

Mondes musulmans

Cyrille Aillet
Emma Aubin-Boltanski
Youssef Belal
Jean-Philippe Bras
Pascal Buresi
Myriam Catusse
Leyla Dakhli
Baudouin Dupret
Edhem Eldem
Elena Frangakis-Syrett
Hervé Georgelin
Pascale Ghazaleh
Isabelle Grangaud
Fatima Zohra Guechi
Vanessa Guéno
Bernard Heyberger
Benjamin Lellouch
Fernando Rodríguez Mediano
M'hamed Oualdi
Valérie Pouzol
Jean-Louis Triaud
Éric Vallet

Comptes rendus

Gilbert Meynier

L'Algérie des origines. De la préhistoire à l'avènement de l'islam

Paris, La Découverte, 2007, 236 p.

Après avoir révélé au public historien l'Algérie du début du XX^e siècle¹ et découvert, avec Ahmed Koulakssis, en l'émir Khaled le premier *za'ïm* (leader) du mouvement national, Gilbert Meynier s'est immergé dans les documents et archives du temps présent pour écrire l'*Histoire intérieure du FLN, 1954-1962*. Avec *L'Algérie des origines*, il s'impose la perspective panoramique. Sans être antiquisant, il fait sien les apports des archéologues et des historiens, voire d'autres spécialistes. Il revisite les thèses, discute, infirme, conforte ou nuance. Meticuleux et précis, cet ouvrage se veut de vulgarisation.

En trois temps – de la Préhistoire à l'Antiquité, sous la domination romaine et du christianisme à l'islam –, G. Meynier esquisse une fresque vivante de cette histoire de longue durée par le rappel de quelques vérités historiques à partir de nouvelles hypothèses. Classique : l'auteur étudie l'organisation politique, la société, l'économie, les religions, l'architecture, les arts et les langues des différentes périodes historiques, aussi bien dans le contexte local que méditerranéen. Original : il procède à des recoupements et rapprochements, parfois inédits, d'une saisissante actualité.

Un des berceaux de l'humanité avec une présence humaine continue depuis deux millions d'années, « l'Algérie » est en avance sur l'Afrique méditerranéenne ; l'agriculture y précède l'élevage et, dès le Néolithique, l'art s'affine dans les gravures rupestres. Les vestiges archéologiques expriment un fort potentiel agricole, une importante richesse artistique (Timgad), des influences égyptiennes (Madracen) ou hellénistiques (mausolée de Tipasa). Des dizaines de villes sont agrandies, multipliées et embellies à l'époque romaine. On y trouve les plus riches collections de mosaïque. Mais le surplus de la production est investi essentiellement dans la pierre des édifices citadins et non dans un processus productif. Trait qui persiste.

Le territoire algérien s'intègre dans l'espace méditerranéen par le commerce (amphores grecques à Cirta, blé numide et ivoire de Gétulie en Grèce) mais aussi par la politique et les loisirs. Massinissa s'allie à Rome et son fils Mastanabal sort vainqueur aux jeux d'Athènes. À Cirta, les inscriptions de stèles en punique ou en grec, « langue de la culture policée, y compris à Rome » (p. 47), attestent un peuplement pluriethnique. Alors que la Gaule celtique devient latinophone, le libyco-berbère, langue du peuple sans être langue officielle, résiste à travers les siècles. Véhiculé en latin, limité aux villes, avec peu de monastères comparé au Proche-Orient, le christianisme – pourtant riche et divers par ses églises, ses savants et ses schismes – cède devant l'avancée de l'islam. Pour affaiblir les catholiques, encore aux prises dans de violentes discordes avec les donatistes, les Vandales laissent aux juifs une liberté religieuse totale. Ces derniers, implantés sur les côtes depuis les Phéniciens, se sont dispersés dans l'intérieur du pays, fuyant la répression. L'organisation patriarcale et tribale persiste et se réfugie hors des villes. La reconquête byzantine entrave l'essor étatique des royaumes maures-berbères en ébauche dans les marges de ces grands bouleversements.

Par la comparaison, l'auteur relativise les jugements et inscrit les données dans leur contexte sociohistorique. Dans l'Algérie antique, la vigne existe avant Carthage et la céréali-

culture avant Rome. Les exportations (vin, céramique, marbre) dépassent celles de l'Espagne. La Gaule est moins urbanisée et ses notables refusent de porter la toge romaine.

Inscrits dans des échanges méditerranéens, les royaumes numides vivent en alliance avec Rome et en symbiose dans la Méditerranée. La romanisation aux multiples facettes – séduisante ou oppressive – continue de faire débat, et G. Meynier le relance, en infirmant l'analogie entre les colonisations romaine et française. La synthèse romano-africaine naît des mélanges par le mariage et n'a rien à voir avec « la barrière coloniale de l'Algérie française » (p. 84). Traquant tout anachronisme, il affirme que « les contrastes sociaux entre riches et pauvres finirent par devenir plus forts que l'opposition entre colons d'origine romaine et peuplement originel » (p. 85) et les révoltes (Tacfarinas) s'expliquent mieux par l'opposition « entre les citadins en voie de romanisation et les communautés rurales distantes de cette évolution » (p. 63). Ainsi la dichotomie entre l'intérieur et les côtes, entre le centre du pouvoir et ses marges, entre les villes et les campagnes caractérise la région et alimente la protestation sociale, assimilée parfois à une protestation « nationale ».

G. Meynier insiste sur l'apport de l'Église d'Afrique et du combat d'Augustin de Thagaste autour du libre arbitre humain et de la grâce divine. « De telles controverses se retrouvent au IX^e et X^e siècles au Proche-Orient musulman [...] sur la place respective de la foi et des œuvres » (p. 172-173). Ces œuvres d'aide sociale préfigurent les fonctions des *zâwiya* (lieux d'éducation et de culte) modernes. Mais oublié ou nié, cet héritage revient par l'Europe du Moyen Âge. L'auteur analyse l'évolution des croyances et des cultes avec des exemples : de Ba'al Hamon à Saturne l'Africain, des sacrifices humains aux sacrifices d'animaux, le lent passage au monothéisme se fait. Malgré les répressions religieuses, parfois sanglantes, l'auteur plaide pour un glissement d'une religion à l'autre, insistant sur les « affinités électives », les rapports entre tenants des pouvoirs politique et religieux, et l'importance des rites aux yeux de la masse au détriment du dogme.

Arrivé par le sud et la voie terrestre, l'islam triomphe comme la revanche du pays profond,

des communautés tribales et bédouines, sur les côtes. Il a, pour la première fois, « arrimé jusqu'en terroir algérien une culture universelle » (p. 209). L'installation de la langue et de la culture arabes se fait par adaptations au nouveau contexte et la persistance de la protestation sociale (donatisme) ouvre la voie au kharijisme et aux hérésies. En définitive, « une grande civilisation prit le relais d'une autre grande civilisation » (p. 93).

Dans cette aire de la civilisation méditerranéenne, « unitaire et fluide » à la fois, « il y eut une société nord-africaine pour conduire son destin » durant cette longue gestation historique (p. 91).

FATIMA ZOHRA GUECHI

1 - Gilbert MEYNIER, *L'Algérie révélée. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XX^e siècle*, Genève, Droz, 1981.

Adam J. Silverstein

Postal systems in the pre-modern Islamic world

Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 214 p.

Dans le sillage de *cursus velox* romain et des courriers montés perses, la poste à relais (*barīd* en arabe) connut un développement tout particulier dans les États de l'Orient islamique médiéval. Le présent ouvrage, tiré d'une thèse de doctorat, a pour ambition d'écrire l'histoire de cette institution particulière, à la fois instrument de transmission des ordres au sein de l'appareil d'État et canal efficace de surveillance du royaume. En un livre dense et bien construit, Adam Silverstein relève le défi avec brio, tirant de l'étude minutieuse d'un vaste corpus des résultats tout à fait convaincants.

Au regard du travail classique de Jean Sauvaget sur la poste mamelouke¹, l'auteur a fait le choix d'un temps long, qui le conduit de Xénophon aux encyclopédistes égyptiens de la fin du Moyen Âge. Un premier chapitre très nourri offre en effet une belle synthèse sur l'évolution des systèmes postaux dans l'Antiquité. La suite de son enquête est rigoureusement menée à partir d'un examen approfondi des

sources textuelles, l'archéologie offrant jusqu'à présent très peu de témoignages concrets sur les systèmes postaux médiévaux. Répartie en quatre chapitres chronologiques de taille inégale (début de l'Islam, période « abbasside médiane » entre le milieu du IX^e siècle et la fin du XII^e siècle, empire mongol, empire mamlouk), l'histoire que retrace A. Silverstein se présente à la fois comme une somme érudite et une étude exemplaire de la formation d'un appareil d'État dans le monde musulman médiéval.

Son ouvrage témoigne tout d'abord d'une connaissance très fine des textes arabes, perçus dans toute la diversité de leurs genres, confrontés, critiqués et mis en perspective avec acuité. Signalons entre autres son analyse incisive du récit classique d'Ibn Fadl Allāh al-'Umarī sur l'institution du *barīd*, qui met en lumière l'existence d'une véritable « mythologie postale » (p. 186) forgée à partir de l'expérience abbasside et encore très vivante au moment de l'établissement des Mamelouks. Mais l'auteur ne s'arrête pas à cette seule déconstruction des discours de l'élite bureaucratique. La confrontation de documents divers lui permet de poser les jalons d'une histoire concrète de l'institution. Une brève incursion dans le corpus des papyri égyptiens ou dans celui des inscriptions sudarabiques offre par exemple des preuves indubitables de la circulation du terme *barīd* dans l'Arabie préislamique et du recours à la poste à cheval dès les premières décennies de la conquête. Pour les siècles qui suivent, les glissements du vocabulaire sont de la même façon de bons indicateurs de la progressive bureaucratisation du système postal.

Plus encore, l'étude du lexique se retrouve au cœur de l'une des principales interrogations de l'auteur. Le *barīd* des califes fut-il l'héritier des postes byzantines et sassanides ? Ou doit-on le mettre au compte des innovations de l'État islamique naissant ? La nature du vocabulaire islamique de la poste, largement emprunté au grec et au persan, a longtemps fait pencher la balance en faveur de la première hypothèse. A. Silverstein montre bien néanmoins toutes les limites de cette analyse. Institution reprise

partiellement aux grands empires d'Orient, la poste à relais ne fut pas pour autant figée dans le cadre immuable de ses origines. Au cours des deux premiers siècles de l'Hégire, elle se distinguait très nettement de son homologue byzantine par l'absence de tout corps de messagers professionnels. Le *barīd*, organisé dans un cadre provincial assez hétérogène au moment de la conquête, consistait à mettre des montures à la disposition de personnes recommandées par le pouvoir, mais sans se préoccuper de leur approvisionnement. L'apparition de bornes milliaires – d'une forme très différente de celles de l'Antiquité – dès le bref règne de Marwān I^{er} témoigne des nouvelles ambitions califales, essentiellement en Syrie et en Arabie. En dépit de ces premiers efforts, le *barīd* ne vit ses conditions s'uniformiser que lentement, comme l'indique l'introduction des relais dans les régions les plus éloignées de l'empire (seconde moitié du VIII^e siècle).

Le milieu du IX^e siècle marque un véritable tournant avec la création d'un bureau central, *dīwān al-barīd*, sous le calife al-Mutawakkil (847-861). C'est aussi à cette époque qu'est rédigé le premier *Livre des itinéraires et des provinces*, inventaire des quelque 930 stations postales que comptait l'empire. L'organisation du *barīd* est dès lors prise en main par des spécialistes de l'administration. Les bornes milliaires, manifestation de l'enracinement local du pouvoir, tombent rapidement en désuétude, leur fonction pratique étant désormais assumée par les *Itinéraires*, érigés en véritable genre littéraire. Surtout, le financement du *barīd* est pris en charge par l'État central – en rupture totale avec les pratiques de l'Antiquité, comme le souligne à juste titre A. Silverstein. Devenu un système « complexe, efficace et impressionnant » (p. 109), bien que coûteux, le système du *barīd* se perpétue au X^e siècle comme l'une des manifestations éminentes du pouvoir souverain, éventuellement adaptée dans ses modalités pratiques à des territoires de taille plus réduite (utilisation de coureurs à pied par les Būyides ; recours accru aux pigeons voyageurs chez les Fatimides).

Abandonné totalement avec l'avènement des Saljūqides à partir du milieu du XI^e siècle,

le système de poste à relais fit sa brutale réapparition, sous le nom de *yām*, au moment de la conquête mongole, sur une étendue territoriale inconnue jusque-là. Tout comme lors de la conquête arabe, la mise en place de ce système fut très progressive. Ce n'est qu'à la fin du XIII^e siècle qu'il connut une véritable centralisation dans le domaine Ilkhānide, avec la prise en charge de son financement par le souverain lui-même. Entre-temps, les Mamelouks avaient établi leur propre système de relais entre l'Égypte et la Syrie, sans que l'influence mongole ait joué le rôle décisif qu'on lui a longtemps prêté. A. Silverstein montre bien comment le *barīd* mamelouk, né dans l'urgence de la défense du territoire et placé, de façon inédite, entre les seules mains de l'armée, fut consciemment paré du prestige de l'ancien *barīd* califal. Si l'auteur ne reprend pas à son compte le modèle diffusionniste défendu par Didier Gazagnadou², il n'en reconnaît pas moins le rôle de la poste à relais en tant que véritable technique de pouvoir. Au-delà de son sujet précis, l'ouvrage esquisse ainsi les contours d'une histoire pratique de l'État dans l'Islam médiéval, loin de tout déterminisme historique, mettant en lumière les incertitudes d'une bureaucratisation inachevée, le poids des contraintes matérielles et technologiques, les discontinuités dans les pratiques, ou encore la grande malléabilité des discours sur l'État. Loin d'être le support unique de la transmission des nouvelles, le système de la poste à relais devait composer avec d'autres modes de diffusion parallèles de l'information, souvent complémentaires, parfois concurrents. C'est sur ce dernier point sans doute que la démonstration de l'auteur reste la plus timide, en n'abordant que de façon superficielle le rôle des réseaux marchands, lettrés ou religieux, et leurs rapports à l'État dans ce domaine. Ces prolongements possibles n'en demeurent pas moins la marque d'une synthèse réussie, riche et suggestive.

ÉRIC VALLET

1 - Jean SAUVAGET, *La poste aux chevaux dans l'empire des Mamelouks*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1941.

2 - Didier GAZAGNADOU, *La poste à relais. La diffusion d'une technique de pouvoir à travers l'Eurasie : Chine - Islam - Europe*, Paris, Éd. Kimé, 1994.

John Tolan

Le saint chez le sultan : la rencontre de François d'Assise et de l'Islam.

Huit siècles d'interprétation

Paris, Éd. du Seuil, 2007, 520 p.

Dans la continuité de *Sarrasins*¹, John Tolan poursuit son exploration de l'imaginaire des relations islamo-chrétiennes au Moyen Âge. L'entrevue de François d'Assise avec le sultan ayyūbide Al-Malik al-Kāmil en 1219, devant Damiette assiégée par la cinquième croisade, en constitue l'un des épisodes les plus emblématiques. Tout du moins si l'on se place du point de vue des Latins, car les chroniqueurs de langue arabe ne lui accordèrent pas une seule ligne. À l'inverse, le geste insensé commis par le *Poverello* en traversant les lignes des « infidèles » suscita très vite des commentaires de la part d'auteurs engagés dans les Croisades, avant de faire l'objet d'une mise en récit hagiographique par les franciscains à partir de 1228. Cette affaire, pourtant réduite à une trame sommaire par l'absence de témoignage direct, ne cessa dès lors de susciter des interprétations divergentes. Comme le souligne J. Tolan, le « fait » importe peu au regard de sa transformation en « événement », processus constitutif d'un véritable « lieu de mémoire » historique (p. 503). Le but de la recherche est donc d'explorer « huit siècles » d'avatars successifs de cet épisode dans la culture occidentale, jusqu'aux derniers soubresauts de l'après-11 septembre.

Il s'agit d'une étude sur la longue durée, qui mêle registres textuel et iconographique. L'ouvrage, abondamment illustré, propose un va-et-vient constant entre texte et image, qui s'avère fructueux pour restituer la formation et la diffusion de la légende du « saint chez le sultan ». L'un des résultats les plus intéressants concerne l'introduction de l'épreuve du feu dans la trame narrative. Dans la *Legenda maior* de saint Bonaventure, qui remplace dans les années 1260 la première vulgate franciscaine, celle de Thomas de Celano, le saint propose cette épreuve afin de convaincre son

auditoire de la suprématie des Évangiles, mais le sultan refuse. Ce n'est que dans le cycle des fresques de la basilique d'Assise que l'exploit devient réalité et envahit le monde des images. Le triomphe du miracle, qui aura pour point culminant au XIV^e siècle la thèse de la conversion pure et simple d'al-Kâmil, marque l'imposition de la légende franciscaine au détriment de ses détracteurs. J. Tolan rappelle en effet que l'étape égyptienne de François d'Assise fut au départ perçue par les milieux impliqués dans les Croisades – Jacques de Vitry dans une épître de 1220, et l'auteur inconnu de la chronique dite « d'Ernoul » quelques années plus tard – comme un baroud d'honneur stérile et contraire aux intérêts politiques des Latins. La progressive fixation du récit de la rencontre par les franciscains ne fait donc que refléter un mouvement plus large : la constitution de l'ordre franciscain, la maturation de son idéologie religieuse, et les tensions qui accompagnent ce processus. La rencontre ne constitue en effet qu'un maillon de la *Vie* du saint et non un épisode autonome. Or, tout en éclairant systématiquement le contexte d'élaboration de chacun des documents qu'il passe en revue, J. Tolan adopte un autre présupposé en prenant pour principal champ d'étude la mémoire des relations islamo-chrétiennes à la lumière de cette anecdote.

On peut douter non seulement du résultat, mais de la question elle-même. Les récits, somme toute sommaires et stéréotypés, de la rencontre entre François d'Assise et le sultan offrent-ils véritablement l'image d'une « confrontation emblématique entre l'Orient et l'Occident » (p. 502) ? Assurément pour les philosophes des Lumières et les Romantiques, chez qui la notion d'« Occident » se reflète au miroir d'un « Orient » fantasmé. L'ouvrage rappelle que ces récits alimentèrent aussi l'idéologie coloniale, le dialogue œcuménique dans le sillage de Vatican II, et même la thèse du « choc des civilisations ». Mais pour les périodes antérieures, n'est-ce pas une question quelque peu anachronique ? Le sultan et son entourage jouent rarement plus que le rôle de silhouettes abstraites. Sarrasins, « Perses », Turcs : peu importe, et l'on peut qualifier leurs docteurs de « philosophes » au XIII^e siècle (p. 125), comme les remplacer par des luthé-

riens à l'époque de la Contre-Réforme. La parole ne leur est pas donnée, si ce n'est lorsque l'on veut exalter la magnanimité de leur souverain pour mieux saper l'icône franciscaine : ainsi Voltaire fit d'al-Kâmil un représentant de la tolérance, notion échafaudée pour contrer les obscurantismes cléricaux dont saint François était pour lui le représentant. Globalement toutefois, l'islam se confond dans la figure de l'hérésie et n'est qu'un prétexte, un détour pour des enjeux purement internes.

Les pistes lancées en direction de l'histoire sociale et de l'histoire des mentalités en Occident n'aboutissent donc pas toujours. Le livre revient ainsi sur le positionnement des franciscains à l'égard des Croisades, mais aussi sur la politique de l'ordre en matière de missions en terre infidèle. Comme l'avait déjà signalé Isabelle Heullant-Donat, l'ordre adopta finalement, dans la seconde rédaction de la règle franciscaine, une attitude réservée et modératrice à l'égard de l'idéal martyrial, illustré par les frères exécutés à Marrakech par les Almohades en 1220. La place de l'idéal missionnaire et de la confrontation avec l'islam chez les franciscains aurait mérité une recherche plus approfondie. Cette question éclaire en effet les enjeux du débat sur cette fameuse rencontre, au sein de l'ordre et avec ses détracteurs. Quant aux retouches de la figure de l'Assiate, de plus en plus assimilée à un « *alter Christus* » (p. 326), elles nous font plonger dans la genèse même de la figure du saint fondateur. L'image des musulmans dans l'anecdote obéit donc plus au cours changeant des représentations de la sainteté au Moyen Âge qu'à une évolution de l'image de l'islam, finalement peu perceptible à travers cette étude, ce qui affaiblit l'un de ses objectifs déclarés.

Le plan adopté ne favorise peut-être pas la fermeté des conclusions. En effet, il consiste à examiner les sources dans un ordre chronologique comme autant de tableaux ou de jalons, au lieu de les confronter dans une perspective diachronique. Les variations textuelles décryptées par l'auteur étant parfois très ténues, l'ouvrage n'évite pas les répétitions et les longueurs. Enfin, on peut s'interroger sur la pertinence du choix de la très longue durée. Les périodes moderne et contemporaine représentent d'ailleurs à peine plus d'un tiers du développement.

La flexibilité de ce « lieu de mémoire » est cependant bien démontrée à travers sa récupération épisodique jusqu'à nos jours. Mais ces relectures du même motif n'auraient-elles pas pu figurer en épilogue d'une étude plus dense de sa matrice médiévale, dont l'auteur est spécialiste ?

CYRILLE AILLET

1 - John V. TOLAN, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen âge*, Paris, Aubier, 2003.

Yossef Rapoport

Marriage, money and divorce in medieval islamic society

Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 137 p.

Cette monographie se propose de mettre en lumière la nature du mariage au Caire, à Damas et à Jérusalem pendant la période mamelouke (1250-1517). Ce faisant, l'auteur remet en cause bien des opinions préconçues, notamment celle du mariage stable, patriarcal que d'aucuns attribuent aujourd'hui aux sociétés « traditionnelles », que l'on considère plus attachées aux liens conjugaux durables et, surtout, à une structure domestique qui procède du pouvoir matériel et juridique prépondérant exercé par le père de famille.

À l'encontre de cette image statique, Yossef Rapoport décrit des sociétés en plein mouvement, des ménages recomposés à volonté selon les aléas des mariages et des divorces en série. On sait que les juristes sunnites ont accordé aux hommes le droit de répudiation unilatéral, et ce depuis les premiers temps de l'islam. Y. Rapoport apporte cependant des nuances à ce tableau en mettant l'accent sur le lien conjugal en tant qu'instance de négociation matérielle, ouverte à l'intervention des deux époux.

Le premier chapitre est ainsi consacré à l'examen du *mahr*, offert à une femme par ses parents lors de son mariage et qu'il convient de distinguer scrupuleusement de la dot car, contrairement à cette dernière, le *mahr*, qui consistait en biens et espèces, était préservé

dans le patrimoine de l'épouse. Y. Rapoport qualifie d'ailleurs le *mahr* d'héritage entre vifs, processus dévolutif spécifique aux femmes et qui visait entre autres à rétablir le déséquilibre engendré par l'héritage musulman (qui accorde aux héritiers le double de ce que reçoivent les héritières de même rang). En tant que patrimoine propre à l'épouse, le *mahr* – qui chez les épouses les plus riches pouvait atteindre des valeurs vertigineuses et certainement supérieures à celles des présents offerts par l'époux – offrait aux femmes de la classe gouvernante une indépendance financière leur permettant d'initier le divorce si elles le désiraient. Nelly Hanna, historienne de l'Égypte ottomane, a montré que les épouses issues de familles aisées avaient également la liberté d'inclure dans leur contrat de mariage des conditions portant par exemple sur leur droit de sortir de chez elles ou sur l'obligation de leur mari de leur fournir chaque année une garde-robe estivale et hivernale. D'autres conditions pouvaient entraîner directement la dissolution du mariage si un mari ne les respectait pas et battait par exemple sa femme, ou exerçait son droit à la polygamie¹.

Les femmes de l'élite gouvernante se virent toutefois privées d'accès aux revenus fonciers jusqu'à la seconde moitié du xv^e siècle, et leur participation économique demeura de ce fait limitée. Après les années 1450, l'ouverture du marché foncier et une monétisation accrue de l'économie permit une intégration plus complète et améliora la position de ces femmes au sein du ménage.

Dans un deuxième chapitre, Y. Rapoport se penche sur la question du travail et, en particulier, de l'engagement des femmes dans l'industrie du textile. La majorité des femmes au Caire, à Damas et à Jérusalem se trouvant embrigadées par nécessité économique dans le marché du travail à l'époque mamelouke (surtout à partir du xiii^e siècle, période d'expansion pour l'industrie du textile), il semblerait que, quel qu'ait été le montant de leur *mahr*, elles pouvaient au besoin vivre sans le soutien financier d'un époux. C'est ce qui explique, d'une part, le grand nombre de femmes seules – veuves, divorcées ou n'ayant jamais été mariées – dans les centres urbains mamelouks et, d'autre part, le parrainage d'institutions

comme le *ribât*, vouées à l'hébergement de cette population féminine et qui présidaient au développement de nouvelles formes de dévotion pieuse.

Il est pourtant vrai que, vers la fin du XIV^e siècle, l'historien trouve quelques exemples de femmes qui adoptèrent une politique de mariage à répétition. Elles étaient souvent si pressées de se remarier après un divorce qu'elles présentaient de faux témoignages au sujet de la période d'attente (fixée à trois mois) imposée par les juristes soucieux de prévenir une éventuelle confusion dans la paternité des enfants. Les mariages étudiés par Y. Rapoport dans son troisième chapitre – il ne s'agit que de quelques exemples, les historiens de la période mamelouke ne disposant pas de l'aubaine, sous forme de centaines de milliers de documents juridiques ou notariés, dont se servent les ottomanistes – se caractérisent ainsi par un rythme très soutenu, un degré accru de formalisme et la prolifération des échanges pécuniaires au sein de l'unité conjugale. Y. Rapoport trouve là une preuve supplémentaire du fait que l'idéal patriarcal du mariage, fondé sur l'harmonie économique des époux et sur l'allocation de rôles sexués, était déjoué par la réalité contractuelle et sociale d'une institution qui s'avérait souvent de courte durée et qui impliquait aussi bien des transactions monétaires complexes, réglées au besoin par l'intervention des tribunaux, que des facteurs n'apparaissant pas dans les contrats de mariage : influence des beaux-parents, poids social des partis...

C'est également contre la théorie des juristes que s'inscrit le quatrième chapitre de cet ouvrage, où Y. Rapoport présente celles de ses conclusions qui seront les plus controversées, ne serait-ce que parce qu'elles semblent insuffisamment documentées. Le droit des hommes musulmans au divorce unilatéral – plus justement à la répudiation – constitue selon l'auteur l'une des clés de voûte de l'inégalité fondamentale du droit musulman et, concrètement, la source du pouvoir prépondérant exercé par les hommes dans l'union conjugale, le seul recours des femmes consistant à faire inclure des clauses pertinentes dans le contrat de mariage ou encore à demander l'intervention du tribunal. La majorité des divorces étudiés par l'historien ne sont pourtant pas le résultat

de tels processus. Il s'agit plutôt de divorces consensuels (*khul'*), exigeant seulement que la femme renonce à certains de ses droits financiers, notamment au *mu'akhar sadâq*, portion différée du montant offert par l'époux lors du mariage. De tels accords pouvaient cependant masquer de difficiles négociations portant par exemple sur les enfants issus d'une union. Un époux qui se voyait accordé la garde d'enfants même mineurs, s'il voulait s'installer dans une ville autre que celle où vivait leur mère, pouvait utiliser le chantage afin d'obtenir un règlement financier qui lui soit favorable. Une épouse, de son côté, pouvait refuser les droits conjugaux de son mari afin de l'inciter au divorce. De telles stratégies, bien qu'elles n'aient pas exigé l'aval judiciaire, amenaient cependant les tribunaux à s'immiscer dans les affaires matrimoniales. Les tribunaux militaires furent les plus actifs dans ce domaine, contraignant par exemple les époux à entretenir leur femme ou à lui accorder le divorce et incitant les tribunaux religieux à élargir les causes qui permettaient le divorce judiciaire. Les particuliers faisant également appel aux tribunaux – c'était par exemple le cas d'hommes qui demandaient au tribunal la discipline pour une épouse insoumise – amenèrent les instances judiciaires à intervenir de plus en plus souvent dans les relations conjugales pour tenter d'imposer l'autorité patriarcale mais aussi la tutelle de l'État. On regrettera seulement, ici, l'insuffisance des pièces apportées par Y. Rapoport pour étayer son argumentaire : deux exemples d'hommes qui menacent de faire appel aux autorités policières ne suffisent pas à montrer que « la présentation d'une plainte au tribunal était désormais plus efficace que la menace de répudiation » (p. 82).

Le cinquième et dernier chapitre revient cependant sur ce constat, qui fait l'objet d'une analyse plus soutenue. Dans la société mamelouke, l'auteur souligne les liens étroits entre sphères publique et privée, les droits des hommes dans la seconde étayant leur statut dans la première : « il était attendu des hommes qu'ils utilisent leurs privilèges patriarcaux pour soutenir leurs engagements dans la sphère publique » (p. 89). Cette relation procédait d'un mécanisme juridique : celui du serment sous peine de divorce, exécuté par le tribunal. Dès

le début de la période mamelouke, de tels serments avaient acquis une solennité extrême du fait que, contrairement aux serments pris au nom de Dieu, ils ne pouvaient être révoqués par un acte de repentir (*kaffâra*). Un débat féroce fut déclenché au sujet de tels serments par Ibn Taymiyya, juriste du XIV^e siècle célèbre pour ses positions doctrinales. Alors que la doctrine juridique acceptée à l'époque mamelouke voulait que les serments sous peine de divorce aboutissent à des séparations (permettant toutefois au couple de se remarier, le divorce n'étant considéré permanent en loi musulmane que s'il est prononcé trois fois; il faut alors que la femme épouse un autre homme, quitte à divorcer immédiatement pour épouser à nouveau son premier mari – fiction juridique connue sous le nom de *tahlil*), Ibn Taymiyya suivit un raisonnement différent et soutint que violer un serment exigeait le repentir et non l'exécution du divorce. Il semblerait qu'Ibn Taymiyya ait cherché à mettre fin aux circonvolutions juridiques comme le *tahlil*, qui selon lui déshonoraient l'islam aux yeux du peuple (p. 99). Il fut empêché par deux fois de prononcer des avis juridiques à ce sujet avant d'être arrêté et emprisonné.

La gravité de l'affaire, selon Y. Rapoport, procède de la valeur attribuée au serment sous peine de divorce par une classe gouvernante qui, en l'absence de mécanismes centraux mieux développés, y voyait un garant de son autorité sociale. Le serment, dont la gravité absolue était unanimement reconnue, constituait la meilleure preuve de loyauté envers l'élite militaire; il fut même institutionnalisé et intégré aux procédés juridiques, comme dans le cas d'un juge qui menaçait un homme de le battre et de lui raser la tête à moins qu'il ne prête serment sous peine de triple divorce de renoncer à ses habitudes criminelles (p. 93). Vers la fin de l'époque mamelouke, d'autres mécanismes de contrôle social, plus centralisés, furent mis en place et dénuèrent le serment du divorce de son utilité et de sa force politique et sociale.

Il est clair que l'ouvrage de Y. Rapoport, s'il s'inscrit volontairement dans le domaine des *gender studies*, ne doit pourtant pas être classé parmi les études cherchant exclusivement à rétablir la contribution des femmes à

l'histoire. Il s'agit plutôt d'un ouvrage qui met en lumière la complexité des liens entre différents registres de la société mamelouke, que les historiens connaissent encore trop peu à ce jour. Un nouvel ensemble d'analyses est en cours et permettra d'ajouter à ce que nous savons des pratiques militaires, scientifiques, économiques et religieuses de cette société une meilleure compréhension de ses usages matériels, culturels et sociaux.

PASCALE GHAZALEH

1 - Voir par exemple Nelly HANNA, « Marriage among merchant families in seventeenth-century Cairo », in A. SONBOL (éd.), *Women, the family, and divorce laws in Islamic history*, Syracuse, Syracuse University Press, 1996, p. 143-154.

Ana Echevarría Arsuaga

Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)
Madrid, UNED Ediciones, 2006, 315 p.

La période présentée par Ana Echevarría est une de ces rares périodes de l'histoire ibérique postérieure aux grandes conquêtes sur l'islam, au cours des XII^e-XIV^e siècles, où des groupes de musulmans relativement importants purent se maintenir et se reproduire dans la société, voire s'intégrer dans l'appareil étatique monarchique. Leur conversion au christianisme donne naissance aux *conversos de moro* qui s'intègrent peu à peu dans la société hispanique, sans trop de heurts. L'exemple paradigmatique qu'a choisi d'étudier A. Echevarría est celui de la garde « morisque » des rois de Castille. Quoique composée en grande partie de « Morisques » (d'anciens musulmans en provenance du royaume nasride de Grenade, convertis au christianisme), une partie non négligeable de la garde personnelle du roi et des maîtres d'œuvre des forteresses royales était musulmane et ne s'était pas convertie au christianisme : les « Maures » de la garde. Malgré cela, il est convenu de parler de manière globale de la « garde morisque ». Ce groupe cohérent d'officiers formait une élite par rapport à l'ensemble des *mudéjars* – les musulmans vivant sous domination chrétienne – et des *conversos de moro*. Ces individus côtoyaient

le prince, vivaient à la cour où ils disposaient d'une certaine influence. L'existence de ce groupe de musulmans (dont certains se convertirent) comme garde rapprochée eut des conséquences politiques très importantes sous les deux rois qui l'ont employé successivement.

Comme le suggère A. Echevarría, cette pratique des souverains castillans constitue un élément d'unité de la Méditerranée. En effet, les gardes prétorienne, composées d'Africains noirs ou d'Européens chrétiens, furent utilisées régulièrement dès le XI^e siècle par les dynasties musulmanes du pourtour occidental de la Méditerranée (Almoravides, Almohades, Nasrides). Un des mérites de l'auteur est de garder toujours à l'esprit le schéma de fonctionnement des Cours musulmanes dans un esprit comparatiste. Deux chapitres liminaires mettent en place tous les éléments contextuels permettant de comprendre l'émergence de la garde morisque des rois de Castille.

Le premier chapitre de l'ouvrage présente la situation politique, sociale et géopolitique des deux royaumes impliqués (Castille et Grenade). Après un tableau récapitulatif des difficultés de la dynastie des Trastamare, de l'évolution absolutiste de la monarchie et de l'affaiblissement des Cortès, A. Echevarría porte son regard sur les *mudéjars*. Organisés en *aljamas* (« assemblées [des anciens ou des notables] »), ils disposent d'une certaine autonomie, en particulier judiciaire, et constituent une société relativement peu hiérarchisée, véritable pont entre les deux formations territoriales. Ensuite, A. Echevarría décrit la situation de l'émirat nasride de Grenade au XV^e siècle. Cette contextualisation permet de comprendre les raisons qui poussèrent les cavaliers grenadins à émigrer, soit en Castille, soit dans le califat hafside de Tunis. Le deuxième chapitre étudie les relations, diplomatiques ou militaires, entre les deux royaumes, relations qui favorisèrent les migrations de cavaliers et la création de la garde des *caballeros* morisques. Cette création n'est pas une nouveauté dans l'histoire méditerranéenne : les dynasties de l'Islam ont l'habitude de s'attacher la fidélité de groupes, extérieurs au jeu des liens de solidarité tribale, et directement rattachés au prince à qui ils doivent tout.

C'est avec le troisième chapitre que l'auteur entre dans le cœur de son étude. Elle y

décrit la mise en place, l'armement et la structure interne de cette « cavalerie », ainsi que son insertion comme office dans le système administratif de la cour castillane, avec les soldes, la transmission des charges et les effectifs. La création de ce corps de cavalerie légère s'intègre parfaitement dans le contexte de la construction de l'État moderne et de l'ébauche d'armées permanentes, concurrentes des armées seigneuriales.

Le quatrième chapitre porte sur la conversion au christianisme et l'assimilation des membres de la garde. L'auteur y fait la distinction entre les membres de la garde qui se convertissaient (*conversos de moro*) par conviction ou intérêt, ceux qui conservaient leur religion et demeuraient dans le groupe des *mudéjars*, et ceux qui retournaient finalement dans le royaume de Grenade. Après une présentation générale du phénomène des baptêmes et des conversions, A. Echevarría présente quelques études de cas, individuels et familiaux.

Le court cinquième chapitre, qui traite de la guerre civile des années 1460-1470 et de la dissolution de la garde morisque qui en découle, constitue la conclusion de l'ouvrage. Celui-ci est accompagné de quelques cartes (principales communautés *mudéjares*, p. 30, par exemple), d'arbres généalogiques (Trastamare et Nasrides) et de divers tableaux : soldes, noms des cavaliers convertis (pour ceux dont le nom d'origine est conservé)... Une annexe composée de l'édition de nombreux documents s'échelonnant de 1409 à 1464, d'une bibliographie distinguant sources et travaux historiques, et d'un index des lieux et des noms propres complètent très utilement cette étude.

A. Echevarría a réussi là une très belle monographie : à partir d'un corpus documentaire limité et de l'étude, sur une période d'un demi-siècle, d'un groupe restreint d'individus, elle a su dégager l'ampleur des enjeux politiques, sociaux et religieux de la création de cette troupe de cavaliers morisques. Le sujet est pointu, pourtant l'auteur a parfaitement montré qu'il touchait aux grandes tendances de l'histoire européenne : la construction de l'État moderne, les relations ambiguës de la monarchie avec les minorités religieuses, les relations diplomatiques entre la Castille et le royaume de Grenade peu de temps avant

la disparition de celui-ci. On ne saurait trop conseiller la lecture de cet ouvrage d'histoire sociale de grande qualité.

PASCAL BURESI

Dominique Valérian

Bougie. Port maghrébin, 1067-1510

Rome, École française de Rome, 2006,
795 p.

Bougie, « ville sans qualité ». C'est ainsi que Dominique Valérian présente dès la sixième page de son livre ce qui sera l'objet de sa recherche. Située actuellement sur la côte orientale de l'Algérie, Bougie n'a pas imprimé de marque durable dans l'histoire. Éphémère capitale de la dynastie des Hammadides entre 1067 et 1152, Bougie connut un essor rapide, devenant l'un des principaux ports maghrébins avec Tunis et Ceuta. La prospérité réelle de la cité, ponctuée de crises conjoncturelles plus ou moins longues (notamment au XIV^e siècle), n'a laissé que des traces incertaines. Peu de monuments médiévaux sont encore aujourd'hui conservés. Les dessinateurs et cartographes européens des XV^e-XVI^e siècles ne se sont guère intéressés à la représenter. Quant à la production historiographique locale en langue arabe, elle est des plus maigres, à l'exception d'un recueil de biographies de savants rédigé par un cadî bougiote au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle, mais qui n'offre qu'un regard partiel et orienté sur la vie de la cité. Ces obstacles n'ont pourtant pas découragé D. Valérian qui livre ici une imposante monographie sur ce port maghrébin, écrite dans une langue élégante et précise.

Faisant le pari d'une étude sur la longue durée – de la fondation de la ville à sa prise par les Espagnols en 1510 –, l'auteur a pu mobiliser des sources de date et de provenance fort diverses, aussi bien arabe (ou judéo-arabe dans le cas de la Geniza) qu'italienne, provençale ou catalane. Aucun de ces fonds, patiemment rassemblés et étudiés, ne couvre l'ensemble de la période. Si les archives génoises, à titre d'exemple, se révèlent particulièrement riches pour les activités marchandes des XII^e et XIII^e siècles, il faut se tourner vers les ensembles documentaires de Barcelone, Valence

ou Majorque pour obtenir quelques lumières sur le XV^e siècle, qui reste au total fort mal connu. En dépit de ces discontinuités, la confrontation de l'ensemble des sources s'avère d'une très grande richesse. Elle met en évidence l'existence de deux représentations très différentes de la ville : une grande cité du Maghreb dominant un arrière-pays étendu, pour les sources arabes ; un port méditerranéen inséré dans de vastes réseaux transmaritimes, pour les sources européennes. La force du livre de D. Valérian est de traiter ces deux faces d'une même histoire de façon très équilibrée, en abordant successivement dans ses deux premières parties Bougie comme « pôle régional du Maghreb » et comme « port méditerranéen ». Une dernière partie, plus brève, rassemble les deux perspectives pour dégager trois grandes périodes dans l'histoire de la cité (l'essor des XII^e et XIII^e siècles, la crise du XIV^e siècle, le renouveau du XV^e siècle) et reprendre à nouveaux frais la question du « déclin » maghrébin à la fin du Moyen Âge.

L'entrée de Bougie dans l'histoire à partir de 1067 se comprend dans un contexte essentiellement maghrébin. Site entouré de montagnes qui constituent d'efficaces défenses naturelles, redoublées par une série d'enceintes, Bougie sert d'abord de point d'appui naval pour les Hammadides, dans leurs rivalités avec les Zirides de l'Ifrîqiya (actuelle Tunisie). Jusqu'à la fin du Moyen Âge, la région de Bougie constitue en effet, aux yeux de ses habitants, le prolongement le plus occidental de l'Ifrîqiya. À la tête d'une véritable marche militaire (*thaghr*) établie face aux pouvoirs politiques du Maghreb occidental, Bougie jouit d'une autonomie plus ou moins grande selon les époques, sans jamais se détacher totalement de l'influence des maîtres de Kairouan, Mahdia ou Tunis. La tutelle que Bougie exerce sur son arrière-pays, peuplé de tribus berbères et arabes (clans hilaliens depuis le milieu du XI^e siècle), est à son tour fréquemment remise en cause, en particulier dans les territoires situés à l'ouest de la ville dont le contrôle est très tôt perdu. Comme le confirme l'étude des voies de circulation et des échanges intérieurs, la ville est principalement tournée vers les montagnes du sud-est, la petite Kabylie, qui lui fournissent les deux principaux produits revendus aux marchands latins, la laine et le cuir.

Dès le milieu du XII^e siècle, les relations avec le nord de la Méditerranée s'affirment avec force. L'histoire de Bougie n'est alors plus seulement dépendante des soubresauts de la politique maghrébine, mais aussi de ceux de la conjoncture méditerranéenne. La présence des marchands latins, venus essentiellement avec des étoffes, est encadrée par le pouvoir dès le premier accord connu entre Gênes et les Almohades (1161), par des institutions que l'on retrouve dans tous les grands ports de la Méditerranée médiévale : une douane (*dīwān al-bahr*) et des *funduqs* pour héberger les négociants et leurs produits. En dehors de quelques brèves périodes de tension, la venue de ces marchands est largement encouragée par le pouvoir bougiote qui en retire des revenus appréciables. Servis par une flotte de plus en plus fournie, les principaux acteurs du commerce entre Bougie et les ports de la Méditerranée latine sont surtout des marchands d'envergure moyenne, qui trouvent dans ce commerce de produits textiles, plus rarement alimentaires, une activité au profit relativement assuré, quoique vraisemblablement modeste. Les Latins ne sont néanmoins pas les seuls à mener des affaires dans le port de Bougie : juifs et Andalous se distinguent particulièrement au sein de la documentation, organisés en réseaux d'ampleur variable selon les époques. Ils contribuent notamment au maintien des liens avec l'Égypte, même après le XIII^e siècle, bien que les sources ne permettent pas d'en préciser l'importance réelle. Au total, il reste difficile d'isoler un milieu marchand issu de la ville elle-même ou de son arrière-pays, en dehors de quelques figures isolées.

D. Valérian reste prudent sur les raisons de cette « faible participation des Bougiotes au commerce maritime » (p. 503). Il met en avant la faiblesse des capitaux susceptibles d'être investis dans les activités maritimes. Le commerce reste l'affaire d'une élite restreinte sans mobiliser de larges couches de la population, petits investisseurs, marins ou marchands itinérants, comme dans le cas de Gênes ou de Marseille. L'auteur montre néanmoins que ce « décrochage » ne fut pas un processus linéaire ni irrémédiable. L'essor notable de la piraterie bougiote entre le dernier quart du XIV^e siècle et le premier tiers du XV^e siècle, analysé en

détail dans l'un des chapitres les plus neufs de l'ouvrage, doit être vu comme une source alternative de profits, dans un contexte d'affrontement accru avec les puissances chrétiennes et de réaffirmation de l'État hafside qui tolère voire encadre les activités de la course. Cet épisode témoigne-t-il plus largement d'une réorientation du pouvoir bougiote vers la mer ? Force est de constater que le XV^e siècle voit une modification profonde de la place de Bougie dans les équilibres territoriaux maghrébins : les liens avec l'arrière-pays montagneux se distendent, sans s'interrompre, à une époque où la laine du Maghreb n'intéresse plus guère l'industrie textile italienne ; l'aire d'influence directe de Bougie se réduit progressivement à une maigre bande littorale en direction de l'ouest, selon un processus de « méditerranéisation » observable en d'autres points de la côte musulmane. Le rôle historique de Bougie, point de jonction entre un riche terroir et un horizon maritime, est alors achevé.

ÉRIC VALLET

Lemnour Merouche

Recherches sur l'Algérie à l'époque ottomane.

II, *La course, mythes et réalité*

Saint-Denis, Bouchène, 2007, 353 p.

Ni la légende noire d'un « nid de pirates », ni l'âge d'or d'une « marine algérienne maîtresse des mers » ; derrière ces mythes, l'auteur de cette histoire de la course algéroise rejette deux historiographies successives : une « tradition coloniale » qui a dépeint les Barbaresques en perturbateurs permanents du monde chrétien et une lecture nationaliste qui a fait de la course une épopée glorieuse et un instrument de revanche mémorielle. Après une étude des *Monnaies, prix et revenus* entre 1520 et 1830, ce deuxième tome définit donc la course non comme « un sujet de fierté ou de honte » mais comme un « objet d'histoire » affranchi de surdéterminations et soumis à des fluctuations (p. 323).

Dans cette perspective, le facteur religieux est nuancé. La course ne met pas aux prises deux civilisations, deux confessions : Lemnour Merouche rappelle, après bien d'autres, l'atti-

tude pro-espagnole des souverains hafside de Tunis au cours du XVI^e siècle. Il détaille les campagnes maritimes franco-ottomanes de 1552 à 1555 et décrit les relations commerciales des Corses installés à Marseille, Alger et Bône. De surcroît, les *raïis* qui se hissent à la tête des navires algérois ne sauraient être assimilés à des pirates. Ils ne sont pas libérés de l'autorité étatique mais dépendent d'une administration et d'une stratégie ottomane. Après 1533, les corsaires ne s'engagent plus dans « une aventure individuelle » (p. 57), ils participent aux grandes opérations de la flotte turque. Des chefs tels que Khayr al-Dîn Barberousse, Mâmî Raïis ou Ja'far le Génois bénéficient de promotions au fil de leur long parcours entre les côtes nord-africaines et Istanbul.

La course, surtout, est une activité cyclique. Trois grandes phases charpentent ce panorama. Dans un premier temps, du début du XVI^e siècle aux années 1570, cette « forme supplétive de la Grande Guerre » est engagée contre l'adversaire espagnol dans une perspective d'expansion ottomane. La course nourrit la flotte, le port et la ville d'Alger. Dans le cadre de l'empire ottoman, l'auteur insiste sur l'ambivalence des relations avec les nouveaux maîtres turcs : il n'ignore pas les réactions violentes à des actes d'« oppression » turque et remet en perspective ces conflits avec les dynasties détrônées et surtout la progressive affirmation d'une autonomie algéroise, annoncée dès la seconde moitié du XVI^e siècle par les débordements du *corso* ou de la *corso*-piraterie.

Ce n'est qu'après l'épuisement des forces ottomanes et espagnoles que s'ouvre une deuxième période, le « siècle de la course ». Au début du XVII^e siècle, les *raïis* d'Alger étendent leur activité à l'Atlantique. Leur flotte bénéficie des apports techniques des marins anglais et hollandais. L'entreprise corsaire devient centrale et prend un tour nettement mercantile. Elle fédère un groupe de Turcs, de Levantins, d'Andalous et de « renégats ». La part légendaire de ces derniers ne doit pourtant pas être surestimée : 58 % des 370 *raïis* dont les origines ont pu être déterminées durant cette période sont des musulmans de souche, 42 % sont des convertis. En outre, si cet ensemble hétérogène se rassemble autour des projets et des profits de l'aventure mari-

time, il ne laisse malgré tout aucune « expression directe » (p. 175) d'appartenance collective, *a contrario* des oulémas et des janissaires d'Alger. L'« apogée » des corsaires fut, il est vrai, fugace. Les prises déclinent dès 1630. Elles fluctuent dans la seconde moitié du XVII^e siècle.

La dernière étape, la lente mutation du début du XVIII^e siècle aux années 1830, est mieux documentée grâce à des sources plus abondantes et plus précises. Les deys, maîtres de la Régence, recherchent plus souvent la paix avec les puissances européennes afin d'armer et de financer leurs expéditions militaires au Maghreb. La course devient, entre leurs mains, un instrument diplomatique au même titre que les « rachats de captifs », les « tributs » négociés contre la paix ou bien encore le commerce stratégique du blé. L'État soutient un secteur que les acteurs privés ont délaissé, lui préférant les investissements fonciers et l'agriculture. L'administration de la marine s'étoffe sous la conduite d'un intendant. Les *raïis* se réunissent dans un divan, ils respectent davantage les normes internationales et leurs rangs s'élargissent à des caboteurs avec la fin de la course maltaise. Cet ensemble d'efforts concédés par les autorités algéroises paie une ultime fois de 1793 à 1815. Les infrastructures du gouvernement d'Alger sont renforcées et fin prêtes lorsque les troubles révolutionnaires s'étendent à la Méditerranée. Exploré à la suite de Daniel Panzac, ce dernier sursaut démontrerait, selon L. Merouche, le « caractère emblématique » de la course (p. 322), sa centralité dans l'identité de la Régence d'Alger.

Ce découpage chronologique est à l'image de l'ensemble de l'ouvrage : précis et prudent. Dans chacune des trois parties, les inventaires et les récits d'opérations navales, les portraits de *raïis*, les estimations des flottes et des prises algéroises précèdent l'analyse synthétique. De fait, ce deuxième volume de recherches renferme aussi bien un état des lieux qu'un éventail de pistes à explorer. Dans l'avant-dernier chapitre, la lecture critique du *Registre des prises maritimes* traduit par Albert Devoux constitue un guide précieux pour qui veut utiliser cette source majeure sur des ventes aux enchères pratiquées entre 1765 et 1815. De façon plus générale, les denses récapitulatifs des prises algéroises amènent à s'interroger sur une

géographie des zones et des trajectoires de la course. L'usage très limité du terme *mujâhid* (combattant de la foi) dans les archives d'Alger révèle une faible considération pour l'activité corsaire et invite à explorer plus en profondeur les perceptions endogènes du *jihâd* aux XVII^e-XVIII^e siècles. Enfin, le constat d'une faible empreinte culturelle des « renégats » renvoie aux énigmatiques processus d'absorption des convertis dans des sociétés méditerranéennes de frontière.

M'HAMED OUALDI

**Dejanirah Couto,
Jean-Louis Bacqué-Grammont
et Mahmoud Taleghani (éd.)**

*Atlas historique du golfe Persique
(XVI^e-XVIII^e siècles)*

Turnhout, Brepols, 2006, 490 p.

En réunissant les reproductions de 102 cartes réalisées entre 1375 (Atlas catalan) et 1759 (introduction du calcul des longitudes), accompagnées d'un appareil critique fourni, les auteurs ont offert aux spécialistes de cette région du monde un outil de travail de premier ordre.

L'ouvrage se distingue d'abord par le caractère systématique de son corpus, divisé en cinq grandes sections « nationales » (cartes portugaises, hollandaises, françaises, anglaises et allemandes). Fruit de longues et minutieuses investigations dans une vingtaine de bibliothèques et centres de recherche, l'ensemble fait la part belle aux cartes issues de l'Europe latine (Portugal, France, Espagne et Italie), dont l'apport ne doit pas être éclipsé par celui, mieux connu, de la cartographie hollandaise ou anglaise. Chaque carte – dans des reproductions généralement de grande qualité – est complétée par une liste de ses toponymes, reportés en marge et collationnés dans l'index qui clôt le volume.

Ainsi saisies dans leur matérialité, les cartes sont le support d'une enquête historique plus vaste, synthétisée dans des notices introductives concises et précises à la fois, qui se complètent pour retracer l'histoire complexe des rapports entre la découverte progres-

sive des rivages du golfe Persique par les Européens et les évolutions de la cartographie. Loin d'être confinée aux cercles des savants, la carte est bel et bien une « affaire d'État » (p. 63), et ce dès les premiers temps de la conquête portugaise. La carte dite « de Cantino » (1502), le plus ancien témoignage cartographique de cette entreprise, n'est-elle pas une copie clandestine réalisée par un espion italien à partir d'un modèle officiel qui était pourtant jalousement gardé ? Alors que le modèle ptoléméen d'un golfe horizontal et rectangulaire domine encore largement la majeure partie de la cartographie du XVI^e siècle, l'étude du dessin de ses contours littoraux dans les cartes portugaises prouve l'existence de véritables modèles « officiels » qui se succédèrent rapidement au cours du siècle. Ces documents, appelés *padrão*, étaient dessinés sur du vélin sous l'autorité de l'officier astronome de la couronne, le *cosmógrafo-mor*, avant d'être recopiés sur du papier pour les navires en partance vers le golfe.

À partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, le nombre de cartes augmente sensiblement et les modèles originels sont mieux connus. La pénétration des Hollandais dans le golfe vers 1590 entraîne l'élaboration de prototypes nouveaux, diffusés à plus grande échelle : une véritable industrie cartographique se développe en réponse à la demande croissante des navigateurs et des collectionneurs européens. L'initiative ne revient plus à l'État, elle est désormais clairement le fait de groupes aux contours flous, savants, voyageurs ou hommes de la mer, qui tirent profit des circonstances politiques (par exemple, le blocus portugais contre Bandar-e 'Abbās en 1645) ou des hasards des expéditions navales pour affiner leur connaissance des rivages du golfe, en particulier dans sa partie occidentale qui fut longtemps la plus mal connue, sans s'engager toutefois dans une exploration systématique qu'ils n'avaient ni les moyens ni le désir de mener. La seconde moitié du XVII^e siècle voit néanmoins l'affirmation de cartographies rivales, puissamment soutenues par les pouvoirs monarchiques en France (création du Dépôt des cartes et plans de la Marine à Paris en 1720, publication du *Neptune français* en 1693 puis du *Neptune oriental* en 1745) et en Angleterre

(publication de l'*English pilot* à partir de 1671 et de *Southern navigation*). Toutefois, en dehors de quelques innovations (carte de Guillaume Delisle au début du XVIII^e siècle), ces recueils cartographiques continuent de s'appuyer principalement sur les connaissances hollandaises en ce qui concerne le golfe. Jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle, la cartographie européenne resta ainsi marquée par des considérations pratiques, orientée avant tout vers « une géographie commerciale et politique du golfe » (p. 303) plus que vers une connaissance fine de son environnement littoral.

Ces considérations historiques, clairement synthétisées dans l'Atlas, ont fait l'objet de développements plus approfondis lors d'un colloque tenu en 2004 à Téhéran sur le même sujet¹. La réalisation de cet Atlas est ainsi présentée, de l'aveu même de ses concepteurs, comme une étape visant à « ouvrir des portes, plutôt que d'en fermer » (p. 24), dans un projet de recherche de plus vaste ampleur. Intégralement traduit en persan, ce volume est explicitement conçu pour en appeler d'autres, plus spécifiquement consacrés à la cartographie persane, arabe et turque du golfe, encore bien mal connue. Puisse-t-il en être ainsi.

ÉRIC VALLET

1 - Mahmoud TALEGHANI, Dejanirah Silva COUTO et Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT, *Cartographie historique du golfe Persique*, Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 2006.

Natalie Zemon Davis

Léon l'Africain. Un voyageur entre deux mondes

Paris, Payot & Rivages, 2007, 475 p.

Ce livre est construit à partir d'une histoire racontée par Léon l'Africain lui-même : il était une fois un oiseau qui pouvait vivre sur terre comme sous l'eau. Quand il était dans les airs et que le roi des oiseaux s'approchait pour lui réclamer tribut, il s'enfuyait dans la mer et disait aux poissons qu'il était l'un des leurs. Ainsi vivait-il une saison, jusqu'à ce que le roi des poissons vienne à son tour lui réclamer tribut ; il s'enfuyait alors dans le ciel. Il habitait ainsi dans deux mondes sans payer d'impôts.

Léon l'Africain s'applique à lui-même l'allégorie de l'oiseau, lui qui vécut entre Grenade, Fès, Rome et probablement Tunis, et Natalie Zemon Davis adopte ce motif comme fil conducteur de son livre, qui lui permet de reconstruire les stratégies de va-et-vient de son héros, musulman et chrétien, survivant de deux mondes, obligé de réutiliser des traditions culturelles diverses, de les traduire et d'en réinventer le sens. Elle rend ainsi compte de la « possibilité de communication et de curiosité dans un monde divisé par la violence » (p. 297). La métaphore de l'oiseau amphibie évoque également la part de ruse et d'invention que présente la biographie trans-méditerranéenne de Léon l'Africain. Le titre original s'y réfère : *Trickster travels*, signification que celui de l'édition française n'a pas conservée.

On sait peu de chose de la vie de Léon l'Africain : quelques fragments autobiographiques dispersés dans ses écrits ; quelques rares informations relatives à son séjour italien ; rien sur son probable retour en Afrique. Sur la base de cette pénurie documentaire, N. Davis se livre à un exercice d'interprétation virtuose, bien que parfois un peu excessive, étudiant les divers aspects de la vie de Léon l'Africain, les uns possibles, les autres probables : les livres qu'il a pu lire, les femmes qu'il a pu connaître, les relations personnelles et intellectuelles qu'il a pu établir dans les cercles romains (en particulier avec Gilles de Viterbe). C'est sans doute un itinéraire singulier, mais qui partage nombre de traits avec bien d'autres individus vivant aux frontières du monde méditerranéen. Ce qui est en tout cas exceptionnel, c'est le succès de son œuvre, en particulier son ouvrage communément désigné sous le titre : *Description de l'Afrique*. Jalon essentiel de la constitution des savoirs géographiques de l'Europe humaniste, ce texte a servi de référence, pendant plusieurs siècles, à la représentation que l'Europe s'est faite de l'Afrique. N. Davis tente de dégager le complexe contexte de sa production, au carrefour des langues, des religions et des différentes traditions intellectuelles. L'arrière-plan intellectuel de Léon l'Africain renvoie à plusieurs genres littéraires arabes : les répertoires biographiques (qui inspirent certainement son *De viris illustribus*), la littérature historique et géographique, ainsi que les récits de voyages (*rihla*).

Ces différentes traditions sont réinterprétées par Léon l'Africain dans une autre perspective, celle de la Rome humaniste. Aux hypothèses que présente N. Davis dans sa tentative pour reconstruire la biographie de Léon l'Africain, on pourrait en ajouter une autre : il eut peut-être connaissance du fait que, trois ou quatre années avant son arrivée à Rome, Bartolomé de Torres Naharro avait fait représenter sa comédie *Trophea* à l'occasion de l'ambassade du Portugal conduite par le grand navigateur Tristão da Cunha. Dans le premier acte, la Renommée (*Fama*) chante la gloire du roi dom Manuel I^{er}, qui avait conquis nombre de terres décrites par Ptolémée. À cette nouvelle, Ptolémée sort des enfers pour défendre sa propre gloire, éclipsée par les hauts faits des Portugais. Si Léon l'Africain n'a pas vu cette comédie, il a bien dû s'interroger sur les innovations que son œuvre apportait par rapport à l'autorité de la tradition ptoléméenne, dans le contexte de la cour du pape Léon X qui servit de caisse de résonance aux découvertes portugaises, elles-mêmes à l'origine d'une nouvelle image du monde. L'œuvre de Léon l'Africain est en effet un point de repère important dans la formulation de cette tension entre la tradition savante et le témoignage direct. Il est fascinant de voir que la nouvelle valeur attribuée à la figure du témoin en tant que producteur de vérité s'est opérée à partir de la figure ambiguë de Léon l'Africain, un passeur entre des traditions et des influences diverses.

Un aspect essentiel du caractère de passeur de Léon l'Africain est son identité religieuse. N. Davis se demande comment il a géré sa condition de musulman converti au christianisme. C'est une question qui ne peut être tranchée de manière simple. Léon l'Africain lui-même, selon l'analyse qu'en donne l'auteur, montre une parfaite impartialité lorsqu'il considère l'islam et le christianisme. Il est plausible que, lors de son séjour romain, Léon l'Africain soit resté musulman en son for intérieur, et que sa conversion fût seulement un stratagème de l'oiseau amphibie pour survivre parmi les poissons. On peut à bon droit invoquer le fait qu'il ait pratiqué la *taqiyya* (la dissimulation), que peut mettre en œuvre un musulman vivant hors du *dar al-islam* pour cacher sa foi authentique. C'est une question importante, à laquelle il est cependant difficile, voire

impossible de répondre. Mais plutôt que de s'interroger sur la sincérité de la foi de Léon l'Africain, il est plus intéressant de se demander, comme le fait N. Davis, comment son expérience des deux religions a modifié la vision qu'il avait de chacune d'elles. En d'autres termes, on ne peut habiter la frontière entre deux mondes, transformer son apparence extérieure, pratiquer la ruse, sans en être profondément modifié. Si l'on ne peut émettre, sur ce registre, que des hypothèses, on peut supposer que le contact de Léon l'Africain avec le christianisme, son travail de traducteur entre différents systèmes culturels et religieux ont dû transformer sa propre perception de l'islam. En ce sens, son expérience n'est pas très différente de celle d'autres figures contemporaines : captifs, morisques, renégats ou convertis, obligés de renégocier constamment leur identité dans un monde aux frontières ouvertes. Expérience des frontières, qui oblige à abandonner une définition trop rigide de cet « entre-deux » auquel fait allusion le titre du livre dans sa traduction française.

Si Léon l'Africain destinait son œuvre à deux publics potentiels, chrétiens et musulmans, la *Description* a été diffusée et lue surtout en Europe. L'ouvrage et son auteur ont été mobilisés dans les grands débats qui ont agité l'époque : l'expansion impériale européenne et la transformation radicale de la représentation du monde ; le bouleversement de l'herméneutique des textes sacrés (voir les pages fascinantes sur Léon l'Africain correcteur d'une traduction du Coran) ; l'ouverture érudite à d'autres langues, l'hébreu et l'arabe, qui a transformé les instruments de la critique philologique et historiographique. Sur toutes ces questions, Léon l'Africain apporte sa vision de musulman et de Nord-Africain, une expérience personnelle et intellectuelle qui touche à bien d'autres problèmes : le statut de la transmission du savoir et son rôle dans la constitution des élites religieuses, le culte des saints de plus en plus monopolisé par les confréries mystiques, l'influence des mouvements messianiques. Toutes ces questions furent intégrées à la *Description de l'Afrique*, une œuvre fondamentale de la culture européenne moderne. Comprendre la façon dont cette grande traduction a pu se réaliser constitue l'une des questions clés que pose ce livre. Pour y répondre, N. Davis a dû ajouter à sa compétence de spécialiste de l'his-

toire de l'Europe moderne une autre tradition, celle de l'histoire de l'Afrique du Nord et de l'islam. La difficulté de se mouvoir entre ces deux univers académiques (avec leurs sources, bibliographies et problématiques) est résolue de manière convaincante par N. Davis. Il reste encore cependant beaucoup à faire pour éclairer ces mêmes questions cruciales du point de vue musulman : comment les sociétés nord-africaines essayèrent-elles de s'inscrire dans le nouvel horizon global, et comment ce processus a-t-il transformé leurs structures sociales et culturelles ? Car il s'agit de considérer cette même frontière ouverte du point de vue nord-africain également, et de l'intégrer à des processus qui dépassent la simple logique de deux mondes se faisant face.

FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO

Dominique Casajus

Henri Duveyrier. Un saint-simonien au désert
Paris, Ibis Press, 2007, 293 p.

Pourquoi s'intéresser à Henri Duveyrier, décédé il y a plus d'un siècle ? Pourquoi l'ethnologue Dominique Casajus s'est-il soudain fait historien ? Pourquoi parler de « saint-simonien au désert » quand on connaît les réticences de Duveyrier à l'égard de ses premiers mentors ? Telles sont les questions que l'on se pose en ouvrant cet ouvrage.

Le titre primitif était plus juste, mais sans doute trop allusif : « Henri Duveyrier. Un destin saharien d'un saint-simonien rebelle ». Duveyrier ne cessa, en effet, de se rebeller, non sans culpabilité, contre ses parrains saint-simoniens, contre le père Enfantin notamment, guide autoritaire dont le pouvoir jaloux s'étendait à tous ses disciples.

Après avoir perdu très tôt sa mère anglaise, le jeune Henri fut envoyé à quatorze ans suivre des études en Bavière. Cette éducation le prédisposait pour toute sa vie à une vision du monde ouverte et généreuse. Il fit ensuite, à dix-sept ans, un premier voyage de six semaines en Algérie, en bordure du désert, puis passa une année en Angleterre, où il rencontra Heinrich Barth, l'explorateur. À dix-neuf ans, fortement soutenu par les réseaux saint-simoniens, il

partit pour le grand voyage de sa vie, dans les contrées inexplorées du Sahara occupées par les Touaregs. C'est alors la rencontre du jeune homme et d'Ikhenoukhen, chef ajjer déjà âgé. Quelle image plus romantique que cette rencontre du « vieux chef et l'enfant » (p. 75) ?

Parti de Philippeville en mai 1859, Duveyrier est à Ghardaïa en juin, avant de rester sept mois chez les Ajjer, seul, en terrain inconnu. Il est de retour à Tripoli le 2 septembre 1861. C'est moins que les « trois ans dans le désert » annoncés par la quatrième de couverture, mais cela reste un exploit. C'est aussi une première en milieu touareg. Rentré épuisé, Duveyrier est pris en mains, à Alger, par le docteur Auguste Warnier, un saint-simonien directif qui lui administre des remèdes de cheval et prend aussi sous son contrôle la rédaction de l'ouvrage. On connaît les phrases fameuses de sa lettre à Charles, le père d'Henry, en février 1862 : « Le volume sera bien d'Henry, mais fait et digéré par un homme qui sait où commence et où finit ce que le public désire d'abord savoir [...]. Avec les éléments qu'Henry rapporte, avec ce qu'une expérience de vingt années d'étude et de publicité algérienne m'a donné, beaucoup de questions douteuses recevront une solution. » (p. 110-111).

Duveyrier a « parfois ressemblé à ce qu'on a plus tard appelé un ethnologue » (p. 75), et D. Casajus d'évoquer le « hiatus » entre le moment du terrain et celui de la rédaction, ce « temps de déréliction » que « beaucoup d'entre nous ont connu ». « Duveyrier en aura éprouvé, sous la forme d'un effondrement de toutes ses facultés, une version radicale » (p. 136). Voici donc, aux yeux de D. Casajus, qui n'échappe pas à l'identification avec son héros, un précurseur dans le métier et un compagnon d'épreuve.

Un moi souffrant, la juvénilité, la maladie, et un exotisme neuf, ce sont là autant de signes de reconnaissance du romantisme du XIX^e siècle. Il n'y manque plus qu'un amour impossible, celui avec Félicie, beaucoup plus âgée que lui, et dont D. Casajus démontre bien, archives en main, qu'elle était la maîtresse cachée du père Enfantin, tout en laissant dire, pour les convenances, qu'elle était sa fille. Voici donc le jeune rebelle détournant, en secret, la « fille » et compagne du « père », en une sorte de rapt mythologique. En 1892, se sentant

abandonné et écorché par la vie, Duveyrier se donne la mort d'un coup de revolver. C'est donc cette figure éminemment romantique, bien que le mot ne figure pas dans le livre, qui s'impose au lecteur, et cela dès la photo de couverture, quand il a vingt-deux ans.

Ce poids du romanesque mis à part, ce livre revisite plusieurs dossiers dans lesquels Duveyrier fut un acteur connu. Avec son ouvrage de référence, *Les Touareg du Nord* (1864), Duveyrier fonde, en France, les études touarègues. Il est aussi le diffuseur de la « légende noire » de la Sanûsiyya. Il est enfin – position stratégique dans les entreprises d'exploration – le président de la Commission centrale de la Société de géographie (1882), son institution de prédilection depuis 1864. Soucieux d'une ouverture à l'islam, « religion grande et belle dans son essence » (p. 240; l'éducation saint-simonienne n'est pas loin), Duveyrier se livre aussi, à partir de 1869, à des essais dérisoires de « politique musulmane ». Il suit l'air du temps, se préoccupant de la question des confréries, quitte à se faire reprendre par Ismaÿl Urbain, un saint-simonien indigénophile converti à l'islam, qui est l'antithèse du docteur Warnier. Il imagine même une fondation pour diffuser un « islam tolérant ». De cette quête d'un islam sur mesure, il ne sortira finalement que le médiocre factum contre la confrérie Sanûsiyya, en 1884. Pour mieux conjurer cette Sanûsiyya, chargée de tous les maux, Duveyrier se fait le propagandiste d'une Tijâniyya bienveillante. Cette opposition, appelée à une certaine fortune, apparaît dès la rédaction de son livre de 1864. Il se flattera même d'avoir été admis dans la Tijâniyya, transformant ainsi l'hospitalité du cheikh de Temâssin, en 1860, en une reconnaissance quasi mystique. Cette production islamologique de Duveyrier brouille assurément son œuvre. Il avait cessé d'être ethnologue et était passé, en amateur, du côté des « Affaires musulmanes ». Dans ce registre-là, son pamphlet contre la confrérie d'al-Sanûsî ne faisait d'ailleurs plus le poids face à l'ouvrage de Louis Rinn, *Marabouts et Khouan*, paru la même année.

À partir de 1869, les meurtres d'Européens au Sahara, qui culminent avec le massacre de la mission Flatters (1881), sont apparus comme un démenti à l'image chevaleresque des Touaregs

que Duveyrier avait contribué à répandre. Il n'eut de cesse, dès lors, de protéger ses amis ajjer et de les exonérer de l'opprobre, en renvoyant d'abord les responsabilités des désastres aux Imanghasaten, rivaux ajjer d'Ikhenoukhen, aux Touaregs du Hoggar, concurrents traditionnels, ou aux Ouled Sidi Cheikh. Mais c'est la Sanûsiyya, diabolisée dès 1861, qui allait servir d'ultime exutoire. C'est elle, croyait-il, qui avait détruit l'innocence des jours perdus, ceux où le jeune homme courageux s'immergeait dans l'Ajjer. Mais si Duveyrier, à la fin de sa vie, fut ainsi victime d'une théorie du complot, de « ses hallucinations » (p. 246) qui l'emportèrent intellectuellement, il ne s'agissait pas seulement d'une dérive personnelle. Comme l'écrit D. Casajus, à propos de l'islam, « les fantômes dont l'Occident peuple ses cauchemars ont tous un air de famille » (p. 232). Duveyrier en donne un exemple qui vaut enseignement.

D. Casajus souligne à cet égard que Duveyrier n'avait aucune conscience des dommages causés, entre-temps, sur les populations par la conquête française. Duveyrier était un explorateur d'avant la conquête. À sa mort, le partage de l'Afrique battait son plein. Lui qui avait présenté les Touaregs comme des êtres nobles, en qui la France pouvait trouver des alliés loyaux, n'était plus l'homme de la situation, et on le lui avait fait sentir.

Ce livre parle peu des Touaregs. D. Casajus a choisi de parler de l'homme qui a parlé aux Touaregs. Sur ce terrain, un autre nom s'impose, celui de Charles de Foucauld. Duveyrier avait passé quelques mois chez les Touaregs, le second y passera onze ans. Les deux hommes avaient noué des relations d'amitié qu'illustrent leurs correspondances. Le père de Foucauld, qui avait dix-huit ans de moins que Duveyrier, deviendra son continuateur. C'est précisément par la vie de l'ermite que D. Casajus avait commencé ses investigations biographiques, trouvant le ton juste pour décrire ce personnage victime de son hagiographie, et c'est après cette première reconnaissance que, à peine « sorti » de la vie de Foucauld, il est passé à celle de Duveyrier, s'intéressant, dans les deux cas, aux carnets de route et aux lettres, au détail des travaux et des jours, plus qu'au commentaire de leur production magistrale. On reconnaît là la démarche propre à l'ethnologie.

Qu'on nous permette, pour terminer, de signaler de bien minces scories. D. Casajus semble accréditer une traduction du terme de respect *Sidi* et *Sid* par un christianisant « révérend » (p. 95, n° 2). Il s'agit là d'une survivance des assimilations chrétiennes qui proliféraient à l'époque pour désigner les institutions musulmanes (« couvent » pour *zāwiya*, « moines » pour *ikhwān*, etc.). Croisant d'autre part, dans une lettre de Duveyrier de 1871, un A. Lambert, pourtant qualifié de *in Algeria regnante*, D. Casajus en fait le « saint-simonien Alexandre Lambert » (p. 179, n° 2) alors qu'il s'agit du préfet Alexis Lambert, commissaire extraordinaire de la République à la même date. Enfin, Derréagaix est écrit « Derregagaix ».

À l'actif de l'auteur, il convient surtout de souligner une remarquable prospection d'archives. Outre les Archives nationales (vingt-cinq cartons d'archives personnelles de Duveyrier) et la bibliothèque de l'Arsenal (archives saint-simoniennes), tous fonds déjà connus, il a recherché des héritiers de Duveyrier et de ses proches. Ces enquêtes auprès de trois familles ont permis de faire surgir plusieurs centaines de lettres et documents, auxquels René Pottier, l'auteur du très conformiste *Un prince saharien méconnu* (1938), avait fait quelques allusions. On reconnaîtra là l'un des apports majeurs de cet ouvrage.

D. Casajus a été fasciné par Duveyrier et il nous entraîne à sa suite dans la quête d'un père fondateur. Il est bon qu'une « tribu », la sienne, dresse les portraits de ses ancêtres. C'est à une cérémonie de ce type qu'il nous convie dans ce beau travail.

JEAN-LOUIS TRIAUD

Donald Quataert

Miners and the state in the Ottoman Empire:

The Zonguldak coalfield, 1822-1920

New York/Oxford, Berghahn Books, 2006, x-257 p.

Les travaux de Donald Quataert sont bien connus de quiconque s'intéresse à l'histoire ottomane du XIX^e siècle, plus particulièrement dans sa dimension socio-économique. De ce fait, D. Quataert est devenu l'historien des

laissés-pour-compte de l'histoire : paysans, artisans, ouvriers, tout un petit peuple dont la présence et les activités sont le plus souvent restées dans l'ombre d'une histoire centrée sur les élites – pachas et bourgeois –, sur les institutions – palais et administrations, banques et ambassades – ou, dans le meilleur des cas, sur une étude quantitative des faits économiques de ce siècle mouvementé.

Le problème est avant tout lié à la documentation et aux sources ; or, ainsi que l'explique l'auteur dans son introduction, une riche série de documents conservés à l'université Karaelmas (« Diamant noir » en turc, référence par trop flatteuse à la houille) de Zonguldak, en plein bassin houiller, permet enfin de « délocaliser » l'écriture de l'histoire et de se pencher sur une vision locale du fonctionnement des mines de la région, exploitées, semble-t-il, depuis les années 1820. Il en tirera toute une histoire faite de sueur et de sang, de dur labeur et de misère, d'exploitation violente et inefficace, de mauvaise gestion et d'insuffisances techniques et matérielles.

La structure de l'ouvrage est simple et bien conçue. Il s'agit tout d'abord d'introduire le sujet – avec force revendications historiographiques – puis le bassin houiller de Zonguldak, situé sur la partie occidentale du littoral anatolien de la mer Noire. Les chapitres suivants présentent la force ouvrière du bassin – mineurs, piqueurs, haveurs, manœuvres, etc. – ainsi que son organisation et son fonctionnement – recrutement, emplois, salaires –, avec un accent tout particulier sur les conditions (désastreuses) dans lesquelles se déroulait le travail. La citation qui sert de titre à ce dernier chapitre – « Comme des esclaves aux colonies » –, même si elle est empruntée à un auteur kémaliste qui avait toutes les raisons de dénigrer l'ancien régime ottoman, correspond effectivement à l'horreur d'un environnement économiquement et socialement sous-développé.

Ce sous-développement était dû à un grand nombre de causes ; la part du lion, cependant, revient à l'État dont l'intervention, loin d'avoir été bénéfique, semble au contraire avoir généralement freiné l'épanouissement économique du bassin tout en y exerçant une pression croissante sur les ressources. Ce n'est qu'après six décennies d'exploitation avec

l'État pour seul acquéreur qu'une ouverture est tentée en 1882, autorisant la vente libre de 40 % de la production. La gestion du bassin fut rattachée tout d'abord à la Liste Civile (au Trésor impérial), puis passa sous la coupe du ministère de la Marine en 1865; ce n'est qu'après la révolution jeune-turque de 1908 qu'une administration civile, sous la férule du ministère du Commerce, tentera quelques réformes afin d'augmenter la productivité. D'ailleurs, le système souffrait énormément d'une sorte d'incurie gouvernementale qu'il illustrait bien le règlement hâtivement préparé en 1867 par Dilaver Pacha, premier surintendant des mines, et qui, pratiquement depuis le début, fut incapable de répondre aux besoins les plus cruciaux, tant en matière de gestion et d'attribution des concessions que par rapport au recrutement et à l'encadrement de la main-d'œuvre. La production du bassin témoignait d'ailleurs de l'inefficacité du système : elle végétait bien en dessous de cent mille tonnes jusque dans les années 1880, atteignit un demi-million vers 1904 et frôla le million juste avant les guerres balkaniques.

Rien n'est plus révélateur de cette sclérose administrative et économique que le système archaïque qui régissait l'embrigadement des mineurs du bassin houiller. Un chapitre est consacré à ce problème et, plus particulièrement, à la pratique de la mise à contribution de la population des villages de la région qui se voyait forcée de fournir le gros de la main-d'œuvre. Il s'agissait donc d'une sorte de corvée villageoise qui, tout en étant recherchée parce qu'elle permettait d'éviter la conscription, ne contribuait pas moins à perturber l'équilibre économique et social de villages déjà fort pauvres en produits et en main-d'œuvre. Partagés entre le travail agricole et celui de la mine, ces hommes avaient du mal à s'adapter à l'une ou l'autre partie de leur vie souvent misérable. L'archaïsme du système instauré, et plus ou moins maintenu par l'État ottoman, restait l'obstacle principal au développement économique du bassin et à la création d'une véritable classe ouvrière. Le mineur ottoman se retrouvait de ce fait aliéné aux deux gagne-pain dont dépendait sa survie, avec un penchant marqué pour la vie au village.

C'est d'ailleurs probablement là qu'il faut trouver, du moins en partie, l'explication des

conditions désastreuses de la sécurité dans les mines. À partir d'une documentation parfois riche en détails mais souvent lacunaire, l'auteur tente de quantifier les risques et la mortalité dans le bassin. Les chiffres qu'il parvient à tirer des archives ne sont guère impressionnants : environ dix morts par an entre 1897 et 1907, et des chiffres beaucoup plus irréguliers mais plus proches de la trentaine juste avant la Grande Guerre. D. Quataert s'empresse de corriger la fausse impression de sécurité qui se dégage des chiffres ottomans, notamment en comparant les proportions d'accidents mortels à la production et non à la population. On comprend bien que l'auteur essaie de pallier l'absence de chiffres pour la population minière en introduisant la notion de morts par quantité de charbon extrait ; mais est-ce là vraiment une évaluation des risques du travail, ou plutôt celle de la rentabilité du bassin, mesurée en vies humaines ?

Le chapitre consacré à l'exploitation houillère pendant la guerre – notamment pendant la Grande Guerre – est fort intéressant, puisqu'il met à nu la faiblesse inhérente du système instauré et maintenu par l'État ottoman. En effet, celui-ci s'est écroulé dès les premiers combats et les ouvriers, déjà peu attachés à leur travail, profitèrent du chaos pour disparaître, lorsqu'ils n'étaient pas inscrits de force dans l'armée. La production chuta de plus d'un tiers, parfois de moitié, contribuant ainsi à l'écroulement du système d'approvisionnement dont dépendait la machine de guerre ottomane. Quoi de plus révélateur de l'archaïsme et de l'incurie qui caractérisaient le système mis en place au fil des décennies ?

C'est donc là un ouvrage intelligent, original et cohérent, qui constitue une véritable contribution à une historiographie encore hésitante. On notera quelques faiblesses : le fascinant récit personnel d'un certain Ethem Tchaouch, mineur de 1890 à 1930, déjà publié par l'auteur en 2001, aurait pu figurer en appendice et le lecteur préférerait probablement disposer d'une liste des documents exploités plutôt que d'un simple renvoi à un recensement publié dans des revues peu accessibles. Plus important, peut-être, le fait que l'auteur revendique – avec un brin de fierté ? – de n'avoir presque pas utilisé d'autres sources, notamment celles de l'État. Pourtant,

une exploitation systématique des archives d'Istanbul aurait sans doute permis d'apporter des éléments nouveaux, notamment autour de la question de la gestion du bassin par les concessionnaires et de l'analyse économique du système. On ne peut reprocher à l'auteur d'avoir voulu s'en tenir à un aspect précis du sujet ; on peut quand même regretter un manque relatif d'ouverture vers un contexte un peu plus large et, surtout, craindre que des chercheurs éventuels ne se découragent dès maintenant de se lancer dans un « complément d'enquête » sur un sujet traité avec tant de compétence par le spécialiste reconnu de l'histoire ouvrière ottomane.

EDHEM ELDEM

**Méropi Anastassiadou-Dumont
(dir.)**

*Médecins et ingénieurs ottomans à l'âge
des nationalismes*

Paris/Istanbul, Maisonneuve & Larose/
Institut français d'études anatoliennes,
2003, 387 p.

Cet ouvrage réunit, à la suite d'une synthèse introductive consistante, quatorze contributions d'auteurs spécialistes des différentes régions de l'empire ottoman, avec une nette propension pour le centre de l'empire et ses provinces occidentales, les Balkans. Deux articles seulement sont consacrés aux provinces arabes, et précisément aux deux ingénieurs dont il est question dans ce livre, tous deux arméniens, l'un du Caire, l'autre de Beyrouth ; aucun texte ne concerne les provinces maghrébines. Cette configuration *a priori* déséquilibrée n'est pas liée à un parti pris régional particulier, il reflète plutôt le découpage des champs de recherches historiographiques, hérités des remodelages des frontières de l'empire durant le XIX^e siècle, consécutifs à la colonisation européenne et au développement des mouvements nationalistes.

Sauf exception, la focale a été placée, dans l'ensemble des textes, sur le parcours singulier d'individus : la période retenue débute avec l'avènement des réformes engagées par les autorités politiques de l'empire, les Tanzimat (1839-1876), et court jusqu'au lendemain de

la Première Guerre mondiale. Le livre se compose donc d'une succession de biographies qui exposent les différentes étapes de la vie des personnages, leurs origines, leurs formations et leurs voyages, l'expérience familiale et, enfin, les réalisations professionnelles ou liées à la formation (ou au statut), par-delà la simple pratique, du moins celles engageant des actions sur le monde et la société : œuvres sociales (fondations d'hôpitaux, d'écoles, projets urbanistiques, formations médicales), productions d'ouvrages ou de revues et traductions et diffusions de livres scientifiques en langues étrangères, engagements politiques et participations aux mouvements nationaux naissants.

Le statut de ces hommes s'appuie sur l'émergence de la professionnalisation des métiers techniques et scientifiques, qu'accompagne dans le domaine de la médecine la fondation, d'abord au sein de l'armée, d'institutions de formations diplômantes à partir de 1827, écoles préalablement ouvertes aux seuls sujets musulmans de l'empire (voir l'article de Nuran Yildirim sur la formation des médecins turcs, p. 127 *sq.*) puis accessibles aux non-musulmans à partir de 1839, et dont la langue sera jusqu'en 1860 le français. La plupart des individus dont le parcours est évoqué dans ce livre, Turcs musulmans, Grecs catholiques ou orthodoxes, Bulgares exarchistes, juifs, Arméniens catholiques, ont cependant connu les facultés de l'étranger, et notamment à Paris, Vienne, Munich, Turin ou Rome. Certes, ces itinéraires étudiantins hors des frontières de l'empire confrontent ces hommes à des modèles de la modernisation, véhiculés par l'enseignement positiviste qu'ils y reçoivent, et les sensibilisent par-delà leur pratique professionnelle à une certaine conception du corps social, des œuvres éducatives, et des politiques publiques, hygiénistes, urbanistiques et hospitalières développées alors en Europe. Ces parcours résultent très largement cependant d'une culture, bien ancrée au sein des familles dont ces hommes sont issus, de la mobilité et du cosmopolitisme, à l'horizon des communautés religieuses qui se formalisent à l'échelle de l'empire dans un appareil juridique de représentation et sont le cadre des relations avec les pouvoirs régionaux et centraux, mais encore inter et intra-communautaires (par exemple le conflit à la

fin du XIX^e siècle, évoqué dans plusieurs contributions, au sein de la communauté grecque orthodoxe entre Grecs et Bulgares, ces derniers revendiquant une autonomie de représentation).

On aurait pu s'attendre, compte tenu de l'échantillon ainsi réuni, à ce que soient auscultées des pratiques professionnelles, des activités scientifiques. Mais si elles ne sont pas absentes des travaux présentés, ces pistes ne sont pas premières. Les sources pouvaient peut-être difficilement renseigner les chercheurs sur cette dimension (ce qui aurait pu être un questionnement en soi). Il n'en demeure pas moins que ce sont surtout les dimensions sociales, historiques et culturelles des itinéraires qui ont intéressé les auteurs.

La panoplie des parcours présentés laisse augurer, par-delà ces données sociologiques de base qui les rassemblent, d'une grande diversité, eu égard à l'ampleur du territoire sur lequel ils se déploient et à la variété des espaces sociaux, linguistiques, communautaires : c'est l'une des perspectives intéressante de ce collectif que de proposer une juxtaposition de ces parcours contemporains. Cette coexistence, que l'analyse ponctuelle de chaque parcours ne permet pas d'appréhender, aurait gagné à être exploitée, d'autant qu'elle souligne par contraste l'impact du local, des réseaux de relation égocentrés, des enjeux communautaires et des stratégies de reconnaissance, tout comme la complexité, derrière un même profil associé au devenir moderne de l'empire et à l'émergence des nations, de ce qui *a posteriori*, mais non sans posture téléologique, aurait participé de l'idéologie nationaliste. Cette complexité apparaît de façon lumineuse dans certaines contributions ; on doit notamment à Anne Kazazian d'avoir précisément montré combien les oppositions ancien/nouveau ou communauté/nation sont fort peu opérantes pour saisir les motivations et les ressources symboliques d'un homme comme cet ingénieur du Caire, dont pourtant la profession le situe à la pointe de la technique moderne. Au contraire, attentive à la dynamique des réseaux locaux, diasporiques et communautaires, sur lesquels s'appuie ou qu'impulse ce notable arménien d'Égypte, l'auteure montre que « si le savoir positif qu'il a acquis à l'étranger lui assure une

bonne situation [...] c'est plus par le prestige que lui vaut sa situation (en tant que représentant de sa communauté) en Égypte que par ses connaissances objectives » (p. 214), et que davantage que l'arme de la « modernité », c'est au regard des transformations de l'équilibre géographique des pouvoirs, et donc de la communauté, qu'il s'engage politiquement avec d'autres en faveur d'un mouvement national arménien. *A contrario*, on peut regretter que nombre d'autres contributions n'aient cherché à retenir des parcours analysés que ce qu'ils pouvaient dire et de leur modernité et de leur engagement aux dimensions nationalistes, et seulement ce qu'ils pouvaient avoir de représentatifs de « cet homme nouveau » muni d'une « nouvelle science », qui allait bientôt mettre à bas le vieil empire.

Mais c'est aussi parce que le projet d'ensemble semblait y inviter : le titre qui associe scientifiques et mouvements nationalistes, ce que confirme la synthèse introductive cherchant à généraliser les processus sociologiques et historiques qui pouvaient illustrer cette jonction, l'organisation enfin des contributions en trois parties, elles-mêmes favorisant cette lecture (« Séculariser, réformer, éduquer », « L'acclimatation d'un savoir venu d'ailleurs », « De l'allégeance ottomane à la construction des États nations »), ne contribuent pas peu à défendre cette perspective qui fait de la modernité un levier historique de premier plan, venant se substituer à toute alternative. Or, on gagnerait inversement à observer de quelle façon la légitimité que procurent diplômes et professions de ces médecins et ingénieurs, leurs actions et langages, constituent pour eux non pas tant un rapport au monde renouvelé que plutôt de nouvelles ressources mobilisées à différents niveaux : familial, urbain, communautaire ou national. À cet égard, l'article d'Ismail Kara, qui met en perspective, dans le cadre d'une analyse sémantique des termes employés pour désigner art, savoir et sciences à l'époque des Tanzimat, l'absence d'opposition et des usages appartenant à différentes sphères du savoir, loin de constituer un paradoxe, invite à une reconsidération de l'opposition décidément peu éclairante entre tradition et modernité.

Jean-Luc Arnaud

Damas, urbanisme et architecture, 1860-1925.

Paris, Actes Sud - Sindbad, 2006, 355 p.

Toutes les grandes villes de l'empire ottoman connurent à partir des Tanzimat une période de mutation plus ou moins rapide. Alors que les villes de Constantinople, Salonique et Smyrne ont déjà souvent retenu l'attention des historiens, urbanistes ou architectes, le présent volume a comme ambition d'aborder l'histoire de Damas, plutôt ignorée jusque-là. Jean-Luc Arnaud est un fin connaisseur des villes du Levant arabe ainsi que du Maghreb. Ses études d'urbanisme sont proches de celles de l'anthropologue urbain, Jean-Charles Depaule.

L'ouvrage s'articule en trois parties soit trois niveaux différents d'observation, procédant à un effet de zoom du général au particulier : « Damas et son territoire, vers un nouvel équilibre », « Les mutations de l'espace urbain » et « Une architecture en mutation ».

De ville d'important transit caravanier, Damas doit se repositionner dans son espace régional après l'ouverture de la mer Noire à la navigation internationale (traité de Kutçuk-Kaïnardji de 1774) et celle du canal de Suez (1869). L'État ottoman est soucieux de contrôler la Syrie et améliore les voies de communication entre pôles urbains, renforçant ainsi la nouvelle centralité damascène. Damas bénéficie lentement de l'impact des règlements urbains conçus à Constantinople, souvent en premier lieu pour la capitale impériale elle-même. Mais la ville subit et exprime aussi la transformation de la société damascène, notamment l'action de l'économie marchande capitaliste. Ce sont d'ailleurs ces phénomènes qui retiennent l'attention de l'auteur : « j'ai choisi de privilégier des déterminants d'origine plus endogène » (p. 11). Des personnalités éminentes, nommées par le pouvoir central, tentent de marquer le tissu urbain en composant avec les intérêts des notables locaux, comme Midhat Pacha, gouverneur dynamique, voire coercitif au besoin, dont le mandat fut écourté par la force (1878-1880). L'auteur est attentif aux changements communautaires – que veut-il dire toutefois par « pro-

sélytisme chrétien en milieu ottoman » ? (p. 149) – et sociaux de la ville qu'il étudie. L'urbanisme et l'architecture vus par J.-L. Arnaud ne taisent pas les soubresauts de l'histoire, comme notamment les massacres de chrétiens en 1860 qui eurent des conséquences à long terme sur la physionomie et le développement ralenti de Damas.

L'auteur est un comparatiste, et il éclaire l'évolution damascène par ses connaissances sur Le Caire par exemple. La biographie importante, en trois langues occidentales et en arabe, lui permet d'établir des parallèles ou de souligner des contrastes avec d'autres villes de l'empire, comme Brousse ou Alexandrie. La comparaison s'effectue aussi entre les aires culturelles, que l'on sait moins étanches les unes aux autres qu'on a pu autrefois le prétendre. Ainsi Caen est évoquée comme élément éclairant la nécessité pour une ville d'adapter sa voirie aux changements des réseaux de communication extérieurs. Les transformations urbaines de Damas se trouvent en décalage, voire « en retard » par rapport à celles du Caire que l'auteur a étudiées dans sa thèse de doctorat.

Parmi les points à retenir, je distinguerai en premier lieu la problématique de la modernisation autochtone ou importée. Il s'agit en fait d'une nouvelle contribution à la discussion sur l'autonomie des sociétés convoitées directement par les appétits impérialistes de l'Europe occidentale et sur leur capacité réelle ou souhaitée de résister ou d'inventer leur part de modernité, même dans la culture matérielle, ici l'habitat, que l'on pourrait croire en voie d'homogénéisation complète. Il s'avère que les influences européennes semblent avoir été adaptées aux besoins locaux et filtrées par le pouvoir culturel de la capitale ottomane avec « la multiplication des ouvertures sur rue et le remplacement des toits-terrasses par des toitures en pente couvertes de tuiles. [...] [On parle] de maisons stambolitaines ou encore de maisons modernes » (p. 236). Le phénomène d'emprunt n'est pas, ici non plus, une simple imitation : « La maison d'origine turque est bien un modèle dans lequel les constructeurs damascènes puisent de manière sélective, en fonction de la correspondance entre les dispositions qu'il propose et les nécessités auxquelles ils sont confrontés à la faveur du renouvelle-

ment des pratiques de l'habitat » (p. 242). En second lieu, si les règlements édictés par le pouvoir central ont pu contribuer à la modernisation du tissu urbain à Damas comme ailleurs dans l'empire, les fonctions d'édilité sont loin d'être centralisées : l'initiative privée et les différents organismes publics – armée ottomane, municipalité, autorité du *sandjaq* de Damas – se partagent les initiatives : « au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, une nouvelle géographie des pouvoirs et des fonctions se dessine. Elle correspond à l'introduction de nouvelles formes d'activité commerciale et à une recomposition des alliances entre pouvoirs économiques et politiques. La géographie des investissements édilitaires semble étroitement liée à ces mutations » (p. 150). Pour finir, J.-L. Arnaud tente de nous faire comprendre la sémiotique des changements de configuration et d'aspect de l'habitat damascène dans sa troisième partie. Des plans en deux et trois dimensions, des croquis, des planches, le plus souvent établis d'après les relevés de l'auteur, visent à illustrer les modifications de l'espace habité damascène, au niveau des bâtiments eux-mêmes. Ce dernier chapitre reprend les questionnements d'*À travers le mur*, auquel J.-L. Arnaud a contribué¹.

Le volume est doté d'un précieux glossaire-index qui permet d'utiliser le texte comme ouvrage de référence – celui-ci foisonne de mentions de nombreux auteurs, personnages historiques et lieux – et de pénétrer le vocabulaire spécialisé du Levant ottoman. Notons au passage la connaissance de l'arabe qui sous-tend l'ouvrage et rompt avec certaines habitudes d'étude d'aires éloignées qui font l'économie de l'investissement linguistique adéquat. Au contraire, le vocabulaire arabe ou ottoman de la ville est ici constamment cité et explicité, réintroduisant les catégories locales dans le discours savant. Ce partage des sons et des sens étaient déjà une ambition d'*À travers le mur*. L'appareil cartographique est soigné, ce qui est remarquable étant donné le format de l'ouvrage et la facilité d'accès de la collection dans laquelle il a été publié. Par exemple, le plan synthétique et diachronique de l'urbanisation de la région de Damas est précis, clair et inédit.

1 - Jean-Charles DEPAULE, *À travers le mur*, Paris, Centre de création industrielle, Centre Georges Pompidou, 1985, p. 283-299 : « Glossaire ».

**Martha Mundy
et Richard Saumarez Smith**

*Governing property, making the modern
State: Law, administration and production
in Ottoman Syria*

Londres, I. B. Tauris, 2007, 306 p.

Cette monographie est une contribution nouvelle et détaillée à la société rurale ottomane de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1930 où les conséquences des Tanzimat élaborées à Istanbul, et plus particulièrement les réformes administratives relatives au monde agricole, se lisent sur le terrain et dans les sources légales diverses exploitées par les auteurs.

Grâce à l'étude d'une documentation issue de l'administration centrale ottomane de la fin de l'empire (les almanachs *Salname-i Devlet*, *Salname-i Suriye...*), à l'analyse systématique de textes de lois promulguées à Istanbul et appliquées dans l'ensemble des provinces (*Mecelle*, Code des Terres...), au dépouillement d'archives locales (registre du tribunal *shar'i*, registres de l'état civil ou *nifus*, registres d'impôts...), Martha Mundy et Richard Saumarez Smith explorent l'évolution juridique, administrative et économique du concept de propriété à l'échelle de la subdivision administrative (*qadā'*) de la cité d'Ajlūn durant la période de l'application des réformes. Dans cet espace géo-administratif où se côtoient paysages de plaines et de montagnes, les auteurs ont décidé de privilégier la campagne et plus précisément certains villages. À l'intérieur de ce cadre géographique contrasté, ils ont tracé des cartes précises de la répartition des terres de quatre villages qu'ils étudient dans les moindres détails.

La réflexion des auteurs part du constat que les droits de la propriété individuelle ont été construits à l'intersection de la loi, de l'administration et de la production. C'est à partir de cette remarque liminaire que l'ouvrage s'articule en trois parties distinctes dans lesquelles les formes d'enregistrement et de référencement des personnes et des objets introduits

par les réformes sont examinées. À travers une approche méthodologique innovante utilisant *microstoria* et anthropologie, les auteurs portent un regard théorique puis pratique sur la propriété foncière.

Dans une première partie, les auteurs se livrent à un récit chronologique des débats jurisprudentiels des juristes hanéfites du début du XVI^e siècle à la Première Guerre mondiale. Ainsi, une analyse détaillée de l'évolution de la jurisprudence ottomane relative à la propriété des terres agricoles est conduite au travers des siècles ottomans pour s'arrêter plus précisément sur la période dite des réformes du XIX^e siècle, où une terminologie légale propre à la propriété foncière, servant à faciliter l'enregistrement des terres, se met définitivement en place (*mülk*, *mîrî*, *taşarruf*...). L'étude de la transformation des lois étatiques révèle donc les changements dans la nature et l'administration des droits de la propriété durant le XIX^e siècle.

Dans une deuxième partie, M. Mundy et R. Saumarez Smith analysent l'administration de la propriété à l'échelle du *qaḏā'*, unité de base de l'administration et de l'enregistrement des propriétés. Les auteurs montrent ici la pénétration progressive mais pas toujours évidente du système bureaucratique dans le *qaḏā'*. Dans le district d'Ajlūn, les droits de la propriété apparaissent largement accordés aux cultivateurs, contrairement à de nombreuses régions de l'empire où ils sont, d'après des études effectuées par certains chercheurs, souvent accordés à ceux qui ont des droits supérieurs dans l'administration des revenus. Cette histoire de la mise en place de la bureaucratie ottomane souligne le rôle primordial de la politique dans la construction de l'administration. Personnes, titres de propriété, familles, taxes sont des objets certes indépendants les uns des autres mais ne formant qu'une seule entité face à l'administration.

La troisième partie de cette monographie marque le troisième moment de la propriété, celui où la loi et l'administration rencontrent le monde social de la production. Cette partie se découpe en deux temps marqués par une distinction géographique. Le premier est consacré à deux villages de plaine (Bait Ra's et Hawwara) tandis que le second est centré

sur deux villages de montagne (Kufr 'Awan et Khanzira). Dans ces chapitres, des récits de vie construits à partir de la documentation écrite exploitée, mais aussi des souvenirs et savoirs de quelques personnes interrogées sur place en 1992, révèlent les stratégies familiales d'appropriation des terres. De ces récits transparaissent également le commun et le particulier de chaque localité. Ainsi, ce sujet au croisement de l'administration et du droit met en valeur l'ampleur des aspects sociaux liés aux textes officiels normatifs. L'étude théorique de la terminologie juridique relative à la propriété prend alors un sens pratique. Les villages étudiés dévoilent les particularités inhérentes à leur localisation géographique et aux différents types de peuplement.

Cet ouvrage permet ainsi de comprendre comment, malgré le désir gouvernemental d'uniformiser le système administratif ottoman, les lois et règlements divers sont assimilés et adaptés localement. La diversité est ici approchée notamment par l'analyse des différentes formes de propriétés présentes localement et par l'étude des relations sociales et économiques au sein d'une même famille et ou entre différentes familles internes ou externes au village. Les liens matrimoniaux sont révélateurs d'une partie des stratégies foncières familiales. La diversité locale reflète donc en partie la pluralité des modes d'adaptation et d'intégration de la bureaucratie nouvelle à l'échelle d'une circonscription administrative.

Dans cet ouvrage remarquable, le *qaḏā'* d'Ajlun et ses habitants reprennent vie. En approchant la gestion de la propriété des terres au sein de la plus petite unité agricole, la ferme, les ruraux retrouvent leurs droits. Les terres deviennent ainsi l'expression légale du développement majeur de la propriété privée.

VANESSA GUÉNO

Isabelle Grangaud

La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au 18^e siècle

Paris, Éd. de l'EHESS, 2002, 368 p.

Les trois régences du Maghreb ottoman n'ont pas partagé la même histoire politique. Si la

Tunisie et la Tripolitaine ont connu, au XVIII^e et en partie au XIX^e siècle, un pouvoir dynastique local, l'Algérie est restée dirigée, jusqu'en 1830, par un gouvernement militaire alimenté en recrues d'origine anatolienne. D'où l'idée que les fondations de l'État moderne ont été jetées dès le XVIII^e siècle en Tunisie et en Tripolitaine, mais non en Algérie.

Rendre à l'Algérie ottomane son histoire politique, telle est l'ambition louable de ce livre. Certes, le titre parle d'*Une histoire sociale*, et Isabelle Grangaud mène une micro-analyse des rapports sociaux à Constantine. Mais son objectif est d'établir les conditions de l'émergence des identités urbaines, « porteuses d'histoire », et de montrer comment s'est déroulé le face à face entre la ville et le pouvoir (p. 13-14). Elle conduit pour cela l'étude fouillée d'une documentation arabe nouvelle, difficile d'accès et de lecture, éparpillée et fragmentaire; elle n'exploite guère les sources européennes, mais s'autorise à déborder les limites du XVIII^e siècle. Tributaire d'une documentation composite, elle fait le choix judicieux de donner à son livre une structure éclatée, chaque chapitre s'appuyant sur une source particulière.

Le chapitre premier est mené à partir d'un document unique en son genre daté de 1840-1841. C'est un registre de décès qui consigne, à côté de chaque défunt, les noms de ceux qui viennent déclarer le décès et les témoins, et pour tous le métier et l'adresse. Sur la base d'un échantillon large, I. Grangaud dégage des corrélations entre l'identité des défunts et celle des déclarants et témoins. Le témoignage intra-professionnel est très inégal, le quartier ne figure pas dans les libellés d'adresse, et l'on comprend que plusieurs familles, pas nécessairement défavorisées, peuvent cohabiter. I. Grangaud rejette donc le modèle d'une ville structurée autour d'unités d'habitation familiale, de quartiers et de corporations. Mais elle est moins convaincante quand elle oppose, au caractère fluide et incertain des identités urbaines, « l'entité ville comme espace d'affirmation identitaire » (p. 105). Dire qu'il y a des lignages permet-il de conclure que les lignages sont l'expression achevée de l'urbanité (p. 49)? L'augmentation du nombre de descendants du Prophète au cours des siècles ottomans

traduit-il vraiment un « amarrage progressif des identités urbaines à la notion d'appartenance citadine » (p. 55-56)?

En s'appuyant sur un registre de mariages et répudiations de la fin du XVIII^e siècle, I. Grangaud analyse ensuite les relations sociales révélées par le recours à l'institution judiciaire. Elle s'inscrit dans une tendance récente de l'historiographie des sociétés arabes des XVIII^e-XIX^e siècles, qui fait de l'histoire des femmes un de ses centres d'intérêt privilégiés. Et elle rejoint les historiens du monde ottoman sur la fragilité des unions matrimoniales musulmanes, le recours des femmes à la cour du *cadi* pour défendre leur patrimoine, ou la compétence de ce dernier dans des affaires impliquant des non-musulmans.

Le chapitre suivant porte sur l'identité turque, présentée comme militaire. I. Grangaud remarque justement que l'établissement de fondations inaliénables (*habous*) familiales par les dirigeants militaires de la ville est un pari sur l'avenir, traduisant une volonté d'ancrage. Puis elle suit sur trois siècles la destinée d'une famille turque, les Banû Hasîn. Ce type d'entreprise, rare dans les études sur le monde ottoman, permet d'établir que la famille exerce la charge militaire de *caïd* aux XVI^e-XVII^e siècles, pour la perdre au XVIII^e siècle. La documentation utilisée ici, des résumés d'actes de propriété, autorise-t-elle pour autant à parler d'oubli de l'origine turque du lignage, et à présenter le « recentrage identitaire » des Banû Hasîn comme exemplaire (p. 222)? S'agissant de cette autre famille qui abandonna les charges militaires au profit de carrières religieuses hanéfites, je ne dirais pas avec I. Grangaud qu'elle perdit son identité turque mais au contraire qu'elle la conserva. L'opposition entre le double mouvement de « tunisification du pouvoir » et de « turquisation des élites » à Tunis d'une part, « l'oubli des origines turques » à Constantine de l'autre, n'est pas démontrée (p. 225).

L'analyse des identités urbaines une fois menée, I. Grangaud se penche, dans un quatrième chapitre, sur les relations entre la ville et le pouvoir de Sâlah Bey, un soldat de fortune devenu bey (1771-1792). L'activité urbanistique du bey, attestée par les actes de fondations de *habous* familiaux, est l'expression

d'un projet de grandeur politique. Quand, en 1783, Sâlah fait de son fils aîné le bénéficiaire unique de ses biens, il cherche à instaurer un pouvoir dynastique et autochtone. Mais pour des raisons difficiles à cerner, il ne reçoit pas l'appui des forces citadines, et sa mise à mort par les Algérois marque la fin d'une histoire qui apparaît rétrospectivement comme manquée. L'histoire politique de la ville n'a d'ailleurs plus, après lui, le même relief. Certains historiens constantinois du XIX^e siècle ne conduisent pas leur récit au-delà de 1792. Pourtant la mémoire sociale chante, aujourd'hui encore, la perte de ce fils de la cité.

Ce livre est donc tout le contraire d'une monographie. On n'y trouve presque rien sur le nombre des hommes, la morphologie urbaine, les niveaux de fortune, l'encadrement religieux, les activités artisanales et commerciales : en partie parce que les sources ne sont décidément pas bavardes, en partie parce qu'I. Grangaud s'est attachée avant tout à renouveler les problématiques. Le questionnaire est d'une incontestable originalité, la facture très personnelle. Le principal problème est qu'I. Grangaud sollicite de manière excessive sa documentation pour montrer, tout au long de son ouvrage, l'affirmation d'une identité urbaine intégratrice. D'autre part, certains résultats ne sont pas si novateurs : la cohabitation de familles dans des maisons moyennes a été établie par Nelly Hanna pour Le Caire.

Même si I. Grangaud propose une lecture moins « ottomane » de l'histoire algérienne que Tal Shuval¹, son livre donne matière à réflexion et comparaison aux historiens de l'empire ottoman. Les pages sur la transmission de la charge de caïd chez les Banû Hasîn aux XVI^e-XVII^e siècles amènent le lecteur à s'interroger sur l'image classique de l'interdiction faite aux fils de militaires turcs (kouloughlis) de servir dans l'armée ; la situation au Maghreb n'était peut-être pas si différente de celle du reste du monde ottoman, où les janissaires marchaient de plus en plus dans les traces de leur père. Un autre mérite d'I. Grangaud est de mettre en évidence la possibilité qui s'ouvrait, avec Sâlah Bey, d'une évolution de Constantine à la tunisoise, ou à la tripolitaine, avec l'établissement d'un pouvoir dynastique. Cette possi-

bilité s'ouvrait ici avec un certain décalage dans le temps, non pas au début du XVIII^e siècle, mais dans un autre moment historique, celui de l'affirmation des potentats provinciaux dans l'empire. À la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, Ali de Telepen dans les Balkans, Ahmad al-Djazzâr en Palestine, ou Mehmed 'Alî en Égypte étaient des soldats de fortune qui se firent reconnaître comme pachas par la Porte ; le second parvint à fonder une dynastie. Aussi est-on conduit à s'interroger sur les rapports de Sâlah avec cette dernière, que pourraient éclairer les archives d'Istanbul.

BENJAMIN LELLOUCH

1 - Tal SHUVAL, « The Ottoman Algerian elite and its ideology », *International Journal of Middle East Studies*, 32, 2000, p. 323-344, et « Remettre l'Algérie à l'heure ottomane. Question d'historiographie », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98, 2002, p. 423-448.

Dominique Avon

Les Frères prêcheurs en Orient.

Les dominicains du Caire

(années 1910-années 1960)

Paris, Éditions du Cerf, 2005, 1029 p.

Cet imposant volume est un peu déroutant dans sa forme, dans la mesure où il tente de tenir ensemble une histoire très concrète de la construction et du développement d'une institution catholique dans l'Égypte contemporaine, l'Institut dominicain d'études orientales (IDEO), et une histoire des idées et des filiations intellectuelles. Il suit à cet effet un plan chronologique, dans lequel on passe souvent, sans s'en apercevoir, des questions d'argent aux problèmes de relations personnelles, de l'attitude à adopter envers les autorités politiques ou ecclésiastiques aux positions par rapport au néo-thomisme, des troubles intellectuels et spirituels intimes aux questions d'efficacité pastorale... Il livre une quantité d'informations sur des sujets secondaires mais néanmoins intéressants (comme l'engagement des dominicains dans les deux guerres mondiales, ou leur attitude face à l'indépendance de l'Afrique du Nord et la guerre d'Algérie).

Le milieu qui est décrit ici se caractérise par sa très forte propension à produire des masses de documents écrits – correspondances, circulaires, articles de presse, diaires, mémoires, biographies, essais, entretiens – abordant tous les aspects que nous venons d'évoquer, parfois dans le même texte. Dominique Avon tente de gérer cette documentation surabondante, sans réussir pleinement à prendre la bonne distance par rapport à celle-ci dans son récit. On aimerait par moments passer plus vite sur certains détails, s'épargner certaines anecdotes ou citations. On aimerait en fait que l'auteur nous offre une synthèse, quand il se contente trop souvent de résumer le contenu du document qu'il a sous les yeux. Le lecteur aurait besoin, par exemple, d'éclaircissements sur les rouages du fonctionnement interne de l'ordre des Frères prêcheurs et de l'Église, ou sur les enjeux des débats entre catholiques, concernant le modernisme ou la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Il s'égaré dans une forêt de noms propres, dont certains peuvent évoquer de grandes figures du catholicisme ou de l'orientalisme contemporains (entre autres, parmi les principales : Marie-Dominique Chenu, Eugène Tisserant, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Louis Massignon, Louis Gardet, Taha Hussein...), quand d'autres restent sans signification pour qui n'est pas intime de ces milieux.

On saisit néanmoins bien le projet de D. Avon de rendre visible des réseaux intellectuels et spirituels, et l'ouvrage, doté d'un index des noms propres, est à cet égard très utile et très éclairant. L'intérêt du volume est de situer l'histoire très détaillée de la fondation et de l'activité de l'institut dominicain du Caire dans le contexte plus général d'une génération d'intellectuels passant de l'anti-modernisme et du nationalisme à un « progressisme chrétien » et un universalisme, ce qui les amène à s'intéresser plus positivement à l'islam et aux musulmans. Il s'agit de suivre un mouvement qui va, *grosso modo*, de la condamnation de l'Action française (1926) au concile Vatican II (1962-1965), et, pour l'Égypte, de la « mission civilisatrice de la France » au nassérisme, qui correspond pour l'IDEO à une « phase de basses eaux » après une « période brillante » (p. 14).

D. Avon entend moins écrire l'histoire des « antinomies Occident – Orient ou encore

chrétienté – islam » que de montrer comment les dominicains « évoluent sur les zones de rencontre de trois espaces : le 'monde chrétien' (dans sa plus grande diversité, occidentale et orientale), le 'monde moderne' et le 'monde musulman', aucun de ceux-ci ne constituant un bloc hermétique ». Mais ces trois ensembles ne sont pas traités de manière équivalente : dans ce milieu, on se bat plus contre les « erreurs modernes » que contre les « erreurs de l'islam » ; on croit à la supériorité de la civilisation chrétienne sur la modernité et sur l'islam, mais on pense également trouver chez les intellectuels musulmans des alliés contre l'athéisme, pour affirmer avec eux que l'appréhension du « réel » ne peut se faire qu'à travers le « vrai » (d'où la supériorité de la théologie sur les sciences humaines), dans une vision où l'économique s'emboîte dans le politique, le politique dans le culturel, le culturel dans le religieux (p. 22). C'est pourquoi l'islam, les débats internes à l'Égypte et aux musulmans occupent tout compte fait assez peu de place dans l'ouvrage, comme dans les préoccupations des acteurs qui y sont évoqués. Ils prennent plus de poids dans les chapitres consacrés à l'époque nassérienne qui correspond aussi à la phase où les pères Georges Chehata Anawati et Jacques Jomier, ainsi que le jeune Olivier Carré, livrent leurs analyses sur l'islam appelé « réformiste », les Frères musulmans et le nationalisme arabe.

À travers cette histoire minutieuse de la difficile maturation du projet dominicain, on suit l'avènement lent et non donné d'avance d'une nouvelle ligne de l'Église catholique et de ses intellectuels face à l'Islam, civilisation et religion. L'IDEO est lui-même le résultat d'un long tâtonnement, commencé en 1910 pour n'aboutir qu'après la Seconde Guerre mondiale. Le porteur du projet est le père Antonin Jaussen, disciple du père Marie-Joseph Lagrange, formé à l'École biblique de Jérusalem dans l'idée que la science moderne et ses outils peuvent servir l'Église et la foi catholiques, et pourraient de même aider à un *aggiornamento* souhaitable de l'islam. Ce point de vue est alors loin d'être universellement accepté dans l'Église, ni dans l'ordre des Frères prêcheurs, puisque M.-J. Lagrange a fait l'objet d'une condamnation. C'est finalement l'activité pastorale, dans le milieu assez restreint

des catholiques (latins et orientaux) d'Égypte, qui occupera les premiers dominicains du Caire. L'ambition intellectuelle sera avant tout cantonnée à la volonté d'introduire le néothomisme en langue arabe, et de renouer avec les sources arabes médiévales de la philosophie de saint Thomas d'Aquin.

Ce n'est véritablement qu'après la Seconde Guerre mondiale que l'institution du Caire (dont la première pierre fut posée en 1931) prit son essor dans sa mission non pas « d'apostolat direct de conversion des personnes », mais « d'étude des positions doctrinales de cette civilisation et de cette religion [l'islam] », selon la formulation du père Chenu, le principal inspirateur du projet, en 1947. Cet essor est en grande partie l'œuvre du père Anawati, Égyptien d'Alexandrie, grec-orthodoxe d'origine, né en 1905 et appelé à une vocation dominicaine en 1934. L'homme, disparu en 1994, est le véritable « héros » de l'ouvrage de D. Avon, qui a pu puiser dans son diaire et dans sa très abondante correspondance. À la lecture de ces pages, on se prend à rêver d'une biographie qui lui serait entièrement consacrée, avec une étude systématique de ses réseaux et de ses correspondants. Il a su s'entourer de jeunes gens de qualité, qui ont longuement préparé leur formation aux langues orientales et à l'islamo-logie : Jacques Jomier (né en 1914) et Serge de Beauceuil (1917-2005).

Cette mutation islamologique de l'établissement dominicain survenait au moment où l'influence française s'effaçait dans tout le monde arabe, où la communauté des Latins et des Syriens francophones (essentiellement grecs-catholiques et maronites) d'Égypte, qui constituait le cercle principal, sinon exclusif, des relations des religieux français, était poussée à l'exil. Le projet d'apostolat dans le monde arabe, tel qu'il était conçu jusque-là, essentiellement dirigé vers les chrétiens unis à Rome en attendant une rechristianisation de l'Égypte par la conversion des « schismatiques » et des musulmans, atteignait ses limites. Le père Anawati, par sa conscience aigüe de ses racines orientales et son amour de la langue arabe, représentait à lui seul une nouvelle approche, plus positive et plus respectueuse, du christianisme oriental et des musulmans, qui allait coïncider avec les positions définies à cet égard par le concile Vatican II.

Le père Anawati et ses confrères réussirent à tisser des liens dans les milieux lettrés musulmans, à la Ligue arabe ou à l'université Al-Azhar. Ils prirent activement part à d'importantes manifestations érudites, en Europe occidentale et dans le monde musulman, telles que les célébrations du millénaire d'Avicenne (1951-1954) ou du neuvième centenaire d'Abdallâh Al-Harawî Al-Ansârî (auquel S. de Beauceuil a consacré ses recherches) en Afghanistan (1962). Dans ces années-là, la petite équipe des dominicains du Caire croyait aux vertus du dialogue scientifique, y compris sur des questions dogmatiques, et mettait ses espoirs dans l'édition critique de textes arabes ou persans qui pouvaient enrichir la réflexion du côté chrétien aussi bien que du côté musulman. Avec une liberté plus grande que celle que le Vatican laissait alors aux expérimentateurs, y compris à l'intérieur de l'ordre des Dominicains, ils ont pu élaborer une ligne médiane qui n'allait pas de soi. Rejetant « une attitude agressive, hargneuse, qui insisterait avant tout sur les aspects qui opposent le christianisme à l'Islam », aussi bien que celle qui consisterait à « valoriser à tout prix les valeurs musulmanes en vue soi-disant de rendre le dialogue plus efficace », ils ont voulu adopter « une parfaite objectivité » avec un « minimum de sympathie intellectuelle exigée de tout chercheur » (p. 604). Ce faisant, ils prenaient aussi leur distance avec la pensée et la mystique d'un Louis Massignon.

L'islam fit une entrée tardive et presque fortuite dans une déclaration conciliaire, en partie pour faire contrepoids politique aux nouvelles positions affirmées par l'Église envers les juifs. À la suite du concile, les textes pontificaux allaient officialiser à l'égard des religions et des civilisations non chrétiennes une orientation proche de celle que l'IDEO prônait à l'égard de l'islam. Mais l'Église, dans le même temps, réaffirmait sa vocation missionnaire d'évangélisation dans des termes peu conciliables avec le « dialogue interreligieux », ce qui devait faire débat dans les milieux catholiques jusqu'à nos jours, comme de récentes décisions de Benoît XVI l'attestent encore.

Il devenait de plus en plus difficile, à partir de la fin des années 1970, pour les acteurs chrétiens du « dialogue interreligieux », de trouver des partenaires musulmans avec lesquels s'en-

tendre sur les conditions d'un échange intellectuel. Le point de contact de la philosophie médiévale comparée, qui avait jusque-là été choisi, trouvait de moins en moins de protagonistes intéressés, du côté catholique comme du côté musulman, tandis que les sciences humaines prenaient le pas sur la théologie, y compris parmi les dominicains et les jésuites.

L'objectif en 1972 d'une rencontre œcuménique au Liban, repris par le père Anawati dans un article, paraît aujourd'hui plus nécessaire, mais aussi plus éloigné que jamais : « s'efforcer de se connaître mutuellement, éviter toute polémique, toute représentation déformante des idées de l'une et de l'autre [communauté,] établir ensemble les principes d'un comportement mutuel excluant tout prosélytisme indigne, élaborer en commun des livres scolaires et des programmes de formation » (p. 952).

BERNARD HEYBERGER

Mansoor Moaddel

Islamic modernism, nationalism and fundamentalism: Episode and discourse
Chicago, University of Chicago Press, 2005, 448 p.

L'ambitieux ouvrage de Mansoor Moaddel est une contribution passionnante à l'étude du fondamentalisme islamique comme idéologie. Son originalité tient en grande partie au fait qu'elle n'émane pas d'un islamologue ou d'un spécialiste de l'histoire des religions. Disons-le d'emblée également : l'essentiel des analyses de cet ouvrage est fondé sur des sources de seconde main, mais celles-ci sont traitées avec sérieux et mises en perspective de manière novatrice. Enfin, l'un des intérêts majeurs de l'ouvrage tient à son ambition : couvrir une région qui s'étend de l'Égypte à l'Inde en passant par le Proche-Orient et le golfe Persique.

L'ouvrage s'articule autour de trois grandes parties : la première analyse l'émergence et les développements du modernisme islamique en Inde, en Égypte et en Iran ; la deuxième se concentre sur le nationalisme égyptien, l'arabisme et le panarabisme syrien, et le mouvement constitutionnel ainsi que le sécularisme iraniens ; la troisième compare les différents États pour montrer comment peut se

comprendre l'émergence du fondamentalisme islamique.

Son point de départ est que, face aux mêmes causes externes (domination occidentale, invasion culturelle, etc.), les réponses de la pensée musulmane du XIX^e siècle furent pour l'essentiel des réponses modernistes, et non fondamentalistes. Par la suite, c'est en se structurant autour de lignes d'opposition et de failles que les discours trouvent leur spécificité et s'articulent en une cohérence idéologique.

La clé énoncée dès le premier chapitre semble être l'existence d'un espace discursif ouvert dans lequel s'élaborent les premières théories islamistes. M. Moaddel décrit là un champ intellectuel moderne où s'affrontent ou se complètent différentes tendances séculières et la pensée musulmane. Le déroulement de l'analyse conduit à une interrogation sur la construction d'une idéologie. Pour cela, il met en regard les évolutions de la pensée musulmane et celles qui touchent à son mode d'expression, à travers les exemples de la péninsule arabique et de l'Inde, où émergent les précurseurs modernistes musulmans, précisément dans cette alliance entre une pensée réformatrice et une action militante. Ces théories méritent effectivement qu'on les connaisse mieux en ce qu'elles ont pu féconder une bonne partie de la modernité et du présent musulmans, et pas seulement en Arabie Saoudite. Il faut noter qu'une historiographie récente se développe sur ces sujets¹.

Le raisonnement de l'auteur est séduisant, mais de quel espace de débat parle-t-il exactement, de quoi est-il constitué, comment s'élabore-t-il ? Finalement, la réponse à ces questions est loin d'être simple à la lecture du livre. La terminologie est assez floue : il parle d'environnement social et culturel, d'espace discursif. Il est difficile de comprendre comment il articule les transformations dans l'ordre des idées et celles qui affectent la société. Le postulat d'une interaction entre les ordres n'est jamais démontré (sinon par une synchronie entre des événements et des pensées). D'autre part, la vérification de ses hypothèses est rendue encore plus difficile par l'extrême extension de l'objet couvert, à la fois du point de vue géographique et du point de vue chronologique.

Un seul exemple, qui est loin d'être anecdotique, celui de la transition entre une période

de stabilité des empires et de « tradition » (règne des oulémas, pouvoir assis et structuré) et une période « moderne », après une crise aux multiples facettes et dont la sortie se situe vers la fin du XIX^e siècle. Cette transition, qui ferait passer de la tradition à la modernité, n'est pas décrite. Elle est donnée pour acquise. Pourtant, comme toutes les périodes de transition, celle-ci mériterait d'être analysée de manière plus fine. C'est là reprendre à son compte l'historiographie classique de la région qui la fait passer d'un bond (avec certaines étapes évoquées ici : Bonaparte en Égypte, la révolte des Cipayes et l'installation des Britanniques en Inde, les massacres confessionnels en Syrie, etc.) d'un état de « décadence » à la « renaissance ». Cet effet de rupture est particulièrement problématique pour qui veut faire la généalogie d'une pensée dès lors qu'il en postule l'ancrage dans des réalités sociales et culturelles plus vastes. La stabilité peut alors apparaître comme un simple effet de vide.

En réalité, tenant pour acquises un certain nombre d'analyses sur les changements survenus dans cette période charnière, c'est tout naturellement sur un ensemble de questions-pivots que M. Moaddel construit son argumentation : la question des femmes, le système politique, les rapports entre science et foi... Questions qui sont à la fois exogènes, importées par d'autres systèmes de références et de pensée, et endogènes puisqu'elles partent du constat du « retard » et de la « décadence » des sociétés dans lesquelles ces réformateurs élaborent leur réponse. C'est ce socle qui constitue l'esquisse d'une idéologie que M. Moaddel décrit.

À travers cette question précise du réformisme islamique et de la construction de l'idéologie, M. Moaddel s'attaque à deux chantiers passionnants. Le premier consiste à comprendre comment, à partir d'un retour à l'interprétation des textes sacrés et des théories musulmanes, on en arrive à construire une idéologie. En cela, l'un des défis qu'il relève est de montrer comment le rapport à l'institution religieuse peut varier, aussi bien dans le cas de l'islam sunnite que dans celui des oulémas chiites d'Iran. Le second relie ce travail au contexte plus large de ce qu'Albert Hourani a appelé il y a longtemps déjà « l'âge libéral » de la pensée

arabe. C'est une nouvelle analyse qui explore les tensions suscitées par l'ouverture des horizons – ici, « mentaux » et intellectuels – et leurs effets sur la production la plus locale du savoir et de la théorie politique. En ce sens, les analyses de M. Moaddel pourraient nous aider à mieux revenir sur les notions d'emprunts et d'occidentalisation. Pourtant, M. Moaddel ne les examine pas avec un regard critique, il ne s'attache pas à comprendre comment circulent les idées et les hommes. Bien plus, il considère ces phénomènes comme acquis et balaie même parfois d'un revers de la main les hypothèses qui iraient vers ce type d'analyse (voir à propos de l'Égypte, l'analyse du petit monde des réformateurs et l'insistance mise à démontrer que rien ne les rapproche).

Pourtant, ce postulat tend à mettre en cause un autre présupposé majeur de l'ouvrage : l'existence d'un groupe de réformateurs musulmans modernistes homogène. On peut se prendre à douter lorsque dans le groupe des réformateurs musulmans égyptiens on voit apparaître le nom de Qâsim Amîn, auteur de l'un des plus fameux traités sur l'émancipation de la femme et qui ne fut pas particulièrement lié aux penseurs du réformisme musulman. Cette réflexion sur l'adaptation d'un discours religieux à la modernité aurait pu être l'occasion d'interroger la traditionnelle division entre « *nahdâwiyûn* », réformateurs supposément laïcs, le plus souvent chrétiens, qui auraient importé les idées modernes des Lumières et prôneraient notamment la sécularisation, et « *islâhiyûn* », réformateurs musulmans modernistes, souvent plus réticents face à la sécularisation et certaines idées modernes (notamment sur les femmes et les mœurs). Sans évoquer jamais cette division, M. Moaddel la tient pour acquise.

Le maintien de ces dichotomies me semble pouvoir s'expliquer par un aspect par ailleurs très intéressant de l'analyse, la manière dont elle allie l'histoire des idées et une attention précise au contexte et aux conditions de production de ces idées, notamment le contexte colonial. Il insiste en particulier sur le rôle joué par les missionnaires dans la radicalisation des oppositions, mais aussi dans la définition d'un « environnement discursif ». Longtemps considérés comme des « accoucheurs » de la Nahda

(renaissance culturelle arabe) au Moyen-Orient, notamment à travers leur réseau d'écoles et d'universités, ils sont replacés par M. Moaddel dans un contexte colonial probablement plus près de la réalité. Ici, ils sont des agents de la puissance coloniale et, éventuellement, un aiguillon pour les intellectuels musulmans poussés à contrer la machine de propagande chrétienne et sa force de persuasion, y compris sur le terrain des conversions (ce domaine, très peu étudié jusqu'à présent, vient de trouver son historien avec le dernier ouvrage d'Ussama Makdisi²). M. Moaddel semble conscient de la difficulté à mener de front l'aspect endogène et exogène des phénomènes qu'il étudie et c'est pour cela qu'il développe une assez forte théorie du contexte. La déstabilisation nécessaire à l'émergence d'un espace discursif nouveau tel qu'il l'entend peut résulter d'une incursion extérieure, mais aussi d'une dérégulation d'un système par lui-même : l'exemple de l'Iran, assez largement tenu à l'écart des mouvements impérialistes occidentaux, est là pour montrer que la modernité de contrepoint ne naît pas seulement de la confrontation à l'autre – l'occidental.

Finalement, par son ambition de rendre compte de la naissance d'une idéologie – en particulier dans la dernière partie –, on peut prendre ce livre comme un jalon dans l'étude de la démocratisation, et c'est en partie comme cela qu'il se présente : une étude de cas sur l'adéquation – ou l'inadéquation – entre la diffusion des idées et les contextes sociaux ; une étude de cas particulièrement sensible lorsqu'elle s'applique au Moyen-Orient musulman. C'est cet aspect de l'analyse qui justifie le titre quelque peu obscur de l'ouvrage : l'« épisode » est ainsi une période intermédiaire entre des événements dramatiques qui changent le contexte social ou au moins sa perception (révolutions, mouvements insurrectionnels, coups d'États, guerres). Ces épisodes font émerger des ensembles de discours qui deviennent la cible permettant d'élaborer un nouveau paradigme, une nouvelle idéologie. Cette dernière est politique ou sociale, en fonction de la proximité qu'elle entretient avec les sphères du pouvoir. C'est faire de l'idéologie un outil qui avance en « pensant contre », en élaborant du discours, grâce à un événement-épisode. En

cela, M. Moaddel se place dans la filiation des travaux sur la promotion de la démocratie qui, plus que ceux des politistes ou des historiens de la région, se posent la question de la compatibilité entre un environnement mental et discursif (ici, religieux et politique) et certains éléments de la modernité politique comme la démocratie. En ce sens, ce livre est pragmatique et livre une vision stratégico-pratique du rôle de l'intellectuel comme capable d'évaluer les conditions de possibilité du changement dans un contexte donné. Comme il l'écrit en conclusion, l'étude a une visée explicitement prédictive : « En somme, les facteurs-clés dans la production actuelle de discours sont la nature, le nombre et la diversité des objectifs que les producteurs d'idéologie affrontent. Si nous réussissons à avoir une idée claire du rôle de l'État dans la culture et la nature du champ discursif, les objectifs idéologiques qui y sont représentés, nous sommes susceptibles de dépasser l'incertitude et de prévoir les procédés de la production idéologique. » On entend les résonances de tels propos dans le contexte actuel.

LEYLA DAKHLI

1 - David Dean COMMINS, *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*, Londres/New York, I. B. Tauris, 2006.

2 - Ussama Samir MAKDISI, *Artillery of heaven: American missionaries and the failed conversion of the Middle East*, Ithaca, Cornell University Press, 2007.

Mohammed Abed al-Jabri

La raison politique en islam.

Hier et aujourd'hui

Paris, La Découverte, 2007, 331 p.

Mohammed Abed al-Jabri, en quête d'une raison arabe rayonnante du temps d'Averroès, a consacré l'essentiel de ses écrits à une relecture de l'héritage culturel (*turâth*) qui permettrait aux Arabes de renouer avec le rationalisme averroïste. Toute la démarche de M. Abed al-Jabri est une tentative « d'endogénéiser » la modernité contemporaine à travers le *ta'sîl* (légitimation originelle) qui consiste à en dévoiler les fondements dans la pensée et la culture arabes. Cet acte de mémoire n'est pas

une apologie, et renvoie nécessairement à une approche épistémologique critique.

Alors que M. Abed al-Jabri construit sa *Formation de la raison arabe*¹ autour de la notion de « raison constituée » (André Lalande), en postulant l'existence d'une raison spéculative arabe spécifique aux côtés de la raison grecque et de la raison européenne moderne, il utilise ici l'hypothèse de Régis Debray d'un « inconscient politique »². Mais là où ce dernier s'intéresse à la durabilité du religieux dans la politique occidentale, M. Abed al-Jabri part en quête des structures du fait religieux qui « enveloppe et occulte l'inconscient politique ». Bien que son enquête s'achève à l'époque des Abbassides (du VIII^e au XIII^e siècle), il laisse entendre que la culture politique arabe est travaillée jusqu'à nos jours par le dogme, la tribu et le butin, trois concepts tirés de l'œuvre d'Ibn Khaldûn qui constituent le « refoulé » compromettant la modernité des sociétés arabes. En s'appuyant sur les versets du Coran et des dits du Prophète (*hadîth*), mais aussi sur les chroniques des historiens arabes, et les miroirs des princes, M. Abed al-Jabri revisite l'histoire arabe à la lumière de l'articulation entre ces trois déterminants de la culture politique, et surtout de leurs contradictions et de leurs tensions.

À l'ère de la prophétie de Mohammed, la prédication se veut une rupture avec l'esprit tribal et la quête du butin. En attaquant le polythéisme, Mohammed s'adresse aux consciences avant de parler aux tribus, et vient avec la promesse d'un avenir meilleur pour les humbles (*mustaz'afûn*). Mais son succès et son originalité renvoient aussi à sa capacité à utiliser l'esprit de corps (*'asabiyya*), en obtenant la conversion de tribus entières à l'islam comme ce fut le cas des Aws et des Khazraj. De même, si le dogme musulman est une menace contre les ressources dégagées du culte des idoles, Mohammed sait rassurer les commerçants qui tirent leurs revenus du sanctuaire de la Kaaba, abritant la Pierre noire, en orientant la prière rituelle vers La Mecque et non plus vers Jérusalem en direction de laquelle les musulmans priaient les premières années de l'islam.

Ces tensions entre dogme, tribu et butin sont exacerbées au lendemain de la mort du Prophète. La solidarité tribale joue un rôle

décisif dans la nomination du premier calife « Bien guidé » Abû Bakr qui bénéficie de l'appui des Banû Khazraj. Les rivalités tribales connaissent leur point culminant lors du différend qui oppose Ali – appartenant au clan des Banû Hâshim – à Othman, puis à Mu'âwiya, représentant les Banû Umayya. Et c'est pour avoir sous-estimé l'importance des tribus et de l'appât du butin, que Ali, défenseur de la pureté du dogme et porte-voix des humbles, est défait face à Mu'âwiya. Afin de se maintenir au pouvoir, les dirigeants de l'État musulman sont tenus de redistribuer les trésors de guerre, au point que sous le règne du deuxième calife « Bien guidé » Omar, les quatre cinquièmes des richesses collectées au moment des conquêtes sont reversées aux combattants. Ces ressources constituent en outre une rente pour les notables figurant dans le registre des « ayants droit ».

M. Abed al-Jabri revient également sur les tentatives de constitution d'un espace politique dépassant les trois déterminants de « l'infrastructure » politique arabe. La victoire de Mu'âwiya sur Ali représente la victoire de la *real politik* sur la recherche de la transcendance religieuse et ouvre la voie à un « libéralisme » tolérant une opposition verbale exprimée à travers le *kalâm* (la science du discours sur Dieu), qui permettra aux non-Arabes (*mawâlî'*) d'initier un débat sur la religion. Le raisonnement individuel (*ijtihâd*) des juges et des hommes de religion est alors largement pratiqué avant que la pensée savante ne se fige avec la constitution des différentes écoles juridiques. Le rationalisme de Hasan al-Basrî postulant le libre arbitre des hommes est partagé par les Murji'a et les Mu'tazila qui avancent l'hypothèse de la création du Coran, en opposition aux « orthodoxes » qui défendent le dogme du Coran incréé, mais aussi contre les mouvements attachés à la mythologie de l'imamat, notamment les Mukhtâriya, les Saba'iya et les Ghulât, convaincus du retour de l'Imam (*raja'*) et adeptes de la science occulte. Le courant rationaliste trouve même un allié en la personne du calife omeyyade Yazîd III (en 744) dont le règne, bien que ne durant pas plus de six mois, ouvre la voie à la prise du pouvoir par les Abbassides. Ces derniers inaugurent un nouveau modèle reposant sur la vie de la cité

autour du Prince, de l'élite et du peuple, mais cette construction ne parvient pas à s'émanciper du refoulé de la culture politique arabe.

On aura compris que l'essai de M. Abed al-Jabri n'est pas l'œuvre d'un historien, mais plutôt une tentative de donner des clés de compréhension des sociétés arabes contemporaines à travers une sociologie historique. Présenté comme une contribution à la compréhension de l'émergence de l'islam politique au xx^e siècle, le travail de M. Abed al-Jabri est, en fait, une hypothèse sur la persistance de l'autoritarisme des États arabes. Insistant sur le fait que le Coran et les dits du Prophète n'ont pas consacré de développements sur la forme de l'État, l'auteur estime que l'avenir de la modernité dans le monde arabe est lié à sa capacité à substituer définitivement la pensée libre au dogme, l'économie productive à la quête du butin, et la société civile à la tribu.

YOUSSEF BELAL

1 - Voir en arabe Mohammed ABED AL-JABRI, *Takwīm al-'aql al-'arabī* [Formation de la raison arabe], Beyrouth, Dār al-Talf'ah, 1984.

2 - Régis DEBRAY, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.

Élisabeth Longuenesse

Professions et société au Proche-Orient.

Déclin des élites, crise des classes moyennes

Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, 254 p.

Pour qui s'intéresse aux dynamiques sociologiques du Proche-Orient, les travaux d'Élisabeth Longuenesse sont depuis longtemps incontournables. Depuis ses premières recherches sur la formation de la classe ouvrière syrienne, puis sur les processus migratoires dans la région, et enfin sur la question de la professionnalisation, sa démarche ne cesse de questionner les morphologies de ces sociétés et les manières d'en décrire les différentes facettes. Classes, élites, professions, ces concepts qu'elle interroge et travaille tour à tour renvoient tant à des traditions sociologiques différentes qu'à des manières singulières d'envisager le changement social. Cet ouvrage montre tout l'intérêt et l'originalité de

sa démarche : à la fois pour ceux qui se penchent sur le Proche-Orient et cherchent à comprendre les effets sociaux de la valse des paradigmes dominants de la modernisation (des Tanzimat ottomans au marché régulateur, en passant évidemment par l'État développementaliste) ; mais aussi pour les sociologues des professions qui trouveront là, à partir de terrains non issus de la révolution industrielle, des perspectives de comparaison stimulantes.

É. Longuenesse nous plonge donc dans une savante sociohistoire des « professions modernes », emblématiques de projets de société successifs. Les ingénieurs, ou encore les géomètres topographes et les architectes, fers de lance de la modernité, se mirent au service des États entrepreneurs développementalistes. Avant eux, forts de savoirs nouveaux, les médecins, avocats, enseignants, journalistes s'organisèrent en professions, dans le contexte de la renaissance culturelle arabe (*nahda*) et en étroite connivence avec le mouvement nationaliste. Et après eux, à l'heure des ajustements structurels du tournant du xxi^e siècle, les experts comptables, contrôleurs des comptes, avocats d'affaires deviennent cette fois-ci les acteurs liges de l'entreprise privée, des firmes nationales et internationales portées aux pinacles par les canons néo-libéraux du développement. En examinant en Égypte, en Jordanie, en Syrie et au Liban les fortunes et infortunes de ces professions, elle met en lumière des processus de mobilité et de distinction sociale. L'invention de professions s'inscrit en effet au carrefour de trois arènes : celle de l'exercice du métier et de la régulation du marché de l'emploi, celle de la constitution de savoirs spécialisés par le développement de filières universitaires, et enfin celle de la construction sociale de la profession, autour de représentations et de stratégies de promotion socioprofessionnelles. L'ascension et le déclin d'identités professionnelles se nourrissent des vocations sociales de développement qui leur sont associées ou retirées. De plus, les luttes de reconnaissance dont elles sont le terrain se situent dans un entre-deux politique ambigu et crucial : d'une part, les autorités publiques de ces différents régimes ont trouvé dans le soutien de ces groupes professionnels et dans la création et la reconnaissance de syndicats

professionnels (*niqâbât mihaniyya*) des lieux idoines pour l'encadrement et « l'incorporation » de la société ; mais, d'autre part, ces mêmes milieux professionnels peuvent servir de refuge pour l'expression de protestation politique par défaut, en contexte autoritaire.

Le premier chapitre pose les jalons d'une histoire de la modernisation au Proche-Orient. En soulevant d'emblée la question du poids des héritages multiples (ceux de l'empire ottoman, des différentes entreprises coloniales et des modèles de développement choisis), il souligne l'importance de se départir d'une sociologie ethnocentrique pour rendre compte, *in situ*, des relations complexes qui se nouent, autour de l'émergence de professions, entre les transformations des rapports de travail, des rapports au savoir et des rapports au politique. À partir de cas de professions particulières, les quatre chapitres suivants envisagent des moments et des paradigmes de l'histoire de ces professions. Le cas des ingénieurs syriens engage d'abord à discuter de l'intérêt heuristique mais aussi des points aveugles des concepts de classes moyennes et d'élites. Ensuite, l'analyse se tourne vers le syndicalisme professionnel dans les cas égyptien et jordanien, pour lancer une discussion stimulante sur l'intérêt de travailler les formes de corporatisme social plutôt que de corporatisme d'État. Un chapitre suivant examine les logiques de classement et de déclasserment que connaissent les techniciens égyptiens ou les topographes et experts comptables au Liban : si la compétition pour obtenir une promotion sociale passe souvent par l'organisation d'une association professionnelle, la massification de l'enseignement et l'accroissement des effectifs créent de nouveaux clivages ainsi que l'aspiration à de nouvelles formes de respectabilité. Enfin, l'auteur étudie les effets du passage à l'idéologie de marché sur des professions jusqu'alors protégées par l'État et l'emploi public (dans le cas des ingénieurs syriens par exemple), et sur l'émergence de nouvelles différenciations professionnelles dans un contexte où le marché du travail globalisé échappe plus clairement aux organisations professionnelles mais aussi aux cadres de régulation étatiques.

Remarquablement documenté, cet ouvrage est original à plus d'un titre. D'une part, pour

l'analyse en biais qu'il propose des mutations sociales du Proche-Orient, à la lumière de la question des professions et de la professionnalisation. D'autre part, parce que l'analyse présente l'intérêt d'être au moins triplement comparative. É. Longuenesse nous invite à un voyage dans différentes sociétés du Proche-Orient, à plusieurs époques, mais aussi à un voyage en sociologie. Le soin tout particulier qu'elle porte dans ces pages à la question des traductions en est un indice parlant. Loin d'être une simple opération technique, la recherche du terme équivalent amène à questionner différentes traditions sociologiques mais aussi des réalités empiriques spécifiques pas toujours réductibles l'une à l'autre. Ainsi en est-il des « *niqâbât mihaniyya* », ni vraiment des « ordres », ni vraiment des « syndicats ». D'où la nécessité, montre-t-elle tout au long du texte, d'user avec précaution du « modèle » dans ce qu'il peut avoir de normatif (le cas des géomètres topographes libanais qui oscillent entre héritages anglo-saxon et français l'illustre également de façon remarquable). Enfin, s'il ne fait qu'effleurer avec prudence la question, cet ouvrage croise des pistes peu explorées pour l'analyse des mobilisations politiques dans la région. L'histoire sociale de ces professions aux prises à des incitations et à la répression peut être également une histoire politique de la formation des États modernes.

MYRIAM CATUSSE

**Rémy Leveau
et Khadija Mohsen-Finan (dir.)**

Musulmans de France et d'Europe

Paris, CNRS Éditions, 2005, 187 p.

Cet ouvrage est davantage un recueil d'articles assez disparates qu'un travail intégré. Il est bien difficile d'en rendre compte, au-delà du résumé de chacune des contributions. Cela ressort de l'introduction elle-même qui indique que les différentes études « mettent l'accent sur les dimensions nouvelles de cette construction d'une société et d'un espace politique où le multiculturel cherche à faire reconnaître sa légitimité » (p. 2).

Catherine Wihtol de Wenden s'intéresse au cas français et aux ambiguïtés du modèle

républicain, ainsi qu'aux stéréotypes qui colent aux jeunes issus de l'immigration musulmane, dans le contexte d'une intégration économique insatisfaisante. Xavier Bougarel dresse un tableau de l'islam balkanique, de son expérience minoritaire et de ses formes migratoires. Rémy Leveau, dont on peut ici saluer la mémoire, s'interroge sur les risques d'un syndrome sécuritaire en Europe. Vincent Geisser montre que l'islamophobie est un vieux réflexe qui trouve à se décliner différemment selon les contextes nationaux, le cas français se caractérisant par la mise en avant de principes universels (telle la liberté de pensée) pour justifier une attitude de rejet. Valérie Amiraux analyse l'institutionnalisation de l'islam européen *via* la mise en place d'institutions chargées de représenter les intérêts des croyants, institutions dont l'efficacité est douteuse, mais qui traduisent en même temps une conviction du caractère permanent de la présence musulmane. Franck Frégosi examine la structuration de l'islam de France et les défis institutionnels, juridiques et intellectuels auxquels elle est confrontée. On peut s'interroger sur la conception du droit musulman qui sous-tend une partie de ce chapitre. On y perçoit entre autres l'amalgame de la généalogie du droit et de son essence. En effet, s'il est possible d'établir la filiation historique de certaines règles de droit, dans des pays sociologiquement musulmans, avec la *shari'a* et le *fiqh*, c'est toutefois uniquement au titre de droit national que ces règles peuvent éventuellement trouver à s'appliquer dans un autre espace national, *via* les règles du droit international privé par exemple, et non en leur qualité de dispositions du droit musulman (dont les contours précis sont d'ailleurs indéfinissables). La confusion est en outre entretenue par l'usage de la locution « législation islamique », qui ne renvoie à aucun des traits propres à la *shari'a* et au *fiqh*, connus pour constituer un droit de juristes et non le produit d'un législateur. Sophie Body-Gendrot s'interroge sur les discriminations policières dont souffrent les citoyens de culture musulmane, faisant valoir que les forces de police peuvent parfaitement être formées à combattre celles-ci sans remettre en cause leur fonction d'ordre. Farhad Khosrokhavar propose enfin une étude

de la population musulmane des prisons et fait observer que l'univers carcéral s'avère être un lieu privilégié de contact entre islamistes radicaux et autres détenus musulmans.

Les éditeurs de l'ouvrage concluent leur introduction en soulignant que la culture musulmane cherche et progressivement trouve sa place dans les sociétés européennes, en dépit des résistances multiples. On souscrit naturellement à ce constat, tout en regrettant qu'il n'ait pas fait l'objet d'un travail d'articulation et de mise en cohérence plus soutenu.

BAUDOIN DUPRET

Sylvia Chiffolleau (dir.)

« La Syrie au quotidien.

Cultures et pratiques du changement »

*Revue des mondes musulmans
et de la Méditerranée*

115-116, 2006, p. 9-265.

Face à la pénurie de travaux scientifiques sur la Syrie contemporaine dans une perspective qui excède le seul registre politique (la dictature de la famille Assad, l'autoritarisme du régime et du parti Baath, la politique régionale et, en particulier, les relations avec Israël, le Liban et l'Irak), ce numéro double de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* est particulièrement salutaire. Il est composé de treize articles, précédés d'une introduction substantielle, et organisés en trois parties censées rendre compte de la vitalité d'une société que la pesanteur politique ne parvient pas à totalement écraser.

L'introduction propose un fil conducteur : rendre compte d'une « société aux multiples facettes qui use de compétences propres pour trouver sa place entre une obéissance forcée à un régime dont les choix politiques la privent de l'estime internationale et l'aspiration à répondre à l'appel du monde et de certaines de ses valeurs, notamment la consommation de masse, la démocratie ou encore les droits de l'homme » (p. 9). Il s'agit là d'un point de vue normatif, qui lui-même risque les clichés : cliché de la permanence et du changement, cliché de la société contre l'État, cliché de la négociation qui sourd derrière la contrainte,

cliché du paradoxe. L'ambition demeure toutefois généreuse, en ce qu'elle vise à donner la parole à une génération de chercheurs pour qui l'étude de la Syrie ne s'arrête pas à celle de son régime.

La première partie regroupe quatre contributions censées décrire des aspects de la fragmentation sociale. Cette idée suppose toutefois une situation de cohésion préalable, dont on a des raisons de douter. L'article de Leïla Vignal s'attache aux modes différenciés de consommation et à leurs effets sur le paysage urbain de Damas. C'est aussi la redéfinition des espaces de détente et des rêves sociaux qui est en jeu, et cette dynamique traduit moins la fragmentation que des effets d'homogénéisation. Annika Rabo s'intéresse aux commerçants alépins, qu'elle décrit comme étant en marge du capitalisme global. Elle nous montre surtout avec finesse comment un localisme accentué peut s'accommoder ou même chercher à s'intégrer à une mondialisation inexorable. Friederike Stolleis décrit avec précision les modes d'emprunt de réseaux féminins à Damas, qui permettent à de nombreuses femmes de faire face à la précarité économique croissante et aux insuffisances de l'État. Rama Najmeh dresse un bilan de l'activité journalistique syrienne, largement désaffectée par une audience que la langue de bois politique a dégoûté, bien que de timides remous se fassent sentir depuis le retour d'une presse privée et l'émergence d'une génération de jeunes journalistes qui cherchent à renouveler (sous contrôle) les cadres de pensée.

La deuxième partie porte sur les modes de mobilisation et d'expression à caractère religieux et communautaire. Elle correspond à ce que Sylvia Chiffolleau qualifie de réémergence de la question communautaire. À nouveau, l'idée de changement suppose une situation antérieure de permanence, dont on peut douter, tout comme on peut s'interroger sur l'originalité d'une réflexion qui reprend les termes classiques de l'analyse communautariste. Les textes de Nicola Migliorino (les Arméniens), Jordi Tejel Gorgas (les Kurdes), Cyril Roussel (les Druzes), Paulo Pinto (le soufisme) et S. Chiffolleau (les chrétiens de Maaloula) proposent toutefois une palette d'analyses intéressantes. Il n'est pas sûr qu'on puisse conclure,

à leur lecture, aux vertus du modèle républicain intégrateur, au contraire de l'éditrice, mais il est certain qu'on dispose là de bonnes descriptions des moyens mobilisés par des acteurs marginaux pour conserver une identité et pour délimiter les frontières d'un discours et d'une activité acceptables par l'État. Notons toutefois que, dans un recueil prétendant s'affranchir de l'État et de son analyse, surtout à l'échelle des pratiques quotidiennes, celui-ci s'avère étrangement omniprésent.

La troisième partie regroupe des contributions qui portent sur l'adhésion au régime et ses limites. Mathieu Le Saux décrit la libéralisation sous contrôle du milieu associatif. Myriam Ababsa s'intéresse à la contre-réforme agraire et aux résistances qu'elle suscite. Cécile Boëx nous montre qu'il existe une marge d'expression dans la production cinématographique soutenue par l'État. Yassin al-Haj Saleh rend compte des difficultés de réintégration des anciens prisonniers politiques, soulignant à quel point une sortie de l'autoritarisme ne peut être envisagée qu'à la condition de reconnaître les drames du passé et d'apprendre la réconciliation. Chacun de ces articles fait ressortir à quel point la chose politique est complexe, dans une relation étroite (mais pas consensuelle évidemment) à l'État et au régime. Finalement, ce qui caractérise au mieux ce numéro de la REMMM, ce n'est pas tant l'intérêt pour ce qui se passe en deçà ou au-delà du politique qu'une certaine façon de considérer celui-ci dans ce qu'il a de vivant et de labile, loin de la dichotomie classique de l'État bloqué et de la société changeante.

BAUDOIN DUPRET

Béatrice Hibou

La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie
Paris, La Découverte, 2006, 363 p.

La thèse de Béatrice Hibou relative à la Tunisie contemporaine s'exprime sous la forme d'un paradoxe de la domination dont le titre de l'ouvrage rend bien compte. La domination est l'affaire des dominés autant que des dominants : elle repose sur des mécanismes conven-

tionnels de soumission et non simplement sur la force ou la violence, même si ce registre est toujours présent avec celui de la négociation, mais sur un mode mineur. D'une certaine manière, l'auteur prend acte des spécificités politiques, économiques et sociales du modèle tunisien. Celles-ci font l'objet d'une énonciation dense de la part des acteurs nationaux et internationaux (sur le mode de l'exemplarité tunisienne), selon la thématique de l'entre-deux – entre Orient et Occident, entre libéralisme et étatismes, entre tradition et modernité, entre islam et laïcité –, avec ses *topoi* : le réformisme, la modération, les classes moyennes. Une autre version (défensive) de ces spécificités que B. Hibou met particulièrement bien en évidence est la « tunisianité », ce socle de références d'un nationalisme partagé qui débouche sur une ouverture en trompe-l'œil. Car un second paradoxe est celui d'un modèle qui se donne à voir sur des modalités qui protègent au mieux sa clôture, et les mécanismes de domination mis en œuvre. Pour déchirer le voile, identifier ces mécanismes et établir leur spécificité – la Tunisie fait modèle mais pas sur le mode évoqué précédemment –, il faut quitter les postes d'observation traditionnels du champ politique, ceux d'une science de l'arène politique attachée aux indicateurs de la démocratisation et qui interroge l'exceptionnalité arabe en matière d'autoritarisme politique, ou encore d'une macroéconomie politique qui surveille les paramètres économiques dans l'examen des relations entre croissance, libéralisation politique et économique. C'est bien dans le champ économique que se forment les instruments de la domination et de la dépendance ; mais pour restituer le lien politique, il faut changer d'échelle et privilégier la microanalyse.

L'ouvrage nous invite à un voyage au cœur des processus économiques de la dépendance. Il est le fruit d'un travail d'enquête approfondi, de plusieurs années, auprès des acteurs de l'économie tunisienne. De cette approche au plus près, il ressort une connaissance intime des mécanismes du pouvoir. Le propos s'engage sur l'idée selon laquelle les mécanismes du crédit, et un régime de créances douteuses, qui a pour effet de faire de ces dernières une donnée structurelle de l'économie nationale,

participent pleinement de la mise en dépendance de l'ensemble de la population tunisienne (de ses élites au petit peuple). En s'appuyant sur le système bancaire, l'appareil de la justice et de l'administration, le pouvoir établit des zones d'incertitude qui invitent nécessairement à la négociation et à l'arrangement. Ces mêmes mécanismes, inscrits souvent dans des dispositifs juridiques dont la complexité ouvre le champ du pouvoir discrétionnaire plus qu'elle ne protège les individus, se retrouvent à l'œuvre dans d'autres domaines : la fiscalité, l'emploi, l'allocation et la redistribution des ressources. L'État et/ou le pouvoir se rendent incontournables en s'appuyant sur une multitude de relais aux relations complexes, qui quadrillent la société et participent à la fonction de redistribution. Le Rassemblement constitutionnel démocratique (RCD) en est le principal vecteur, aux côtés de l'Union générale des travailleurs tunisiens (UGTT), des organisations nationales, des comités de quartiers, des administrations fiscales ou sociales.

La dépendance dispense donc de la violence, et le pouvoir disciplinaire – les références à Michel Foucault sont nombreuses – se déploie en « douceurs insidieuses » (p. 186). La culture politique de la Tunisie reposerait sur le consensus, toujours affiché, niant le conflit, mais n'excluant pas une permanente négociation, l'induisant même. La société est mise en position de réclamer l'ordre et la prospérité, ce que l'État lui procure. C'est la logique du pacte sécuritaire, hobbesien, qui protège de l'ennemi de l'extérieur (la mondialisation) et de l'intérieur (les islamistes), en même temps qu'il verrouille le champ politique. B. Hibou établit que le pacte constitue un invariant du système politique tunisien depuis l'émergence du mouvement réformiste dans la seconde moitié du XIX^e siècle. L'État, sans cesse réformateur, ne donne pas prise à la contestation... et se nourrit de l'échec de la réforme toujours recommencée. La société s'auto-surveille, et la discipline s'insinue dans l'intime, marque les corps, moralisés ou molestés. L'incise anthropologique aurait pu être menée plus loin encore en ajoutant le corps malade du président aux autres registres du corps contestataire (le voile, la grève de la faim).

C'est en 2003, au moment où la Tunisie entre dans une période de fortes turbulences économiques, que ressurgit, dans la tradition bourguibienne, la rumeur de la maladie présidentielle. On peut y voir une confirmation des thèses évoquées ici, l'évacuation du politique dans la pensée de la rupture, mais aussi une ouverture sur la question des crises et de leur gestion.

Car ce « modèle » tunisien si particulier se caractérise par une formidable capacité de régulation. En quelque sorte, il tourne en toutes circonstances. Il absorbe la libéralisation, trouve même le moyen de s'y conforter, et donne le change aux acteurs internationaux sans rien sacrifier d'essentiel. La rupture est-elle pour autant impensable ? De ce point de vue, l'analyse des moments forts des émeutes de 1978 et de 1984, guère évoquées, aurait ouvert des perspectives sur des données de la mémoire collective – même si elles peuvent prendre la forme de l'oubli – qui viennent conforter le pacte sécuritaire. Elle aurait également permis de rendre compte du poids des contraintes en termes de légitimité, qui pèsent sur la capacité et les modalités de redistribution, induites par le modèle tunisien. La crise de 1978 fait suite au pacte social de 1977, et celle de 1984 est consécutive aux mesures de très forte augmentation des produits de base. Or, la longévité d'un style de pouvoir qui avive les concurrences sur la redistribution, et l'ouverture économique qui réduit son champ d'opérabilité, tendent à durcir ces contraintes. Pour le coup, le regard se porte sur les indicateurs macroéconomiques.

JEAN-PHILIPPE BRAS

Habiba Fathi

Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'islam postsoviétique

Paris, Maisonneuve & Larose/Institut français d'études sur l'Asie centrale, 2004, 348 p.

Réalisé à partir d'une importante enquête de terrain dans cinq pays de l'Asie centrale post-

soviétique (Ouzbékistan, Kazakhstan, Kirghizistan, Tadjikistan et Turkménistan), l'ouvrage d'Habiba Fathi met en valeur le rôle central des femmes prédicatrices (*otin*) et des guérisseuses dans la préservation d'une culture religieuse ancestrale, dans la structuration communautaire de sociétés fragilisées par des perturbations politiques majeures et, enfin, dans l'entreprise de réislamisation concomitante des indépendances politiques. Figures complexes et multiples, ces femmes d'autorité ont pour tâche de dispenser un enseignement religieux fondé sur le Coran mais ont également la charge d'assurer, dans les familles, les principaux rituels ponctuant les grandes étapes de la vie (naissance, bénédiction nuptiale, culte des morts). Leurs pouvoirs et leur charisme les placent bien au-delà des frontières du religieux puisqu'elles se transforment volontiers en médiatrices, avocates, thérapeutes. À travers l'étude de ces femmes d'autorité, H. Fathi a clairement cherché à réfuter l'image de femmes musulmanes occupant des positions subalternes en islam.

L'introduction pose de manière pertinente les problèmes méthodologiques inhérents à la construction d'un tel objet d'étude, aux pratiques du terrain et à la posture du chercheur face à ces derniers éléments. Cette recherche novatrice centrée sur les *otin* permet d'appréhender plus largement la pratique religieuse des musulmanes d'Asie centrale et d'inscrire leur religiosité dans l'espace islamique. L'auteur défend l'idée d'un rapport genré au religieux particulièrement investi, pour les femmes, dans la structuration de la sphère familiale et le développement du lien social. Le patient travail de collecte des itinéraires de vies, ainsi que la précision des données sociologiques lui permettent d'établir une analyse fine et dynamique du recrutement de ces femmes en montrant comment, à côté de la transmission héréditaire, s'est surimposé progressivement un recrutement plus large lié à une nouvelle demande sociale.

Le livre retrace dans un premier temps le cadre historique et sociopolitique dans lequel les femmes musulmanes d'Asie centrale ont évolué depuis la fin du XIX^e siècle. Déstructurées par l'entreprise de soviétisation et de sécularisation, ces sociétés musulmanes se

sont adaptées en aménageant des espaces de résistance à la domination russe. Dans une démarche désormais familière aux sciences sociales, H. Fathi décrit comment l'instrumentalisation des identités sexuelles a été au cœur du projet de domination politique et nationale, la soviétisation comportant un projet de réforme et de transformation des femmes musulmanes (le *hujûm*). Dans ce contexte mouvant, les *otin*, figures charismatiques anciennes, ont déployé des stratégies identitaires de résistance à l'entreprise de modernisation autoritaire soviétique. Avec l'accession aux indépendances, les structures étatiques ont remobilisé la religion comme facteur d'identité nationale, s'appuyant tout particulièrement sur ces femmes d'autorité dans un processus de réislamisation des sociétés.

Après avoir présenté les caractéristiques complexes de la population étudiée, l'auteur met en lumière le rôle des *otin* et de leurs réseaux de sociabilité traditionnelle dans la conservation d'une mémoire religieuse et dans l'entreprise de réislamisation. Les prédicatrices ont insufflé un mouvement de renouveau religieux par la base en exploitant des espaces familiers de la résistance (le quartier : le *mahalla*) comme postes avancés de l'entreprise de restructuration. Les guérisseuses contribuent de la même façon par leurs multiples réseaux de voisinage et de parenté à un retour à la pratique religieuse. Pour mieux appréhender la dimension symbolique de la fonction d'*otin*, H. Fathi inscrit cette dernière dans la durée historique. Sans parvenir à en établir une généalogie exacte, elle met en évidence l'évolution de cette fonction au gré du contexte historique. Ainsi pendant la période soviétique, l'*otin*, disposant de moyens réduits pour enseigner, s'est érigée avant tout comme gardienne de l'identité nationale. Avec l'indépendance des États et la nationalisation de l'islam, le rôle religieux ancestral des *otin* aurait resurgi. Aujourd'hui les prédicatrices, tout en conservant un prestige social lié à leur fonction, produisent dorénavant une multiplicité de discours sur l'islam opposant tradition et islamisme.

H. Fathi s'intéresse ensuite dans une étude anthropologique à la fonction d'*otin*, puis à celle de guérisseuse, en décodant les multiples entretiens enrichis par une observation

participante. Elle y met en valeur l'origine commune des vocations par l'analyse des parcours initiatiques puis des rituels de consécration. On y apprend que ces vocations sont toujours liées à une confrontation directe avec la douleur et la mort, perçues comme des épreuves d'initiation au surnaturel. C'est en ce sens que les *otin* et les guérisseuses jouent un rôle important dans les rituels de célébration familiale. L'examen approfondi des pratiques et des rituels révèle que l'islam de cette région est le fruit d'une synthèse avec les fonds culturels d'Asie centrale.

Le dernier chapitre élargit la question en choisissant de s'intéresser à la construction de l'identité religieuse des femmes musulmanes d'Asie centrale. H. Fathi cherche à inscrire la religiosité des femmes dans l'espace islamique et à dégager les particularités d'un islam traditionnel féminin. Elle revient notamment sur l'importance du culte rendu aux ancêtres dans le foyer familial et sur l'omniprésence du culte des saints. C'est en raison de cette sacralisation de la vie quotidienne et familiale, de l'expression libérée d'émotions collectives, d'une grande proximité avec le surnaturel, que ces femmes peuvent déranger les défenseurs d'un islam politique rationnel. L'auteur conclut que la nouvelle génération des femmes musulmanes de cette région oscille entre ces deux modèles.

Ce livre à la croisée de l'histoire, de la sociologie et de l'anthropologie sociale est une étude importante dans les recherches sur le rôle des femmes dans la formulation de l'identité religieuse. La construction différenciée des pratiques des hommes et des femmes et leur relation au pouvoir est particulièrement éclairante et s'inscrit dans les orientations récentes des études sur le genre. Le principal apport de l'ouvrage est d'historiciser la fonction des *otin* et de montrer comment, depuis le bouleversement lié aux indépendances, ces gardiennes d'un islam traditionnel et populaire sont dorénavant contestées par les tenants et les tenantes d'un islam savant épuré des coutumes jugées non islamiques. La division du livre en six chapitres et les comparaisons internes entre aires géographiques sont un peu fastidieuses et rendent la lecture parfois ardue. L'exhaustivité et la richesse des recherches sur ces femmes prédicatrices

d'Asie laissent enfin le lecteur curieux de savoir si ces figures féminines existent dans d'autres sociétés musulmanes. Pour finir, ce livre, au-delà de son intérêt pour les études sur le genre, est une importante contribution à la connaissance de l'islam centre-asiatique qui oscille, dans ses orientations les plus récentes, entre islam traditionnel et islam politique.

VALÉRIE POUZOL

Stéphanie Latte Abdallah

Femmes réfugiées palestiniennes

Paris, Presses universitaires de France,
2006, 236 p.

Célébrées comme « gardiennes de la mémoire de la Palestine », « piliers de l'identité nationale », « modèles de courage et d'endurance », les femmes réfugiées palestiniennes font l'objet de toutes sortes de représentations, le plus souvent étroitement liées à la lutte nationale. Pourtant, les études qui leur sont consacrées restent rares¹. Le grand mérite de l'ouvrage de Stéphanie Latte Abdallah est de les sortir de l'ombre en proposant une histoire sociale des femmes des camps de Jordanie de 1948 à 1999. Plaçant au cœur de son analyse l'institution familiale, définie comme un « espace de circulation entre le domestique, le social et le politique » (p. 6), elle propose de questionner l'impact de l'exil sur le pouvoir patriarcal : a-t-il permis sa préservation et sa reproduction ou, au contraire, sa contestation ? L'objectif est de démontrer que l'histoire et le politique ont induit de profonds changements sociaux au sein des familles réfugiées, notamment une réélabo-ration des rôles sexuels. Et ceci, alors même que discours et représentations tendent à conforter l'idée d'une fixité de l'institution familiale.

Combinant approches historique et sociologique, l'auteure a mobilisé des sources écrites (archives de l'État jordanien, de la Croix-Rouge, de l'United Nations relief and works agency for Palestine refugees in the Near East – UNRWA – et d'associations de femmes) et un important corpus d'entretiens menés auprès de militantes féministes et de réfugiées vivant à Jabal Hussein et Gaza, deux

camps de Jordanie qui représentent des réalités sociales et économiques différentes.

Dès le prologue, l'auteure montre le rôle joué par le principal organisme en charge des réfugiés dans le renforcement des structures traditionnelles et du pouvoir patriarcal. En 1950, un office des Nations Unies, l'UNRWA, est créé pour gérer et coordonner l'assistance aux exilés palestiniens. Dans un premier temps, il s'appuie sur « les valeurs traditionnelles de la société exilée » (p. 14), notamment sur les chefs (*mukhtar-s*) des familles étendues (*hamula*). À partir de la seconde moitié des années 1960, pour mieux gérer l'assistance et contrôler la circulation des cartes de rationnement, il choisit de privilégier un autre acteur : le chef de famille nucléaire qui est encouragé à se désolidariser des pratiques collectives de la *hamula*. Cette évolution va dans le sens d'une consolidation du pouvoir masculin. Non seulement les femmes ne sont pas considérées comme responsables de la famille et ne peuvent transmettre leur droit de réfugiée à leurs enfants, mais elles se voient dépossédées de l'accès aux ressources humanitaires. En effet, à partir de 1966, seul l'homme chef de famille est autorisé à collecter les rations alimentaires de la famille.

Dans la première moitié de l'ouvrage, S. Latte Abdallah analyse l'écart existant entre, d'une part, les représentations et les discours sur la famille et, d'autre part, la réalité des pratiques qui modèlent cette institution. Depuis 1948, les réfugiés entretiennent l'image d'une fixité de la famille perçue comme la seule institution pérenne malgré l'exil et la dispersion. Reprenant la notion bourdieusienne de « fiction sociale », l'auteure montre que ce discours érige la famille en lieu de « mémoire nationale » (p. 81) susceptible d'assurer la continuité pré et post-exode, de lier le passé et l'avenir. Il nie le changement pour mieux faire « contrepoids à l'histoire » constituée de ruptures successives. Ce discours est « d'autant plus efficace qu'il a été appuyé par la plupart des acteurs sociaux et politiques aux différents moments historiques, quand il a présenté un intérêt politique » (p. 31). Il s'accompagne de crispations identitaires sur des valeurs traditionnelles, telle que l'honneur. Les femmes, leurs corps et leurs

comportements dans l'espace public constituent le principal support de l'honneur dans sa double dimension, sociale (*sharaf*) et sexuelle (*'ard*). Pourtant, souligne l'auteure, c'est la défaillance et la culpabilité des hommes que le prétexte de sa protection sert souvent à masquer. Pendant la guerre de 1948, la Haganah, la principale organisation sioniste, et les forces de défenses d'Israël ont mené une « campagne de murmures » en faisant courir le bruit d'exactions, de viols et de meurtres. L'objectif était de faire fuir la population civile. La protection de l'honneur des femmes, cause des départs, a acquis en exil « une fonction et un rôle de légitimation historiques au sein des familles [...]. Il est devenu un moyen d'amoindrir la culpabilité historique d'une génération et avant tout de ses hommes. Il permet de protéger les pères, qui n'avaient pu défendre la terre, et par conséquent de maintenir leur rôle familial : au moins avaient-ils, en quittant les villes et les villages, préservé l'honneur de leurs femmes et de leurs filles, et donc l'honneur familial et communautaire » (p. 43).

Le discours dominant sur l'honneur n'a été remis en cause que pour une courte période. Après 1967 et le second exode, les camps de réfugiés connaissent une période d'effervescence politique. Le Fatah, créé en 1959 par Yasser Arafat, et le Front populaire de libération de la Palestine (FPLP) fondé en 1967 par Georges Habache gagnent en importance et implantent leurs organisations sociopolitiques dans les camps. Le mouvement national palestinien propose d'inverser les priorités : « La terre avant l'honneur » sera l'un de ses slogans phares. La nécessité de l'engagement de tous est placée au premier plan. La conséquence est un amoindrissement du contrôle des itinéraires féminins. Des femmes sont recrutées et suivent des entraînements militaires. La révolution palestinienne s'affirme comme une « nouvelle identité » à même de remplacer « l'identité de réfugiés » (p. 47). Au cours de cette même période, le mouvement national souhaite devenir une alternative au pouvoir familial. Mais cette ouverture, qui donne aux femmes l'occasion de jouer un rôle actif et de prendre en main leur destinée alors que se met en place un système scolaire qui leur permet d'acquérir un niveau d'éducation équivalent

aux hommes, n'est que de courte durée. Car, en dépit d'orientations idéologiques d'égalité, le Fatah comme le FPLP se sont peu opposés aux valeurs familiales qu'ils partageaient en réalité. Peu à peu, les familles et leurs valeurs investissent les structures de résistance. En conséquence, les mouvements féminins vont évoluer dans le sens d'une dissociation entre questions nationales et féministes. Historiquement liés à l'opposition de gauche panarabe et à la militance pour la Palestine, ils vont peu à peu se désinvestir du champ politique pour se concentrer sur des actions en faveur des droits des femmes.

De plus, l'intense mobilisation politique que connaissent les camps de réfugiés en Jordanie prend brutalement fin après les combats de septembre 1970 qui opposent l'armée royale aux fedayins palestiniens. Avant Septembre noir, les différences communautaires et nationales entre « Jordaniens » et « Palestiniens » n'étaient pas prégnantes. Elles le deviennent au lendemain du conflit. La crispation sur les frontières communautaires favorise dans les camps « un repli sur des valeurs traditionnelles et conservatrices : celles des groupes familiaux avec la résurgence du discours sur l'honneur et la vertu » (p. 58). Ce processus prend d'autant plus d'ampleur qu'au même moment, les Frères musulmans développent leurs activités sociales et caritatives dans les camps. Le régime jordanien, qui les considère comme un moyen de désamorcer la contestation politique, les laisse agir librement. Pour un temps. Lorsqu'à partir de la seconde moitié des années 1990, ils deviennent une menace, la monarchie choisit de contrer leur influence en encourageant la famille traditionnelle et ses valeurs. Pour l'Union des femmes jordaniennes, qui se donne pour objectif de limiter le pouvoir familial, de renforcer les choix personnels et les couples face aux familles, de dénoncer les abus dont sont victimes les femmes au nom de l'honneur, la tâche est donc immense : les valeurs familiales sont défendues et encouragées non seulement par l'État, mais également par la plupart des acteurs sociaux et politiques, qu'ils soient islamistes ou progressistes.

En dépit d'une image de fixité, l'institution familiale s'est profondément transformée

dans les camps. Les conditions sociales et historiques de l'exil, les décès accrus des hommes, leurs migrations dans les pays du golfe Persique, les difficultés économiques ont remis en cause le pouvoir patriarcal et conduit à la perte de contrôle d'une partie du champ familial par les hommes. Dans l'espace paupérisé du camp, les familles se sont fragmentées et féminisées. C'est à l'analyse de cette mutation qu'est consacrée la seconde partie de l'ouvrage. Le lecteur est ici invité à suivre les parcours individuels de sept femmes d'une même famille – les Suleiman – sur quatre générations. Il y a tout d'abord Oum Jamal. Analphabète, mariée précocement dans le cadre d'arrangements familiaux, elle fait partie de la génération qui a connu la Palestine. « Femme-mémoire », sa vie individuelle est entièrement dominée par le devenir collectif et l'exil. Myriam, quant à elle, appartient à la génération des « filles de la catastrophe » (p. 145). Nées juste avant l'exil, ces dernières ont grandi pendant les années d'installation dans les camps. Comme leurs aînées, elles ont été mariées jeunes selon le souhait des hommes de leurs familles. Pour une grande part, elles ont connu des veuvages précoces. Devenues chefs de famille, elles exercent des emplois précaires. Elles ont été happées par le combat national, notamment entre 1967 et 1970, mais leur rôle dans la résistance n'a fait l'objet d'aucune reconnaissance : ce sont les « oubliées et résistantes du quotidien » (p. 145). Vient ensuite la « génération saoudienne » des 30-44 ans représentée par Halam, Izdihar et Amal. Ces femmes ont grandi dans une période de relative prospérité économique due aux migrations dans le golfe et à leurs retombées en Jordanie. Surtout, elles ont bénéficié des systèmes éducatifs jordaniens et de l'UNRWA. Pour elles, le savoir est investi d'un sens particulier : son absence « étant représenté comme une des raisons de l'exil, son acquisition est une nécessité pour se relever matériellement, moralement et symboliquement [...]. Il est une ressource capable de permettre plus tard la récupération de la terre » (p. 149). L'investissement éducatif a bouleversé la nature du travail féminin. Il devient plus qualifié et sa durée plus réduite, les hommes étant chargés de subvenir aux besoins du ménage. Pour un

grand nombre de ces femmes, une contradiction apparaît néanmoins entre travail et vie maritale ou entre achèvement d'un cursus scolaire et mariage. Elle se traduit par « l'apparition d'une résistance des femmes au mariage et par le célibat féminin, ainsi qu'une forte augmentation de conflits matrimoniaux qui brisent le lien conjugal » (p. 152). Pour finir ce tableau, S. Latte Abdallah décrit la « génération de la télévision et du satellite » dont font partie Nada et Samar. Ces jeunes femmes ont grandi à la fin des années 1980, en pleine crise économique. Elles ont été confrontées à la fin brutale d'une vision collective du devenir de la nation palestinienne et à la division politique des camps (pour ou contre les accords d'Oslo). Leurs parcours sont marqués par une fragmentation des familles et une remise en cause du pouvoir patriarcal due, principalement, à la précarisation économique qui fragilise un peu plus les hommes dans leur rôle traditionnel. Parmi cette dernière génération, la tendance est à l'individuation du choix du conjoint sans qu'il soit pour autant possible de revendiquer ce choix. Car il reste difficile, voire impossible, d'assumer une décision individuelle dans « un système matrimonial qui se représente et est toujours vécu comme un engagement passé entre familles » (p. 160). Ici c'est une nouvelle fois le décalage entre représentations – pour l'essentiel des discours qui tendent à préserver l'apparence d'une tradition familiale immuable reposant sur l'ascendant masculin – et pratiques – révélatrices de changements et d'une perte de contrôle des hommes – qui apparaît clairement.

Pour qualifier ce processus de délitement de l'autorité masculine au profit « d'une féminisation du pouvoir et des familles » l'auteure reprend la notion de « féminisme populaire »² développée par l'histoire des femmes. Cette forme de féminisme qui, dans les camps, a des effets plus remarquables que ceux du féminisme militant est ancrée sur trois mécanismes principaux : le refus des remariages après une rupture du lien conjugal ; en cas de veuvage ou de divorce, la volonté d'élever les enfants sans dépendre de la famille d'origine et, enfin, l'apparition du célibat féminin. Le paradoxe très bien analysé dans l'ouvrage est que ce féminisme populaire s'appuie sur les

valeurs familiales traditionnelles : « Les femmes des camps donnent ainsi le change en produisant à leur tour une réalité de substitution, une image, celle de la pérennité du pouvoir masculin, tout en le subvertissant » (p. 134).

Le livre s'achève sur un constat : « l'affirmation d'un pouvoir familial ouvertement féminin et de choix individuels a souvent un fort coût social et personnel » (p. 214). Pour les femmes qui s'engagent dans cette voie, les obstacles sont nombreux et les risques importants. Aux limites imposées par l'UNRWA, qui a choisi de s'appuyer sur les chefs de familles élargies, puis nucléaires, s'ajoutent celles de l'État jordanien dont la législation conforte la justice privée et le pouvoir familial. Ensuite et surtout, vient la brutalité des pères, des maris, des frères ou encore des oncles. Une violence qui s'accroît lorsque les hommes sont fragilisés et donc plus sensibles aux rumeurs concernant l'honneur sexuel des femmes de leur famille. Enfin, celles qui choisissent de prendre en main leur destinée maltraitent souvent leur propre corps. Parce qu'il fait l'objet d'un contrôle social déterminé à la fois par la logique de l'honneur et par la nécessité de reproduire la famille et au-delà la nation, il est

vécu comme une contrainte. D'où une volonté de mettre le corps, notamment le « corps utile, celui destiné à la procréation » (p. 221) à distance.

Les recherches en sciences sociales sur la Palestine sont pour une grande part centrées sur le conflit qui oppose deux nationalismes (israélien et palestinien) dans une perspective politique. S. Latte Abdallah a choisi de porter un regard d'historienne et de sociologue sur les marges, sur ces oubliées de l'histoire que sont les femmes réfugiées palestiniennes. Ce faisant, elle livre une analyse riche et convaincante sur les dynamiques et les tensions internes à cette société.

EMMA AUBIN-BOLTANSKI

1 - Citons les études pionnières de Rosemary SAYIGH, « Palestinian camp women's narrative of exile: Self, gender, national crisis », Ph. D., Department of Sociology and Social Anthropology, University of Hull, 1994, et les travaux de Christine PIRINOLI, « Jeux et enjeux de mémoire à Gaza durant le processus d'Oslo », thèse de doctorat, université de Lausanne, 2004.

2 - Cécile DAUPHIN *et al.*, « Culture et pouvoir des femmes. Essai d'historiographie », *Annales ESC*, 2, 1986, p. 271-293.



- Gilbert Meynier, *L'Algérie des origines. De la préhistoire à l'avènement de l'islam* (Fatima Zohra Guechi) p. 897-898
- Adam J. Silverstein, *Postal systems in the pre-modern Islamic world* (Éric Vallet) p. 898-900
- John Tolan, *Le saint chez le sultan : la rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétation* (Cyrille Aillet) p. 900-902
- Yossef Rapoport, *Marriage, money and divorce in medieval islamic society* (Pascale Ghazaleh) p. 902-904
- Ana Echevarría Arsuaga, *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)* (Pascal Buresi) p. 904-906
- Dominique Valérian, *Bougie. Port maghrébin, 1067-1510* (Éric Vallet) p. 906-907
- Lemnouar Merouche, *Recherches sur l'Algérie à l'époque ottomane. II, La course, mythes et réalité* (M'hamed Oualdi) p. 907-909
- Dejanirah Couto, Jean-Louis Bacqué-Grammont et Mahmoud Taleghani (éd.), *Atlas historique du golfe Persique (XVI^e-XVIII^e siècles)* (Éric Vallet) p. 909-910
- Natalie Zemon Davis, *Léon l'Africain. Un voyageur entre deux mondes* (Fernando Rodríguez Mediano) p. 910-912
- Dominique Casajus, *Henri Duveyrier. Un saint-simonien au désert* (Jean-Louis Triaud) p. 912-914
- Donald Quataert, *Miners and the state in the Ottoman Empire: The Zonguldak coalfield, 1822-1920* (Edhem Eldem) p. 914-916
- Méropi Anastassiadou-Dumont (dir.), *Médecins et ingénieurs ottomans à l'âge des nationalismes* (Isabelle Grangaud) p. 916-917
- Jean-Luc Arnaud, *Damas, urbanisme et architecture, 1860-1925. Essai* (Hervé Georgelin) p. 918-919

- Martha Mundy et Richard Saumarez Smith, *Governing property, making the modern State: Law, administration and production in Ottoman Syria* (Vanessa Guéno) p. 919-920
- Isabelle Grangaud, *La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au 18^e siècle* (Benjamin Lellouch) p. 920-922
- Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)* (Bernard Heyberger) p. 922-925
- Mansoor Moaddel, *Islamic modernism, nationalism and fundamentalism: Episode and discourse* (Leyla Dakhli) p. 925-927
- Mohammed Abed al-Jabri, *La raison politique en islam. Hier et aujourd'hui* (Youssef Belal) p. 927-929
- Élisabeth Longuenesse, *Professions et société au Proche-Orient. Déclin des élites, crise des classes moyennes* (Myriam Catusse) p. 929-930
- Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan (dir.), *Musulmans de France et d'Europe* (Baudouin Dupret) p. 930-931
- Sylvia Chiffolleau (dir.), « La Syrie au quotidien. Cultures et pratiques du changement », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (Baudouin Dupret) p. 931-932
- Béatrice Hibou, *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie* (Jean-Philippe Bras) p. 932-934
- Habiba Fathi, *Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'islam post-soviétique* (Valérie Pouzol) p. 934-936
- Stéphanie Latte Abdallah, *Femmes réfugiées palestiniennes* (Emma Aubin-Boltanski) p. 936-939