née en 1937, orthodoxe dont le père était protestant, on a plutôt affaire à une laïque dont les références chrétiennes sont rares. Au contraire chez une autre orthodoxe, Émilie Naṣrallāh, née en 1931, les citations de la Bible abondent dans ses douze livres – dont cinq romans – ; dans cette œuvre s'impose un rapport dialectique entre « village » et « émigration » : le premier avec ses coutumes fustigées et sa pratique religieuse plus ou moins superstitieuse, c'est le contre-programme, tandis qu'émigrer c'est fuir la mort, entreprendre une quête, réaliser sa personnalité. C'est à peu près la même critique d'une pratique religieuse routinière ou hypocrite qu'on retrouve chez Rose Ghorayb, née en 1909 et Georgette Hannouche. Suivent trois « écrivaines » publiant en français : Lucie Soulchian, Myriam Antaki et surtout Evelyne Accad, née en 1943 à Beyrouth, professeur à l'université d'Illinois, qui n'amènent pas J. F. à modifier l'impression qu'il retire de la lecture des romancières chrétiennes s'exprimant en arabe. Chez les unes comme chez les autres nous sommes loin de la problématique péché/salut qui l'avait frappé chez les romanciers d'origine copte – des *hommes*, serait-il bon de préciser.

Le livre s'achève sur un index des noms propres.

Charles VIAL
(Université de Provence)

Brigitta RYBERG, *Yūsuf Idrīs (1927-1991), Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch.* Beiruter Texte und Studien, Band 41, Franz Steiner Verlag Stuttgart, Beyrouth, 1992. 24 × 17 cm, 226 p.

Sous le titre « Yūsuf Idrīs – crise d'identité et bouleversement social », B. Ryberg tente une analyse de la personnalité et de l'œuvre de l'écrivain égyptien. Le livre comprend cinq chapitres, précédés d'un bref préambule et suivis d'un résumé, de la liste des ouvrages de Y. I., classés par genres, d'une bibliographie et de quatre index.

Le chapitre I est consacré à l'examen de l'état de la recherche concernant Y. I. L'auteur y procède à une analyse judicieuse de quatre des six monographies existantes (les deux autres lui étant restées inaccessibles) et passe en revue un certain nombre d'articles d'orientalistes et de critiques arabes avant de présenter son propre projet : essayer de mettre en relief le lien intime qui existe entre biographie, arrière-fond historique et social, et œuvre littéraire.

De l'avis de Ryberg, la personnalité de Y. I. est la conséquence de traumatismes d'enfance : séparation prématurée d'avec les parents, manque d'affection maternelle, absence d'une image positive du père. Ryberg note que le problème de la mère revient souvent en liaison avec l'incapacité des héros à vivre une relation amoureuse satisfaisante, l'homme voyant dans la femme à la fois l'amante et la mère et vivant les rapports hétérosexuels comme un inceste. Elle conclut que les ouvrages dans lesquels Y. I. traite de la problématique de la mère peuvent être considérés comme une forme d'autothérapie.

À l'instar de ses prédécesseurs, Ryberg constate la place importante que les pères (réels ou substitutifs) occupent dans l'œuvre de Y. I. Les ayant classés en deux catégories – pères despotes

BCAI 11 (1994) B. Ryberg: Yūsuf Idrīs (1927-1991), Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, recensé par H. Toelle
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

et pères faibles –, elle affirme qu'ils ne peuvent qu'échouer face aux revendications de leurs fils réels ou fictifs. Ceux-ci ne comprennent pas qu'ils doivent conquérir leur indépendance et qu'en demandant au père l'autorisation d'être eux-mêmes, ils ne font que perpétuer leur dépendance à son égard. Aussi, la confrontation avec le père se traduit-elle, selon Ryberg, par des conflits intérieurs qui frisent la schizophrénie.

Au chapitre III l'auteur examine ce qu'il advient chez Y. I. des systèmes de valeur traditionnels. Elle affirme que Y. I. s'en tient au rôle classique des deux sexes qui entretiennent entre eux des relations sado-masochistes. Les histoires d'amour, souvent des relations interdites, sont interprétées en termes de fuite devant la réalité. Y. I. et ses héros, dit l'auteur, rêvent la femme, la sacralisent ou l'humilient, d'où leur incapacité à entretenir des relations avec une femme réelle à travers laquelle ils visent à retrouver la symbiose originelle avec la mère. Les déviations sexuelles assument, elles, selon Ryberg, une fonction de protestation qui n'est cependant pas assumée de manière consciente. L'homme reste ainsi prisonnier des normes sociales et d'une existence aliénée.

En ce qui concerne la religion, l'auteur note que l'islam n'est presque jamais abordé directement, alors même que les personnages ne sont pas des athées. Ils recherchent en revanche une instance supérieure qui remplirait le vide provoqué par la perte de la religiosité traditionnelle et la trouvent soit dans la femme, soit dans la science. Prônant, face à une religion restrictive, une sexualité libérée, Y. I. fait de la femme l'émanation du divin et affiche sa foi sans borne dans le savoir humain, en campant des scientifiques géniaux au pouvoir quasi divin. Malgré cette critique implicite de la religion, Y. I. aurait intériorisé l'image de Dieu en qui il verrait une figure agrandie du père, à la fois symbole et instance médiatrice des valeurs sociales.

Le chapitre IV traite de la relation de Y. I. à l'Égypte. Après avoir procédé à une périodisation de l'œuvre, Ryberg affirme que Nasser aurait servi à Y. I. de stimulus à la création. Avec lui, le dernier espoir d'une issue meurt. D'où « l'atmosphère de fin des temps » dans les ouvrages écrits après 1967. Suit un parallèle entre Nasser et Y. I. qui ont, aux yeux de Ryberg, des personnalités analogues. Elle les présente comme des « nationalistes fanatiques » dont l'engagement politique est essentiellement passionnel. Parallèlement, Y. I. verrait en Nasser une figure du père. Après 1967, Y. I. aurait vacillé entre le désir de prendre ses distances et celui de reconstituer l'idole, se dispensant de la sorte d'une réflexion sur les raisons réelles de la défaite.

L'auteur se penche ensuite sur le village égyptien. Elle note qu'aux descriptions réalistes des années cinquante se substitue peu à peu, face à la ville, un village idéalisé. Bien que sa sympathie aille aux pauvres et aux sans-terre, Y. I. ne s'intéresserait pas à eux en tant qu'individus, si bien qu'ils « demeurent finalement une masse amorphe », simplement digne de pitié. Transplanté dans la ville, le fellah est broyé, incapable qu'il est de surmonter le choc entre culture villageoise et citadine. La ville offre en revanche une possibilité d'ascension sociale aux représentants de la paysannerie moyenne. Mais il s'agit là d'une expérience amère qui conduit à la perte de l'identité.

Ryberg traite ensuite de l'« intellectuel révolutionnaire » : le Ḥamza de *Qiṣṣat ḥubb* et le Yaḥyā d'*al-Bayḍā'* sont, selon elle, des projections de Y. I. Elle voit en eux des adolescents exaltés. Leur engagement est jugé compensatoire : ils voient dans le peuple et la patrie des mères de substitution, fuient dans l'utopie, échouent face à la réalité sociale et ne réussissent pas à surmonter la contradiction entre leur désir de vivre un bonheur individuel et celui de se sacrifier

BCAI 11 (1994) B. Ryberg: Yūsuf Idrīs (1927-1991), Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, recensé par H. Toelle
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

pour leur peuple. Le résultat en est un sentiment de culpabilité, typique du révolutionnaire embourgeoisé et reflet de l'évolution de l'élite nassérienne. Enfin, la lutte de libération est vécue comme une épreuve de virilité qui prédomine sur les motivations politiques et vise à éliminer les tensions sexuelles. Quant au peuple et, notamment à la masse des ouvriers « radicalisés », il représente aux yeux de Y. I. – jusqu'en 1967 au moins – un réel potentiel révolutionnaire en même temps qu'un potentiel d'agression dès qu'il échappe au contrôle des intellectuels. Dans les faits, écrit Ryberg, Y. I. ne tenait pas à une révolution dont il craignait qu'elle ne s'arrêtât pas à sa personne.

Enfin, Ryberg traite de ce qu'elle appelle « l'utopie de l'homme nouveau ». À la foi initiale en la possibilité de réaliser une société basée sur la justice sociale, à la croyance en la bonté foncière de l'homme (*Ǧumhūriyyat Farḥāt)* succède un pessimisme croissant : dans les années soixante, Y. I. tend à considérer toute forme de civilisation comme inhumaine *(Ṣāḥib Miṣr).* Dans *Muʿǧizat al-ʿaṣr*, le héros n'échoue plus face à la civilisation, mais face à la méchanceté de l'homme. Enfin, dans *al-Farāfīr*, Y. I. met en scène l'échec de tous les systèmes politiques. Ryberg conclut qu'en créant l'homme utopique, Y. I. « pensait avoir résolu la contradiction entre individu et société ».

Le chapitre V, enfin, est consacré aux relations avec l'Occident, dans leur dimension politique et culturelle. L'auteur constate que le thème anticolonialiste occupe dans l'œuvre une part modeste. Elle juge cependant que ce problème est traité avec superficialité, tout en reconnaissant que le colonialisme est vécu non seulement comme une injustice, mais encore, comme une humiliation profonde qui ébranle l'image de soi et entraîne une crise d'identité. Pour compenser le sentiment d'infériorité qui en résulte, Y. I. procéderait de diverses manières : en *héroïsant* le peuple égyptien, en projetant ses propres complexes sur la civilisation occidentale ou sa propre crise d'identité sur un européen (*al-Sirr al-bāti*ʿ). Par ailleurs, l'individualisme européen est stigmatisé comme égoïste, alors qu'il serait d'ores et déjà partie intégrante du psychisme de l'intellectuel égyptien si bien qu'il entrerait en conflit avec son moi collectif.

Sur le plan culturel, Y. I. aurait une attitude ambivalente : en effet, tout en se sentant des affinités avec la culture européenne, il la refuse par crainte de perdre son identité culturelle propre. Parallèlement, il vise à créer une littérature nationale, authentiquement égyptienne. N'ayant que rarement théorisé la littérature, ses remarques demeurent « vagues, confuses et contradictoires ». Ces contradictions résultent, selon Ryberg, du sentiment d'infériorité de la culture propre. C'est ainsi que Y. I. porte un jugement négatif sur la littérature arabe contemporaine (à l'exception de la sienne propre), et garde une distance critique à l'égard de l'héritage classique. Il se réclame de la tradition et de la littérature populaires, elles-mêmes, à son avis, produits de l'inconscient collectif. Enfin, il se considérerait comme seul capable de créer de la littérature populaire que d'autres ne feraient qu'imiter. Ryberg conclut que Y. I. se prenait visiblement pour le formateur, l'interprète et le thérapeute de l'âme populaire égyptienne.

On lira cet ouvrage avec des yeux différents selon qu'on adhérera ou non au postulat de départ d'après lequel la personnalité de Y. I. est la conséquence d'une schize fondatrice qui aurait déterminé ses rapports à autrui, au monde et à ses personnages littéraires. Dans le premier cas, on ne trouvera à cette étude que des qualités : une rigueur qui force l'estime, une excellente connaissance de l'œuvre de Yūsuf Idrīs. À quelques rares exceptions près (p. ex. la traduction du proverbe

BCAI 11 (1994) B. Ryberg: Yūsuf Idrīs (1927-1991), Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, recensé par H. Toelle
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Mā ḫafiya aʿẓam par « ce qu'il craignait le plus » au lieu de « ce qui est caché est pire ») les passages traduits, judicieusement choisis pour illustrer les thèses de l'auteur, le sont magistralement et l'ouvrage est écrit dans un style alerte et dans une langue claire.

Dans le second cas – le nôtre – on ne manquera pas de soulever quelques questions : est-il judicieux d'analyser une personnalité issue d'une culture autre à l'aide de concepts psychanalytiques élaborés à partir de l'observation de notre propre société et dont la validité universelle est loin d'être prouvée ? L'œuvre littéraire est-elle le simple reflet de la personnalité de l'écrivain et de son environnement ? Les personnages littéraires peuvent-ils être envisagés comme de simples projections de l'auteur ? Le parti pris de B. Ryberg nous semble conduire à une fuite devant le texte et, partant, à une méconnaissance, du moins partielle, des problématiques (qu'il s'agisse de celles de la société égyptienne ou de celles de l'auteur et de son œuvre), parce qu'il nie tout relativisme culturel et évalue l'autre à la lumière de critères occidentaux supposés universels. Il est significatif à ce titre que, mises à part quelques allusions, l'humour, souvent noir, la capacité de rire de soi et des travers douloureux de la société dont il est issu, si fréquents chez Yūsuf Idrīs, sont entièrement passés sous silence. Le portrait de Nasser, de l'écrivain et des personnages « révolutionnaires », tous mis sur le même plan, n'aurait-il pas gagné à être nuancé, en prenant en compte, outre celle de Vatikiotis, d'autres biographies de Nasser (celle de Lacouture et de H. Haykal, par exemple) et d'autres études sur l'Égypte contemporaine ? La comparaison entre Nasser et Idrīs sur fond de présupposés psychanalytiques est-elle bien sérieuse ? Comment expliquer alors le respect dont Nasser a joui non seulement en Égypte, mais encore dans le Tiers Monde ? En somme, et tout en reconnaissant que cette monographie apporte de nombreuses données nouvelles et suggère des pistes de recherche, on aurait souhaité plus de neutralité et plus de respect face à des problématiques qui ne sont pas européennes, mais égyptiennes et arabes.

Heidi TOELLE
(Université de Provence)

Tārīḫ al-adab al-tūnusī. Bayt al-Ḥikma, Carthage, 1989-1993. 15,5 × 24 cm, 6 tomes.

En 1985, dans le cadre de la jeune Académie tunisienne, M. Hammadi Sammoud lançait le projet d'écrire une histoire de la littérature tunisienne. Le mérite de ce projet, qui met à contribution une vingtaine d'universitaires, est d'être le premier à vouloir être exhaustif dans le temps (des origines puniques à l'expression française, en passant par le grec et le latin) et dans les genres (théâtre et littérature populaire en dialectal). Pour le moment, seuls les quatre derniers siècles sont couverts par les études.

Les deux premiers fascicules parus (*al-Adab fī l-ʿahd al-murādī wa l-ḥusaynī,* 1989 et 1990, 171 et 488 p.) vont de 1574, arrivée de Sinan Pacha à Tunis, à 1881, établissement du protectorat français. Ils ont été préparés par ʿAlī al-Šannūfī, ʿUmar b. Sālim, al-Hādī Ḥammūda al-Ġuzzī et Riyāḍ al-Marzūqī. Ils se présentent comme un manuel et comprennent trois parties. La première survole les événements politiques et résume l'évolution de la littérature (I, p. 10-58). La deuxième est un

BCAI 11 (1994) B. Ryberg: Yūsuf Idrīs (1927-1991), Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, recensé par H. Toelle
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net