

# RECENSIONS

*Annuaire de l'Afrique du Nord, XXVII, 1988, Paris, CNRS, 1991, 1149 p.*

La première partie de cette livraison est constituée d'un vaste dossier sur l'Islam en France : pas moins de 23 contributions couvrant 360 pages. Le maître d'œuvre de cet ensemble est Bruno Etienne qui nous gratifie non seulement de son humour, mais aussi de sigles encore mystérieux pour le simple lecteur du Maghreb, tels que PACA, IEP, FNSP, WASP, SNIPEGC, GODF (et d'autres auteurs, plus loin : VOIF, IDERIC, CERI, CEVIPOF, ADRI)... A moi, le dictionnaire! Dans son introduction, B.E. pose le problème de l'Islam par rapport à l'Etat et à la société. Il montre bien comment personne n'avait prévu les implications religieuses du mouvement migratoire. Quel sens donner aux termes insertion, intégration, assimilation ? La perspective du dossier tend à réconcilier le savoir et l'action, les études théoriques et la pratique, en un mot à essayer de "comprendre l'autre" de l'intérieur. Il s'agit aussi de savoir quelles sont les limites réelles du concept de laïcité et de saisir la fragilité de son universalité. L'Islam en France pose aussi le problème de la minorité et de l'identité.

Jean Leca souligne les difficultés de construire un objet de recherche et d'argumentation concernant l'Islam, l'Etat et la société en France (p. 41-72). Par rapport à l'Islam transplanté, les sciences sociales s'efforcent de définir des concepts et des méthodes (Felice Dassetto et Albert Bastenier). Jean-François Clément brosse l'histoire de la présence musulmane en France (p. 89-98). J.R. Henry et F. Fregosi analysent les idées exprimées par les Français sur l'Islam à partir du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Catherine Withol de Wenden cherche la place de l'immigration maghrébine dans l'imaginaire politique français (p. 127-137), alors que Fawzi Rouzeik examine l'Islam français vu d'Algérie. Alain Romey propose les résultats d'une enquête sur la perception de la culture chez les enfants des immigrés algériens (p. 151-159), tandis que Françoise Lorcerie passe au crible la place de l'Islam dans les programmes d'enseignement (très abondante bibliographie, p. 188-192).

Pour comprendre ce qui, aux yeux des Français, est dangereux dans l'Islam, Hervé Bleuchot interroge la délinquance et, de son côté, Jeanne-Hélène Kaltenbach s'attarde à quelques réflexions sur la naïveté en matière de droit musulman (p. 217- 227). Rabia Abdelkrim-Chikh étudie à travers une large enquête la question des femmes exogames prises, entre la loi de Dieu et le droit des hommes. Jean-François Clément ouvre le dossier de l'affaire Rushdie, vue surtout sous l'aspect politique (p. 255-279).

Sous le titre bien "étienien" d'Empiries, sont regroupés des textes intéressants la réalité vécue des musulmans en France, tels les modes d'action collective des migrants à Marseille, par Jocelyne Cesari, ou encore le comportement religieux des détenus musulmans des Baumettes, par Gilles Ascaride et Mireille Meyer (p. 295-302). La population musulmane de Strasbourg se répartit entre Turcs et Maghrébins, vivant dans le cadre du concordat propre à l'Alsace (Nadine B. Weibel). Frédéric Sechaud effectue une enquête sur l'alimentation musulmane à Marseille, où l'on voit le rapport de la consommation de la viande licite avec le politique (p. 313- 330). L'enquête de Mustapha Sadik porte sur le recrutement, la formation islamiste et les comportements politico-religieux de la communauté musulmane d'Amiens. Quant à Chaïb Yassine, il porte son intérêt sur le rapatriement des corps des musulmans morts en France. La bibliographie sélective sur l'Islam en France est de Frank Fregosi (p. 348-364).

Dans la deuxième partie de l'*Annuaire de l'Afrique du Nord 1988*, Abdelkhalq Berramdane montre que les actions militaires américaines contre la Libye sont

incompatibles avec l'obligation de non-intervention et de non-recours à la force prévus par le droit international et qu'elles constituent des réactions à des manquements incertains au droit international (p. 367-412). Christian Delmet présente l'évolution récente du Soudan, de la chute de Numeiri au retour des militaires, soit la période 1985-90. Alain Karsenty étudie le problème des "terres collectives" du Gharb marocain pendant le Protectorat. Charles Bonn analyse le roman maghrébin à l'ombre du père et, en particulier, le désordre de la langue française chez Kateb Yacine (p. 449-467). Enfin, Robert Santo-Marino effectue un travail de recoupement extrêmement suggestif à partir des 6000 thèses, achevées de 1972 à 1987, sur le monde arabe et islamique, dans les différentes universités françaises (p. 469-506).

"L'année au Maghreb" constitue une rubrique régulière de l'AAN. Une chronique internationale place le Maghreb dans le système mondial, puis dans le cadre de l'Europe et de la France. Elle est suivie de la liste des accords, traités et contrats internationaux passés ou ratifiés dans l'année. Puis chacun des cinq pays du Grand Maghreb est présenté dans une chronique particulière. Pour la Tunisie, Asma Larif-Béatrix insiste sur la nouvelle gestion des tensions sociales, la mobilisation à propos du problème religieux et la planification économique. En annexe, sont fournies la chronologie et les statistiques (p. 743-757). La rubrique législative concernant chaque pays est classée dans l'ordre alphabétique des matières (Tunisie, p. 787-804, Edouard Van Buu et Taoufik Monastiri).

Les repères bibliographiques sont répartis en six chapitres. Salem Chaker, pour les deux années 1988-89, rend un hommage à Mouloud Mammeri et relève 118 références sur la langue et la littérature berbères (dont une seule pour la Tunisie sur l'argot à Jerba). Hélène Claudot-Hawad est responsable de l'anthropologie sociale, Françoise Lorherie et Mireille Tiche se partagent les problèmes de l'immigration, Guy Pervillé de l'histoire de la guerre d'Algérie et Jean Déjeux de la littérature maghrébine de langue française. Quant à la littérature de langue arabe, Marcel Bois, François Gouin et Jean Fontaine en assurent la présentation respectivement pour l'Algérie, le Maroc et la Tunisie (celle-ci p. 893-912). Il ressort de ces derniers ensembles, à supposer que les chiffres soient complets, que les Maghrébins ont publié, en 1988, 55 livres de littérature en français et 120 en arabe.

Les références bibliographiques restent un problème dans l'AAN. Sur 210 pages, il fournit en effet deux listes (langues européennes et langue arabe) contenant 2389 références classées dans l'ordre alphabétique. Le chercheur dispose d'un index thématique pour s'y retrouver, mais quelle patience! Par exemple, la rubrique "Islam - Afrique du Nord" contient un alignement de 120 chiffres à la suite... Je me suis imposé d'effectuer les vérifications concernant certains secteurs d'intérêt culturel pour constater que la référence 1797 cotée à "Enseignement - Généralités" n'existait pas dans la liste. Pourquoi le n° 998 concernant l'arabe dialectal est-il classé à "Enseignement supérieur"? Les références 1582 et 1883 concernent un même livre. Au n° 2275, le nom de famille est Yahyâ et le prénom Muḥammad, même si l'auteur l'écrit comme le faisait Kateb Yacine. Le n° 1975 n'est pas un problème de langue mais de littérature, tout comme le n° 2023. Le n° 510 sur l'histoire des femmes a peu de liens avec la littérature. Au n° 1573, Madame Tomiche s'appelle Nada et non Nadia. Au n° 1976, il s'agit d'une étude sur un auteur libanais. La plupart de ces inconvénients seraient supprimés par une classification directe des références elles-mêmes. Car une heure de consultation des références culturelles donne un résultat assez dysphorique. Enfin, il semble que l'AAN ne dispose pas de la revue *Qiṣaṣ* publiée depuis septembre 1966 par le Club de la Nouvelle en Tunisie, et qui en est aujourd'hui à son numéro 89.

Ces remarques de détail sur la dernière partie de l'AAN 1988 ne changent rien à la qualité d'ensemble de cette livraison. Faut-il encore dire ici que l'*Annuaire de l'Afrique du*

*Nord* reste le point de passage obligatoire pour toute recherche sur le Maghreb depuis 1962.

XXX

BERQUE Jacques : *Le Coran, essai de traduction de l'arabe, annoté et suivi d'une étude exégétique*, Paris, Sindbad, 1990, 840 p.

Ainsi nous est offert, fruit de bien des années de travail, un "essai de traduction" du Coran par le professeur Berque, membre de l'Académie arabe du Caire et bien connu pour son approche pluridisciplinaire du monde arabo-musulman, approche qui relève principalement de la sociologie et de l'histoire socio-politique contemporaine. Il est connu aussi pour ses publications dont certaines ont été présentées ici même : *Les arabes d'hier à demain*, (1961), p. 75-78; *Le Maghreb entre deux guerres* (1970), p. 190-191; *L'Orient second*, (1971) p. 185-190; *L'intérieur du Maghreb*, (1979) p. 356-358; *L'Islam au défi*, (1981) p. 372-373.

Avant d'approcher cette traduction ou plus exactement - si l'on veut être en meilleure consonance avec la pensée musulmane - cette "interprétation" du texte fondateur de l'Islam, une question surgit : qu'est-ce qui a amené "un chercheur jusque là voué à l'étude de l'Islam contemporain" (p. 17) à entreprendre un tel travail ? Certes d'autres éminents professeurs avaient aussi, vers la fin de leur carrière, publié une "traduction" du Coran; certes les amicales pressions d'un éditeur peuvent compter pour la mise en œuvre d'un tel projet; mais en dernière analyse, J.B. s'est attelé à cette tâche parce qu'il "n'a pas cru trahir sa carrière en consacrant tant d'efforts à une entreprise" (p. 17) qui consiste à retourner au texte fondateur des sociétés qu'il a étudiées sa vie durant.

Pour mener à bien une telle entreprise il faut des connaissances philologiques sérieuses, une information poussée sur l'exégèse du texte, une sensibilité littéraire réelle et une aptitude à faire passer dans la langue d'arrivée un peu de la vibration de l'original. C'est tout cela que l'on retrouve dans la traduction qui nous est proposée avec une assurance modeste. Quand on parcourt les notes qui justifient les choix de traduction, on s'aperçoit combien choisir un sens c'est interpréter un texte et le traducteur reconnaît alors en toute modestie que son interprétation est parfois minimale (51,47 - 2,255 - 54,49...) ou même qu'elle est parfois peu satisfaisante : 12,6 : "enseigner l'interprétation des occurrences" (*tu'wīl al-aḥādīṯ*).

Oui, cette traduction s'appuie sur des connaissances philologiques sérieuses et cela par un souci de remonter aux sens premiers des racines arabes en faisant appel au *lisān*, à la poésie ancienne et à ce que donnent les commentateurs. La retombée de ces connaissances philologiques sur la traduction proposée peut parfois étonner : 66,5 : "des épouses itinérantes" (*sā'ihāt*) pour parler de ces femmes soucieuses de leurs devoirs religieux; 64,9 : "Jour... de l'alternance dans la lésion" (*yawm altagābuh*); 2,197 : "O dotés de moelles" (*al-albāb*); 2,60 : "chacun parmi les gens peut connaître son abreuvoir" (*maṣrabahum*).

Pour mettre au jour sa traduction, J.B. a réellement fréquenté les exégètes du texte et plus particulièrement parmi les classiques Ṭabari, Zamaḥṣārī et Rāzī; parmi les plus proches de nous, le syrien Al-Qāsimī et le tunisien Ṭāhir b. 'Asūr. Les notes qui soutiennent la traduction proposée montrent combien la connaissance de ces *mufasssīrīn* a été précieuse pour élucider certaines questions et pour soutenir les choix de traduction.

On n'a plus à souligner la sensibilité littéraire du traducteur tant il est connu pour la qualité de la langue qu'il utilise et qui ne relève pas du français courant. Certaines phrases,

d'ailleurs, ne sont pas de lecture aisée, par exemple, 7,46 : "Entre les deux places règne une occultation. Sur ses redans se dressent des personnages qui reconnaissent chacun sa marque". Quoi qu'il en soit, certains choix de mots sont heureux; mais je suis plus particulièrement sensible à la recherche d'assonances, de rimes et de rythmes : ainsi 2,175: "ceux qui achètent l'errance contre la guidance"; 2,55 : "O Moïse, Nous ne te ferons pas crance que nous n'ayons vu Dieu d'évidence" ; 2,162 : "Que de l'éternité sur eux le tourment ne s'allège". On sent que le traducteur a eu le souci de respecter autant que faire se peut l'ordre des mots du texte arabe : 2,52 : "attendant de vous gratitude"; 2,64 : "N'eût été la grâce de Dieu sur vous et Sa miséricorde, perdants vous seriez entre tous". Il y a en tout cela une réelle aptitude à faire passer dans la langue d'arrivée un peu de la vibration littéraire de l'original.

Cependant quelque chose me fait dire que la vibration religieuse de cet original n'est pas pleinement passée dans la langue d'arrivée. Est-ce dû au fait que la rationalité (p. 756-758) prend le pas sur la spiritualité ? Peut-être pas. Je serais enclin à penser qu'une attention prédominante à la philologie inspirée de la poésie pré-islamique ne rend pas toujours compte de la valeur religieuse des mots en usage en Arabie centrale à l'époque de Muhammad. Le recours aux lexicographes arabes pour nécessaire qu'il soit comporte des limites et la signification donnée soit par la poésie ancienne soit par le sens concret de la racine ne rend pas nécessairement compte de la langue utilisée par le prophète de l'islam dans un contexte social et religieux déterminé. C'est pourquoi, il me semble que c'est atténuer la vibration religieuse du texte que de traduire *zakât* par "purification" (2,43); *furqân* par "Critère" (2,53) ou par "démarcation" (2,185); *Millat Ibrâhim* par "cohorte d'Abraham" (3,95) *Ançara* par "donner l'alarme" (2,119); *Al-nabi al-ummi* par "le Prophète maternel" (7,157); *sakîna* par "sérénité" (2,248)....

C'est cela le point qui me fait difficulté. On trouvera en outre de rares passages où un mot arabe n'aura pas été rendu : ainsi en 2,20 : "si Dieu voulait, Il leur emporterait la vue" (*laçahaba bi sam'ihim wa absârihim*); ou bien où un mot arabe aura été surchargé dans la traduction : ainsi en 66,12 : "Marie, fille de Joachim" ("Imrân).

Chaque sourate (sauf les sourates 61 et 109 ?) a un texte de présentation générale qui la situe dans la chronologie de la révélation et qui cerne sa thématique. Le professeur Berque aime à y souligner la structure de la sourate, son centre numérique; ses développements en entrelacs par lesquels les différents thèmes s'enchevêtrent; il y signale également les énoncés qui font figure de "métatexte". Par ces notations le lecteur est sensibilisé à une approche "taxinomique" du texte, approche qui nous est présentée avec maîtrise et rigueur dans les longues pages qui suivent la traduction (p. 711-793).

La lecture de ces pages offrira des ouvertures pour la réflexion et pour la recherche. Cela permettra aussi de situer l'originalité de l'approche de J.B. sur les plans linguistique et structural comme sur le plan du sens. Pour conclure disons qu'une fréquentation de cet ouvrage remarquablement présenté permettra sans doute de vérifier ce qui est dit dans l'avant-propos : "cette traduction diffère des précédentes moins par des détails dans le rendu que par l'accent général qu'elle essaie de faire ressortir en se réclamant, il est vrai, d'une prise de position exégétique" (p. 16).

Gérard DEMEERSEMAN

DECOBERT Christian : *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam*, Paris, Seuil, 1991, 395 p.

Le titre de cet ouvrage "le mendiant et le combattant" a besoin d'un sous-titre : "L'Institution de l'Islam". Le cadre historique de l'ouvrage est précis : c'est la naissance de l'Islam en tant que religion et culture s'élaborant peu à peu; c'est une "remise en système"

de cette naissance, de la construction cohérente de toute une culture. Et cela pendant les deux premiers siècles de l'Islam.

Pour ce faire, l'auteur part d'une tradition. A sa mort, le Prophète Muhammad n'aurait laissé en héritage qu'une mule, ses armes et une petite terre. Signes avant tout d'humilité et de simplicité. Mais ces emblèmes sont commentés bien davantage par l'auteur qui y découvre les 3 composantes du véritable héritage de Muhammad.

D'abord les "pèlerinages" (la mule), si importantes puisque toute l'ère islamique est représentée par le mot *Hijra*, qui est donc bien plus que l'exil de Muhammad. Ce legs concerne, d'après l'auteur, toute une manière d'être. Il s'agit pour un musulman de se sentir comme un voyageur !

Puis la guerre (les armes), guerre de conquête, événement particulièrement fondateur. Ce fut une conquête fulgurante et jamais contestée ! L'identité de l'Islam y est attachée.

Enfin l'aumône d'un bien foncier (la terre) qui devenait frappe d'aliénation ou "main morte". C'est à la fois un acte juridique et économique, mais aussi religieux : c'est une "aumône". Qui accomplissait cette aumône, plaisait à Dieu tout en préservant les intérêts de son appartenance lignagère.

L'auteur veut établir à travers son ouvrage si riche, la relation entre ces trois objets : "la guerre de conquête fondait une vie de pèlerin, une manière de vivre qu'allait instituer le rite de la mainmorte..." C'est cela que ce livre voudrait instruire, démontrer complètement, à travers une masse documentaire parfois impressionnante, et, dit l'auteur lui-même, certaines "lourdes démonstrations universitaires." C'est dire qu'il y a là un ouvrage sérieux, savant, extraordinairement riche.

Le projet de cette remise en système est difficile et ne peut supporter des interprétations simplistes. Le partage en chapitres est une marque de cette difficulté. La méthode, dit l'auteur lui-même, "n'est guère rectiligne"; elle procède par sauts, par retours en arrière, emprunte des chemins tortueux, mélange les genres...". Les trois premiers chapitres sont en effet un va et vient entre les événements fondateurs, leurs interprétations et transfigurations, ce qu'ils entraînent comme "distinction" entre Arabes fondateurs et convertis... va et vient avec l'Arabie d'avant Muhammad où a pu, en définitive, s'ancre le monothéisme. "Les trois derniers chapitres suivent les objets exposés auparavant, pendant la période d'enseignement islamique. Il y sera question du sacrifice, de l'aumône, des "aires réservées", des rites, etc.."

En établissant un lien entre les trois termes "pèlerinage - guerre - aumône", l'auteur montre qu'ils définissent à la fois une norme et une institution : "la norme est ce qui doit être pratiqué en tant que frappé d'un jugement de valeur; elle produit une classe d'actes volontaires gouvernés par le bien". L'auteur pense que pour que la norme existe et fonctionne, il faut que, d'une part, elle entre dans un jeu de rationalité, mais que d'autre part, celui qui s'y soumet puisse s'y reconnaître. La norme en Islam est un fait de système et sa légitimité un fait d'identité.

L'ensemble de l'ouvrage est difficile. Le lecteur prévenu et compétent appréciera l'éclairage donné à ces débuts de l'Islam. De toutes façons, il sera fort intéressant - pour donner seulement quelques exemples - de suivre les Arabes, guerriers décidés, peu nombreux, disciplinés dans leur conquête... de percevoir que celle-ci permit de constituer et de consolider en communauté des populations très diverses. De cette guerre ont surgi deux formes d'occupation, une forme égyptienne, et une autre fort différente, irano-iranienne : Pas de sédentarisation d'un côté, sédentarisation essentielle de l'autre. On verra se poser le problème des convertis et de leurs liens, difficiles à se constituer, avec les conquérants. Il y aura le problème des hiérarchisations dans la société : la différence entre

musulmans devrait-elle être seulement fondée sur l'ardeur au combat ou y avait-il "quelque chose" chez certains compagnons du Prophète qui leur donnait de soi une autorité ? Et plus grave encore, ce charisme pouvait-il être transmis aux descendants de ces compagnons ? L'auteur voit poindre là l'origine de bien des mouvements, qui si vite, ont diversifié l'Islam originel.

"Comment naquit l'Islam?" se redemande l'auteur à la fin de son ouvrage. Nous le laissons répondre : "je ne sais pas comment naquit l'Islam, mais je crois qu'il se constitua (comme un édifice viable) en se créant des institutions sacrales". "Par leurs réalisations, un rapport distant à Dieu s'établissait, et l'homme savait ce qu'il était dans ce rapport..."

Janine GRENIÉ

DUGAS Guy : *La littérature judéo-maghrébine d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1990, 288 p.

Dans son introduction, l'auteur pose des problèmes de méthodologie pour situer le corpus qu'il compte étudier : entre la littérature occidentale à résonances maghrébines et la littérature maghrébine en langue française d'auteurs arabo-musulmans. Il en vient ainsi à récuser la notion de littérature nationale. D'autre part, pourquoi une religion devrait-elle définir une littérature ? Après avoir abordé rapidement l'histoire des juifs en Afrique du nord et les littératures juives d'expression arabe, l'auteur en vient aux débuts de la constitution de son corpus. En 1921, il y a 200.000 israélites au Maghreb. Leur littérature en français commence par le roman avec les œuvres de Elissa Rhais et Maximilienne Heller. L'école de Tunis, avec Levy, Vchel, Ryvel, Danon, s'épanouit dans les années 1925-1930, grâce aux éditions et à la revue *La Kahéna*. Après la deuxième guerre mondiale, se multiplient récits de vie et romans à la première personne. A partir de 1967-70 les romans du savoir dominant. Enfin, cette littérature connaît son apogée quantitative en 1983, pour baisser ensuite. Ces romans de deuxième génération soulignent la difficulté d'une intégration, la séfaradité comme handicap ou l'omniscience de la disparition.

Suit alors la partie proprement analytique du livre divisée en trois parties. La première traite de la quête d'identité (p. 69-126). Celle-ci se fait d'abord par rapport à l'Arabe et au statut de "protégé" (*dimmi*), avec les mêmes stéréotypes que ceux des romanciers coloniaux; ensuite par rapport au colonisateur; enfin, par rapport au juif askénase. Les auteurs maghrébins ont en effet très forte conscience d'être séfarades. Leurs livres sont remplis de leurs traditions. La quête de soi se construit aussi face à la fascination de la France. Pour illustrer son propos, l'auteur analyse plus particulièrement l'œuvre de Félix Nataf.

Le deuxième volet de l'analyse se penche sur le discours à propos de la mémoire collective (p. 129-201). Sont abordés ainsi le mythe de Loth, la description du ghetto, le personnage de la mère, l'accumulation de proverbes et dictons, la part de l'art culinaire, l'enracinement par la généalogie, le mythe fondateur de la Kahéna. Sont relevés également les formes stylistiques particulières à ce travail de la mémoire et du souvenir. Comme pour la première partie, une monographie précise le sens de l'étude générale. Elle concerne *Le Désert*, roman d'Albert Memmi.

Dans la dernière partie, l'auteur se demande s'il existe vraiment une écriture judéo-maghrébine originale commune à l'ensemble de cette production. Il s'attarde ainsi sur la relation entre le conte oral et le texte écrit, la chronique comme restitution de la parole collective, le roman autobiographique. L'École de Tunis produit la novella. Mais c'est

surtout par le comique que ces œuvres se démarquent de la littérature maghrébine en langue française réputée sans humour. Se manifestent ici la fantaisie, le grotesque, la loufoquerie et la grandiloquence, l'outrance, la cacophonie et la rumeur, le rythme, les jeux avec le lecteur, la parodie et le canular. L'ensemble se termine par l'évocation des poètes Sadia Lévy et Ryvel, en particulier.

En conclusion, l'auteur reconnaît à cette littérature sa spécificité. Mais il se demande si elle ne représente pas un aspect transitoire...

XXX

Jacqueline SUBLET : *Le travail du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, P.U.F., 1991, 207 p.

Cette étude vient renouer avec une discipline, naguère "noble" : l'onomastique et plus précisément l'anthroponymie, à la confluence de la littérature biographique et prosopographique, les chroniques et l'Histoire. Elle est consacrée au nom propre arabe médiéval.

Le corpus de l'auteur est très varié, il couvre, outre les dictionnaires biographiques (*Tarāḡim* et *ṭabaqāt*), des dictionnaires d'homographes, d'homonymes, des guides de lecture et de vocalisation de noms, depuis les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd jusqu'au *Wāfi* de Šafādī en passant par les *ansāb* de Sam'ānī, les *kunā* de Dawlābī, le *kašf* d'Ibn al-Ġawzī et le *murašša'* d'Ibn al-Aṭīr. Leur floraison à l'époque mamelouke achève l'élaboration, la réglementation et la systématisation de la discipline onomastique (p. 160). Le contexte, marqué alors par la peur et l'insécurité (les Croisés sur les côtes et les Mongols à l'Est), pousse les lettrés à hâter le recensement de leur univers, celui des dépositaires de la science musulmane en danger (avec l'incendie de la Bibliothèque de Bagdad, des milliers de manuscrits disparaîtront à jamais).

Depuis la fin du moyen-âge, il n'y a pas eu de répertoire systématique des noms propres des 100.000 personnages dont les biographies nous ont été léguées par les auteurs classiques. L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes a entrepris de mettre sur ordinateur le répertoire entamé au début du siècle par Gabrieli et Caetani, baptisé "Onomasticon Arabicum". (\*)

Dans l'attente de la réalisation de ce vaste projet, J. Sublet, responsable au sein de la section arabe de l'Institut, propose une étude sur le nom propre. Ciblée sur la forme élaborée et fastidieuse que prit le nom à l'époque mamelouke, l'étude emboîte le pas aux transformations de la chaîne onomastique, depuis la période anté-islamique.

Précédant à la décomposition minutieuse du conglomerat formé autour d'un élément originel, le *ism*, l'auteur analyse la signification, la fonction de chaque élément.

Le *voile* qui se tisse autour du *ism* (donné à la naissance) vient se juxtaposer au *nasab* (ascendance paternelle plus ou moins longue entrecoupée par la filiation : *ibn*). Les éléments du voile sont l'objet de trois parties distinctes : la *kunya*, le *laqab* et la *nisba*.

La *kunya* en *Abū* ou *Umm*, inaugure en général la chaîne onomastique. Depuis l'Islam premier, elle désigne le Musulman libre, si elle ne comporte pas le nom d'un fils

(\*) G. GABRIELI et L. GAETANI : *Onomasticon arabicum. Ossia repertorio alfabetico dei nomi di persona e di luogo contenuti nelle principali opere storiche*, Roma, 1915.

ou d'une fille, elle peut désigner une qualité, un attribut.

Le(s) *laqab(s)* en *din* ou *dawla*, est un élément typiquement honorifique. Il apparaît pour glorifier des Califes abbassides, dès le 3e H/IXe Siècle; il se transforme en phénomène de mode au point que tout l'engouement pour la *kunya*, est porté sur le *laqab*. A l'époque mamelouke, nul homme illustre n'en est dispensé. A l'exception de Sağar al-Durr, les femmes ne portent pas de *laqab*. En revanche, elles peuvent arborer plusieurs *ism* pour compenser - peut être - "ce manque", le libellé de leur *ism* traduit leur dépendance à l'égard du monde masculin".

Dans une société de la généalogie et des origines, il importait d'être situé et rattaché. (Ne nie son origine que le chien : *mā yunkur nisbtu kan al-kalb* comme le dit si bien le proverbe tunisien). Ainsi chaque individu est "qualifié" d'après son origine tribale, familiale, géographique ou son appartenance professionnelle, idéologique... La *nisba* ou adjectif, remplit cette fonction identitaire centrale.

Après avoir évoqué la parenté à travers le chapitre "le statut d'ancêtre", la *Kunya* comme "la preuve de soi", le surnom "qui porte la mémoire" et l'importance et la diversité des "relation et situation" matérialisées par la *nisba*, J. Sublet entame une "approche par le nom" à travers l'analyse des chaînes onomastiques selon deux types d'usage : dans les *isnād du hadīf* et dans la littérature épistolaire. Pour le premier, l'auteur s'étend longuement sur les modes et le système de transmission du savoir écrit et oral, durant les huit premiers siècles de l'Islam, où la quête de l'authenticité explique le souci de l'établissement des chaînes onomastiques des garants, dépositaires et transmetteurs de ce savoir. Dans la littérature épistolaire, où les honneurs et les égards sont de mise, titres et adjectifs laudatifs gonflent les appellatifs.

Débouchant enfin sur un essai de théorisation, J. Sublet dégage à partir des sources exploitées, les règles, les usages et les considérations qui sous-tendent la pratique onomastique. Son ouvrage illustre le rôle du nom propre arabe, reflet d'une culture où l'Individu prime, à condition d'être bien rattaché à chaque partie de l'édifice que constitue la Communauté. A travers lui pointent, les valeurs, les références de la culture arabomusulmane.

Khaled KCHIR