'une mémoire dispersée* écrit M. Nissabouri en puisant dans les traces millénaires de la cité qui se dévoile, sous les

contrastes de la lumière floue, dans le regard de Lamia Naji. L'enjeu est de parcourir l'incohérence de l'espace urbain par ses territoires de signification forte : l'ancienne Médina, le centre-ville, le maîrif (M. Zaf-Zaf et de M. Derain), Sidi Abderrahman ou «L'île des femmes»; les Habous (dans l'itinéraire de A. Zrika et J. Marando) avec le derb Soltane, où Driss Charibi fait apparaître sa «Maison Blanche», lieu député du «Passé simple».

C'est en effet par le passé - mémoire intime ou espace effacé - que ces écrivains regardent Casablanca. Le présent n'apparaît ici qu'instable et latent, presque sur le mode d'un temps absent, ou du présent inéluctable qu'est l'instant du déclenchement pour un photographe (Benabdesslam, Mahdaoui). Par ce livre, prise comme elle l'est entre un idéal fragile et rêvé - «*Casablanca, objet de mon désir*» (J.-M. Zurfluth et S. Guennoun), ou une posture d'objectivation à rebours - «*je me vois*» adolescent (T. Topin et M. Teuler), ou, par contre, une reconnaissance impossible - «*Toi, tu ne vois pas la ville. Tu es dedans*» (Y. Fadel), la ville est saisie comme espace de suspension du présent. Une interrogation d'El Khoury sur soi-même, par le biais du regard de l'autre, «*Qui sommes-nous pour ce monde blanc ?*», semble révéler, en négatif, le sens de cette précarité d'objectivation : l'instabilité existentielle du magma identitaire qui repose sur le fond de Casablanca.

◆ **NASRAOUI Mustapha, La représentation de la pauvreté dans la société tunisienne**, Paris, L'Harmattan, 1996, 226 p. (Histoire et perspectives méditerranéennes)

La pauvreté suscite dans les sciences sociales des approches qui, malgré leur diversité, ont en commun le souci de se démarquer des visions gestionnaires du phénomène. Ainsi, on peut mentionner la perspective privilégiée par la sociologie critique qui propose de comprendre les mécanismes de reproduction et de régulation de la pauvreté (B. Destremau) et l'approche *sensible* de P. Sansot qui tente de saisir la richesse des vécus (*Les gens de peu*, PUF, 1991). Le présent projet s'insère dans ce contexte avec pour ambition de restituer dans le cadre d'une étude psycho-sociologique l'image de



la pauvreté dans la population tunisienne et de comprendre les attitudes et les comportements des pauvres eux-mêmes.

Caractérisée par une culture homogène, la société tunisienne ne connaît pas de véritable fracture entre les pauvres et le reste de l'ensemble social. Il s'agirait plutôt de nuances qui distinguaient, à partir du même fond commun (l'arabité et l'islam), les représentations-valeurs des uns et des autres, les

pauvres introduisant *des pondérations et des manipulations afin de mieux affronter la précarité socio-économique*. Ainsi, les Tunisiens pauvres choisiraient dans leur culture les éléments leur permettant de mieux résister aux difficultés de leur situation. Ils seraient placés dans une situation de *marginalité participante*, désireux d'une intégration qui ne peut aller à son terme du fait de leur manque de moyens. Il est vrai, comme le souligne l'auteur, que *l'intérêt du pauvre pour le travail diminue avec l'âge*.

Échec de la société ou échec de l'individu, les opinions des non pauvres à l'égard de la pauvreté varient selon la catégorie socioprofessionnelle de l'enquête. Les salariés minimisent la responsabilité du pauvre tandis que les membres des professions indépendantes lui renvoient la responsabilité de sa situation. Cependant la réaction des Tunisiens à la vue des pauvres, au-delà de ces clivages, est majoritairement sentimentale. Mais si la pauvreté émeut, elle ne suscite pas d'action particulière, la pauvreté étant considérée comme fait naturel et nécessaire à l'harmonie de la société.

Au terme de ces analyses, il apparaît que si les pauvres forment une sous-culture, on ne peut parler à leur propos de classe sociale.

◆ **Benjamin STORA, Appelés en guerre d'Algérie**, Paris, Gallimard, 1997, 128p. (collection Découvertes, Histoire, 316)

Amnésie apparente, prudence, réveil douloureux : il reste décidément difficile, aujourd'hui encore, d'évoquer l'Algérie. Faisant fi de ce constat, Benjamin Stora poursuit son entreprise de «libération de la mémoire» en retraçant les *jours ordinaires* des jeunes appelés du contingent, cette «génération Djebel» précipitée malgré elle dans une guerre qui ne voulait pas dire son nom.

Cet ouvrage n'a pas pour ambition de relater, une fois de plus, les événements et les moments forts de la guerre d'Algérie. Tout au plus les chapitres consacrés au déroulement du conflit constituent-ils une toile de fond



destinée à mettre en perspective et en relief les acteurs de ce drame. Ce recueil se veut avant tout un témoignage sur les deux millions de jeunes soldats qui, de 1954 à 1962, se sont succédés en Algérie. De l'émouvant départ pour cette *aventure obligée* à la «quille» tant attendue, de la découverte d'un pays à la beauté sauvage et envoûtante à celle des horreurs commises dans le cadre de la «pacification» (tortures ou exécutions sommaires), de la torpeur

des nuits dans le maquis à celle de la pénombre des chambrées envahies par l'ennui et la solitude, de l'alcool à la violence des comportements, aucun aspect n'est passé sous silence de la vie des «Max» (noms que les soldats s'attribuaient entre eux) pendant ces dix-huit, vingt-sept ou trente mois.

Accordant une large place aux écrits des hommes du contingent (correspondances avec les familles ou témoignages *a posteriori*), le récit est agrémenté de nombreuses planches photographiques, aussi riches et variées les unes les autres. Les images des marches dans le Djebel, des visages d'appelés marqués par la peur et la fatigue, de la rencontre avec l'Orient et avec cet autre - algérien et musulman - «parlent» parfois bien davantage que les textes et commentaires historiques. A cette iconographie dense s'ajoutent différents témoignages ou extraits d'ouvrages concernant le départ des appelés de métropole, l'annonce de la mort d'un camarade ou l'engagement de ces musulmans «pro-français» désignés sous le vocable général de «harkis».

Enfin, il convient de saluer la publication d'un tel travail dans une collection «grand public» accessible à tous les profanes de cette période et qui, par la qualité de sa réalisation et la richesse des documents présentés, rend la lecture à la fois stimulante et agréable.

◆ **Samya EL MACHAT, Les États-Unis et l'Afrique du Nord "française"**, Paris, L'Harmattan, 1996, (Histoire et Perspectives Méditerranéennes)

Tome 1 - Les États-Unis et le Maroc. Le choix stratégique - 1945-1956

Tome 2 - Les États-Unis et la Tunisie. De l'ambiguïté à l'entente - 1945-1956

Tome 3 - Les États-Unis et l'Algérie. De la méconnaissance à la reconnaissance - 1945-1962

Étudier les relations entre les États-Unis et les pays d'Afrique du Nord (Maroc, Tunisie, Algérie) depuis la Seconde Guerre Mondiale jusqu'aux indépendances, c'est avant tout relater l'histoire d'un *grand malentendu*. Celui existant, d'une part, entre les espoirs formulés par les nationalistes maghrébins à l'encontre d'une puissance incarnant l'idéologie anti-coloniale et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, et une *politique américaine hésitante et empêtrée dans ses contradictions*.

Malentendu, d'autre part, entre ce rôle de champion de la lutte pour l'indépendance - hérité en grande partie de l'ère wilsonienne - et la volonté de ne pas se poser en rival de la France et de ne pas risquer de mettre en cause la solidité de l'alliance atlantique. L'ambiguïté de ce comportement se traduit néanmoins selon

différentes modalités dans les trois pays d'Afrique du Nord.

Au Maroc, si l'influence étrangère qui se manifeste avec force, dès 1941-1942, dans le sens de l'anticolonialisme est celle des États-Unis, ces derniers considèrent avant tout la monarchie chérifienne comme un «porte-avions» et un relais pour les forces américaines et n'interviennent que pour sauvegarder leurs intérêts économiques.

D'abord hésitante et ambiguë, l'attitude américaine en Tunisie encouragea les mouvements nationaux et porta atteinte à l'influence dominante de la France. Cette politique conduisit les français à se sentir «lâchés» par leur allié américain.

En Algérie, un profond malaise affecta la politique des États-Unis : partagés entre le souci de régler la question algérienne et la volonté de ne pas donner le sentiment d'intervenir dans les affaires - «intérieures» - de la France, la puissance outre-Atlantique se heurtera inexorablement à ses propres contradictions.

Si l'absence d'une vision comparatiste est à regretter, ce travail a le grand mérite d'offrir une lecture complémentaire de l'histoire de la décolonisation de l'Afrique du Nord «française» grâce à la consultation des documents d'archives américaines, françaises, britanniques, maghrébines et onusiennes.



◆ **Franco-Arab Encounters**, Leon CARL BROWN, Matthew S. GORDON (Ed.), Beyrouth, Université Américaine de Beyrouth, 1996, 484 p.

Mélange de contributions d'auteurs européens, arabes et américains dédiée à la mémoire de David C. Gordon, cet ouvrage s'articule autour de la question de la confrontation - conflictuelle ou non - entre la France et les Arabes, et la manière dont celle-ci se traduit au travers des idiomes - français et arabes - de 1798 à nos jours. Il s'attache tout particulièrement à voir comment et dans quelle mesure les perceptions, images et mythes que l'on construit à l'égard de l'«Autre», depuis la rive opposée de la Méditerranée, structurent ou influencent la politique arabe de la France.



Organisés en sept sections, la majeure partie des textes se rapportent à la présence française au Maghreb (et notamment en Algérie) où son emprise s'est faite le plus longuement ressentir, au Liban et en Syrie où elle fut mandatée par la Sociétés des Nations et, enfin, en Egypte où son influence remonte à l'épopée napoléonienne de 1798.

L'image de Soi et de l'Autre au travers des articles satiriques du *Canard Enchaîné* (A. Douglas) et des mythes et «contre-mythes» coloniaux élaborés en Algérie (L. Addi), ainsi que les représentations véhiculées par les idéologies d'Ismail Urbain et de Frantz Fanon (E. Burke III) mettent en exergue le fossé séparant la politique coloniale française et les intellectuels métropolitains.

K. Salibi et D. Chevallier proposent quant à eux des études sur l'influence et la «rencontre» de la France avec le Liban moderne.

En se penchant respectivement sur le regard des colons français en Algérie et sur la communauté juive marocaine, J. Clancy-Smith et S. Miller soulignent l'importance de la féminité et de la masculinité dans les deux pays d'Afrique du Nord.

Enfin, la communication de S. Tlatli sur la connotation pesante de l'«immigré» à l'origine des difficultés d'insertion de la population maghrébine en France (S. Tlatli) et celle de G. Kepel sur l'évolution de la politique arabe de la France depuis les années 1950 figurent parmi les communications de ce riche et dense recueil dont la recension ne saurait rendre compte sans relever de la gageure.

◆ **Vivre dans l'Empire Ottoman : sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIÈME-XIXÈME SIÈCLES)**, François GEORGEON et Paul DUMONT (dir.), Paris, l'Harmattan, 1997, 348 p., (Histoire et Perspectives Méditerranéennes)

Cette étude collective d'anthropologie historique sur les «formes, lieux et réseaux de sociabilité» dans les provinces ottomanes (Balkans, Anatolie), s'inscrit dans le prolongement de l'ouvrage sur *les Villes ottomanes à la fin de l'Empire* édité, en 1992, par F. Geogreon et P. Dumont. Les auteurs partent, ici, du constat que les définitions de «la sociabilité», élaborées à partir des cultures occidentales (M. Agulhon, M. Weber), ne sont pas opérationnelles pour appréhender les manifestations de la vie collective d'une société plurielle et compartimentée. Ils ont donc engagé



leur recherche, non sous l'angle du statut des groupes ethnico-religieux, juxtaposés et semi-autonomes, mais de leurs pratiques sociales. Les «jeux d'acteurs», leurs mouvements dans l'espace (conversations, visites, divertissements, échanges intellectuels et ouvertures commerciales, etc.) seraient autant de manifestations «informelles», situées «au-delà du cadre familial» et «en deçà du fait associatif» ou de la fonction officielle des

individus. Un second postulat précise cette approche scientifique : la connaissance des relations intercommunautaires, dans le cadre des réformes entreprises par l'Etat ottoman, serait inséparable d'une étude globale des diverses sociabilités, comme de leurs permanences ou de leurs mutations dans la longue durée, du XVIIIème siècle jusqu'à la révolution jeune turque de 1908. Toutes ces formes d'organisation, quels que soient leurs objectifs, font l'objet d'une réflexion nouvelle sur le reclassement ou l'extension des sociabilités anciennes (confréries religieuses, fête du Ramadan) et sur la tendance à leur sécularisation (clubs sportifs, cercles culturels, partis politiques, activités philanthropiques). En dépit de la permanence des stratégies de type communautaire, les individus inventent des espaces qui transcendent la stricte délimitation des catégories ethniques et linguistiques, sociales et professionnelles. Dans ces lieux publics où les individus se côtoient, en particulier, durant le temps des fêtes religieuses, se nouent des relations intercommunautaires, non exemptes toutefois de tensions.

Contributions de : M. ANASTASSIADOU, M. COUROUCLI, F. GEORGEON, H.-L. KIESER, B. LORY, H. NAHUM, M.-C. SMYRNELYS, J. STRAUSS, I. TAMDOGAN-ABEL, S. TANILLI, A. TER MINASSIAN, A. YEROLYMPPOS, Th. ZARCONÉ.

◆ **Bruno Étienne (dir.), Série sur les religions en France aujourd'hui**, Paris, Hachette, 1997.

1. Jocelyne Césari, *Être musulman en France aujourd'hui*.
2. Michèle Bitton et Lionel Panafit, *Être juif en France aujourd'hui*.
3. Franck Frégosi et Sophie Sahakian, *Être catholique en France aujourd'hui*.
4. Bruno Étienne et Raphaël Liogier, *Être bouddhiste en France aujourd'hui*.
5. Jeanne-Hélène Kaltenbach, *Être protestant en France aujourd'hui*.

A l'initiative du professeur Bruno Étienne (Institut Universitaire de France), cette série de cinq ouvrages sur les religions dans la société française d'aujourd'hui procède d'une réflexion collective menée



pendant cinq ans au sein de l'Observatoire du Religieux. Sa réalisation repose sur un travail d'enquête approfondie et sur les débats contradictoires qui ont animé la vie de l'Observatoire et donné à l'IEP d'Aix-en-Provence ses lettres de noblesse dans le champ de la sociologie religieuse comparée. Elle relève également d'une démarche scientifique modeste, néanmoins pertinente : faire accéder un lectorat large à des travaux universitaires qui,

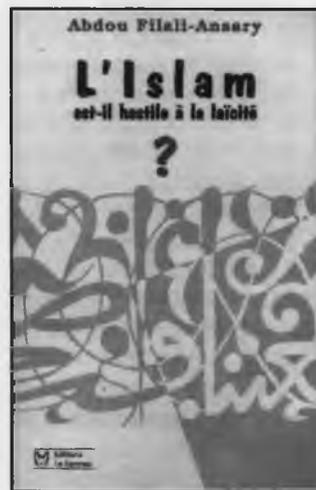
pour la plupart, ont été conduits par d'anciens étudiants du professeur Étienne. On doit saluer la qualité et la simplicité d'écriture des ouvrages composant la série qui nous font sortir des sentiers battus de l'académisme : *notre projet consiste simplement à produire un état des lieux, qui permette à chacun de constater les faits et peut-être de vérifier là où il en est lui-même*. Le choix de cette posture ne signifie pas pour autant que les auteurs cèdent facilement aux sirènes du langage médiatique et aux thèmes accrocheurs. *Il ne s'agit donc en rien d'un retour du religieux : bien au contraire, ces mouvements pointent un vide, voire un déficit politique et moral massif et cruel...*

La série défend une perspective résolument comparatiste afin de mieux saisir les enjeux d'une société française qui, malgré les discours d'homogénéisation républicaine et nationaliste, est devenue à la fois pluriethnique et pluriconfessionnelle. Aussi est-il nécessaire de dépasser les débats fantasmatiques et univoques sur l'islam en France qui ont fait les beaux jours des couvertures d'hebdomadaires à grand tirage pour prendre conscience de ce passage d'une *France moniste* à une *France plurielle*.

On appréciera, enfin, l'originalité des documents sur l'état des religions publiés en annexes des ouvrages de la série.

◆ **Abdou FILALI-ANSARY, L'islam est-il hostile à la laïcité ?** Casablanca, Le Fennec, 1997, 160 p.

L' *Islam est-il hostile à la laïcité ?* est le premier titre d'une collection qui, à l'enseigne d'"Islam et humanisme", se propose de contribuer à briser les liens entre religion et violence et à permettre l'éclosion d'une nouvelle identité culturelle enracinée dans l'héritage islamique et ouverte à la modernité. Pour partie la reprise du texte introductif dans sa traduction française de *L'islam et les fondements du pouvoir* (Ali Abderraziq), l'ouvrage d'Abdou Filali-Ansary se présente tout à la fois comme le «manifeste» de la collection et comme un programme de travail dont l'ambition, reprenant le projet d'Ali Abderraziq lui-même, n'est rien moins que de fonder - ou refonder ? - *la laïcité de l'intérieur* de la tradition et de l'univers de sens islamiques. Ce qui



implique, d'abord, un travail de clarification conceptuelle visant à faire la part des choses entre le(s) discours des acteurs et les reprises critiques dont celui-ci fait l'objet. **A commencer par le malentendu "terminologique" qui a marqué l'introduction du débat sur la laïcité en confondant sécularisme, mode de présence/absence du référent religieux dans la sphère mondaine et des intérêts mondains dans la sphère religieuse - laïcité, "notion typiquement**

française qui semble n'avoir pas d'équivalent dans les autres langues européennes", et qui désigne la séparation organisée de l'État et des Églises, et *laïcisme*, attitude politico-philosophique qui s'assigne pour objectif cette séparation. Clarification du rapport à l'histoire et du "travail de la conscience historique, visant à mettre à jour la généalogie des formes de pouvoir dans lesquelles va émerger le débat sur la "laïcité" - ce que A. Filali Ansary désigne comme le "compromis médiéval", forme d'organisation par quoi la société s'est donnée "une aire d'autonomie vis-à-vis du pouvoir politique, au moment même où elle renonçait à le contrôler effectivement". Clarification du projet de refondation d'un lien social-politique spécifiquement musulman, par quoi cet ouvrage s'inscrit dans un courant "d'attitudes et de projets qui cherchent à retrouver le sens premier de la religion islamique, par-delà les formulations qui lui ont été données dans l'histoire des sociétés anciennes et médiévales". De ce point de vue, le "détour" par l'oeuvre de Ali Abderraziq est d'autant plus pertinent que, au-delà de la formule politique de l'islam - "le Prophète était-il un roi ?" - c'est bien la question de la modernité elle-même que pose le nouveau Traité décisif du 'âlim égyptien : non pas ce qu'est la modernité, mais quelle modernité les sociétés musulmanes désirent-elles pour elles-mêmes.