



ردمد 1112-5020
ردمد 2602-6945



حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

24
2024

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم



العدد 24، سبتمبر 2024

هيئة التحرير

مدير المجلة ورئيس تحريرها

أ.د. محمد عباسة

الهيئة الاستشارية

أ.د. علي ملاحي (الجزائر)
أ.د. باتريك لود (الولايات المتحدة)
أ.د. عبد القادر هني (الجزائر)
أ.د. محمد الحفظاوي (المغرب)
أ.د. العربي جراي (الجزائر)
أ.د. إريك جوفروا (فرنسا)
أ.د. الشارف لطروش (الجزائر)
أ.د. زكريا سيفليكيس (اليونان)
أ.د. عبد القادر توزان (الجزائر)
د. صالح انجاي (السنغال)
أ.د. أحمد إبراهيم (الجزائر)
أ.د. عمر إسحاق أوغلو (تركيا)

لجنة القراءة

أ.د. محمد قادة (الجزائر)
أ.د. طانية خطاب (الجزائر)
أ.د. عبد القادر فيدوح (قطر)
د. فريدة مفتات (الجزائر)
أ.د. حاج دحمان (فرنسا)
د. عبد الوهاب بن دحان (الجزائر)
د. حكيم بوغازي (الجزائر)
د. رزيتا عيلاني (إيران)
د. فوزية بقدوري (الجزائر)
د. ناتاليا نونس (البرتغال)
أ.د. حسين بن عائشة (الجزائر)
د. أنتيجون ساميو (اليونان)

المراسلات

مجلة حوليات التراث
كلية الآداب والفنون
جامعة مستغانم، الجزائر

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

<http://annalesdupatrimoine.wordpress.com>

ردمدا 1112-5020 / ردمدا 2602-6945

مجلة إلكترونية تصدر مرة واحدة في السنة

إرشادات المؤلفين

حوليات التراث مجلة علمية محكمة سنوية، مفتوحة الوصول، تصدرها جامعة مستغانم بالجزائر، وتنشر مقالات بحثية أصلية في جميع مجالات التراث: الأدب واللغة والفنون والعلوم الإنسانية، باللغات الثلاث العربية والفرنسية والإنجليزية. قواعد النشر:

يجب على المؤلفين الالتزام بالتوصيات التالية:

- (1) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) قياس 14، عادي، مضبوط، بمسافات 1 سم بين الأسطر، وهوامش 2.5 أعلى وأسفل و4.5 يمين ويسار، حجم الصفحة (A4).
- (2) يجب ألا يتجاوز النص، بما في ذلك القائمة الببليوغرافية، 20 صفحة.
- (3) يجب كتابة المقال بتنسيق وورد وامتداد (doc).
- (4) يجب أن يكون عنوان المقال أقل من سطر واحد.
- (5) اسم الباحث (الاسم واللقب).
- (6) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، مؤسسة الانتماء والبريد الإلكتروني).
- (7) لا تقبل المجلة المقالات التي يشارك فيها مؤلفان أو أكثر، فقط المقالات التي يكتبها مؤلفون فرديون. ومع ذلك، يمكن لطلاب الدكتوراه إشراك مشرفيهم.
- (8) يجب على المؤلف إرفاق ملخص مكون من 15 سطراً كحد أقصى ويتضمن خمس (5) كلمات مفتاحية.
- (9) يجب أن يكون العنوان الرئيسي والملخص والخمس كلمات رئيسية بلغة المقال وباللغة الإنجليزية.
- (10) يجب ألا يحتوي النص على حروف تحتها خط أو بالبنط العريض أو مائلة باستثناء العناوين التي قد تكون بالخط العريض.
- (11) اترك مسافة 1 سم في بداية الفقرات.
- (12) مستويات التقسيم الفرعي (العنوان 1، العنوان 2، العنوان 3: بخط عريض) مرقمة بالأرقام العربية، (العنوان الفرعي أ، العنوان الفرعي ب، العنوان الفرعي ج: بخط عادي)، مرتبة أبجدياً.

- (13) لا ترقيم الكلمتين "مقدمة" و"خاتمة".
- (14) يجب أن يتبع العناوين بنقطتين رأسيتين (:).
- (15) يوصى باستخدام عناوين وعناوين فرعية قصيرة لا تتجاوز سطراً واحداً.
- (16) تستخدم الأحرف الكبيرة فقط في الحرف الأول من الكلمة الأولى من العناوين والجمل باللغات الأجنبية.
- (17) يجب على المؤلف استخدام علامات الاقتباس الإنجليزية فقط "..."، والأقواس (...) وشرطات الزر 6 (-).
- (18) لا تُقبل علامات الاقتباس الفرنسية «...»، والأقواس المتموجة {...}، والأقواس المربعة [...]، والأقواس المزخرفة {...}، وشرطات الزر 8 (-) والعلامات النجمية (*).
- (19) لأسباب تتعلق ببيئة العمل، لا يتم قبول جميع العناصر المرئية (جدول، رسم، رسم بياني، شكل، صورة...) والرموز.
- (20) يجب على المؤلف تحويل الجداول إلى نصوص.
- (21) تكتب الأسماء الأجنبية بالعربية أولاً ثم بالأحرف اللاتينية بين قوسين، ولا تكتب بالكامل بأحرف كبيرة.
- (22) ضع مسافة غير منقسمة بعد علامات الترقيم: نقطة، فاصلة، فاصلة منقوطة، نقطتان رأسيتان، 3 علامات حذف، علامة استفهام، علامة تعجب.
- (23) يجب أن تكون الهوامش المرجعية في نهاية المقال ومرفقة ثنائياً.
- (24) تكتب الإحالة إلى الهامش بين قوسين، إلى الأعلى⁽²⁾ وتوضع قبل علامات التنقيط.
- (25) يجب ألا تحتوي الملخصات والكلمات المفتاحية والعناوين الرئيسية الفرعية على إحالات.
- (26) يجب أن تكون الهوامش على النحو التالي:
- كتاب: (الاسم واللقب للمؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، رقم الطبعة، مكان وتاريخ النشر، المجلد أو الجزء (إن وجد)، الصفحة).
 - مقال في مجلة: (الاسم الأول والأخير للمؤلف: "عنوان المقال"، اسم المجلة، المجلد

- و/أو العدد، تاريخ ومكان النشر، الصفحة).
- (27) تُدرج قائمة المصادر والمراجع في نهاية المقال بالترتيب الأبجدي حسب اسم العائلة للمؤلف الأول، (اللقب، الاسم: عنوان الكتاب، الناشر، رقم الطبعة، مكان وتاريخ النشر).
- (28) لا تضع المراجع الببليوغرافية في المتن.
- (29) رموز الترجمة الصوتية لبعض حروف العلة والحروف الساكنة العربية المستخدمة في المجلة: أ=ā، ث=th، ح=h، خ=kh، ذ=dh، ش=sh، ص=ṣ، ض=d، ط=t، ظ=z، ع=ʿ، غ=gh، ق=q، و=w، ū، ي=y، ī، ى=ā، فتحة=a، ضمة=u، كسرة=i، تنوين=n؛ شدة=حرف مزدوج؛ ال=al.
- (30) رموز التحويل الصوتي للحروف العربية إلى حروف لاتينية تخص فقط قائمة المصادر والمراجع في نهاية المقال وليس المتن.



- يجب تقديم المقال وفق المعايير التي تقترحها المجلة دون أخطاء إملائية أو نحوية.
- بإمكان المؤلف نشر مقالين في عددتين متتاليتين إذا كان المقالان من الموضوع نفسه.
- يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.
- ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر.
- تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مقال دون إبداء الأسباب ويعد قرارها نهائياً.
- ترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء المؤلفين بالحروف اللاتينية.
- تصدر المجلة في منتصف شهر سبتمبر من كل سنة.
- المقالات المنشورة تعبر عن آراء مؤلفيها فقط وليس بالضرورة عن رأي المجلة.



فهرس الموضوعات

تاريخ آداب الشعوب الإسلامية الأفريقية

9 د. محمد عباسه

أحوال الترجمة وأثرها قديما وحديثا بين اللغتين العربية والإنجليزية

25 د. إيمان محمد ربيع بالو

الأدب في خطر لتزفيتان تودروف قراءة في ضوء نظرية نقد النقد

37 د. حكيم بوعازي

السرد العبري الأندلسي بين إشكالية المصطلح والتجنيس

53 د. أمينة بوكيل

الذكر الحقيقي في فكر الشيخ الحاج عمر الفوتي

69 د. محمد ألف سيسه

عقدة النقص عند عنتره بن شداد مقارنة تحليلية سيكولوجية على ضوء
نظرية ألفرد أدلير

89 د. شيخ امباكي جوب

الهوية الثقافية في ظل العولمة

107 وهيبة الغالي

التطور التاريخي للعلاقات العامة من العصور المتأخرة حتى عصر الإنترنت

123 كزار حيدر هاتف

اللّسانيات التطبيقية وتعليم اللّغات

139 د. الشارف لطروش

تاريخ الإعلام قديما

153 ابتهاج جاسم رشيد

تاريخ آداب الشعوب الإسلامية الأفريقية

د. محمد عباس

جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

لقد عرفت الشعوب الأفريقية قبل الإسلام الأدب الفن، إلا أنه كان شفهيًا وأكثره ضاع بسبب عدم التدوين. لقد كتب الأدب الأفريقي بلغات مختلفة، محلية وعربية وأوروبية. وأما الأدب الذي دون بالغات الأفريقية المحلية فهو قليل بالقياس مع اللغات الأخرى. ومن اللغات الأفريقية الشرقية: اللغة الأمهرية في إثيوبيا والتي عرفت الشعر قبل القرن الرابع عشر للميلاد. وأما اللغة السواحلية في كينيا وما جاورها من البلدان فقد ظهر فيها الشعر في القرن الثامن عشر للميلاد، وبعدها ظهر الشعر في بلاد الصومال باللغة الصومالية. وأما في غرب أفريقيا، فقد ظهر الشعر بلغة الهوسا في نيجيريا وما جاورها من البلدان في القرن السابع عشر للميلاد، وفي فترة لاحقة نظم الشعراء النيجيريون بلغة اليوروبا. أما الأشعار في السنغال ومالي وبعض دويلات السودان الغربي والتي قيلت باللغات المحلية فقد ظلت في أغلبها شفوية مرتبطة بالحكايات والأساطير. فلغات الهوسا والسواحلية والأمهرية قد عرفت الأبجدية، ومنها الحرف العربي، وذلك قبل دخول الاستعمار الأوروبي إلى القارة. والذي وصل إلينا يغلب عليه الشعر الديني والتعليمي والتصوف. هذا البحث من بين المحاضرات التي ألقيناها على طلبة الماجستير في الأدب المقارن والعالمي.

الكلمات الدالة:

الأدب الأفريقي، الشعوب الأفريقية، السواحلية، الهوسا، السودان الغربي.



History of the literatures of the African Islamic peoples

Prof. Mohammed Abbassa

University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

African peoples before Islam knew literature and art, but it was oral and most of it was lost due to lack of writing down. African literature was written in different languages, local, Arabic and European. As for the literature written in local African languages, it is little compared to other languages. Among the East African languages: the Amharic language in Ethiopia, which knew poetry before

the fourteenth century AD. As for the Swahili language in Kenya and its neighboring countries, poetry appeared in it in the eighteenth century AD, and after that poetry appeared in Somaliland in the Somali language. As for West Africa, poetry appeared in the Hausa language in Nigeria and neighboring countries in the seventeenth century AD, and at a later period Nigerian poets composed in the Yoruba language. As for the poetry in Senegal, Mali, and some states of Western Sudan, which were written in local languages, they remained mostly oral, linked to stories and myths. The Hausa, Swahili, and Amharic languages knew the alphabet, including the Arabic letter, before European colonialism entered the continent. What has reached us is dominated by religious, educational, and mystical poetry. This research is among the lectures we delivered to master's students in comparative and world literature.

Keywords:

African literature, African peoples, Swahili, Hausa, Western Sudan.



1 - الأدب الأفريقي:

يختلف الأدب الأفريقي من مجتمع إلى آخر في الدولة الواحدة المتعددة الأعراق والأديان، كما يختلف من دولة إلى أخرى. لقد ظهر في البداية الأدب الشعبي وكان شفهيًا وباللغات المحلية، ثم الآداب المكتوبة بلغات بعض الشعوب الأفريقية كالسواحلية في الشرق والهوسا في الغرب. وما وصل إلينا من الآداب الشفوية يدور في مجمله حول الخرافات والأساطير التي تخلط بين الحقيقة والخيال.

وبعد ذلك، تأثر الأدب الأفريقي بالأدب العربي الوافد مع الفتوحات الإسلامية في القرن الثامن للميلاد، وكذلك الأدب الأوروبي أثناء الاحتلال المسيحي في القرن التاسع عشر للميلاد. فنتج عن ذلك أدب أفريقي عربي وآخر أفريقي أوروبي بالإضافة إلى الأدب المكتوب باللغات المحلية الحديثة. غير أن النقاد العرب وحتى الأفارقة لم يولوا الأدب الأفريقي العربي اهتماماً، أما الأدب الأفريقي الأوروبي فهو يحظى بعناية المراكز الثقافية ودعم المؤسسات السياسية في أوروبا، من أجل ترسيخ الثقافة الأوروبية في أفريقيا،

وذلك بمنح الجوائز للأدباء والفنانين التغريبيين وتشجيعهم على استخدام اللغات الأوروبية.

ظهر الشعر في أفريقيا بلغات متعددة محلية وأجنبية وعلى عدة مراحل منها: الشعر الفلكلوري المجهول المؤلف الذي يتداول بين الناس شفهيًا وهو أقدم الأشعار التي قيلت بلهجات محلية في أفريقيا. ثم الشعر الشعبي وينظم باللهجة المحلية أيضًا، بعضه مدون وصلت أسماء قائله، والبعض الآخر شفهي مجهول المؤلف.

أما الأشعار الحديثة والتي نظمت بلغات أفريقية فهي مدونة ومنسوبة لأصحابها. وأما الأشعار التي نظمت باللغات الأوروبية فهي كلها مدونة، وأهم هذه اللغات: البرتغالية والإنجليزية والفرنسية التي تستخدم كثيرًا في غرب القارة والمغرب العربي. ومع ذلك فإن شعراء اللغة العربية في أفريقيا جنوب الصحراء قد سبقوا شعراء اللغات الأوروبية بعدة قرون.

إن الأشعار التي دونت باللغات الأفريقية المحلية قليلة بالقياس مع اللغات الأخرى. ومن لغات شرق أفريقيا نذكر: اللغة الأمهرية في إثيوبيا والتي عرفت الشعر قبل القرن الرابع عشر للميلاد. وأما اللغة السواحلية في كينيا وما جاورها من البلدان فقد ظهر فيها الشعر في القرن الثامن عشر للميلاد، وبعدها ظهر الشعر في بلاد الصومال باللغة الصومالية.

وأما في غرب أفريقيا، فقد ظهر الشعر بلغة الهوسا في نيجيريا وما جاورها من البلدان في القرن السابع عشر للميلاد، وفي فترة لاحقة نظم الشعراء النيجيريون بلغة اليوروبا. أما الأشعار في السنغال ومالي وبعض دويلات السودان الغربي والتي قيلت باللغات المحلية فقد ظلت في أغلبها شفوية مرتبطة بالحكايات والأساطير.

يذكر أن الشعر المدون باللغات المحلية قد سبق القصائد المكتوبة باللغات الأوروبية، فلغات الهوسا والسواحلية والأمهرية قد عرفت الأبجدية، ومنها الحرف العربي، وذلك قبل دخول الاستعمار الأوروبي إلى القارة. غير أن أكثره ضاع

والذي وصل إلينا يغلب عليه الشعر الديني والتعليمي، لذا فإن فترة تحديد نشأة الشعر الأفريقي جنوب الصحراء في لغاته الأصلية تبقى نسبية في الغالب.

2 - اللغات الأفريقية:

(أ) لغات شرق أفريقيا:

تعد اللغة الجعزية في إثيوبيا من أقدم اللغات الأفريقية المكتوبة، وتعود أصولها إلى العربية الحميرية في اليمن، وتكتب من اليسار إلى اليمين بحروف خاصة، وهي لغة الكنيسة الإثيوبية، بالإضافة إلى الأمهرية القريبة منها، وهي اللغة الرسمية في إثيوبيا. وتعود أقدم النصوص المدونة باللغة الجعزية إلى القرن الثالث الميلادي، وقد تُرجم الكتاب المقدس إليها في القرن الخامس للميلاد. أما الأمهرية فقد خلدت بعض القصائد والأغاني التي تعود إلى القرن الرابع عشر للميلاد، غير أن النصوص الأمهرية المدونة فهي حديثة.

وأما السواحلية⁽¹⁾، فهي لغة أهل السواحل والجزر الشرقية بين كينيا وتنزانيا، وتضم مفردات من العربية وتكتب بحروفها؛ كما تعود أقدم المدونات بها إلى القرن السابع عشر للميلاد، وتشتمل على بعض النصوص الدينية الإسلامية والقصائد القصصية المستوحاة من الأدب العربي والفارسي. لقد دُوّن تاريخ المنطقة وتراثها باللغة السواحلية قبل الاستعمار الغربي للقارة.

إن اللغة السواحلية هي لغة بلدان شرق أفريقيا التي ينتشر فيها الإسلام، وهي تنزانيا وكينيا وأوغندا وجنوب الصومال وشرق الكونغو وشمال الموزمبيق وشمال زامبيا وشمال الملاوي وجزر القمر. وهذه الشعوب الشرق أفريقية لم تعرف أدباً مكتوباً قبل دخول الإسلام. لقد نشأت الآداب في البداية مستوحاة من الأدب العربي الإسلامي ومكتوبة بالحروف العربية.

(ب) لغات غرب أفريقيا:

يتحدث سكان هذه المنطقة عدة لغات منها لغة الهوسا، في نيجيريا والنيجر والتشاد وبعض مناطق الكاميرون وغانا⁽²⁾. وكذلك اللغة العربية التي تتحدث بها الأوساط الإسلامية في السنغال ومالي والنيجر ونيجيريا والتشاد.

تضم نيجيريا عددا من اللغات الرئيسية وهي: الهوسا (Hausa) واليوروبا (Yoruba) والإقبو (Igbo). وقد ظل تراث هذه اللغات شفهيًا إلى أن بدأ التدوين بلغة اليوروبا في القرن التاسع عشر للميلاد. وكانت اللغة العربية بعد الفتح الإسلامي لشمال أفريقيا من العوامل التي حافظت على التراث النيجيري، بعد ترجمة الأدب الهوسي الذي دُون بها. أما اليوم، فأصبحت اللغة الرسمية في البلاد هي الإنكليزية.

ولغة الهوسا هي لغة تشادية تنتمي لعائلة اللغات الأفروآسيوية، يتحدث بها أهل النيجر وشمال نيجيريا وغانا وتوغو ومالي وتشاد والكاميرون وبوركينا فاسو، وأغلبهم من المسلمين. وهي لغة رسمية في شمال نيجيريا. وتعد لغة الهوسا اللغة الثانية بعد العربية من حيث عدد الناطقين بها في أفريقيا، وكانت تكتب بالحروف العربية، قبل أن يحولها الاستعمار الأوروبي إلى الحروف اللاتينية. (ج) اللغة العربية:

وأما اللغة العربية فقد دخلت دول غرب أفريقيا جنوب الصحراء مع تجار الشمال الأفريقي الذين كانوا يترددون على الأسواق في أفريقيا، وذلك منذ القرن السابع الميلادي الموافق للقرن الأول الهجري. وأما في شرق أفريقيا، الحبشة ودول القرن الأفريقي، فقد ظهرت اللغة العربية في هذه المنطقة قبل الإسلام بعدة قرون، وذلك لصلة هؤلاء الأفارقة بجزيرة العرب وعلى الخصوص أرض اليمن.

وأصبحت اللغة العربية بعد الإسلام لغة الدين والإدارة، كما كتبت معظم اللغات الأفريقية الشهيرة بالحرف العربي، مثل لغات الهوسا والفلاندية في الغرب والسواحلية في الشرق، وكان للإسلام ولغة القرآن الفضل في التقدم الحضاري لهذه البلدان.

أما باقي اللغات الأفريقية فكانت غير مكتوبة، وأثناء الاحتلال الغربي شجع المستعمر الأوروبي على استعمال اللهجات المحلية بغرض تفريق القبائل ومحاربة توحيد لغتهم، كما حارب أيضا اللغة العربية، وعمل على فرض لغته وثقافته في

المناطق المستعمرة، فأصبحت اللغات الإنكليزية والفرنسية والإسبانية والبرتغالية هي اللغات الرسمية في هذه البلدان بعد اندثار اللغات المحلية.

3 - دول شرق أفريقيا:

(أ) الأدب السواحلي:

أول من نظم القصائد السواحلية في إقليم شرق أفريقيا، شعراء من أصول عربية أو فارسية. لقد طرق الشعر السواحلي المواضيع الإسلامية، كما استخدم الشعراء السواحليون عددًا من الأوزان الشعرية المستنبطة من الأوزان العربية، كالربيع الذي عالج الأغراض الدينية والدنيوية، وهناك قصائد أخرى طرقت الخمس أيضًا.

تعد "كلوا" و"باتي" من أقدم المخطوطات التي عُثر عليها في سواحل شرق أفريقيا، وقد كتبت باللغة العربية. كما وجدت شواهد باللغة العربية تعود إلى ما قبل القرن الثامن للميلاد، غير أن هذه الآثار قد ترجع للعرب الذين هاجروا إلى المنطقة.

بدأ التأليف في اللغة السواحلية بالنظم، وكانت أولى القصائد التي ترجع إلى القرن الثامن عشر للميلاد تعليمية، أبرزها قصيدة "الهمزية" للشيخ عيدروس بن عثمان بن علي، وهي ترجمة من العربية لقصيدة شرف الدين البوصيري⁽³⁾، وهناك مقطوعات دينية أخرى ترجمها أصحابها من القصائد العربية.

يمثل الشعر الملحمي أبرز تراث اللغة السواحلية، وقد تأثر في موضوعاته وأشكاله بالأدب العربي وكذلك الفارسي⁽⁴⁾. ومن الملاحم السواحلية: "المحمدية" التي تعد من أشهر وأطول الملاحم في اللغة السواحلية، وموضوعها سيرة النبي محمد (ص)، وملحمة "رأس الغول"، وموضوعها حملة بعث بها الخليفة علي بن أبي طالب إلى اليمن، وملحمة "التمبوكان" وهي من أقدم الملاحم السواحلية، وتتحدث عن حملة النبي محمد (ص) التي قام بها على هرقل إمبراطور الروم، وكذلك الملحمة "الحسينية" التي تروي سيرة الحسين بن علي، وغيرها من الملاحم التي نظمت في مواضيع إسلامية وتاريخية.

ومن القصص السواحلية نجد قصة "حمار الرسام" وقصة "المعلم جرسوه" وقصة "الصقور والغربان"، وهي قصص مستقاة من كتاب "كليلة ودمنة" لعبد الله بن المقفع، كما نجد قصصاً أخرى كحكاية "محمد الكسلان" وحكاية "حاسب كريم"، وهي مأخوذة من "ألف ليلة وليلة". وهناك قصص دينية إسلامية مستلهمة من مصادر عربية، كقصة سيدنا إبراهيم.

(ب) إثيوبيا:

دخل الإسلام أفريقيا جنوب الصحراء سلمياً، وكانت إثيوبيا أول بلد أفريقي عرف الإسلام مع هجرة الصحابة الأولى والثانية في عهد الملك العادل النجاشي أصحمة بن أبجر المسلم. ثم قامت في شرق البلاد إمارات إسلامية تسمى "إمارات الطراز الإسلامي"⁽⁵⁾، نشأت نتيجة الهجرة المتتالية من جزيرة العرب إلى الحبشة منذ القرن السابع الميلادي، وامتزج العرب بالأهالي حيث اعتنق الأفارقة الإسلام وتبنوا ثقافته فتغيرت حياتهم الاجتماعية.

وتعتبر مدينة هرر الواقعة شرق إثيوبيا من أقدم الإمارات الإسلامية في شرق أفريقيا، وقد ظهرت في القرن الخامس عشر للميلاد. وبعد سقوطها عام 1887 للميلاد على يد ملك الحبشة، بقيت إلى الآن تحافظ على طابعها الإسلامي. يتحدث سكانها اللغة الهررية وهي لغة أفروآسيوية متأثرة باللغة العربية وقد استخدمت تاريخياً الحرف العربي في كتابتها، اشتهر علماءؤها بالزهد والتصوف.

يتكلم الإثيوبيون عدة لغات أفروآسيوية، أهمها: الجعزية (Geez) والأمهرية (Amharic) والتغرينية (Tigrinya) والتغرية (Tigre) والعربية. وتعد الجعزية أقدمها وهي لغة التراث الإثيوبي القديم، استمدت خطها من الخط العربي، ثم حلت محلها الأمهرية التي أصبحت اللغة الرسمية والأدبية للبلاد. وأما العربية فتنتشر في المنطقة الساحلية ذات الأغلبية المسلمة، وهي لغة المدارس الإسلامية في هرر وغيرها من المناطق.

ظلت الثقافة في اللغة الأمهرية مقتصرة على رجال الكنيسة، لا يعرفون من الكتب سوى الكتاب المقدس، فالأدب الإثيوبي ارتبط بالدين، ونظم معظمه في

تجيد السيدة العذراء. ثم ظهرت بعض القصائد باسم "أناشيد الملوك" نظمها رجال الدين في مدح الملوك وتجيدهم، بالإضافة إلى بعض الروايات في التاريخ والسير. (ج) الصومال:

إن اللغة الصومالية قديمة جدا لكنها ظلت غير مكتوبة، لذا لم يدون أدبها وظل يتناقله الناس شفهيًا. واللغة الصومالية تنقسم إلى طبقتين من المفردات تستعمل إحدهما في الحديث الدارج بينما تقتصر الثانية على الأدب وعلى الخصوص الشعر الذي يستعير بعض الكلمات المحلية وأخرى من اللغة العربية⁽⁶⁾. غير أن هذه اللغة أصبحت تكتب بالأبجدية اللاتينية.

استعمل الشعب الصومالي اللغة العربية للتواصل لأكثر من ألف عام. لقد شيدوا مدارس تعليم اللغة العربية والقرآن الكريم والعلوم الإسلامية في مدن هذا البلد، ولا زالت إلى اليوم مدارس عربية تخرج منها عدد من أدباء اللغة العربية وشعراء الصوفية ومعلمون في اللغة والنحو والأدب، وعلماء في الفقه الإسلامي. يصعب تحديد تاريخ الشعر الصومالي الذي ظل شفهيًا حتى نهاية القرن التاسع عشر للميلاد، ولم يصل إلينا من هذه الفترة إلا القليل لعدم وجود لغة مكتوبة. ويعتبر النصف الأول من القرن العشرين الميلادي مرحلة نضج الشعر الصومالي الذي طرق معظم الأغراض الشعرية العربية التي نظمها الشعراء الجاهليون لتشابه البيئتين.

ومن شعراء هذه المرحلة علي شرماركي وسيد محمد عبد الله حسن وعلي حوح وآخرون الذين عرفوا بشعراء المساجلات التاريخية القبلية وهو شعر مستوحى من الأدب الجاهلي. ويعد راغي أجاس والسيد محمد عبد الله حسن من أوائل الشعراء الصوماليين.

كما عرف الأدب الصومالي أيضا القصص والأساطير الشعبية التي يستعذبها الشعب الصومالي في المدن وفي الريف، وتحكى من قبل الراوي في الجماعات وفي الأسواق. فمنها أساطير تحكى على لسان الحيوان وأخرى موجهة للأطفال، وأغلب هذه القصص تنطرق إلى النصائح والمواعظ وتهذيب الأخلاق

وتربية النشء وغيرها من المواضيع الاجتماعية.

يعد محمد عبد الله حسن (ت 1920م) السالف الذكر⁽⁷⁾، من أبرز شعراء الصومال، درس علوم الدين واللغة العربية ونظم بها قصائد كثيرة، بالإضافة إلى الأشعار التي كان يلقيها شفهيًا باللغة الصومالية ويدعو من خلالها الوطنيين الصوماليين إلى مكافحة الاستعمار البريطاني قبل أن تنفيه سلطات الاحتلال إلى إثيوبيا ويتوفى في السنة نفسها.

(د) جيبوتي:

يتحدث الجيبوتيون لغات متعددة ومتفاوتة الانتشار، منها الصومالية وهي لغة القرن الأفريقي والعفريّة وهي مزيج من لغات عربية سامية وأفريقية حامية، ويقتصر استخدامها على العفاريين وهم مزيج من أفارقة وعرب مهاجرين قدامى، وأما اللغات الرسمية فهي العربية لغة الدين والتواصل والفرنسية لغة المؤسسات الإدارية والتعليم.

أغلب سكان جيبوتي مسلمون، إذ دخلها الإسلام منذ هجرة الصحابة إلى القرن الأفريقي، غير أن هجرة العرب إلى جيبوتي بدأت قبل الإسلام حيث سكنوا المناطق الساحلية. وفي بداية القرن التاسع للميلاد دخلها الدعاة المسلمون لنشر الدين الحنيف وتعليم القرآن الكريم، وظل التبادل التجاري بين العرب وأهل البلد حتى سقوطها تحت ليل الاستعمار.

يشتهر الجيبوتيون بنظم الشعر، ويكتب باللغة الصومالية بأشكال مختلفة، من بينها القصيدة الملحمية (gabay) وهي من أطول القصائد الشعرية. طرق شعراء جيبوتي عدة موضوعات كالرثاء والمدح والشعر العاطفي والديني والقصائد البطولية، بالإضافة إلى الشعر الشفهي المتمثل في القصص الشعبية والأساطير.

كما عرف الجيبوتيون أيضًا الأدب الإسلامي المكتوب بالعربية وعلى الخصوص الكتب التاريخية، منها كتاب "الفتوح الحبش" الذي ألفه شهاب الدين في تاريخ غزو الحبشة خلال القرن السادس عشر للميلاد. وبكافي الدول الإسلامية عرفت جيبوتي أيضًا الأدب الصوفي الذي ينتشر في أغلب الأمم

الأفريقية جنوب الصحراء.

(هـ) إريتريا:

يكتب الأدب الإريتري باللغتين العربية والتجريدية وهما لغتان رسميتان في البلاد، بالإضافة إلى الأدب المكتوب بالإنجليزية والإيطالية والذي يعود إلى الفترة الاستعمارية، غير أنه أقل أهمية بالمقارنة مع الأدب المكتوب بالعربية. لقد دخلت اللغة العربية إريتريا مع المهاجرين العرب قبل ظهور الإسلام، إذ لا تخلو لغة محلية من الكلمات العربية. لقد أدى مشايخ الطرق الصوفية والمدارس القرآنية دورا كبيرا في توسيع رقعة اللغة العربية في البلاد.

ظهر الأدب في إريتريا أولا شفهيًا، ولم يصل من التراث القديم إلا بعض المخطوطات حول تاريخ القبائل ونسبها. كانت القصة عبارة عن حكايات وأساطير حول الاستعمار والغزاة الذين مروا بالمنطقة يتناقلها الناس جيل عن جيل بلهجات محلية، ولكنها لم تدون، فتعددت الروايات للقصة الواحدة وغلب عليها الخيال.

وظل الشعر أيضا شفهيًا وينظم باللهجات المحلية ومرتبطة بالقبيلة يتغنى فيه الشاعر بماثر قبيلته أمام القبائل الأخرى. كما طرق الشعراء أيضا باب المدائح النبوية التي كانوا يحيون بها المناسبات الدينية. أما أقدم القصائد المكتوبة بالعربية فقد ظهرت في منتصف القرن العشرين الميلادي مع الشعراء الذين كرسوا شعرهم في مقاومة الاستعمار الإنجليزي.

4 - دول غرب أفريقيا:

يطلق على أفريقيا الغربية بلاد السودان الغربي، وتتألف دول غرب أفريقيا من مالي، والسنغال، وغامبيا، وموريتانيا، وغينيا بيساو، وغانا، وسيرا ليون، والنيجر، والكاميرون، وبوركينا فاسو، وساحل العاج، وغينيا، وليبيريا، وبنين، والتوغو، ونيجيريا وهي أكبر هذه الدول من حيث المساحة والسكان وعدد الأدباء المسلمين.

تقع دول غرب أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، وهي قسمان: الجزء

الغربي ويعرف بالسودان الغربي والمنطقة الساحلية. ويسكن هذه المنطقة الزنوج، والهاميون، وبعض العرب والبربر والطوارق، بالإضافة إلى المولدين. أ) الثقافة العربية في غرب أفريقيا:

دخل الإسلام إلى هذه المنطقة في أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين، وكانت العلاقة بين هذه المنطقة وبين بعض البلاد العربية وطيدة بفضل التجارة حيث مهدت لاعتناق هذه الشعوب الدين الحنيف⁽⁸⁾. لقد استعان ملك "غانا" بالمسلمين في شؤون الإدارة، كما أن دولة "مالي" اتخذت من العربية لغةً رسمية، وكذلك "دولة الفلاني" التي أسسها الشيخ عثمان بن فودي في نيجيريا.

كان الدين الإسلامي سببا في نشر الثقافة العربية في أفريقيا، بالإضافة إلى القرآن الكريم الذي لا يجوز قراءته بغير اللغة العربية. وكذلك الفاتحون وعلى رأسهم عقبة بن نافع والذين جاءوا من بعده، حيث بفضلهم توغل الإسلام في أذغال غانا وغينيا. كما توافد على هذه المنطقة تجار الشمال والدعاة الذين ساهموا بدورهم في زرع بذور الإسلام ولغته.

وأما الطرق الصوفية⁽⁹⁾ كالقادرية والسنوسية والتيجانية التي انطلقت من الشمال والمعروفة بالتسامح مع الآخر، فلها كبير الفضل في بناء المدارس والزوايا والمساجد التي من خلالها انتشرت اللغة العربية وتعاليم الدين الإسلامي في السودان الغربي. فتوحدت شعوب غرب أفريقيا بفضل العامل الصوفي وأصبحت العربية على لسان أغلب السكان. وهذا العامل الروحي كان أيضا سببا في اندثار الوثنية التي سادت المنطقة قبل الإسلام.

وبفضل الطريقة القادرية استطاع الشيخ عثمان بن فوديو أن يؤسس أكبر دولة إسلامية وهي نيجيريا اليوم، وبفضل الطريقة التيجانية استطاع الحاج عمر الفوتي أن يؤسس دولة إسلامية بالسنغال ومالي التي حاربت الاستعمار الفرنسي، تماما مثلما فعلت الطريقة السنوسية في ليبيا عندما رفعت السلاح في وجه الاحتلال الإيطالي وحررت البلاد. أما السلفيون فلم يعرف لهم التاريخ أي دور

في هذا النوع من الجهاد سواء كانوا عربا أو مسلمين آخرين. تعد مدن تمبكتو وأغاديس وكنو وكتشنا، من أهم المراكز التي بفضلها انتشرت الثقافة العربية الإسلامية في المنطقة، وشهد القرن الخامس عشر والسادس عشر لليلاد ازدهار الآداب والعلوم العربية الإسلامية في عهد إمبراطورية سنغاي التي تقع في المنطقة بين النيجر والسنغال، حيث ظهر علماء كثر ساهموا بمؤلفاتهم في نشر الثقافة العربية الإسلامية في غرب أفريقيا. وفي مدينة تمبكتو العاصمة الثقافية لإمبراطورية سنغاي (مالي حاليا)، ظهر العديد من العلماء الذين ألفوا في اللغة والأدب والدين والتاريخ. ومن أشهرهم الشيخ أحمد بابا التبكتي، الذي ألف عدة كتب في التاريخ والشريعة واللغة العربية وآدابها. ومن مؤلفاته: "كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، ذيل به كتاب "الديباج" لابن فرحون المالكي، وله أيضا "كفاية المحتاج"، و"معراج الصعود" وغيرها من الكتب.

ومن العلماء الذين عملوا على نشر العلوم العربية الإسلامية في غرب أفريقيا في عهد إمبراطورية سنغاي، الشيخ محمود بن كعت الكرمني صاحب كتاب "تاريخ الفتاش"، في تاريخ دولتي مالي وسنغاي. ومنهم أيضا، الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله السعدي صاحب "تاريخ السودان"، في تاريخ دولة سنغاي الإسلامية. ومن أشهر المدن في هذه الفترة أيضا، مدينة أغاديس وقد أسهمت في نشر الثقافة العربية الإسلامية في منطقة آير بالنيجر وخارجها، كما حفلت بكثرة علماءها الذين ألفوا في شتى العلوم العربية الإسلامية. ومن أشهر العلماء، الشيخ العاقب بن عبد الله الأنسمي الأغدسي الذي تلمذ على يد الشيخ عبد الكريم المغيلي الذي حلّ بأغاديس وفتح مدرسة قرآنية سنة 1479 للميلاد لتعليم علوم الدين والعربية. وقد ازدهرت الثقافة العربية الإسلامية أيضا في مملكتي كانم وبرنو الواقعة بنيجيريا حاليا، في القرن السادس عشر الميلادي؛ ومن أشهر علماءها، الشيخ أحمد فورتو البرنوي، وله كتاب في تاريخ البرنو، وكتاب آخر في سيرة سلطان البرنو إدريس ألوما، ويعد الكتابان من المصادر المهمة في تاريخ كانم وبرنو في القرن

السادس عشر الميلادي، وقد ترجم الكتابان إلى الإنجليزية. من أشهر علماء غرب أفريقيا في القرن الثامن عشر الميلادي، الشيخ محمد الكثناوي المتوفى بالقاهرة عام 1742 للميلاد، ومن تأليفه "الدر المنظوم وخلاصة السر المكتوم في علم الطلاسم والنجوم"، وكتاب "بهجة الآفاق وإيضاح اللبس والأغلاق في علم الحروف والأوقاف" وله أيضا كتاب "بلوغ الأرب من كلام العرب" في علم النحو، وغير ذلك.

ومن بين العلماء في شمال نيجيريا، نجد الشيخ عثمان بن فوديو في القرن التاسع عشر الميلادي، الذي ألف كتباً عديدة، ومن أشهرها كتاب "إحياء السنة وإخماد البدعة". كما ألف الشيخ عبد الله بن فوديو شقيق عثمان بن فوديو عدة كتب في الدين والأدب، منها "ضياء التأويل في معاني التنزيل"، وهو كتاب في تفسير القرآن الكريم، وله كتب أخرى في النحو والصرف وديوان شعر. وكذلك الشيخ محمد بلو بن عثمان بن فوديو، وله مؤلفات عدة، من بينها "إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور"، في علماء المنطقة.

أما الشيخ أحمد حمد لبو الماسني، مؤسس دولة ماسينا الإسلامية في مالي، فقد عمل على تشييد المدارس القرآنية في منطقة ماسينا وما جاورها، مما أدى إلى كثرة علماء الفقه واللغة العربية وآدابها في المجتمع، غير أن مؤلفاتهم العلمية والأدبية اندثرت بسبب الحرب الأهلية التي عرفتها دولة ماسينا. (ب) أفريقيا الغربية في كتابات المؤرخين:

لقد زار أفريقيا الغربية عدد كبير من الرحالة والمؤرخين والجغرافيين المشاركة والمغاربة وكتبوا عن تاريخ هذه المنطقة وأقاليمها كما تحدثوا عن أدبائها وعلمائها⁽¹⁰⁾، ومن بين القدامى الذين كتبوا عن أفريقيا جنوب الصحراء: أبو عبيد البكري (ت 1181م) فقد تحدث في كتابه "المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب" عن ممالك جنوب الصحراء وعلى الخصوص مملكة غانا وعلاقتها بدول الشمال الأفريقي⁽¹¹⁾؛ كما تحدث مؤلف مجهول من عصر الموحدين في كتابه "الاستبصار في عجائب الأمصار وغرائب الأقطار"⁽¹²⁾ عن كافة دول شمال

أفريقيا وجنوب الصحراء وذلك في القرن الثاني عشر للميلاد. وفي القرن الرابع عشر للميلاد زار الرحالة ابن بطوطة السودان الغربي ودون معلومات هامة عن هذه المناطق في كتابه "تحفة النظار في غرائب الأقطار وعجائب الأسفار"، ويعد هذا الكتاب من أهم المصادر التي تحدثت عن تاريخ مملكة مالي⁽¹³⁾. لقد أشار ابن بطوطة إلى نوع من الشعر التمثيلي والرقص في بلاط سلطان مالي الذي كان يهتم بالشعر ويستقدم الشعراء في مجلسه.

كما تحدث الحسن بن محمد الوزان (ت 1552م) عن ممالك السودان الغربي وعلى الخصوص مملكة سنغاي، جاء ذلك في كتابه "وصف أفريقيا"⁽¹⁴⁾ الذي ألفه في روما أثناء الأسر باسم "ليون الأفريقي". (ج) الأدب في غرب أفريقيا:

يغلب على الشعر عند شعراء غرب أفريقيا الطابع الديني وعلى الخصوص المنحى الصوفي ومدح الرسول (ص)، ويلقب الشاعر في هذا المجال بـ"خادم الرسول"، ومن الشعراء من أصبح من الأولياء الصالحين وله مزارات. كما نظم بعض الشعراء أيضا القصائد العاطفية التي نسجوها على الطريقة العربية التقليدية.

ونظرا لتشابه البيئة في جنوب الصحراء والبلاد العربية والاطلاع على دواوين الشعر الجاهلي، تأثر الشعر الأفريقي الغربي بالشعر العربي القديم في المواضيع التي يغلب عليها الأغراض الدينية ومقاومة الاستعمار الأوروبي. غير أن جل ما أنتجوه من أشعار جاء تقليدا للشعر العربي. كما نظموا قصائد تعليمية بلغة بسيطة قريبة من لغة العامة، ويعد الشيخ عبد الله بن فودي رائدا في هذا المجال. فالشعر العربي الأفريقي الذي عالج المواضيع الاجتماعية والقضايا الوطنية، لا يختلف عن الشعر العربي حيث عالج الأغراض الشعرية نفسها، من مدح، وتصوف، وراث، وغزل ووصف وشعر تعليمي.

(د) الأدب في نيجيريا:

كانت نيجيريا منطقة تضمّ عدة ممالك وولايات؛ تختلف شعوبها عن بعضها من حيث العادات والتقاليد، وكانت تسمى عند العرب ببلاد السودان أو بلاد

التكرور. دخل الإسلام البلاد من الشمال، منطقة برنو حالياً، وذلك في القرن الحادي عشر الميلادي، بعد اعتناق ملكها حمي جلبي، الإسلام وقيامه بنشره في البلاد.

وبعد ذلك، انتشرت الثقافة العربية في البلاد وأصبحت اللغة العربية⁽¹⁵⁾ لغة رسمية في مملكة كانم وبرنو، ولايات الهوسا، وسكوتو، كما أصبحت لغة الدين والأدب حتى بداية القرن العشرين للميلاد حين قام المستعمر الأوروبي، بتهميشها واستبدالها باللغة الإنجليزية.

ازدهر الأدب في نيجيريا مع مرحلة الاستعمار الأوروبي، حيث استخدم الشعراء فن الشعر للرد على الحملات التبشيرية والدفاع عن مقوماتهم الإسلامية. ومن أبرز الشعراء في هذا المجال، عليو دان سيدي (Aliyu dan Sidi)، والروائي محمدو بلو (Muhammadu Bello) الذي وظف رواياته في مقاومة الحركات التبشيرية في البلاد في ثلاثينيات القرن العشرين الميلادي، مستلهما الحكايات الشعبية والخيالية الهوسية التي يتحدث فيها البشر مع الحيوانات.

وفي دولة البرنو الإسلامية الواقعة في نيجيريا حالياً، والتي كانت تضم جزءاً من جنوب النيجر، ظهر عدة علماء منهم: الشيخ أحمد بن فرتو وله مؤلفات في تاريخ برنو، ومنهم الشيخ عمر بن عثمان العالم، وله مؤلفات في علوم اللغة العربية والبلاغة والشريعة. لقد اشتهرت مملكة البرنو بكثرة مدارس القرآن الكريم وحلقات العلم والدين والأدب.

(هـ) عصور الأدب العربي النيجيري:

يعتبر العصر البرنوي أولى عصور الأدب في نيجيريا، حيث تأسست فيه الممالك الإسلامية في أواخر القرن التاسع وإلى أواخر القرن الثالث عشر الميلاديين، غير أن الإنتاج الأدبي في هذا العصر لم يبلغ المستوى المطلوب، وأن العلوم الشرعية ظلت سطحية، نظراً لحداثة الفترة، فكان همهم الوحيد هو نشر الدين الخفيف في أوساط المجتمع والعمل على بناء أركان الثقافة العربية الإسلامية، لذا لم يسجل لنا تاريخ نيجيريا علماء كبار أو كتباً عن هذا العصر.

ثم تطور الإنتاج الأدبي في عصر الوافدين (من القرن 14م إلى القرن 18م) بعد تردد العلماء الوناغرة وغيرهم من الوافدين على ممالك الهوسا. كما دخلوا مملكة كنو في عهد الملك علي ياج (Ali Yaji)، وقد جعلوا من الإسلام الدين الرسمي في هذه المملكة. ومن الوافدين أيضا، الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني وأتباعه الذين كان لهم الأثر البالغ في الحياة الأدبية والعلوم الشرعية في المنطقة.

لقد عمل الوناغرة على نشر اللغة العربية في هذا العصر بفضل الحاج العائدين من البقاع المقدسة والكتب التي جلبوها من البلدان العربية، كما أسسوا مراكز علمية ومؤسسات قضائية في تمبكتو، كل ذلك أدى إلى تطور الإنتاج الأدبي في القرن الخامس عشر الميلادي. ومن علماء هذا العصر، الشيخ سليمان الباغرمي، والشيخ محمد الوالي، والشيخ عبد الله الثقة الكشناوي، والشيخ محمد مودي، والشيخ جبريل بن عمر، وغيرهم.

وفي عهد الشيخ عثمان بن فودي الذي أسس دولة سكتو الإسلامية في القرن التاسع عشر للميلاد⁽¹⁶⁾، شهد الأدب العربي في هذا العصر أوج ازدهاره، كما كثر الأدباء والشعراء الذين اشتهروا بجودة أدبهم، كما أصبحت العربية لغة رسمية تستخدم في مؤسسات الدولة. لقد ألف الشيخ عثمان بن فودي وأخوه عبد الله كتبا عديدة في العلوم الشرعية، وألف محمد بلو كتاب "إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور"، وهو من المراجع التاريخية المهمة.

ولما استبدل المستعمر اللغة العربية باللغة الإنجليزية، سعى جماعة من علماء نيجيريا لحماية اللغة العربية، بتأسيس مدارس تعليم اللغة وحفظ القرآن الكريم، فألفوا الكتب في هذا المجال يحثون الشباب على التمسك بلغة القرآن الكريم واللغة العربية.

وبعد الاستقلال سنة 1960 للميلاد، عملت نيجيريا على تعميم اللغة العربية في المدارس والاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية؛ كما ساهمت البعثات الطلابية إلى البلدان العربية، بعد عودتها، في نشر الثقافة العربية الإسلامية في

البلاد وتدرّس اللغة العربية وآدابها في المدارس وتعميم استخدامها في الإدارة.
(و) الأدب في السنغال:

يرجع تاريخ دخول اللغة العربية بلاد السنغال، إلى القرن السابع الميلادي، وذلك بفضل الصلات التي كانت قائمة بين دول شمال أفريقيا وجنوب الصحراء. ولا يزال إلى اليوم أهل السنغال يعتمدون على بلاد المغرب العربي في الدراسات العربية والإسلامية رغم محاولة الاستعمار طمس لغة القرآن ومحاربة المعربين وفرض الفرنسية لغة رسمية.

وكان للمرابطين في عهد عبد الله بن ياسين، أكبر دور في نشر الثقافة العربية الإسلامية في السنغال⁽¹⁷⁾، وذلك منذ بداية القرن الحادي عشر للميلاد. يذكر أن دولة المرابطين التي تأسست في القرن الخامس الهجري امتدت من المحيط الأطلسي شمالاً حتى نهر السنغال جنوباً.

ومما لاشك فيه أن الحركات الصوفية أدت دوراً مهماً في نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية في بلاد السنغال وما جاورها من الدول الأفريقية، وما زالت إلى اليوم تحافظ على لغة القرآن وتتصدى لمحاولة طمسها من قبل المستعمر الفرنسي القديم بشتى الطرق. وأما الخطب والأدب والشعر، فهي من أهم العوامل التي جسدت تفوق اللغة العربية في السنغال، فالكّاب المفرنسون هم أقل بكثير من الكّاب المعربين، على الرغم من أن لغة الدولة الرسمية هي الفرنسية.

يعد الحاج عمر تال (ت 1864م) أقدم شاعر سنغالي وصلت إلينا قصائده⁽¹⁸⁾، أما الشعراء الذين سبقوه فلم يصل إلينا شعرهم بسبب الضياع. وتعد السنغال من أهم دول جنوب الصحراء التي عرفت غزارة الشعر العربي حيث طرق شعراؤها معظم الفنون الشعرية، وإن اشتهروا بالمديح النبوي أكثر من غيره. ومن الشعراء السنغاليين القدامى أيضاً، القاضي مجنحي كالا (ت 1900م)، وهو من أكبر خدام اللغة العربية وآدابها، كرس شعره في خدمة المجتمع، وكان نابغا في اللغة والنحو كما تناول معظم أغراض الشعر العربي. ومن الشعراء أيضاً، الشيخ أحمد بامبا أمباكي، والشيخ الحاج مالك سي، والشيخ محمد

نياس الخليفة والشيخ إبراهيم نياس، والشيخ الهادي توري وغيرهم. وأما المعاصرون فهم كثيرون، منهم الشاعر شيخ تجان غاي، ومحمد الأمين عاج والشاعر أحمد محمد جبي. بالإضافة إلى عبد الأحد الكجوري الحاصل على عدة جوائز والمعروف بحبه للغة العربية ودفاعه عن الأوطان. ومنهم أيضا، مالك سيك، ونجوغو أمينغ السيوطي، وبابا أمادو فال، ومحمد نيانغ، ونفيسة بوسو، وأمينة سيسى الخنساء، وغيرهم.

اهتم أدباء السنغال بالشعر أكثر من اهتمامهم بالنثر، ومع ذلك وجدت كتب قيمة في العلوم الشرعية واللغوية، منها "الجوهر النفيس" في الفقه الإسلامي و"مسالك الجنان" في العرفان الصوفي للشيخ أحمد بمب، و"خلاصة الذهب في سيرة خير العرب" للحاج مالك سي في السيرة النبوية، و"مقدمة الكوكي" للشيخ مختار جوب في اللغة والنحو، وغيرها من الكتب التي ألفها الشعراء نثرا ونظما.

(ز) الأدب في دولة مالي:

نشأت دولة مالي الإسلامية عام 638 للهجرة الموافق لـ 1240 للميلاد، وكانت تضم جزءا من غرب النيجر، وقد ازدهرت فيها الثقافة العربية الإسلامية في عهد السلطان موسى ككنن الذي عمل على نشر العلم، وحماية العلماء وجلب الكتب من المشرق، كما استقدم إلى مملكته العديد من العلماء الذين وفدوا من المشرق، مثل الشيخ إبراهيم الساحلي والقاضي عبد الرحمن التيمي والشيخ عبد الله البلالي. كما غدت بعض المدن مراكز للعلم مثل: تمبكتو وجني وغاو. كما كان السلاطين يبعثون الطلاب إلى مدارس شمال أفريقيا للدراسة.

وقد عرفت الدولة علماء اشتهروا بكتبهم الدينية واللغوية والاجتماعية، منهم: الشيخ أحمد بابا العالم، ومن مؤلفاته: "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، في تراجم علماء السودان الغربي وشمال أفريقيا، ومنهم أيضا، محمود كعت وله كتاب "تاريخ الفتاش"، في تاريخ المنطقة في عهد إمبراطورية سنغاي، وكذلك الشيخ عبد الرحمن السعدي وله كتاب "تاريخ السودان"، بالإضافة إلى شيخ الإسلام أحمد بعغيف.

جاء في كتاب الحسن الوزان الذي صدر سنة 1510 للميلاد أن أسكيا العظيم، حاكم إمبراطورية سنغاي كان راعياً للأدب. وكان في تمبكتو القضاة والعلماء ورجال الدين، يتقاضون المنح من الملك، ويحظون باحترام كبير من قبله. كما أرسل بعثات إلى شمال أفريقيا من أجل جلب الكتب. إلا أن الأدب في مالي، في ذلك الوقت، كان شفهيًا في معظمه.

ومن وفد إلى سنغاي في عهد أسكيا محمد، الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي، الذي أسس المدارس القرآنية في مدينة تغيدا وقد استفتاه السلطان في أمور دينية. وكذلك الشيخ العاقب بن عبد الله التغداوي الأغدسي، وله كتاب "أجوبة الفقير عن أسئلة الأمير"، في حوار علمي مع الأمير أسكيا محمد، وله كتاب آخر بعنوان "وجوب الجمعة بقرية أنوسمان" من قرى تغديا، بالإضافة إلى مؤلفات أخرى. وكذلك الشيخ شمس الدين بن النجيب التجداوي الأنوسماني، الذي استقر في أغاديس غرب النيجر.

ومن مؤلفات الأفارقة حول تاريخ سنغاي، كتاب لمحمود كعت التبيكتي (ت 1548م) بعنوان "تاريخ الفتاش في أخبار الجيوش والملوك وأكابر الناس"، وصف فيه أوضاع مملكة سنغاي وأخبار ملوكها. أما عبد الرحمن بن عامر السعدي (ت 1691م)، فقد تحدث في كتابه "تاريخ السودان"، عن الحياة الثقافية والفكرية والاجتماعية في مملكة سنغاي. هذه الدولة التي كانت عاصمتها جاو أصبحت اليوم بعد اندثارها جزءا من عشرة دول في غرب أفريقيا.

(ح) الأدب في التشاد:

اتخذ الشعب التشادي منذ دخول الإسلام إلى هذا البلد اللغة العربية لغةً للتواصل بين أفراد المجتمع، ولغة رسمية في المؤسسات الإدارية والتربوية، فكان الأدب العربي في التشاد همزة وصل بين المجتمع العربي والأفريقي، ومن خلال الموضوعات التي طرقها أدباء التشاد في الشعر والنثر، يظهر جليا تمسكهم المتين بآتهمهم العربي الأفريقي.

ويعد الشاعر إبراهيم الكائني الذي عاش في الفترة ما بين 550 و608

للهجرة، أقدم شاعر عرفته التشاد الذي رحل إلى المغرب في عهد الخليفة يعقوب الموحي، حيث وفد إليه مبعوثا من ملك كانم، ومدحه فأعجب به الخليفة، وفي قصر الخليفة التقى الشاعر بالسفير ابن حمويه مبعوث المجاهد صلاح الدين الأيوبي إلى سلطان الموحدين، وقد روى قصائد من شعره. لقد اشتهر الكانمي باسم الشاعر الأسود.

لقد وصلت إلينا بعض القصائد التي نظمها هذا الشاعر بواسطة ابن حمويه وبعض المؤرخين العرب، وذلك بسبب زيارته لبلاد المغرب والأندلس ومخالطته الأدباء، في حين لم يصل إلينا شيء من معاصريه التشاديين في ذلك الوقت، فانقطعت أخبارهم كما ضاعت أشعارهم، ولعل المستعمر لعب دورا في إتلاف ما بقي من مؤلفاتهم، عن طريق الإحراق، أو تحويلها إلى المتاحف الفرنسية.

ثم ظهر من بعدهم عدد من الشعراء التشاديين منهم: الشيخ محمد الوالي بن سليمان الباقرمي، والشيخ محمد الأمين الكانمي، والشيخ أحمد الحبو، والشيخ يعقوب أبو كويسة في سلطنة ودّاي، والشيخ الطاهر بن التلي وله ديوان شعر، والشيخ عبد الحق السنوسي الذي اشتهر بمدح الرسول (ص)، وغيرهم من الشعراء الذين عملوا على نشر الشعر العربي في التشاد، والتواصل بين الثقافات الأفريقية والعربية.

ومن الأدباء التشاديين أيضا، الشيخ محمد الأمين الكانمي (ت 1835م) وله رسائل وقصائد تبادلها مع الشيخ عثمان دان فوديو، وابنه محمد بيلو، وقد اتخذ من الأدب وسيلة للتجاوز والتواصل الأفريقي. أما الشعراء عباس محمد عبد الواحد وعيسى عبد الله ومحمد عمر الفال، فقد كرسوا شعرهم في دعوة الشعب التشادي إلى مقاومة الاستعمار.

لقد ساهم الفقهاء والأدباء والشعراء التشاديون في إثراء التراث العربي الإسلامي منذ القرن السادس الهجري، ومنهم: الشيخ عبد الحق بن يعقوب التشادي، صاحب كتاب "تبصرة الحيران من هول فتن الزمان" في مجال الفقه، وغيره.

لقد أصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية بعد دخول الإسلام في أفريقيا الغربية سنة 60 للهجرة، كما غدت الثقافة العربية الإسلامية أساس الحضارة والازدهار. غير أن الاستعمار الأوروبي عمل على طمس الثقافة العربية الإسلامية في دول السودان الغربي، وفرض اللغة الفرنسية والإنجليزية بدلا من العربية.

الهوامش:

- 1 - للمزيد من التفاصيل انظر، د. سليمان عبد الغني المالكي: دور العرب وتأثيرهم في شرق أفريقيا، ضمن كتاب العرب في أفريقيا، بإشراف د. رءوف عباس حامد، دار الثقافة العربية، القاهرة 1407هـ-1987م، ص 136-137.
- 2 - للمزيد من التفاصيل حول لغات غرب أفريقيا، انظر:
Rhonda L. Hartell et al.: Alphabets de langues africaines, UNESCO, Bureau de Dakar 1993.
- 3 - انظر، د. محمد إبراهيم أبو عجل: الأدب السواحلي الإسلامي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، الرياض 1422هـ-2002م، ص 245.
- 4 - علي شلش: الأدب الأفريقي، عالم المعرفة، عدد 171، الكويت 1993، ص 38.
- 5 - د. عطية مخزوم الفيتوري: دراسات في تاريخ شرق إفريقيا وجنوب الصحراء، منشورات جامعة قاريونس، ط1، بنغازي 1998م، ص 163.
- 6 - للمزيد من التفاصيل حول اللغة العربية في الصومال انظر، د. فوزي محمد بارو: تاريخ اللغة العربية في جمهورية الصومال، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي، ط1، الرياض 1440هـ-2019م، ص 67 وما بعدها.
- 7 - انظر، علي شلش: الأدب الأفريقي، ص 38.
- 8 - انظر، د. كجا عمران: الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، منشورات إيسيسكو (ISESCO)، الرباط 1432هـ-2011م، ج1، ص 15 وما بعدها.
- 9 - انظر، عثمان برايما باري: جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي، دار الأمين، ط1، القاهرة 2000م، ص 228 وما بعدها.
- 10 - للمزيد من التفاصيل انظر، د. أيمن فؤاد سيد: صفة أفريقيا في المصادر العربية حتى نهاية القرن العاشر الهجري، ضمن كتاب العرب في أفريقيا، ص 27-40.
- 11 - انظر، أبو عبيد البكري: المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب، الجزائر 1857، ص 172 وما

بعدها.

- 12 - مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، الكويت 1985م، ص 217 وما بعدها.
- 13 - انظر، ابن بطوطة: الرحلة، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، ط1، بيروت 1407هـ-1987م، ج2، ص 695 وما بعدها.
- 14 - انظر، الحسن بن محمد الوزان الفاسي: وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت 1983، ج2، ص 159 وما بعدها.
- 15 - انظر، جماعة من الباحثين: اللغة العربية في نيجيريا، مركز الملك عبد الله، ط1، الرياض 2017م.
- 16 - انظر، جي. دي. فيج: تاريخ غرب أفريقيا، ترجمة د. السيد يوسف نصير، دار المعارف، ط1، القاهرة 1982م، ص 289. انظر أيضا، د. شيخو أحمد غلادنت: حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا 1804م-1966م، دار المعارف، القاهرة 1982، ص 60.
- 17 - انظر، د. عصمت عبد اللطيف دندش: دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت 1988، ص 141 وما بعدها.
- 18 - انظر، د. عامر صمب: الأدب السنغالي العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1979م، ج1، ص 45.

References:

- 1 - 'Umrān, Kabbā: As-shi'r al-'arabī fī al-Gharb al-Ifriqī khilāl al-qarn al-'ashrīn al-mīlādī, ISESCO Publications, Rabat 2011.
- 2 - Abū 'Ijl, Muḥammad Ibrāhīm: Al-adab as-sawāhīlī al-islāmī, Muḥammad ben Sa'ūd University, 1st ed., Riyadh 2002.
- 3 - Al-Bikrī, Abū 'Ubayd: Al-mughrib fī dhikr Ifriqiyya wa al-Maghrib, edited by De Slane, Algiers 1857.
- 4 - Al-Fītūrī, 'Aṭīyya Makhzūm: Dirāsāt fī tārikh sharq Ifriqiyya wa janūb as-Saḥrā', Publications of Qār Yūnis University, 1st ed., Benghazi 1998.
- 5 - Al-Wazzān, al-Ḥassan Ibn Muḥammad: Waṣf Ifriqiyya, translated by Muḥammad Ḥajjī and Muḥammad al-Akhḍar, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2nd ed., Beirut 1983.
- 6 - Anonymous: Al-istibṣār fī 'ajā'ib al-amṣār, Kuwait 1985.
- 7 - Bārī, Uthmān Braymā: Judhūr al-ḥadāra al-islāmiyya fī al-Gharb al-Ifriqī, Dār al-Amīn, 1st ed., Cairo 2000.

- 8 - Bārū, Fawzī Muḥammad: Tārīkh al-lugha al-‘arabiyya fī Jamhūriyyat as-Şūmāl, ‘Abd Allah ben ‘Abd al-‘Azīz Center, 1st ed., Riyadh 2019.
- 9 - Dandash, ‘Işmat ‘Abd al-Laţīf: Dawr al-Murābiţīn fī nashr al-Islām fī Gharb Ifrīqiyya, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., Beirut 1988.
- 10 - Fage, J. D.: Tārīkh Gharb Ifrīqiyya (A history of west Africa), translated by Al-Sayyid Yūsuf Naşīr, Dār al-Ma‘ārif, 1st ed., Cairo 1982.
- 11 - Galadent, Shīkhū Aḥmad: Ḥarakat al-lugha al-‘arabiyya wa adābihā fī Nigeria, 1804-1966AD, Dār al-Ma‘ārif, Cairo 1982.
- 12 - Ḥāmid, Rā’ūf ‘Abbās et al.: Al-‘Arab fī Afrīqiyya, Dār al-Thaqāfa al-‘Arabiyya, Cairo 1987.
- 13 - Hartell, Rhonda L. et al.: Alphabets de langues africaines, UNESCO, Bureau de Dakar 1993.
- 14 - Ibn Baţţūta: Al-riḥla, edited by Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im al-‘iryān, Dār Ihya’ al-‘Ulūm, 1st ed., Beirut 1987.
- 15 - Muḥammad, al-Khuḍr ‘Abd al-Bāqī et al.: Al-lugha al-‘Arabiyya fī Nigeria, King ‘Abd Allah Center, 1st ed., Riyadh 2017.
- 16 - Şamb, ‘Āmir: Al-adab as-sinighālī al-‘arabī, SNED, Alger 1979.
- 17 - Shalash, ‘Alī : Al-adab al-Afrīqī, ‘Alim al-Ma‘rifa, Issue 171, Kuwait 1993.



أحوال الترجمة وأثرها قديما وحديثا بين اللغتين العربية والإنجليزية

د. إيمان محمد ربيع بالو

وزارة التربية والتعليم الأردنية، الأردن

الملخص:

تهدف الدراسة إلى الوقوف على آثار الترجمة بين اللغتين العربية والإنجليزية، وبيان أثر وتأثير كل لغة في الأخرى قديما وحديثا مع بيان الأسباب التي جعلت اللغة تؤثر في الأخرى، فاللغة المؤثرة هي اللغة القوية التي تفرض سيطرتها على اللغات الأخرى، وهذا التأثير جاء من قبل اللغة العربية منذ مجيء الإسلام إلى العصور الوسطى، إذ سيطرت بسبب قوتها الاقتصادية والسياسية والثقافية آنذاك، إلا أنها أصبحت في تراجع بعد ذلك، فأثرت فيها اللغة الإنجليزية منذ عصر النهضة إلى الوقت الحالي، في كثير من الموضوعات، وانتشر التأثير بشكل واسع بسبب العولمة وانتشار وسائل الاتصال. أما التأثير والتأثير بين اللغتين فقد جاء في مستويات عدة؛ في الموضوعات، والمعاجم، والأصوات، والآداب موضوعات وأساليب، وكذلك تأثرت الحياة الاجتماعية، وقد جاء البحث ليقف على هذه التأثيرات وإيضاحها بالأمثلة الحية، ووضع مقارنة تبين مدى تأثير اللغتين ببعضهما البعض.

الكلمات الدالة:

الأثر، التأثير، الترجمة، المعجم، الأصوات والدلالة.



Translation conditions and their impact in the past and present between the Arabic and English languages

Dr Eman Mohammad Rabee Balou

Jordanian Ministry of Education, Jordan

Abstract:

The study aims to determine the effects of translation between the Arabic and English languages, and to demonstrate the impact and impact of each language on the other in the past and present, while explaining the reasons that made one language influence the other. The influential language is the strong language that imposes its control over other languages, and this influence came from the Arabic language. From the emergence of Islam to the Middle Ages it

dominated due to its economic, political and cultural power at that time, but it began to decline after that, and the English language was influenced by it from the Renaissance to Nowadays in many subjects. The influence has spread widely due to globalization and the spread of means of communication. As for the influence and influence between the two languages, it came at several levels. Topics, dictionaries, sounds, and literature have topics and styles, as well as social life. The research included studying these influences, clarifying them with live examples, and developing a comparison Shows the extent to which the two languages are influenced by each other.

Keywords:

Effect, influence, translation, dictionary, sounds and significance.



المقدمة:

تعد الترجمة الجسر الممتد بين الثقافات المختلفة قديما وحديثا، وهي وسيلة التلاحق الحضاري القائم من الحضارة الأولى إلى عصرنا هذا، بالأخذ، والعطاء، والإبداع، والبناء للمظاهر الفكرية، والمعرفية، والثقافية، والدينية، وقد ارتبط تأثير الترجمة طرديا مع القوة السياسية، والاقتصادية، والثقافية لأهل اللغة المؤثرة، فكلما ضعفت الأمة ضعف تأثير لغتها في اللغات الأخرى، وقد مرّت الأمة العربية بمرحلتين: الأولى كانت فيها الأمة العربية أمة قوية غالبية تؤثر في اللغات الأخرى، وذلك بعد مجيء الإسلام إلى انتهاء العصور الوسطى، أما الثانية فقد كانت فيها الأمة المغلوبة التي تمكنت اللغات الأخرى وبخاصة الإنجليزية من التأثير في لغتها، وذلك منذ عصر النهضة إلى العصور الحديثة.

1 - أحوال الترجمة قديما وحديثا بين اللغتين العربية والإنجليزية:

أ - أحوال الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الإنجليزية قديما وحديثا:

بدأت الحضارة العربية الإسلامية بعد ظهور الدين الإسلامي وانتشار الفتوحات واهتمام الخلفاء العباسيين بترجمة العلوم المتنوعة من اللغات المختلفة، فتمكنوا من الاطلاع عليها والاستفادة منها والبناء عليها، فنشأت حضارة عربية

إسلامية قوية، وبرز علماء مسلمون يمتلكون المعارف والفكر، فتمكنوا من الوصول إلى الدول الأوروبية المختلفة، وعلى الرغم من أن اللغة الإنجليزية كانت بعيدة عن تأثير العربية؛ لأن الجزر البريطانية كانت بمنأى عن موجة الفتح الإسلامي لجنوب أوروبا وحوض البحر المتوسط، إلا أن الغزو العلمي العربي لم يترك مكانا في أوروبا لم يبلغه⁽¹⁾، فوصلت المفردات العربية إلى اللغة الإنجليزية وغيرها، وتنوعت الموضوعات التي أثرت بها اللغة العربية على اللغة الإنجليزية، فترجمت مفردات في العلوم والطب والفلك والكيمياء...، كما وصل الأدب العربي إلى اللغة الإنجليزية في أواسط القرن السادس عشر للميلاد، فترجمت حكايات كليلة ودمنة إلى الإيطالية، ثم تم ترجمتها في منتصف القرن السابع عشر للميلاد في بريطانيا؛ عندما برز جيل من الرواد الاختصاصيين في اللغة العربية في جامعتي "كامبردج وأكسفورد"، وبعدها أنجز إدوارد يوكوك ترجمة (حي بن يقظان) لابن طفيل، ثم ترجم السير "وليام جونز" الشعر العربي، ولفت انتباه القارئ البريطاني له، فبدأوا بترجمته، وقد تم جمع الترجمات العربية في مجموعة مختارة بعنوان "الشعر العربي للقراء الإنجليز" من تحرير "ديليوييه كلوستون"⁽²⁾.

ب - أحوال الترجمة من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية قديما وحديثا:
بدأت عملية الترجمة من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية بعد عصر النهضة، بعدما حاولت الجامعة العربية إعادة الاعتبار للترجمة، فعملت على ترجمة عيون الكتب الأوروبية القديمة والحديثة، ومن الكتب التي ترجمتها من الإنجليزية: "قصة الحضارة" لويل دورانت، وكتاب "السلطة والفرد" لبراتراند رسل، ومعظم أعمال شكسبير الأدبية باقتراح من طه حسين.

باتت اللغة الإنجليزية في المرتبة الثانية خلال عصر النهضة بعد الفرنسية، كقوة سياسية واقتصادية، وقد بلغ عدد ما ترجم عنها 167 كتابا بنسبة 21%، لكن تطور عدد المترجمات الإنجليزية من الستينيات ليتساوى مع عدد المترجمات الفرنسية في التسعينيات، مؤذنا بعصر الهيمنة الإنجليزية على العربية وغيرها؛ مما أدى إلى إعاقة حركة الترجمة⁽³⁾.

أما في العصر الحديث، فقد تراجعت الترجمة كماً ونوعاً، إلا أن وجود المؤسسات المختصة بالترجمة في أقطاب الدول العربية ساهم في نقل الكتب والمؤلفات الأوروبية، ومنها الإنجليزية إلى العرب، وقد اعتنت بعض المؤسسات بنقل الكتب الإنجليزية بشكل خاص؛ كمؤسسة "فرانكلين" للطباعة والنشر الموجودة بمصر، ومركز الكتاب الأمريكي⁽⁴⁾.

2 - أثر الترجمة قديماً وحديثاً بين اللغتين العربية والإنجليزية في المعجم:

أ - أثر اللغة العربية في اللغة الإنجليزية في المعجم بفعل الترجمة:
تعكس الترجمة بين اللغات آثاراً متعددة، وقد ظهر تأثير اللغة العربية في اللغة الإنجليزية خلال العصور الوسطى؛ بسبب ما أنجزته الحضارة العربية الإسلامية من تقدم وانتشار واسع للغة العربية في الدول الأوروبية، فانتقلت حينها إلى اللغة الإنجليزية الآثار المعجمية مباشرة أو بواسطة اللغات الأخرى كالإسبانية والبرتغالية.

أثرت اللغة العربية في معجم اللغة الإنجليزية بعدد كبير من المفردات العربية، وتنوعت هذه المفردات في موضوعاتها؛ فتناولت أسماء الكواكب، والنجوم، والمدارات، وغيرها، كما أن هذه المفردات كانت تحمل الدلالة ذاتها في اللغتين العربية والإنجليزية، منها: القطن (cotton)، الحرير الموصلي (muslin)، المسك (misk)، السكر (sugar)، القهوة (coffee)، الليمون (lemon)...⁽⁵⁾.

ومن المفردات التي دخلت اللغة الإنجليزية من العربية المفردات الدينية وهي كثيرة، منها: مسجد (masjid)، مؤذن (muezzin)، مفت (mufti)، مسلم (mussulman)، رمضا/ (ramadan)⁽⁶⁾.

دخلت كلمات من العربية إلى الإنجليزية يلاحظ فيها وجود "ال" التعريف، مثل: (alkali, alembic, almanac)، ومما يدل على التأثير الكبير بالمفردات العربية ما قدمه "تيلور" في بحث له بعنوان: (الكلمات العربية في اللغة الإنجليزية)؛ ذكر فيه ما يزيد عن ألف كلمة عربية في الطب، والكيمياء،

والفلك، والجراحة دخلت اللغة الإنجليزية⁽⁷⁾.

ب - أثر اللغة الإنجليزية في اللغة العربية في المعجم بفعل الترجمة:

ظهر تأثير اللغة الإنجليزية في اللغة العربية بعد عصر النهضة؛ بسبب تراجع الحضارة العربية، وبسبب الاستعمار الواقع على الأراضي العربية الإسلامية، فقد تأثرت اللغة العربية معجميا بدخول الكثير من المفردات الإنجليزية إلى معجم اللغة العربية.

اعتبر علماء اللغة أن دخول المفردات إلى العربية يصاحبه أثر إيجابي من ناحية إغناء اللغة بمفردات جديدة تمكن الفرد من التعامل مع العصرية الجديدة، ومثال هذه المفردات: تلفاز، كمبيوتر، راديو...، أما دخول المفردات التي لا تخضع لقواعد اللغة العربية، والتي تحدث فيها تغييرات فقد اعتبرها العلماء مدمرة للغة العربية؛ كالمفردات التي تضم مزيادات (سوابق ولواحق): كاستعمال مفردة الينصية، مقابل كلمة (interextuality) ف(البي) هنا مقابل ال (inter)⁽⁸⁾. إن هذه المفردات لا تتبع أنظمة العربية، إنما تحاكي أنظمة الإنجليزية.

3 - أثر الترجمة قديما وحديثا في تحول بعض الأصوات، أصواتا ودلالة:

ظهرت آثار الترجمة في الجانب الصوتي والدلالي، فمن المؤكد أن أصوات اللغة الهدف تختلف عن أصوات اللغة المصدر، وعند ترجمة النصوص قد لا يتنبه المترجم إلى الوظيفة التي يؤديها الصوت في النص المترجم؛ فقد يكون للأصوات في النص وظيفة رمزية؛ يخسر المترجم عند نقله النص من لغة لأخرى، كما أن المترجم إذا تنبه للوظيفة الصوتية للنص قد يواجه صعوبة في نقل التأثيرات الصوتية إلى النص الهدف؛ مما يترتب عليه خسارة المعنى الإشاري والإيحائي الذي تؤديه الأصوات⁽⁹⁾.

أثر دخول اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية بفعل الترجمة بأن دخل إلى اللغة العربية صوتان آخران هما: (p)، (v)، وقد استحدثت المطابع رموزا لهذه الأصوات، مثل الفاء بثلاث نقاط والجيم بثلاث نقاط.. وهذا يعني أن العربية لم تعد تتكون من ثمانية وعشرين حرفا، وهذه الأحرف المضافة تمكن مستعملها من

تمثيل الأصوات المحلية والمترجمة أدق مما كان متاحاً⁽¹⁰⁾.

ومن الآثار الصوتية الدلالية التي ظهرت عند ترجمة نص من قبل المترجم الغربي: تغيير بعض الأصوات؛ بسبب العادات النطقية المختلفة ومخارج الأصوات؛ مما أدى إلى تغيير في دلالة الكلمات، ومن أمثلة ذلك: تبديل الطاء تاء ككلمة طين/ تين، وتبديل الدال طاء كما في كلمة محيد/ محيط؛ هذا التبديل في الأصوات نتج بسبب اختلاف أنظمة اللغة الأم من حيث: مخارج الأصوات، والتجمعات الصوتية، ومواطن النبر والتنغيم، والعادات النطقية⁽¹¹⁾.

إن التغيير الصوتي الذي يحدثه اختلاف اللغات وأنظمتها يؤدي إلى تبدل الدلالة؛ مما يجعل الآثار المترتبة كبيرة، خاصة عند ترجمة النصوص كاملة، فقد لا تفهم الدلالة المرادة من هذه النصوص.

4 - أثر الترجمة في الآداب من حيث الموضوعات والأساليب:

أ - تأثير أدب اللغة العربية في أدب اللغة الإنجليزية بفعل الترجمة:

يرجع تأثير الأدب العربي في الأدب الإنجليزي إلى العصور الوسطى، حيث انتقلت الأعمال المكتوبة بالعربية إلى إنجلترا ثم إيطاليا ثم بريطانيا، فترجمت حكايات كليلة ودمنة، ثم قصة حي بن يقظان لابن طفيل، فقام بترجمتها إدوارد بوكوك إلى الإنجليزية، وأصبح ينظر إليها على أنها أول نتاج للفكر الفلسفي العربي، وقد ألهمت القصة "دانيال ديفو" في روايته (روبنسون كروزو)، ثم تنبه القارئ البريطاني إلى أهمية الشعر العربي من خلال ترجمة السير "وليام جونز" للمعلقات السبع، وبدأوا يترجمون الشعر القديم ويتأثرون به، فقدم "توماس مور" عملاً موسوماً بـ(ليلة الرخ) كان مزيجاً من الشعر والنثر يتماثل مع أعمال الشعر العربي ويشبه نموذج (ألف ليلة وليلة)⁽¹²⁾.

يرى الباحثون أن أدب اللغة الإنجليزية تأثر بأدب اللغة العربية تأثراً كبيراً، فتجددهم يقارنون بين رسالة الغفران لأبي العلاء المعري والكوميديا الإلهية لدانتي، وبين حي بن يقظان لابن طفيل وجزيرة الكنز لروبنسون كروزو، وبين المنقذ من الضلال للغزالي ونظرية الشك لديكارت وغير ذلك⁽¹³⁾.

كما أثرت حكايات ألف ليلة وليلة في الأدب الأوروبي، وانتقل التأثير إلى الأدب الإنجليزي والإيطالي، فقد كتب بوكاشيو حكاياته (الصباحات العاشرة)؛ هذا فيها حذو الليالي العربية، واقتبس منها شكسبير موضوع مسرحيته (العبرة بالخواتيم) (All is well that ends well)، كما أن التأثير لم ينقطع، فتجد نوابغ الأدباء الإنجليز لا يخلو شعرهم أو نثرهم من بطل إسلامي أو نادرة إسلامية إلى يومنا هذا، منهم: شكسبير، وأديسون، ويرون، وسودي، وكولردج، وشلي...⁽¹⁴⁾.

ب - تأثير أدب اللغة الإنجليزية في أدب اللغة العربية بفعل الترجمة:
بدأ تأثير الأدب الإنجليزي في اللغة العربية خلال عصر النهضة؛ بسبب البعثات السياسية والعلمية والتبشيرية، فقد اطلع الكثير من الكتاب على أساليب الكتاب الأوروبيين في فنون النثر كافة، مثل: المقالة، والصحيفة، والقصة، والرواية، والمسرحية، كما اعتمدت الصحف العربية والمجلات والجرائد على الترجمة كثيرا، فنقلوا عن النصوص الإنجليزية نقلا حرفيا؛ مما أثر على أساليب كتاباتهم العربية.

من الآثار الإيجابية التي ظهرت على كتابات الكتاب: التخلي عن المقدمات، والخواتيم، والدخول إلى الموضوع مباشرة، كذلك مالوا إلى البساطة في التعبير والسهولة في الألفاظ، وقد تطورت الكتابة في العصر الحديث إلى أن أصبحت متصلة بالتبويب، ووضع الفواصل، والنقاط بين الجمل، ووضع العناوين المناسبة، واعتماد الفهارس⁽¹⁵⁾.

ظهرت آثار أخرى تعدُّ آثارا سلبية، وهي آثار متعلقة بأساليب الكتاب، مثل: الميل لاستعمال كاف التشبيه في مواطن ليس للتشبيه فيها وجه، وذلك في عبارات مثل (الواقعية كمفهوم أدبي)، أو (البرلمان كسلطة تشريعية)، حيث توازي هذه الكاف كلمة (as) في الإنجليزية، كذلك أخذت صبغة الظرف في الإنجليزية تطرد المفعول المطلق من اللغة العربية وتحل محله، مثل (بصورة عشوائية) أو (بشكل عشوائي)، ولوحظ ميل الكتاب لحشو الجملة بالجميل المعترضة،

والميل إلى إنشاء مختصرات في اللغة العربية مثل "ج. م. ع" جمهورية مصر العربية، ومثال ذلك في الإنجليزية (CAT / UNESCO)⁽¹⁶⁾.

5 - أثر الترجمة قديما وحديثا بين اللغتين العربية والإنجليزية في الحياة الاجتماعية:
أ - أثر اللغة العربية على الحياة الاجتماعية الإنجليزية بفعل الترجمة:

إن تأثير اللغة العربية في اللغة الإنجليزية اجتماعيا لم يدم طويلا؛ بسبب انهيار امتداد الحضارة العربية الإسلامية بعد العصور الوسطى، وقد كان التأثير من اللغة العربية على مستوى التعريف بالدين الإسلامي، والعقيدة، والتعرف إلى العلوم التي عرفها العرب وطوروها من طب، وفلك، وكيمياء... فتعرف أصحاب اللغة الإنجليزية إلى المصطلحات المتنوعة في الموضوعات التي عرفها العرب وترجموها كتبها، كما عرفوا أسماء علماء العرب ابن سينا والفارابي، وغيرهم؛ مما يدل على معرفتهم بالحياة الاجتماعية والعلمية والدينية التي عاشها العرب، كما أنهم تداولوا المفردات وتعاملوا معها واستخدموها بنفس الدلالات، فكانت مؤثرة في حياتهم الاجتماعية.

إن التأثير المعاكس من اللغة الإنجليزية في اللغة العربية اجتماعيا امتد من عصر النهضة إلى يومنا هذا؛ وذلك بسبب القوة السياسية والاقتصادية التي جعلت من اللغة الإنجليزية لغة عالمية تُدرّس في الدول العربية، وتؤثر في مجتمعاتها.
ب - أثر اللغة الإنجليزية على الحياة الاجتماعية العربية بفعل الترجمة:

أثرت اللغة الإنجليزية في العربية اجتماعيا خلال العصر الحديث بشكل جلي؛ بسبب دخول العولمة التي استخدمت الاستراتيجيات المتنوعة لاستغلال الترجمة من خلال وكالات الترجمة الحديثة، فترجمت الأفلام، والفيديوهات، والإعلانات، والبرمجيات... فكانت الترجمة بذلك المنفذ الوحيد الذي تستغله العولمة بمساعدة التكنولوجيا الحديثة لتوظيف منتجاتها، وفرضت على الشعوب لغة العولمة وثقافتها⁽¹⁷⁾.

ومن الآثار التي ظهرت خلال استخدام اللغة العربية الفصحى المعاصرة، ظاهرة الاستبدال: كاستخدام الفاصلة بدلا من أدوات الربط، وكذلك إعادة

ترتيب الأسماء بإضافة اسمين أو أكثر إلى اسم واحد، كأن يقال: (مشارك ومغارب الأرض) والأولى أن يقال: (مشارك الأرض ومغاربها)، ومن الآثار أيضا الإفراط في استخدام بعض أشكال الجملة العربية، كأن تستخدم الجملة الاسمية أكثر من الجملة الفعلية، وهو نوع من التأثير بالمثل الإنجليزية، كما ظهر شيوع استعارة التعبيرات الإنجليزية ونقلها إلى العربية، ومن أمثلة ذلك: "أعطاني الضوء الأخضر" (He gave me the green light)، "يلعب بالنار" (play with fire)، ومن الآثار أيضا اقتراس المفردات من اللغة الإنجليزية، ومثال ذلك: (gear, fashion, ok, love)⁽¹⁸⁾، هذه الآثار تؤدي إلى أثر آخر خطورته بالغة؛ وهو ضعف اللغة العربية على ألسنة أبنائها.

ومن الآثار التي سببتها العولمة؛ شيوع بعض المفردات الإنجليزية، وتداولها، ومحاولة تعريبها جزئيا، مثل: مسجات، ومسكولات، وإيميلات... كما شاع بين الأفراد ظاهرة مزج الكلام العربي بالكلمات الأجنبية، وكذلك كتابة بعض الكلمات العربية بالحروف الإنجليزية على مواقع التواصل⁽¹⁹⁾.

الخاتمة:

ارتبط التأثير والتأثير بين اللغتين العربية والإنجليزية بالقوة السياسية، والفكرية، والعلمية، فتبادلت اللغتان الأدوار في تأثير إحداها في الأخرى، فعندما كانت اللغة العربية لغة عالمية قوية مرتبطة بالحضارة الإسلامية خلال العصور الوسطى؛ أثرت في اللغات الأخرى بما فيها اللغة الإنجليزية التي كانت بعيدة عن الفتح الإسلامي، وعندما تراجعت الحضارة العربية الإسلامية، تراجع معها تأثير اللغة العربية في غيرها من اللغات، وأصبحت اللغة المؤثرة هي اللغة القوية حضاريا، وبعد الاحتلال الإنجليزي أخذت اللغة الإنجليزية دور اللغة العربية بتأثيرها في اللغات الأخرى بما فيها اللغة العربية، فأصبحت اللغة العربية تترجم الكتب والنصوص الإنجليزية وتتأثر بها من جوانب مختلفة، ومن الممكن أن يلخص التأثير والتأثير الحاصل بين اللغتين في نقاط، وهي:

1 - أثرت اللغة العربية في اللغة الإنجليزية معجميا؛ بأن أغنت معجمها اللغوي

بالمفردات المتعلقة بموضوعات شتى، منها: العلوم، والجغرافيا، والطب، والكيمياء...، وهي بذلك كانت السبب في نقل الحضارة إلى اللغة الإنجليزية، وقد اقتصر تأثيرها خلال العصور الوسطى.

2 - التواصل بين اللغتين العربية والإنجليزية جاء متأخرا، فقد بدأ بعد الاحتلال الإنجليزي أي بعد عصر النهضة، أما خلال عصر النهضة كانت تترجم الكتب الفرنسية وقليل ما تترجم الكتب الإنجليزية.

3 - أثرت اللغة الإنجليزية في اللغة العربية تأثيرا واضحا في مجال المعجم، والأصوات، والدلالة، والموضوعات، والأساليب؛ نتيجة انتشارها الكبير خلال العصر الحديث عبر وسائل الاتصال المختلفة التي استغلت الترجمة بكافة أشكالها.

الهوامش:

1 - انظر، ليلى صديق: احتكاك اللغات وأثره في التطور اللغوي، مجلة الممارسات اللغوية، الجزائر، ص 100.

2 - انظر، دنيس جونيون ديفز: تأثير الأدب العربي على الغرب، مجلة البيان، الإمارات، 10 ابريل 2016م.

3 - انظر، عبد اللطيف عبيد: الترجمة في الفكر النهضوي العربي، العربية والترجمة، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2011م، ص 24-25.

4 - انظر، بوخلف فايزة: الترجمة في الجزائر، الواقع والتحديات، رسالة دكتوراه، جامعة وهران - أحمد بن بلة، الجزائر، 2015م-2016م، ص 27-28.

5 - انظر، عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوروبية، نهضة مصر، مكتبة الأسرة، مصر 1998م، ص 89.

6 - انظر، مريم عبد الحسين التميمي: أثر اللغة العربية في اللغات الحية، الإنجليزية والإسبانية مثلا، جامعة الكوفة، المنتدى الوطني لأبحاث الفكر والثقافة، العراق، ص 210.

7 - انظر، التواصل الحضاري بين الشعوب: أثر اللغة الإنجليزية في اللغة العربية.

<https://www.alukah.net/literature-language>

8 - انظر، محمد حسن عصفور: تأثير الترجمة على اللغة العربية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، المجلد 4، العدد 2، 2007م، ص 197-200.

9 - انظر، جيمس دكنز: الترجمة من العربية إلى الإنجليزية، مبادئها ومناهجها، ترجمة عبد

- الصاحب مهدي علي، دار إثراء، عمان 2018م، ص 120-123.
- 10 - انظر، محمد حسن عصفور: تأثير الترجمة على اللغة العربية، ص 202.
- 11 - انظر، محمد عايد القضاة وفاطمة محمد العمري: أثر اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية: العربية غير الناطقين بها أنموذجا، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية عمادة البحث العلمي، الأردن، 2015م، ص 1172.
- 12 - انظر، دينيس جونسون ديفز: تأثير الأدب العربي على الغرب.
- 13 - انظر، عبد القادر عابد: الترجمة من العربية وأثرها في إغناء الثقافات، مجمع اللغة العربية الأردني، 22 تشرين الثاني 2012م.
- 14 - انظر، عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوروبية، ص 59.
- 15 - انظر، قصي الحسين: الترجمة والمترجمون اللبنانيون في عصر النهضة: العبور إلى الحداثة العربية والترجمة، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2010م، ص 126-127.
- 16 - انظر، محمد حسن عصفور: تأثير الترجمة على اللغة العربية، ص 205-208.
- 17 - انظر، حيزية كروش: الترجمة ورهانات العولمة، المجلس الأعلى للغة العربية، مجلة معالم، الجزائر، 2018م، ص 83.
- 18 - انظر، عبد المنعم محمود: أثر اللغة الإنجليزية في اللغة العربية الفصحى المعاصرة: نظرة لغوية لمظاهره ونتائجها، جامعة أم درمان الإسلامية، مجلة كلية اللغة العربية، السودان، 2012م، ص 324-334.
- 19 - انظر، عبد المنعم محمود: أثر اللغة الانجليزية، ص 323.

References:

- 1 - Abed, Abdelkader: At-tarjama mina al-'arabiyya wa atharuhā fi ighnā' ath-thaqāfāt, Majma' al-Lugha al-'Arabiyya al-Urdunī, Jordan 2012.
- 2 - Al-'Aqqād, Maḥmūd 'Abbās: Athar al-'Arab fi al-ḥaḍārta al-ūrūppiyya, Nahḍat Miṣr, Cairo 1998.
- 3 - Al-Ḥusayn, Quṣay: At-tarjama wa al-mutarjimūn al-lubnāniyyūn fi 'aṣr an-nahḍa, Al-Munaḍḍama al-'Arabiyya li at-Tarjama, Beirut 2010.
- 4 - Al-Quḍāt, Moḥammad 'Āyad and Faṭīma Moḥammad: Athar al-lugha al-umm fi ta'allum al-lugha ath-thāniyya, Majallat Dirāsāt, Jordan University 2015.
- 5 - Al-Tamīmī, Maryam 'Abd al-Ḥusayn: Athar al-lugha al-'arabiyya fi al-lughā al-ḥayya, University of Kufa.

- 6 - Boukhalf, Faiza: At-tarjama fī al-Jazair, al-wāqī' wa at-taḥaddiyyāt, PhD thesis, Université d'Oran 2015-2016.
- 7 - Dickens, James et al.: At-tarjama mina al 'arabiyya ilā al-inglīziyya, mabādi'uhā wa manāhijuhā (Thinking Arabic Translation), translated 'Abd al-Ṣāhib Mahdī 'Alī, Sharja-Amman 2018.
- 8 - Hizia, Krouche: At-tarjama wa rahānāt al-'awlama, Majallat Ma'ālim, Al-Majlis al-A'lā li al-Lugha al-'Arabiyya, Alger 2018.
- 9 - Maḥmūd, 'Abd al-Mun'im: Athar al-lugha al-inglīziyya fī al-lugha al-'arabiyya al-fuṣṣhā al-mu'āsira, Jāmi'at Um Durman, Sudan 2012.
- 10 - Sadik, Leila: Iḥtikāk al-lughāt wa atharuhu fī at-taṭawwur al-lughawī, Majallat al-Mumārasāt al-lughawiyya, Algérie.
- 11 - 'Ubayd, 'Abd al-Laṭīf: At-tarjama fī al-fikr an-nahḍawī al-'arabī, Al-Munazzama al-'Arabiyya li at-Tarjama, Beirut 2011.
- 12 - 'Uṣfūr, Muḥammad Ḥasan: Ta'thīr at-tarjama 'alā al-lugha al-'arabiyya, Majallat Jāmi'at al-Shāriqa, Vol. 4, Issue 2, 2007.



الأدب في خطر لتزفيتان تودروف قراءة في ضوء نظرية نقد النقد

د. حكيم بوغازي
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

إنّ الحديث عن أدبيّة الأدب وجماليّة النقد وسعة مدارك البلاغة داخل النصّ الأدبي، يدعو إلى إعادة الكتابة والقراءة من منظور خارجي لا للنصّ فحسب بل للمناس والمُشكلة النصّية، وهو أمر قد يصعب على المتابع لهذا الأمر بعد ظهور تيارات أدبية ومناهج نقدية أثّرت بشكل وبآخر على إنشاء النصّ وقراءته ونقده. إنّ ممارسة فعل القراءة لا يخضع إلى ميزان الرّقابة بقدر ما هو خاضع لميزان النقد، الأمر الذي من شأنه أن يصنع لنا مجالا أرحب للممارسة النقدية التي تفضي حتما إلى ميلاد نصوص أخرى، قد تنحاز إلى معطيات أدبية تمّت الإحاطة بها مسبقا. لقد جنح تودروف إلى تبني مقاربة نوعية ذات حسّ نقدي يبني على معيارية الأدب وسلوك متلقّيه سواء في مدارس التعلّم أو خارج التّأطير، ولعلنا نعود إلى قراءته من جديد بعد أعوام عديدة من صدوره إلى عدة اعتبارات نراها جديرة بالبحث في راهننا المعاصر. وتأسيسا على ما سبق، فإنّ الإشكال الذي يطرح نفسه هو كيف لنا أن نحدّد معالم الدّرس الأدبي الذي يرسم الجمالية ويؤثّر لمنظور نقدي جديد عند تودروف، هل لنا أن نحول مسار الأدب إلى ما دعا إليه تودروف سعيا إلى تثبيت حقيقة الأدب وخصوصيته؟ كيف نعيد قراءة الواقع التعليمي التعلّبي الأدبي.

الكلمات الدالة:

أدبيّة الأدب، نقد النقد، تودروف، القراءة، الممارسة النقدية.



Literature in danger by Todorov

A re-reading through the lens of metacriticism

Dr Hakim Boughazi

University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

The discussion surrounding the literariness of literature, the aesthetics of critique and the rhetorical complexity hidden in literary texts necessitates a fresh examination from an external vantage point not merely of the text itself but also

of its accompanying materials and imitative works. This attempt may prove challenging for those invested in this field, given the proliferation of literary movements and critical methodologies that have shaped the creation, interpretation, and evaluation of texts. While reading is not subject to censorship in the same way as criticism, the latter exerts a profound influence on the former, expanding the scope for critical analysis and inevitably giving rise to new texts that build upon existing literary knowledge. Todorov's approach is characterized by a qualitative standpoint informed by a critical sensibility rooted in the normative understanding of literature and its reception, both within educational settings and beyond. His insights remain relevant today and warrant reconsideration in light of contemporary research questions. This raises the following inquiries: How can we define the main principles of literary education that both articulate aesthetic values and establish a novel critical framework in accordance with Todorov's lens? Can we redirect the trajectory of literature towards Todorov's ideals in order to reaffirm the truth and specificity of literary expression? How can we re-evaluate the literary landscape within education?

Keywords:

literariness of literature, metacriticism, Todorov, critical analysis.



تمهيد:

إنّ الحديث عن أدبيّة الأدب وجماليّة النّقد وسعة مدارك البلاغة داخل النّص الأدبي، مدعاة إلى إعادة الكتابة والقراءة من منظور خارجي لا للنّص فحسب بل للمناص والمُشاكلة النّصية، وهو أمر قد يعتاص على المتتبع لهذا الأمر بعد ظهور تيارات أدبية ومناهج نقدية أثّرت بشكل أو بآخر على إنشاء النّص وقراءته ونقده.

إنّ ممارسة فعل القراءة لا يخضع إلى سلطان الكتابة بقدر ما هو خاضع لميزان النقد، الأمر الذي من شأنه أن يصنع لنا مجالا أرحب للممارسة النقدية التي تفضي حتما إلى ميلاد نصوص أخرى؛ قد تنحاز إلى معطيات أدبية تمّت الإحاطة بها مسبقا.

لقد جنح تودروف إلى تبني مقارنة نوعية ذات حسّ نقدي خاصّة في

كّابه: "الأدب في خطر" والذي ينبنى على معيارية الأدب وسلوك متلقّيه سواء في مدارس التعليم أو خارج التّأطير، ولعلّنا نعود إلى قراءته من جديد بعد أعوام عديدة من صدوره، إلى عدّة اعتبارات نراها جديرة بالبحث في راهننا المعاصر المتعدّد الأقطاب الأدبية قراءة ونقداً.

لقد تمّ التعامل مع الأدب في مرحلة من مراحل التعليم (متوسط-ثانوي-جامعي-أكاديمي) بنوع من الإجحاف العملي، الأمر الذي نراه في نصوص مبثوثة للطلبة والقراء أو مناهج دراسية، لا تصنع من جمال الأدب إلّا حيزاً مغناطيسياً يجذب إلى حدود تراكمية بحثية، ثم إنّ المناهج المكثّفة ذات الحقول المتباينة والمتباعدة نزعت عن الأدب ونصوصه جماليته وشعريته وتأثيره المتفتّن.

إنّنا نحاول في هذه الورقة البحثية فهم متعلّقات الموضوع وأسباب تناوله بهذه الطريقة الفجّة، ثم كيف نستطيع أن نقرأ وفقاً لنقد النقد هذا المنحى التصاعدي الذي سمّه تودروف بالخطر، وهو استشعار وتنبيه إلى ضرورة العودة إلى الأدب الذي يصنع الذات والحياة على حدّ تعبيره، كما أنّ سلطة اللّغة البانية للخطابات الأدبية لا بد وأن تفجر الدلالات الكامنة بعد تحييد المغاليق.

ولئن سعى كثير من الباحثين إلى جعل نقد النقد فعلاً يتحقّق وفق راهنية التّحقيق والاختبار بعد ترتيب المادة النقدية وتنظيمها، فإن تودروف حاول أن يستجلب قراءة جديدة تحقّق النصّ وتختبر الخطابات، ومن ثمّ تلازم تنضيد وتعزيد الممارسة النقدية في شكلها التمايزي البحث، الذي يصنع شكلاً أدبياً مؤثراً في المناس.

إنّ فعل التغيّر والتغيير الذي ينشده تودروف يتعلّق بفعل القصديّة للتعليم الأدبي، وعدم اقترانه بإعادة الإنتاج والاستنساخ، علّه أن يكون مدعاة لحوار بين الجميع بناء على الممارسة بالفعل لا بالقوة، وهي حقيقة قارّة في نواحي الأدب قد تم الاستغناء عنها لدواعي منهجة قد تحتاج إلى إعادة قراءة لكل المناهج الدراسية مهما كان نوعها.

وتأسيساً على ما سبق، فإنّ الإشكال الذي يطرح نفسه على محكّ النظر

ههنا قد يبدو شكليا مبتذلا، ولكنه في صميم الأمر إشكالا لا يستحق وسما آخر بعد أن نعته أحد أساطين النقد المعاصر بالخطورة، وعليه فكيف لنا أن نقرأ هذه الخطورة استنادا إلى معطيات الدرس الأدبي السكولائي - إن جاز لنا التعبير - وغيره، ومن ثمّ كيف لنا أن نحدّد معالم الدرس الأدبي الذي يرسم الجمالية ويؤثّر لمنظور نقدي جديد، هل لنا أن نحول مسار الأدب إلى ما دعا إليه تودروف سعيا إلى تثبيت حقيقة الأدب وخصوصيته؟

هذه جملة من الأطاريح التي تنبني عليها هذه الورقة، والتي تتعلّق بصفة استشرافية إلى حدود التّأثير المنهجي تحقيقا لمقصد الأدب، فثمة تمفصل نقدي بين غاية الاستعمال وحقيقة التأويل؛ بين استعمال النصّ بقصد القراءة وتأويل النصّ بغاية تعدّد القراءات، فهُموم الخطابات التي تناثرت على الأوراق أو تلك التي قيلت على المنابر، لا بدّ من قراءتها وصفا لا تاريخا، بالعودة إلى المساقات ذات المرجعية البانيّة للخطابات ولغتها في بعدين جوهريين: الانتماء والممارسة الجمالية.

وجملة الأمر فإننا نتغيّا بداية الحديث عن سيرة ومسيرة الرجل الفذ في تعاطيه مع الأدب كمكون قيمّي للذات البشرية، ثم نلج إلى بنية التأسيس المنهجي الذي ارتضاه تودروف موثلا في كتابه "الأدب في خطر" وكيف صنع هذه العتبة الاصطلاحية ذات الأبعاد الدوكسولوجية المتعدّدة الأقطاب ثم نأتي إلى الاستشراف التجديدي الذي أراده تودروف بعد إعادة فهم الأدب ككتابة ورسالة.

1 - تودروف سيرة ومسيرة:

تازفيتان تودوروف⁽¹⁾ (Tzvetan Todorov) السيميائي، والناقد الأدبي والمؤرخ، والأنثروبولوجي والباحث عن التحوّلات والتمزّقات الثقافية للحقبة ما بعد الشيوعية. وبالرغم من تكتّمه فهو يعدّ ذاكرة للقرن العشرين وراصداً للقرن الواحد والعشرين.

ولد تودوروف سنة 1939م بصوفيا ببلغاريا، وقضى طفولته في ظلّ نظام

شيوعي منحه المناعة الدائمة ضدّ كلّ ما يتعلّق بالسياسة، فبعدما كان قائداً قديماً لـ"الرواد الصغار" بمدرسته، تراجع عن "قناعاته" النضالية بالثانوية الروسية مزدوجة اللغة بالعاصمة سنة 1953م، كما اختار دراسة الأدب (البلغاري) في بحث تحرّجه، وهي طريقة ذكيّة للعودة إلى الأسلوبية من أجل الإفلات من القيود الإيديولوجية، إضافة إلى أنه شغف بشعرية الفولكلور والخرافات والأغاني الشعبية بعيداً عن عيون مراقبي الحزب.

أطروحته للسلك الثالث التي نوقشت سنة 1966م، فقد درس فيها ما قدمه اختيار الشكل الحوارى للعلاقات الخطيرة لـ"كودرلوس دي لاكلوس" (1741م-1803م) (Choderlos de Laclos). نشر تودوروف 21 كتاباً، بما في ذلك "شعرية النثر" (1971م)، "مقدمة الشاعرية" (1981م)، و"غزو أمريكا" (1982م)، "ميخائيل باختين: مبدأ الحوارية" (1984م)، "مواجهة المتطرف: الحياة الأخلاقية في معسكرات الاعتقال" (1991م)، "حول التنوع الإنساني" (1993م)، "الأمل والذاكرة" (2000م)، "والحديقة المنقوصة: تركة الإنسانية" (2002م). وكتاب "مدخل إلى الأدب العجائبي"، وكتاب "الأدب في خطر".

وقد ركزت اهتمامات تودوروف التاريخية حول قضايا حاسمة مثل غزو الأمريكيتين ومعسكرات الاعتقال النازية والستالينية. وقد عمل تودوروف أستاذاً زائراً في عدة جامعات، منها جامعة هارفارد، وويل وكولومبيا وجامعة كاليفورنيا، بيركلي. تم تكريم تودوروف بأكثر من جائزة، من بينها: الميدالية البرونزية لوزير، و(Lévêque) تشارلز وجائزة موراليس وجائزة الأكاديمية الفرنسية وجائزة أمير "أستورياس" للعلوم الاجتماعية، وهو أيضاً حاصل على وسام ضابط من قصر الفنون والأدب⁽²⁾. فارق الحياة بباريس يوم 7 فبراير 2017م، عن سنّ تناهز 77 سنة، بعد معاناة مع مرض التلف التدريجي للخلايا الدماغية.

2 - الإجراء المعرفي، الإستمي لنقد النقد:

يرى "هانز جادامير" (Hans-Georg Gadamer) أنّ علاقتنا بالأشياء

علاقة فهم حينما يؤكّد على أنّها تنقل معنى وعلينا استعباه وإداركه" (3)، حيث يكون هذا الفهم والاستيعاب والإدراك اجراءً قصدياً نحو التحديد الإبستيمي لمصطلح نقد النقد.

إنّ المعطى الأولي الذي يرسم في الذهن بعد تحديد المركّب الاصطلاحي يوحى بوجود عمليتين متجاورتين في الفعل والقصّد والإجراء، على أن تكون المحصلة نتائج إضافية ترتبها إلى أسس اصطلاحية جديدة تنظر لقواعد نصيّة أخرى.

وعلى هذا الأساس يعرفه أحد الباحثين بأنّه "خطاب ما ورأي يرتب وجوده بوجود خطاب آخر تتجسّد وظيفته في شرح الخطاب الموضوع وتفسيره" (4)، وفي هذا إيضاح معرفي يتنزّل منزلة التحرير والتحويل داخل الوعي النقدي.

في حين يربطه جابر عصفور بالإبستيمية حين يقول "هو نشاط معرفي إبستمولوجي ينعكس معه النقد على نفسه ليختبر ويوضح الفرضيات التي يستند إليها المناهج والنظريات القائمة والمتوارثة" (5)، بناءً على هيكلية ذاتية تعكس مصداقية القراءة وتخرّيج النصوص.

وغير بعيد عن طرح جابر عصفور ترى نجوى الرياحي بأنّه "خطاب بحث في مبادئ النقد ولغته الاصطلاحية وآلياته الإجرائية وأدواته التحليلية" (6)، هذه الثلاثية التحليلية في حد ذاتها بحث عن الذات الفاعلة وفق نمط التعبير الصريح الذي يطاوع المصطلح من خلال أوجهه الإجرائية.

إنّ السياق الإجرائي الذي يمارس فيه نقد النقد لا يكون بمغزل عن السياقات الخطائية ذات الأبعاد التفاعلية التواصلية، أين يتحقّق التلاؤم بين الإجراء والنص ثم الممارسة والنقد، وهنا يتحقّق "توافق المستوى التصوري الذهني مع الملكة... فيتوافق الشكلي الذوقي الجمالي مع أصله التجريدي" (7).

وبالإجمال فإن أبسط تعريف يعود إلى أحمد شهاب حين يقول: "إذا وجد النقاد أنّ ثمة قراءات تحتاج إلى قراءة ثانية وتقويم يحتاج إلى تقويم آخر مما

يصطلح عليه بنقد النقد وبذلك يكون هدف نقد النقد تحييص النقد... وما دام النقد يتسم بالصفة الإنسانية، فلا يوجد نقد لا يمكن مراجعته ونقده إذ يكون جوهر نقد النقد هو إدراك فضاء النص النقدي... ليقوم النص بصنع مكان وزمان جديدين ينتظران ذاتا قارئة تعيش اللحظة العبقريّة"⁽⁸⁾، المائزة من حيث الاعتبار والوضع.

في حين يربطه محمد الدغموي بالبعد "الاتفاقي للاصطلاح... بما أن المصطلح هو السياج المعرفي الذي يختزل داخله جدليات ركنها أساس الحركة الذهنية المتصورة"⁽⁹⁾. فهو بهذا التقديم يرى بأنّه "بناء معرفي إجرائي وظيفي يعمل باستراتيجية واحدة وينتج معرفة تصب في مجرى المنهجيات وتعمل باستراتيجية ليست أبدا استراتيجية التنظير أو النظرية الأدبية أو النقدية، وإنما تستهدف من خلال معرفة طبيعة الممارسة النقدية - آلياتها - مبادئها - غاياتها - معرفتها"⁽¹⁰⁾، في حين يكون التمايز بعد هذه الرباعية آلية إجرائية تنزع منزع الإجرائي والوظيفي في إنتاج خطاب أدبي نقدي ينزاح عن الشعرية إلى الصناعة النقدية، الأمر الذي من شأنه فتح متصورات جديد للخطاب المؤسس.

إنّ ميزة القراءة الثانية في كل مرة "تعيد نقد الأفهام السابقة، وهو ما يجعلها منتجة لنص أو لنصوص هامشية تتحول مع شرط الوعي إلى نصوص مركزية... لا يتأتّى إلا عندما تستبق اللغة نفسها أي حينما تعطى كقوة محايدة لفعل الفهم نفسه"⁽¹¹⁾، فمركزية النص الهامشي المؤسس على فعل تجلي القراءة يعود ليشكل أساسا لقراءة ثانية تختلف مطالعها النصية من قارئ لآخر، حيث يكون لبنية الفهم العام اشتغالا حثيثا فكاً لرموز تمثلات النص الأول، وهكذا تنزاح الرؤية الهامشية عند نقد جديد يلامس أو يغير القراءة الأولى.

3 - بنية التأسيس الأدبي في كتاب تودروف:

تأسس مفهوم الأدب عند تودروف على معطى نفسي وحسي واجتماعي بعيدا عن شعرية النص التخيلي، ومتاخمة حدود الواقع، فثمة تمفصل حقيقي يبتّ من خلاله الناص كل الأشجان النفسية التي حبّأها مجابهة للزمن، يقول في

هذا الشأن: "أحسست بالحاجة إلى الاستئناس بمعطيات ومفاهيم علم النفس والأنثروبولوجيا والتاريخ، وبما أن أفكار المؤلفين قد استعادت كل قوتها فقد رغبت من أجل فهم أفضل لهم الغوص في تاريخ الفكر المتصل بالإنسان ومجتمعاته في الفلسفة الأخلاقية والسياسية"⁽¹²⁾، حيث يكون الإتيان على فهم الذات المتصلة بالنص ذاتا مفهومة ومحسوسة.

ثم إن المعطى الحقيقي الذي اتخذته تودروف مألفا في مقدمة كتابه "الأدب في خطر" هو المعيش الثقافي التي نزل لأجله فرنسا، والتمثلات الأدبية والمساقات المعرفية التي شكّلت فيما بعد تودروف الكاتب والناقد والمحلل، فمن النصوص الدالة على ذلك قوله: "لقد تلاشت أسباب اهتمامي الحصري بالمادة اللفظية للنصوص، ومنذ تلك اللحظة في أواسط السبعينيات فقدت الميل لمناهج التحليل الأدبي وتعلقت بالتحليل نفسه"⁽¹³⁾، وهنا وجب طرح التساؤل المنهجي الحقيقي عند تودروف وهو لماذا هذا التعلق بالتحليل فقط؟

يلحظ القارئ الحصيف أنّ تودروف ألزما بمزيد من قراءة نصوصه المتابعة سعيا منه إلى إدراكنا الحقيقي بالإجابة عن التساؤل المائل سلفا، إذ الإجابة ههنا ليست عبارة عن "استحضارات ذهنية تتجمع مع غيرها، لتؤلف موضوعا أكثر عمومية"⁽¹⁴⁾، بل هي أدوات إجرائية تخص طبيعة النص الأدبي الذي "لا ينشأ في الفراغ، بل في حضن مجموعة من الخطابات الحية التي يشاركها في خصائص عديدة"⁽¹⁵⁾، هنا يكمن سبب الاهتمام بالتحليل حين يكون مصاحبا للخطاب الحي الذي يملك روحا تشاركه التغيير.

وغير خاف أنّ تودروف لم يقف عند حدود تفضيله للتحليل فقط، بل بوّأ نفسه محبة للأدب حين يقول: "لو سألت نفسي اليوم لماذا أحب الأدب، فالجواب الذي يتبادر عفويا هو: لأنه يعينني على أن أحياء... يجعلني أكتشف عوالم على اتصال بتلك التجارب ويتيح فهما أفضل لها... فالأدب أكثر إفصاحا وكثافة من الحياة اليومية... الأدب يفتح إلى اللانهاية إمكانية التفاعل مع الآخرين وهو إذن يثيرنا لا نهائيا، يزودنا بإحساسات لا تعوّض، تجعل العالم الحقيقي أشحن

بالمعنى وأجل... إنه يتيح لكل واحد أن يستجيب لقدره في الوجود إنساناً⁽¹⁶⁾، هذا الوجود الذي يصنع كينونة النص من رحم الإحساس. وإذا كان الأمر على هذا النحو الذي ذكره تودروف من الإشارة إلى معاني حقيقية لتأثير الأدب، فإنه بذلك يزيد إلى وظائف اللغة الستة وظائف جديدة أخرى تقترب بالحياة والاكتشاف، الإفصاح ثم لا نهائية المداليل فالتفاعل ثم الوظيفة الأكثر جمالا واتساعا هي الوجود الإنساني التعبيري وغير التعبيري ومن هنا صح لنا القول إن الأدب روح وجوهر⁽¹⁷⁾.

لقد أفصح الغدامي عن مفهوم "المنهج" الصحيح والذي "لا بدّ أن يكون متمخّضا عن موضوعه مثلها هو أداة لاستكشاف ذلك الموضوع وهذا لا يتوقّر - أدبيا - إلا بواسطة التوضع النصوي أي أن يكون المنهج ذاته نصوصيا، ومن ثمّ فهو من جنس الموضوع ومن مادته وبالتالي فهو تفاعل معرفي مع النص"⁽¹⁸⁾، فهذا التفاعل والتوضع جعلنا من تودروف يضع موضوعا خاصا، بل ويفرد فصلا خاصا سماه: "اختزال عبثي للأدب"⁽¹⁹⁾ في إشارة إلى اللامنهج في التعامل السكولائي مع النصوص والخطابات الأدبية التي نزع عنها الاعتراف بأديتها والتي تمثل حقا الوظائف السالفة الذكر، وهنا يصرّح: "إن فكرة عن الأدب مغيرة تماما توجد في الأصل"⁽²⁰⁾، وهذه الفكرة هي في الحقيقة ما يريد دحضها ومحاولة تعرية أصلها في مباحث كتابه "الأدب في خطر" مستعينا بكل الأدوات الإجرائية التي تسعفه في هذا التحليل.

4 - آليات تجديد الممارسة والإجراء:

لا ينفك تودروف في كل مباحث كتابه - محور الدراسة - يعرّي الواقع الأدبي، بل أعمق من ذلك حين يفضح المنظومات التعليمية التي لا تسمح في واقعها التعليمي بفهم أعمق للمجتمع، الأمر الذي تمثّله تودروف بقوله: "يقوم مجموع هذه التعليمات إذن على خيار: الهدف الأول للدراسات الأدبية هو تعريفنا بالأدوات التي تستخدمها تلك الدراسات، قراءة القصائد والروايات لا يسوق إلى التفكير في الوضع الإنساني والفرد والمجتمع والحب والكراهية والفرح واليأس، بل

للتفكير في مفاهيم نقدية تقليدية أو حديثة. في المدرسة لا نتعلم عن ماذا نتحدث الأعمال الأدبية وإنما عن ماذا يتحدث النقد" (21).

إنَّ المحصلة النهائية التي توقف عندها تودروف في هذا الاعتراف هي بمثابة تقرير صريح عن الوضع الأدبي: كتابة وقراءة نقدا ومنهجا، ففي نظر تودروف لا يكون الجزم بمعرفة المادة والمضمون في الأدب إلا بعد معرفة حس الذوق الفني لأي جنس أدبي، والحالة هذه فإنَّ "فعل التأليف هو الذي يضمن للمؤلف استرسال علاقته بهذا النوع من القراء وإذا انعدم فهي إلى الموت أقرب" (22)، وهذا الذي تخوف منه تودروف ونبه إليه ناعتا إياه بالخطر.

وفي معرض حديث تودروف عن المناهج القرائية ومدى مقاربتها للنصوص، نجده يركز على فعل القراءة لا على المنهج، على الإفصاح لا على التمثلات والتدليل، فالنص المكثف يستنجد بالقارئ بل بالذات القارئة وهذا ما يشير إليه بقوله: "أمن الواجب أن نجعل منها المادة الأساسية المدرسة في المدرسة؟ كل موضوعات المعرفة هذه هي أبنية مجردة، ومفاهيم صاغها التحليل الأدبي لتناول الأعمال الأدبية؛ لا واحد منها يتعلق بما نتحدث عنه الأعمال نفسها ومعناها والعالم الذي تستحضره" (23)، فهذا الاستحضار هو الغاية المثلى ليقينية الخطاب داخل الأجناس الأدبية، إنه برهان الكشف الرمزي للذات الفاعلة والمدخل الأساس لنظام الفهم النصوي، ليس جدلا مبتذلا ولا ليا لعنق النص بله فهما خاصا بنمط التأليف، فغاية الخطاب الإفصاح عن المكنون.

وتأسيسا على ما تم ذكره فإنه من المؤكد أن "يرسم النص طبيعة العلاقة بين المتلقي والمؤلف، وشروط استمراريتها، فهي علاقة لا تخبو حرارتها إلا إذا كفَّ النص عن كشف خباياه للقارئ" (24)، وهنا توقف تودروف عند مصطلح الكشف الذي ربطه بالمآل النصوي للخطابات في قوله: "بل لا بد من التساؤل عن القصيدة النهائية للأعمال الأدبية التي نوراها جديرة بالدراسة، عموما القارئ غير المتخصص اليوم كما في الأمس يقرأ هذه الأعمال لا ليتقن بشكل أفضل منهجا للقراءة، ولا ليستمد منها معلومات عن المجتمع الذي أبدعت فيه، بل ليجد

فيها معنى يتيح له فهما أفضل للإنسان وللعالم وليكتشف فيها جمالا يثري وجوده وهو إذ يفعل ذلك يفهم نفسه فهما أفضل⁽²⁵⁾، فلا ينفك الحديث عن الفهم داخل الدوائر الصغرى والكبرى للخطابات الأدبية، إنه بذلك صناعة وفن.

إنّ فعل الاستطاعة الذي ركن إليه تودروف في كتابه محل الدراسة يظل مقترحا مفتوحا لتأويلات عديدة، لا تخرج في نهايتها عن مصداقية النص المفتوح للقارئ، وهو ما نقف عليه في قوله: "الأدب يستطيع الكثير، يستطيع أن يمدّ لنا اليد حين نكون في أعماق الاكتئاب ويقودنا نحو الكائنات البشرية الأخرى، ويجعلنا أكثر فهما للعالم ويعيننا على أن نحيا... للأدب دور حيوي يلعبه، لكنه ليكون كذلك ينبغي أخذه بهذا المعنى الواسع والقوي"⁽²⁶⁾، فهذا المقترح الباني لسلطة القراءة والفهم لا يستوعب إلاّ إذا كان الفهم والتأثير واضحا على القارئ، إذ لا يصح في ذهن تودروف أن تكون النصوص الأدبية المشحونة بالدلالات الإيحائية مصدر إزعاج للقارئ سيما وهو في سنّ أو موضع معين، فشرطها الأساس هو التغيير الحاصل بعد القراءة تذوقا.

ولا يتوقف تودروف عند حدود معالم مصطلحات التأثير والإفصاح والتكثيف والتذوق والتغيير، فتجده يسعى خلف مصطلحات أخرى أكثر عمقا من ذي قبل، إنه يُقرن الأدب وصناعته بالروح الإنسانية الحية غايتها المثلى العيش في أفق توقع صافٍ يختزل الذات البشرية في نص من نصوص الأدب الحقيقي، فيقول: "القارئ العادي الذي يستمر في البحث ضمن الأعمال التي يقرأها عن ما يمنح معنى لحياته هو على صواب ضد الأساتذة والنقاد والكتاب الذين يقولون له إنّ الأدب لا يتحدّث إلاّ نفسه أو لا يعلم إلاّ اليأس إذا لم يكن على صواب فسيكون محكوما على القراءة بالزوال في أجل قريب"⁽²⁷⁾.

قد يتوهم بعض الدارسين لتودروف أنّه يريد غلق المناهج القرائية والنظريات الأدبية المعاصرة وغيرها، والتي كان أحد أعمدها وصناعاتها، بل على العكس تماما من ذلك، إنه يسعى إلى التوفيق بين الوسيلة والغاية، بين فهم التدريس وغاية التدريس، بين العمل الأدبي وتأثير الخطابات؛ بالأحرى بين

الصناعة والعمل، الأمر الذي جعله يؤكّد في قوله: "لا ينبغي بعد الآن أن يكون تحليل الأعمال الأدبية في المدرسة هو إيضاح المفاهيم التي استحدثها هذا العالم أو ذاك من علماء اللسانيات، أو هذا المنظر للأدب أو ذاك، وإذن أن تعرض علينا النصوص بوصفها استخداما للغة أو للخطاب؛ هدف التحليل سيكون الوصول بنا إلى معناها... يلزم الانتقال من الأفكار إلى الفعل"⁽²⁸⁾.

إنّ مبدأ التّغيير الذي يقترحه تودروف يخضع حتما إلى مساءلة الخطابات الأدبية المعاصرة "على مستوى القراءة/الكتابة بين النص والقارئ على اعتبار أن كليهما يمتلك شروط الحياة والكيونة"⁽²⁹⁾، حيث تسهم هذه الكيونة في التعاطي المباشر مع مبدأ الإصغاء إلى تفسير النصوص، فما يظنّه البعض على أنه غير أدبي يكاد يكون حاملا لرسائل لا تجدها في نصوص أدبية، إذ النّظر القاصر المشتّت يرى صورة النص باختزال.

وركّحنا على ما تقدّم من تحليل لطرح تودروف، فإننا لأمسنا مسعاه الفذ في إعادة إحياء القراءة ضمن الدوائر المفتوحة سيرا على نمط أنّ لكل خطاب سيرورة عملية تجعله متفردا، وكل هذه الدوائر تلتقي عند الرسالة التي تركها في نهاية كتابه والتي جاء فيها: "إن موضوع الأدب هو الوضع الإنساني نفسه فالذي يقرأ الأدب ويفهمه سيصير لا متخصصا في التحليل الأدبي بل عارفا بالكائن البشري"، ويضيف عبارة أخرى أشد اتساعا من هذه في قوله: "في هذا التواصل الذي لا ينفد القاهر للأمكنة والأزمة يتأكّد المدى الكوني للأدب"⁽³⁰⁾، فالأدب غاية الفهم والاعتبار وعنصر الاتصال والإفصاح.

خاتمة:

في خاتمة هذه الورقة البحثية هناك كثير من الملاحظات المهمة التي لا بدّ من الإتيان على ذكرها والتأكيد على مشاركة القارئ إيّاها، ومنها:

- فعل التّغيير والتّغيير الذي ينشده تودروف يتعلّق بفعل القصديّة للتعليم الأدبي.
- المناهج المكثّفة (المدرسية والجامعية) ذات الحقول المتباينة والمتباعدة نزعت عن الأدب ونصوصه جماليته وشعريته وتأثيره المتفنّن.

- استشعار وتنبيه إلى ضرورة العودة إلى أدبية الأدب.
- ثمة تمفصل نقدي بين غاية الاستعمال وحقيقة التأويل؛ بين استعمال النص بقصد القراءة وتأويل النص بغاية تعدد القراءات.
- وقبل العودة إلى أدبية الأدب أوصى تودروف بما يلي:
- الاستئناس بمعطيات ومفاهيم علم النفس والأنثروبولوجيا والتاريخ من أجل فهم أفضل لهم والغوص في تاريخ الفكر المتصل بالإنسان.
- الانتقال من مناهج التحليل الأدبي إلى التحليل نفسه.
- الأدب الحقيقي هو الذي يعين على الحياة كما يعين على اكتشاف العوالم، فالأدب أكثر إفصاحا وكثافة من الحياة اليومية.
- الاستحضار هو الغاية المثلى ليقينية الخطاب داخل الأجناس الأدبية.
- مبدأ التغير الذي يقترحه تودروف يخضع حتما إلى مساءلة الخطابات الأدبية المعاصرة.
- موضوع الأدب هو الوضع الإنساني نفسه فالذي يقرأ الأدب ويفهمه سيصير لا متخصصا في التحليل الأدبي بل عارفا بالكائن البشري.
- هذا ويبقى الكتاب مفتوحا على قراءات أخرى وفق منظور قرائي ونقدي يتماهى والبنىات المعرفية التي تشكل نصوص كتاب "الأدب في خطر" إذ لا بد أن نستشعر هذه العتبة المنهجية في وسطنا الأدبي ونعيد القراءة والنقد والتحليل.

الهوامش:

- 1 - ينظر، مليكة معطاوي: رباط الكتب، مجلة الأوان، مركز تواصل الثقافات.
- 2 - ينظر، جريدة العالم (Le Monde) الفرنسية ليوم 9 فبراير 2017م.
- 3 - خديجة غفيري: سلطة اللغة بين فعلي التأليف والتلقي، أفريقيا الشرق، 2012م، ص 26.
- 4 - محمد المربني: نقد النقد في المفهوم والمصطلح والمقاربة المنهجية، مجلة البيان الكويتية، العدد 452، 2008م، ص 40.
- 5 - جابر عصفور: قراءة في التراث النقدي، ط1، مصر 1994م، ص 22.
- 6 - نجوى الرياحي: الأسس النظرية لنقد النقد، مجلة مركز بابل للدراسات، ع121، جوان 2012م، ص 3.

- 7 - أسماء جموسي: المتصور والمصطلح، سلسلة أعمال وحدة البحث، ط1، تونس 2008م، ص 59.
- 8 - أحمد شهاب: تحليل الخطاب النقدي، عالم الكتاب الحديث، ط1، الأردن 2015م، ص 1.
- 9 - أسماء جموسي: المرجع السابق، ص 25.
- 10 - محمد الدغموي: نقد النقد والتنظير العربي المعاصر، ط1، المغرب 1999م، ص 52.
- 11 - عمارة ناصر: اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر 2007م، ص 95.
- 12 - تودروف: الأدب في خطر، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، ط1، المغرب 2007م، ص 9.
- 13 - تودروف: المصدر نفسه، ص 10.
- 14 - حسين الواد: رحيس بلاشير، المركز الثقافي للكتاب، ط1، المغرب 2019م، ص 50.
- 15 - تودروف: المصدر السابق، ص 10.
- 16 - نفسه.
- 17 - أضاف الغدّامي وظيفة أخرى للغة وهي الوظيفة النسقية بعد أن أضاف "hymns" وظيفة السياق ليكون الوظائف على النمط التالي: النفعية التعبيرية المرجعية المعجمية التنبؤية الشاعرية الجمالية. إضافة إلى استنتاجات تودروف هذه. ينظر، أسماء جموسي عبد الناظر: المتصور والمصطلح، ص 171.
- 18 - عبد الله الغدّامي: تشريح النص، المركز الثقافي العربي، ط2، المغرب 2006م، ص 117.
- 19 - تودروف: المصدر السابق، ص 11.
- 20 - نفسه.
- 21 - المصدر نفسه، ص 12.
- 22 - خديجة غفيري: المرجع السابق، ص 206.
- 23 - تودروف: المصدر السابق، ص 13.
- 24 - خديجة غفيري: المرجع السابق، ص 206.
- 25 - تودروف: المصدر السابق، ص 15.
- 26 - المصدر نفسه، ص 45.
- 27 - المصدر نفسه، ص 43.
- 28 - المصدر نفسه، ص 53.

29 - عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص 47.

30 - تودروف: المصدر السابق، ص 54-55.

References:

- 1 - Al-Daghmūmī, Muḥammad: Naqd an-naqd wa at-tanzīr al-‘arabī al-mu‘āšir, 1st ed., Morocco 1999.
- 2 - Al-Ghudhāmī, ‘Abd Allah: Tashrīḥ an-nass, Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2nd ed., Morocco 2006.
- 3 - Al-Marīnī, Muḥammad: Naqd an-naqd fī al-mafhūm wa al-muṣṭaliḥ wa al-muqāraba al-manhajīyya, Majallat al-Bayān, Issue 452, Kuwait 2008.
- 4 - Al-Riyyāḥī, Najwa: Al-usus an-nazariyya li naqd an-naqd, Majallat Markaz Babel li Al-Dirāsāt, Issue 121, Juin 2012.
- 5 - Al-Wād, Ḥusayn: Régis Blachère, Al-Markiz al-Thaqāfī li al-Kitāb, 1st ed., Morocco 2019.
- 6 - Ghafirī, Khadija: Sulṭal al-lugha bayna fi‘lay at-ta‘līf wa at-talaqqī, Afriqiyya al-Sharq, Morocco 2012.
- 7 - Jamūsī, Asmā’: Al-mutaṣawwur wa al-muṣṭalaḥ, Silsilat A‘māl Waḥdat al-Baḥth, 1st ed., Tunis 2008.
- 8 - Journal le Monde du 9 février 2017.
- 9 - Ma‘tawī, Malīa : Ribāṭ al-kutub, Majallat al-Awān, Markaz Tawāṣl al-Thaqāfāt, 21-2-2017.
- 10 - Nāṣir, ‘Ammāra: al-lugha wa at-ta‘wīl, Manshūrāt al-Ikhtilāf, 1st ed., Algiers 2007.
- 11 - Ouṣfūr, Jābir: Qirā’a fī at-turāth an-naqdī, 1st ed., Egypt 1994.
- 12 - Shihāb, Aḥmad: Taḥlīl al-khiṭāb an-naqdī, ‘Ālim al-Kitāb al-Ḥadīh, 1st ed., Jordan 2015.
- 13 - Todorov, Tzvetan: Al-adab fī khaṭar (Literature in danger), translated by ‘Abd al-Kabīr al-Sharfāwī, Dār Tubqāl, 1st ed., Morocco 2007.



السرد العبري الأندلسي بين إشكالية المصطلح والتجنيس

د. أمينة بوكيل

جامعة جيجل، الجزائر

الملخص:

ازدهر الأدب العبري في الأندلس لاحتكاكه بالأدب العربي، وأطلق على هذه الفترة "العصر الذهبي"، لتنوع الإنتاج من شعر ونثر من جهة، ولغزارة النصوص المكتوبة باللغة العبرية من جهة أخرى. ومع ذلك ما زال هذا الإنتاج يثير الجدل لدى الباحثين الغربيين لاسيما من ناحية المرجعية ومدى تأثير الأدب العربي في هذه النصوص. ويسعى هذا المقال إلى تسليط الضوء على السرد العبري الأندلسي الذي يعتبر من أهم ما كتب وما يحيطه من إشكاليات مختلفة، فما هي هذه الإشكالات؟ وكيف تعامل معها الباحثون الغربيون واليهود؟ للإجابة عن هذه الأسئلة نقترح المحورين الآتيين: مصطلح السرد العبري الأندلسي وعقدة الأندلس في الدراسات الغربية؛ والمقامة العبرية الأندلسية وإشكالية التجنيس والتصنيف.

الكلمات الدالة:

السرد، اليهود، اللغة العبرية، الأندلس، الثقافة العربية.



The Andalusian Hebrew narration between the problematic of terminology and the Genre

Dr Amina Boukail

University of Jijel, Algeria

Abstract:

Hebrew literature flourished in Andalusia due to its contact with Arabic literature, and this period was called the "Golden Age", due to the diversity of production of poetry and prose on the one hand, and the abundance of texts written in the Hebrew language on the other hand. However, this production still raises debate among Western researchers, especially in terms of reference and the extent of the influence of Arabic literature on these texts. This article seeks to shed light on the Hebrew-Andalusian narrative, which is considered the most important, and the various problems surrounding it. What are these problems? How did Western and Jewish researchers deal with it? To answer these questions, we propose the following two axes: The terminology of the

Hebrew-Andalusian narrative and the Andalusian complex in Western studies; and the Andalusian Hebrew Maqama and the problem of naturalization and classification.

Keywords:

narration, Jews, Hebrew, Andalus, Arabic culture.



تقديم:

يعد السرد العبري من أقدم الأشكال السردية التي عرفها الشرق القديم، حيث هذا السرد من بين الآداب الشرقية القديمة وما يحيطها من أساطير التي تسربت بشكل أو بآخر إلى السرد العبري القديم، فرغم ميل اليهود إلى الحفاظ على هويتهم بشدة فإنهم احتكوا بعدة شعوب وأمم في حالات الحرب والسلام. حيث كانت هناك صلات مختلفة بين اليهود والفينيقيين خاصة في عهد الملك سليمان في مجالات التجارة والسياسة⁽¹⁾.

كما دارت أيضا حروب طاحنة مع الآراميين لمدة طويلة انتهت بسيطرة الآراميين على اليهود، ويوجد الكثير من الأسفار التي تتحدث بالتفصيل عن العلاقة المتوترة بين الطرفين⁽²⁾.

كما اتصل اليهود بشعوب أخرى مثل الكنعانيين والمصريين والمؤابيين، والأدوميين، والعمونيين والفرس، والآشوريين، واليونانيين والرومان⁽³⁾.

إذن، لقد تأثر اليهود في ضوء اختلاطهم بالشعوب الأخرى على مستوى العادات والتقاليد والمعتقدات، وتعكس نصوص التوراة هذه التأثيرات خاصة في النصوص السردية، فلا يمكن لدارس إنكار هذه المؤثرات الواضحة لأن النصوص التوراتية "تشكلت من واقع تدوينات متعاقبة لأصول من مآثورات قديمة، وأن المآثور بوصفه أصلا قصة محكية تناقلتها ذاكرة الإنسان جيلاً إثر جيل"⁽⁴⁾.

وأحسن نموذج يوضح لنا مدى تأثر السرد العبري القديم بثقافات الشعوب المجاورة هو "قصة الخلق" من سفر التكوين، التي توقفت عندها العديد من الدراسات المقارنة، وقارنتها بمثيلاتها في آداب شرقية قديمة التي عادة ما تعتمد

على الأساطير القديمة، خاصة روايات الخلق الواردة في الملحمة السومرية، حيث نجد نقاط تشابه واضحة في قصة الخلق بين سفر التكوين وبين الملحمة السومرية⁽⁵⁾.

فمثلا يمكن ذكر الأسلوب الاستهلاكي في كل من سفر التكوين والملحمة السومرية، وذكرهما الفوضى السائدة في العالم قبل بدأ الخلق، كما يذكران كيفية خلق السماء والأرض بتفاصيل متشابهة تحيلنا مباشرة على البيئة الشرقية القديمة والأساطير المنتشرة في تلك المرحلة⁽⁶⁾.

ويشمل السرد العبري القديم بعض النصوص الواردة في التوراة وحتى تلك التفسيرات التي ظهرت بعد التوراة باسم "ترجوميم" (תרגומים) (ترجمات)، حيث تشتمل على العديد من الشروحات والأساطير لتفسير الصعوبات التي قد تواجه قارئ التوراة في أزمنة مختلفة من خلال النصوص السردية، ولقيت هذه النصوص اهتمام اليهود والمسيحيين في العصر الحديث ويعودونها مصدرا هاما لدراسة اللغات السامية مثل (المشنا - التلمود - المدراس)⁽⁷⁾.

وما نلاحظه في هذه الكتب أن السرد العبري لم يكن مستقلا بذاته كجنس أدبي بل كان مدججا في النصوص التاريخية والدينية والتعليمية، ولهذا استعان علماء الدين اليهود ببعض القصص لشرح قضايا دينية وأخلاقية مستلهمين المادة السردية من التوراة.

وعرف السرد العبري بعد الفتح الإسلامي للأندلس سنة 711م مجموعة من التغيرات الجذرية على مستوى المضمون والشكل، حتى وإن تأخر ظهوره مقارنة بالشعر العبري الذي برز أولا في الأندلس، وتنتشر هذه الظاهرة في العديد من آداب العالم، باعتبار الشعر يجسد أكثر المشاعر والانفعالات وهو ألصق بالذاكرة.

إذن ما هي خصوصيات السرد العبري الأندلسي؟ كيف درست نصوصه في العصر الحديث؟ وما هي أهم الإشكاليات المحيطة به؟

1 - مصطلح السرد العبري الأندلسي وعقدة الأندلس في الدراسات الغربية:

السرد العبري الأندلسي هو الأدب المكتوب باللغة العبرية فقط لأنه يوجد من اليهود من كتب باللغة العربية اليهودية⁽⁸⁾ في الأندلس مثل موسى بن ميمون وموسى بن عزرا، وظهر النثر الأدبي العبري الأندلسي في القرن الثاني عشر حيث احتاج إلى عدة قرون حتى يستوعب مواضيع النثر الجديدة في لغة مرنة غنية، "وقد تأثر بالنماذج العربية في النثر العربي من حيث الموضوعات والأفكار والأغراض والطريقة فجده يحتوي على قصص شعبية وأساطير وخرافات وأمثال شأنه في ذلك شأن النثر العربي"⁽⁹⁾، وارتبط النثر العبري الأندلسي بوظيفته التعليمية، حيث يدعو فيها الأديب إلى تعلم اللغة العبرية وفنونها، إضافة إلى التسلية والترفيه، وازدهر النثر العبري بترجمة "كليلة ودمنة" إلى العبرية من طرف "يعقوب بن أليعازر" (יִעֲקֹב בֶּן אֱלִיעֶזֶר) بأسلوب مسجع وبلغة عبرية توراتية تستمد أغلب صورها من العهد القديم⁽¹⁰⁾، وتندرج هذه الترجمة ضمن محاولة أليعازر عبرنة كليلة ودمنة وتقديمها للمتلقى اليهودي، وأقبل اليهود على قراءتها، فآلفوا على منوالها العديد من قصص الحيوان.

وآلف اليهود كتباً جمعوا فيها الأمثال والحكم متأثرين في ذلك بالمؤلفات العربية مثل (مجمع الأمثال)، فرتبها وبوبوها، وأشهر هذه المؤلفات (מחבר הספנים) "مختار اللؤلؤ" لابن جبريول (אבן גבריול)، وترجم بعض الأدباء اليهود العديد من الأمثال العربية إلى العبرية، كما فعل "إسحاق بن يمين يهودا" حيث جمع خمسة آلاف مثل، يذكر أولاً المثل العربي مكتوباً بحروف عبرية ثم يترجمه إلى اللغة العبرية وبعد ذلك يشرح المثل ذاكرة المناسبة والمصدر، إذا كان عربياً أو بابلياً أو مغربياً، وجمع كل هذه الأمثال في كتاب ضخم بعنوان (מאלי לארב) (أمثال العرب)⁽¹¹⁾.

لكن الإشكال لا يطرح من الناحية التاريخية التي هي واضحة أن السرد العبري الأندلسي اتخذ من السرد العربي سواء الوافد من المشرق أو من الأندلس مرجعية له، بل يطرح الإشكال من ناحية المصطلح (الأندلسي) الذي عادة ما يحيلنا إلى المكان المتمثل في إسبانيا الإسلامية، وعلى مستوى الزمان الذي يمتد

بين الفتح الإسلامي 711م وحتى بعد سقوط غرناطة 1492م، لأن مواضيع السرد العبري الأندلسي وأجناسه استمرت حتى بعد هذا التاريخ، حيث هاجر اليهود إلى إسبانيا المسيحية، وهناك برزوا في ترجمة التراث العربي من اللغة العربية إلى اللغة العبرية واللاتينية، وكثير من النصوص السردية كتبت هناك مثل المقامات وبعض القصص القصيرة. إذن، رغم تغير الزمان (بعد سقوط الأندلس) وتغير المكان (من الأندلس إلى إسبانيا المسيحية)، نجد أن الأدب العبري الأندلسي استمر بمكوناته الخاصة عبر استمرار اليهود في التأليف باللغة العربية واللغة العبرية، لكن كيف تعامل الباحثون الغربيون مع مصطلح (الأندلسي)؟ هل التزموا به أو عوضوه بمصطلح آخر؟

كما هو معلوم برزت مدرسة في إسبانيا في العصر الحديث، وأعادت قراءة الهوية الإسبانية بمكوناتها المختلفة، وذلك عبر تحليل فترة الأندلس أو كما يسميها المؤرخون إسبانيا الإسلامية (España musulmana)، وانطلقت هذه المدرسة من دراسة المكون السامي في الهوية الإسبانية وتأثيره في الثقافة الإسبانية المعاصرة، وتختلف المقاربات بين معترف ومنكر لهذا المكون.

ومن أهم الباحثين الذين برزوا في هذا المجال الباحثة الإسبانية "آنخليس نافارو" (Ángeles Navarro) التي ستركز على بحوثها في هذا المقال، ويمكن تصنيف دراساتها في إطار التاريخ للأدب العبري في الأندلس وتحديد أشكاله وأجناسه، وترجمت الباحثة مجموعة من النصوص من اللغة العبرية إلى اللغة الإسبانية، والمثير للانتباه المصطلحات التي وظفتها الباحثة عند الحديث عن السرد العبري الذي أنتج في إسبانيا الإسلامية والمسيحية، في العناوين الآتية:

- Literatura hispanohebraica (siglos X-XIII), El Amendo, Córdoba 1988.

- Narrativa hispanohebraica (siglos XII-XV). Introducción y selección de relatos y cuentos, El Amendo, Córdoba 1990.

- Estado actual de los estudios sobre la narrativa hispanohebraica, Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, Vol. 41, N° 2, 1992.

- El tema del "médico" en la narración hispanohebrea, El Olivo: Documentación y estudios para el diálogo entre Judíos y Cristianos, Vol. 17, N° 38, 1993.

- La figura del sabio en las narraciones hispanohebreas de los siglos XII y XIII, Revista complutense de estudios franceses, N° 12, 1997.

من خلال العناوين السابقة نجد الباحثة وظفت مصطلح (Narrativa hispanohebrea) في كتبها ومقالاتها الذي يمكن أن يترجم إلى "السرد العبري الإسباني"، ويركز هذا المصطلح على مكونين هما: اللغة العبرية وهي لغة هذه النصوص، و(إسبانيا) التي قد تحيلنا أكثر على الفضاء، ويتجاهل تماما الفترة الأندلسية كما يبعد تأثير المكون العربي في الأدب العبري وفي الثقافة الإسبانية. إذن كما لاحظنا يسقط مصطلح (الأندلسي) من السرد العبري الذي أنتج في الأندلس وبعد سقوطها، وعادة ما يعوض بـ(الإسباني) أو بـ(الوسيط) في دراسات أخرى، وقد يدل ذلك على محاولة إقصاء هذا المكون في هذه النصوص.

2 - المقامة العبرية الأندلسية وإشكالية التجنيس والتصنيف:

انتقلت المقامة من المشرق وتطورت في الأندلس، فشغف بها الأندلسيون وألفوا العديد من المقامات بالعبرية لأسلوبها الفريد ومواضيعها الطريفة.

وفي مقدمة هذه النصوص مقامات الهمداني والحريري حيث اطلع الأندلسيون عليها وأعجبوا بها وقلدوا أساليبها، ويؤكد صاحب الذخيرة في هذا السياق ظهور رقعة من إنشاء "أبي المغيرة بن حزم"، يعارض بها رسالة لبديع الزمان الهمداني في موضوع وصف غلام حيث يستخدم الأسلوب نفسه في عرض الأوصاف في جمل مسجعة⁽¹²⁾، وأشهر كتاب المقامة "أبو محمد بن مالك القرطبي"، و"ابن شهيد" و"السرقسطي".

وأعجب يهود الأندلس بمواضيع المقامة وأسلوبها المميز، فقلدوا الهمداني والحريري بطرق عديدة ودرجات مختلفة، ولهذا يأتي تلقي يهود الأندلس ضمن

تلقي الأندلسيين لهذا الفن الذي انتشر وحقق نجاحا وسط متذوقي الأدب. ونشأت المقامة العبرية ضمن تطور الأدب العبري الأندلسي الذي عرف ازدهارا كبيرا في هذه المرحلة التي عرفت بالعصر الذهبي (Golden Age)، الذي عرف ازدهار الأدب العبري الأندلسي الذي أثرى اللغة العبرية بتعابير جديدة وصور فنية تعكس جماليات البيئة الأندلسية.

ولهذا تشجع الكتاب اليهود وألقوا مقامات باللغة العبرية رغم الصعوبات والعوائق التي واجهت الكتاب اليهود منها محدودية العبرية من ناحية الألفاظ لاسيما عند محاولة الالتزام بالسجع.

وفي البداية برز فن المقامة في اللغة العبرية من خلال مؤلفين هامين هما:
- مؤلف (נאום אשר בן יהודה) لـ"أبي أيوب بن سهل" حيث يروي قصة شاب عائد إلى وطنه بعد رحلة شاقة وطويلة، يروي ما يصادفه في الطريق من عجائب وغرائب⁽¹³⁾.

- أما المؤلف الثاني فهو "يهودا بن شبتاي" (יהודה בן שבתי)، ألف العديد من المقامات نذكر منها مقامة "هدية العيد" (מנחת יהודה) يذم فيها النساء مستشهدا بأمثال من التوراة والأدب العربي، ويهاجم الزواج من خلال وقائع دارت بين شخصيات المقامة بأسلوب شيق⁽¹⁴⁾.

ومن مواضيع المقامة في هذه المرحلة بين موضوع السفر والتجوال وموضوع الحيلة في حين نسجل غياب موضوع "الكديّة" رغم أنه موضوع أساسي في المقامة، يمكن تفسير هذا الغياب ببداية ظهور فن المقامة في الأدب العبري وترقب ردة فعل المتلقي اليهودي إزاء هذا الفن، وأحسن من يمثل ازدهار المقامة "يهودا الحريزي" (יהודה אלהריזי) الذي ترجم في البداية مقامات الحريزي إلى العبرية، ثم بعدها ألف مقامات بالعبرية تعتبر ذروة الأدب العبري الأندلسي، حيث ألف خمسين مقامة تنوعت مواضيعها بين الأدب والكديّة والسفر والتجوال بين الشرق والغرب⁽¹⁵⁾.

واستمر اليهود في مختلف المناطق في الكتابة في المقامة بين القرن الثالث عشر

حتى العصر الحديث، فبعد تأليف مقامات الحريري، كثر مؤلفو المقامات مقلدين مقامات الحريري من ناحية الشكل والمضمون ويمكن ذكر منهم:
- يعقوب بن أليعازر (עלאזר בן אלעזר): ألف كتاباً بعنوان "كتاب الأمثال" (ספר המאמרים) يضم عشر مقامات، ويقوم بن أليعازر بدور الراوي فيروي مغامرات العشاق، وتعدد الأحداث والمواضيع، وإن شكك العديد من الباحثين في أن هذه القصص ليست مقامات وإن كتبت بأسلوب مسجع ممزوج بالشعر⁽¹⁶⁾.

- عنوثيل الرومي (עמנואל הרומי) الذي ألف ثمانية وعشرين مقامة سماها "مقامات عنوثيل" (עמנואל הרומי)، يؤدي فيها دور البطل ويروي مغامرات شيقة، ويبدو المؤلف متأثراً بأسلوب الحريري⁽¹⁷⁾.

استمر تأثير المقامة العبرية في الأدب العبري الحديث حتى وإن لم ينتشر كفن لصعوبته وتغير طبيعة اللغة العبرية بسبب التأثير الغربي في العبرية، كما تأثر الشاعر اليهودي "حاييم بيليك" (חיים ביילק) حيث ألف مقامات (אלוה בצלות ואלוה שום) التي يمكن ترجمتها بـ (بطل البصل وبطل الثوم)⁽¹⁸⁾.

لكن يثير نشأة المقامة العبرية وتطورها العديد من الإشكاليات التي تحيط بنشأتها لكونها ثمرة تفاعل ثقافي هيأته البيئة الأندلسية.

وأول إشكالية هي المصطلح، فن المعروف أن أول من نقل مصطلح المقامة إلى العبرية هو الشاعر "شلومو بن صقبل" (שלומו בן סקבל) المعروف عند العرب بـ "أبي أيوب بن سهل" حيث ترجم مصطلح المقامة بـ (מחברת)⁽¹⁹⁾ التي وردت في التوراة بمعنى الرابط بين الشيتين أو الطرفين أو الوصلة: "وضع نحسين شريطاً في حاشية القطعة التي في طرف الوصلة ونحسين شريطاً في حاشية قطعة الوصلة الأخرى" (سفر الخروج 17: 36). وتعني (מחברת) (محبرت) في العبرية الحديثة دفتر أو كراسا جمع (מחברות) (محبوت)⁽²⁰⁾.

إذن، نلاحظ أن مصطلح (מחברת) يشمل بعض عناصر المقامة "اتصال" أو "التواصل" الذي يوحي بطابع الشفوي التي كانت تلقى في مجلس ما والاتصال

يتطلب مشاركة المتلقي الذي يحاول جاهدا أن يتابع الأحداث المتلاحقة في المقامة ويحاول إيجاد الحل وسط مراوغات أسلوب المقامة وشخصياتها وبالتالي فإن هذا المصطلح يترجم بعض معاني المقامة.

إلا أنّ معظم الدارسين اليهود المعاصرين والمختصين في الأدب العبري الذي أنتج في الأندلس أو في إسبانيا المسيحية يفضلون استخدام مصطلح "مقامة" المنقول كما هو إلى اللغة العبرية (מָקָם) دون أي تغيير.

في حين يوجد من يمازج بين المصطلحين وهذا يدل على الاضطراب في استخدام مصطلح المقامة في أوساط الباحثين اليهود في العصر الحديث؛ وقد يعود هذا الاضطراب إلى عدم وضوح مصطلح المقامة في أذهان الباحثين.

وتتعلق الإشكالية الثانية بتجنيس المقامة العبرية ومدى استقلاليتها عن باقي الأجناس الأدبية الأخرى، فمن المعروف في الأدب العربي أن مصطلح المقامة يطلق على مجموعة من النصوص السردية تروي مغامرات بطل وهمي وحيلة، ألقت في إطار الصنعة اللفظية والبلاغية، وتعتمد بشكل أساسي على "السجع" كحلقة تربط باقي أجزاء النص المقامي، هذا التوظيف يحيلنا إلى الوظيفة التعليمية للمقامة العربية من خلال تلقين المتعلم مزيدا من المفردات الغريبة.

ولو طبقنا هذه المعايير على المقامة العبرية لوجدنا صعوبة في تحديد المقامة العبرية كجنس مستقل بذاته، فهي تختلط مع الأشكال السردية الأخرى مثل قصص الحيوان، الأقصوصة، وبالتالي ليس كل ما وضع في خانة المقامة هو فعلا مقامة، وينعكس هذا الاضطراب عند بعض الباحثين في المقامة العبرية فقد وجدنا من يصنف مجموعة قصص من التراث العبري بأسلوب ألف ليلة في إطار المقامة⁽²¹⁾ معتمدين على معيار "السجع"، وكلما وجد السجع في أي نص سردي عدّ "مقامة" وهذا معيار غير كاف، يخلط المقامة مع نصوصثرية أخرى خاصة، مع العلم أنّ السجع انتشر في العديد من الكتابات الثرية اليهودية في العصر الوسيط.

ولاحظ الباحث اليهودي شيرمان (H. Schirmann) اضطراب تصنيف

النصوص السردية العبرية الوسيطة في إطار المقامة واقترح في كتابه قائمة مؤلفي المقامة العبرية، ووجد أن القليل منهم التزم فعلا بفن المقامة مضمونا وشكلا مثل الحريزي وابن سهل، في حين يوجد من تأثر ببعض عناصر المقامة مثل "أبراهام بن حسداي" (אברהם בן חסדאי) في "ابن الملك والراهب" (בן המלך והנזיר)⁽²²⁾.

وتزداد هذه الإشكالية تعقدا عندما توصف المقامة ضمن بعض المؤلفات في الشعر العبري الأندلسي، وقد يكون عد المقامة جنسا شعريا اعترافا ضمينا بصعوبة تصنيف المقامة، حتى وإن احتوى النص المقامي على مجموعة أشعار تتفاعل مع موضوع المقامة لكن تبقى الحدود بين الشعر والنثر ثابتة وواضحة.

ونجد هذا الاضطراب عند مؤرخ ذي باع طويل في دراسة الأدب العبري الأندلسي مثل شيرمان، وتعد مؤلفاته مصادر أساسية لهذه الفترة إلا أنه وضع المقامة العبرية ضمن كتبه التي تؤرخ للشعر العبري الأندلسي، وخصص لها فصل كامل في الكتاب الآتي:

- חיים שירמן: השירה העברית בספרד ובפרובانس, ספר שני חלק א מהדורה שנייה, מוסד ביאליק תל-אביב ותשכ"א, 1956.

- حاييم شيرمان: الشعر العبري بالأندلس والبروفانس، جزء "ب"، مطبعة بيليق، تل أبيب، 1956.

قد يعود هذا الخلط إلى عدم الفهم العميق للحدود الفاصلة بين الأجناس الأدبية في الأدب العربي القديم، والاكتفاء بالحكم على بعض الخصائص الشكلية التي لا تمس البنية العميقة للنص المقامي.

وتناولت الدراسات الغربية واليهودية مؤخرا نشأة المقامة العبرية وتطورها من خلال بيئة إسبانيا المسيحية في إطار وجود العديد من المؤثرات الإسبانية في المقامة العبرية، ويندرج ذلك ضمن محاولة تقليص قيمة المؤثرات العربية الأندلسية خاصة، نذكر منها:

- Aviva Doron: New trend in the conception of Hebrew in

thirteenth and fourteenth century Spain in relation to Spanish literature.

- Jonathan Decter: Jewish Iberian literature: From al-Andalus to Christian Spain.

- Oyelet Oettinger: Criticism of the estates in Judah Al-Harizi's book of Tahkemoni and European-Christian literature of the thirteen century: Affinity and distinction.

- Raymond Scheindlin: Fawns of the place and farms of the field.

وتذهب هذه الدراسات إلى أنّ المقامة العبرية لا تعكس البيئة الأندلسية وملاحظتها بقدر ما تعكس البيئة الإسبانية المسيحية، ويعتبرون المقامة جسرا بين ثقافتي العصر أو بتعبير آخر مرحلة انتقالية بين الحكم الإسلامي إلى الحكم المسيحي⁽²³⁾، وتعالج المقامة من خلال احتمال تأثرها بالأدب الإسباني الوسيط كقصص التعليم الديني وقصص الفروسية.

لا يمكن أن ننكر أنّ أغلب مؤلفي المقامات العبرية من الناحية التاريخية عاشوا في إسبانيا المسيحية وأدّوا دورا ثقافيا في تلك الفترة من خلال الترجمة لكن هذا غير كاف كي يؤثر بعمق في المقامة العبرية التي نتجت عن احتكاك اليهود بالأدب العربي واختاروا تأليف المقامة كتعبير عن استمرار هؤلاء في اعتناق الثقافة الأندلسية حتى وإن تغيرت البيئة، فإن تأثير الثقافة المسيحية في المقامة العبرية هو تأثير محدود جدا لا يتجاوز بعض الأفكار، فحتى تؤثر بيئة ما على أدب أقلية وافدة يحتاج إلى مدة زمنية طويلة تسمح بالاحتكاك الواسع بأدب البيئة المضيفة وهذا لم يتوفر في إسبانيا المسيحية فبمجرد انتهاء دور اليهود في نقل التراث الإسلامي إلى اللغة اللاتينية تعرضوا لمحاكم التفتيش فإما الرحيل أو اعتناق المسيحية.

لهذا تبدو هذه الدراسات محاولة لتقليل من أهمية تأثير الثقافة العربية في الأدب العبري من خلال إيجاد مؤثرات أخرى تضارع المؤثرات العربية، لا

نستطيع أن ننكر هذا الجانب الهام وآثاره في ازدهار الأدب العبري وإحياء لغته من خلال المقامة التي طورتها، وبالتالي المقامات العبرية ظلت تعكس البيئة الأندلسية وإن تغيرت البيئة.

خاتمة:

وما نستخلصه مما سبق أنّ رغم نشأة نصوص السرد العبري بين الأندلس وإسبانيا المسيحية، إلا أنّه اتسع بشكل واضح لمجموعة من المؤثرات العربية التي توزعت على عدة مستويات وفق وظائف متنوعة، وهذا ما قلّل من وجوده بعض الباحثين الغربيين واليهود كما لاحظنا سابقاً.

وحتى فيما يخص تأثير الثقافة المسيحية في السرد العبري فهو تأثير محدود جداً لا يتجاوز بعض الأفكار مقارنة بالتأثير العربي.

ومع هذا ما لاحظنا أن بعض الدراسات الغربية مثل دراسة الباحثة الإسبانية "آنخليس نافارو" التي عوضت مصطلح (الأندلسي) بالإسباني، ولهذا التعويض دلالات.

أما فيما يخص المقامة فقد برزت ضمن تطور الأدب العبري الأندلسي وأجناسه بصورة عامة، وانتقل فن المقامة إلى الأدب العبري عن طريق ترجمة مقامات الحريري إلى اللغة العبرية.

ورغم نشأة المقامة العبرية في إسبانيا المسيحية إلا أنها استمرت في اتخاذ المقامة العربية نموذجاً تتأثر به، فالثقافة المسيحية لم تؤثر في المقامة العبرية إلا في عدد محدود جداً.

ومن ناحية كيفية دراسة هذا الجنس الأدبي، وجدنا خلط لدى بعض الباحثين اليهود، مثل شيرمان، في استخدام مصطلح المقامة من ناحية المفهوم، ومن ناحية تصنيف المقامة هل هي ضمن النثر أو ضمن الشعر، والأهم كيفية تصنيف النصوص السردية ضمن المقامة، وهي كلها إشكاليات محيطة بالمقامة العبرية.

الهوامش:

- 1 - سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة، ترجمة يعقوب بكر، دار الرقي، بيروت 1996، ص 124.
- 2 - نذكر كل من سفري الملوك الأول (17:15) والملوك الثاني (6:5).
- 3 - فتحي محمد الزغبى: تأثر اليهودية بالأديان الوثنية، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ط1، مصر 1994، ص 159-268.
- 4 - المرجع نفسه، ص 433.
- 5 - سفر التكوين هو أول أسفار التوراة، يبدأ مع بدء الخليفة وسيرة حياة بعض الأنبياء، يذكر فيه كيف خلق الله الكون حتى فترة وفاة يوسف.
- 6 - كارم محمود عزيز: أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى، دار الحصاد، ط1، دمشق 1999، ص 112.
- 7 - David Clines and Others: The New Literary Criticism and the Hebrew Bible, Journal for the Study of the Old Testament, JSOT Press, England 1993, p. 12.
- 8 - العربية اليهودية هي لغة ذات نطق عربي وكلمات عربية لكن تكتب بخط عبري، للمزيد من التفصيل ينظر:
Benjamin Hary: Multiglossia in Judeo-arable, J. Brill, Leiden, the Netherlands, 1992, p. 76.
- 9 - إبراهيم هنداي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1963م، ص 119.
- 10 - Ángeles Navarro Peiro: La versiones hebreas de Calila y Dimna, Revista de Filología Románica, Servio de Publicaciones universidad, Número 14, Vol. 2, España 1997, p. 227.
- 11 - إبراهيم هنداي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 124.
- 12 - ابن بسام الشتريني: الذخيرة في محاسن الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1997م، المجلد 1، قسم 1، ص 140.

- 13 - Ángeles Navarro Peiro: *Narrativa Hispanolhebrea*, p. 34.
- 14 - المرجع نفسه، ص 169.
- 15 - للمزيد من التفصيل ينظر: أمينة بوكيل: المؤثرات العربية في المقامة العبرية الأندلسية، دار صفحات، دمشق 2018م.
- 16 - David Wacks: *Toward a History of Hispano-Hebrew Literature in its Romance context*, *Revista Humanista*, Volume 14, España 2010, p. 190.
- 17 - Robert Chazan: *The Jews of Medieval Western Christian land (1000-1500)*, Cambridge University, Press Cambridge, UK 2006, p. 124.
- 18 - عبد الرحمن مرعي: نشأة المقامة العبرية، مجلة الرسالة، العدد الثامن، كلية بيرل بجامعة برّ إيلان، رمت جان، 1999، ص 341.
- 19 - Ángeles Navarro Peiro: *Narrativa Hispanolhebrea*, Ediciones EL Almendro, Córdoba 1988, p. 34.
- 20 - Marc Cohn : *lexique Français-Hébreu Hébreu-Français*, Editions Achiasaf S.A, Tel-Aviv 2005, p. 174.
- 21 - عبد الرحمن مرعي: نشأة المقامة العبرية، ص 336.
- 22 - للمزيد من التفصيل ينظر:
- H. Schirmann: *Die Harbräish uberstzing der Maqamen des Hariri*, Frankfurt AM, 1930.
- 23 - Raymond Scheindlin: *Merchants and intellectuals Rabbis and Poets*, Editions David Biale, *Cultures of the Jews*, Schocken, New York 2002, p. 377.

References:

- 1 - 'Azīz, Karam Maḥmūd: *Asāṭīr al-Tawrāt al-kubrā wa turāth al-sharq al adnā*, Dār al-Ḥaṣād, 1st ed., Damascus 1999.
- 2 - Al-Zughbī, Fathī Muḥammad: *Ta'athur al-yahūdiyya bi al-adiān al-wathaniyya*, Dār al-Bashīr, 1st ed., Egypt 1994.
- 3 - Chazan, Robert: *The Jews of Medieval Western Christian land (1000-1500)*,

Cambridge University, Press Cambridge, UK 2006.

4 - Clines, David and Others: The New Literary Criticism and the Hebrew Bible, Journal for the Study of the Old Testament, JSOT Press, England 1993.

5 - Cohn, Marc : lexique Français-Hébreu Hébreu-Français, Editions Achiasaf S.A, Tel-Aviv 2005.

6 - Hary, Benjamin: Multiglossia in Judeo-arable, J. Brill, Leiden, the Netherlands, 1992.

7 - Hindawī, Ibrāhīm: Al-athar al-‘arabī fī al-fikr al-yahūdī, Maktabat al-Anglo-al-Miṣriyya, Cairo 1963.

8 - Ibn Bassam: Al-dhakhīra fī maḥāsīn ahl al-djazīra, edited by Iḥsān ‘Abbās, Al-Dār al-‘Arabiyya li al-Kitāb, Libya-Tunisia 1997.

9 - Moscati, Sabatino: Al-Ḥaḍarāt as-sāmiyya al-qadima, (Ancient Semitic civilizations), translated by Ya‘qub Bakr, Dār al-Ruqay, Beirut 1996.

10 - Peiro, Ángeles Navarro: La versiones hebreas de Calila y Dimna, Revista de Filología Románica, Servio de Publicaciones universidad, Número 14, Vol. 2, España 1997.

11 - Peiro, Ángeles Navarro: Narrativa Hispanolhebrea, Ediciones EL Almendro, Córdoba 1988.

12 - Scheindlin, Raymond: Merchants and intellectuals Rabbis and Poets, Editions David Biale, Cultures of the Jews, Schocken, New York 2002.

13 - Wacks, David: Toward a History of Hispano-Hebrew Literature in its Romance context, Revista Humanista, Volume 14, España 2010.



الذكر الحقيقي في فكر الشيخ الحاج عمر الفتوي

د. محمد ألف سيسه

جامعة شيخ أنت جوب بديكار، السنغال

الملخص:

إنَّ الذكر من أفضل العبادات بين العبد وربّه. وله مكانة رفيعة في فكر الشيخ الحاج عمر رضي الله عنه إذ أنه يسعى إلى تطهير القلب من الشواغل الدنيوية للإجابة إلى ربه مطلقاً. وكثير من الصوفية يرون أن الذكر هو الوسيلة الوحيدة المريحة للكف عن العدو والجرائم الأخلاقية وزخارف الدنيا؛ إلا أنه لا ينبغي أن يكون مجرد تحريك اللسان. فحضور القلب مطلوب أثناء الذكر كيلا يخطر بالذاكر إلا الله عز وجل وأن يستطيع إزالة جميع الحواجز التي تعوق سيره للوصول إلى الحضرة الإلهية. ولهذا يبقى الحاج عمر رضي الله عنه مقتنعا أن الذكر المعتبر عند أهل الله تعالى الذي يكون به الفتح والوصول إلى الله تعالى هو المأخوذ بإذنه والتلقين من شيخ واصل مرشد، لا ما يأخذ الإنسان بنفسه. فطلب مثل هذا الشيخ واتباعه عند أهل الصوفية فرض مهما كلف الأمر ولو بقطع الفيافي، وإلا لن يزال المريد يتخبط في الضلالة.

الكلمات الدالة:

الذكر، الشيخ الفتوي، القلب، التلقين، الصوفية.



The true invocation in the thought of Sheikh Haj Omar al-Futi

Dr Mouhamadou Alpha Cisse

Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

Being a particularly substantial devotion, the "dhikr" occupies a central place in the thought of El Hadji Omar. It aims to purify the heart of worldly concerns so that it totally surrenders to God. For most Sufis, it is the only convenient way to face the enemy, the turpitudes and attractions of this world. According to El Hadji Omar, the dhikr must not be limited to a mechanical recitation of the language, the heart must actively participate so that God Alone occupies the mind of the applicant so that he can decompartmentalize all the restrictions that would be in the way leading to the Divine Presence (al-Ḥaḍra al-Ilāhiyya). This is why El Hadji Omar remains convinced that the dhikr recognized by the men of God and with which one can acquire divine

enlightenment and closeness to the Lord is the dhikr practiced with permission and not the one that the disciple would practice of his own will. Such authorization, he points out, must come from a true spiritual master duly invested with all the requisite qualities. A master who deserves, as the Sufis say, to be sought after and followed, even if it means crossing deserts. Otherwise, the applicant would run the risk of being led astray.

Keywords:

invocation, Shaykh al-Futi, heart, indoctrination, Sufism.



المقدمة:

إنَّ الذكر من أفضل الأعمال الصالحة اليسيرة التي تقرب المسلم إلى ربه جل وعلا. وهو أفضل العبادات والطاعات⁽¹⁾، بل ما فرض الله تعالى الفرائض إلا من أجله "وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ" (العنكبوت، 45). "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي" (طه، 14). وهو من أعظم أبواب الفرج الواسعة وأقرب الطرقات النافعة. فهو صَقَالٌ للقلوب، ومفتاح باب النفحات وسبيل التوجه لنيل رضى الله العزيز، وبه تنقطع الخواطر الشيطانية وتضعض الشهوات النفسانية، وبمداومته يزول الغم والهم والأمراض القلبية الواقعة للناس في هذه الدار⁽²⁾. فكل من اشتغل به دام فرحه وقرت عينه إذ أنه مفتاح السرور والفرج كما أن الغفلة عنه مفتاح الحزن والكدر⁽³⁾.

ففي وهج الحياة القاحلة يلزم على المريد أن يتعود على ذكر الله مع التهجد وتلاوة القرآن ومحاسبة النفس متيقنا أن المصحة الإلهية لعلاج الأمراض النفسية وتطهير القلب من الوسوس الشيطانية هي ألا يفتر لسانه عن ذكر الله تعالى، كما ورد في قول الحاج عمر رضي الله عنه: الذكر هو مطردة الشيطان ويذهب من القلب القساوة، ولا يصل أحد إلى الحضرة⁽⁴⁾ الإلهية إلا بالذكر⁽⁵⁾. لذلك جعله الصوفية عمدة في الطريق وركنا ركينا في السير والسلوك، وسلما للترقية، وجميع الخصال المحمودة عندهم راجعة إلى الذكر. والتعريف الأعم والشامل الذي قدمه الإمام القشيري في رسالته دليل على ذلك. إنه يقول: "الذكر ركن قوي في طريق

الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر⁽⁶⁾. وما قال الحاج عمر - رضي الله عنه - أيضا في كتابه "تذكرة المسترشدين وفلاح الطالبين" يكفي لإدراك مدى أهمية الذكر. فالذكر عنده هو بداية الولاية ومنتهى⁽⁷⁾:

ذكر الإله منتهى الولاية لأنه المبدأ والنهاية

وعلى هذا فإن الذكر أمر ضروري لكل مسلم يبتغي قرب ربه ورضوانه، إلا أن الفكرة التي تساور البعض وتثير القلق لديهم هي ما اتفق عليه جل الصوفية وهو طلب الإذن في الذكر ولزومه، والمعروف أن لكل مسلم الحق في ذكر الله بدون إذن من أحد. يقول الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا. وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا..." (الأحزاب، 41-42). وقد أخال عليهم الأمر إذا ذهب بعض منهم مثل الحاج عمر الفتوي - رضي الله عنه - أن الذكر المعبر عند رجال الله هو الذكر الذي تلقاه بإذن من شيخ كامل. ومن هنا لا بد من طرح بعض التساؤلات. ما المقصود في الذكر الحقيقي؟ بم يمتاز؟ وإذا كان الذكر الحقيقي يقتضي الإذن، من هم المؤهلون والقادرون على ذلك؟ وما مواصفاتهم؟ وهذه التساؤلات بصفة عامة نلخص في سؤال واحد: ما هو أصل تلقين الذكر في الإسلام؟

اعتمادا على المنهج الوصفي التحليلي سنقوم بتسليط الضوء على هذه التساؤلات، وذلك بعد دراسة الذكر في القرآن والسنة ونوعيه عند الصوفية.

1 - الذكر في الإسلام:

أ - فضائل الذكر في القرآن والسنة:

إن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي وردت في فضل الذكر والحث عليها كثيرة. وقد أمر الله المؤمنين بأن يذكروه ذكرا كثيرا: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا. وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" (الأحزاب، 41-42). "وَالَّذَا كَرِئَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا" (الأحزاب، 35). "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ" (آل عمران، 191)⁽⁸⁾. "فَاذْكُرُونِي

أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ". يقول الإمام النووي: إن هذه الآية دليل أن من أفضل حال العبد حال ذكره رب العالمين واشتغاله بالأذكار الواردة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ⁽⁹⁾. بدون إطالة حث الإسلام على ذكر الله تعالى ورغب فيه ورتب عليه أجرا لا يعلمه إلا هو لأن ذكر الله تعالى أفضل من كل شيء سواه "وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ" ⁽¹⁰⁾.

فأما الأحاديث فهي كثيرة جدا، نذكر ما تيسر منها. فلنبدأ بحديث عبد الله بن بشر الذي قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال: يا رسول الله إن شرائع الإسلام قد كثرت عليّ فباب تمتك به جامع، قال: "لا يزال لسانك رطبا من ذكر الله" ⁽¹¹⁾. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مرّ على جبل يقال له جمدان فقال: "سيروا هذا جمدان سبق المفردون" قالوا: ومن المفردون يا رسول الله؟ قال: "الذاكرون الله كثيرا والذاكرات". وروى موسى بن عبيدة عن أبي عبد الله القراط عن معاذ بن جبل قال: بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نسير بالقرب من جمدان إذا استنبه فقال: "يا معاذ أين السابقون؟" فقلت قد مضوا وتخلّف أناس. فقال: "يا معاذ إن السابقين الذين يستهترون بذكر الله" ⁽¹²⁾. وعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من إعطاء الذهب والورق" ⁽¹³⁾ وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم؟ قالوا بلى. قال: "ذكر الله تعالى" ⁽¹⁴⁾. وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): يقول الله تعالى: "أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا وإن تقرب إلى ذراعا تقربت إليه باعا وإن أتاني يمشي أتيته هرولة" ⁽¹⁵⁾. ولنختم مع حديث معاذ بن جبل الذي قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "ما عمل ابن آدم عملا أنجى له من عذاب الله من ذكر الله" ⁽¹⁶⁾. وهذا دليل أن الذكر من أعظم أسباب النجاة من مخاوف عذاب

الآخرة وهو أيضا من المنجيات من عذاب الدنيا ومخاوفها. ولذا قرن الله الأمر بالثبات لقتال أعدائه وجهادهم بالأمر بذكره كما قال: "إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا" (الأنفال، 45).

ب - أنواع الذكر:

اتفق جمهور العلماء على أن الذكر نوعان: ذكر اللسان وذكر القلب. فذكر اللسان يصل العبد إلى استدامة ذكر القلب، فإذا كان العبد ذاكرة بلسانه وقلبه، فهو الكامل في وصفه في حال سلوكه⁽¹⁷⁾. والذكر حقيقة في ذكر اللسان ويؤجر عليه الناطق. وأثبت العسقلاني أن في هذا الذكر لا يشترط استحضار المعنى، وإنما يشترط ألا يقصد غيره، فإن انضاف إلى الذكر باللسان الذكر بالقلب فهو أكمل. وإن انضاف إليهما استحضار معنى الذكر وما اشتمل عليه من تعظيم الله تعالى ونفي النقائص عنه ازداد كمالا⁽¹⁸⁾. ففي هذه النقطة أثبت الحاج عمر رضي الله عنه رأيا يخالف عن رأي العسقلاني وإن كان الخلاف طفيفا، فقال: "إحضار القلب عند الذكر مطلوب من الذاكر، والحضور لا يمكن إلا بمعرفة معاني الأذكار، والحضور هو روح الأعمال، واحتياج الذاكر إلى معاني ما يذكر، إذا أمر ضروري لا محالة"⁽¹⁹⁾. وقريب من هذا الرأي ما قال عبد الله بن أبي جمرة: إن الذكر الذي تطمئن به القلوب يستلزم العلم والعمل والحضور لأن صاحب القلب الغافل لسانه يذكر وقلبه فيما هو بسيله يجول، وكيف يجد هذا بذكر الله طمأنينة وأنى له ذلك⁽²⁰⁾. فأما أبو حامد الغزالي فيرى أن عدم إحضار القلب ينقص قدر الذكر، وقال: "والنافع من جملة الأذكار ما حضر فيه القلب، وما عداه فهو قليل الجدوى. فإن المقصود الأُنس بالله وذلك بالمداومة على الذكر مع حضور القلب، وبذلك تؤمن من سوء الخاتمة"⁽²¹⁾.

وعلى هذا ينبغي للمسلم أن يحسن ذكره لله تعالى حتى يجد ثمار الذكر ويتحقق مقاصده، ولا يتحقق ذلك إلا إذا صاحب الذكر باللسان الذكر بالقلب، ولا يكتفي الذاكر بمجرد تحريك اللسان والشفيتين، فيكون عملا ناقصا لأن الذكر للقلب بمنزلة الغذاء للجسد. فكما لا يجد الجسد لذة الطعام مع السقم فكذلك القلب لا يجد

حلاوة الذكر بدون إحضار القلب.

وفي هذا الصدد وضع أهل التصوف للذكر عبارات مستغربة على استيعاب عامة الناس ورتبوه على درجتين: ذكر العوام وذكر الخواص، وإن منهم من زادوا نوعاً آخر: ذكر خواص الخواص. فذكر العامة كذكر الخاصة هو كلمة الشهادة أو غيرها من التسيبحات، إلا أن الفرق بينهما هو أن الذكر الخاص يُؤدَّى بالقلب أو بالقلب واللسان ويستوجب تلقيناً من قبل شيخ مرشد عارف بأدواء النفوس، وهذا يكون أقوى في إزالة الحجب عند الملازمة⁽²²⁾. وإيضاح ذلك هو أن كثيراً من الصوفية أقروا أن الذكر هو التخلُّص من الغفلة والنسيان ولكن بدوام حضور القلب مع الحق. لأن الذكر بالقلب مستدام في عموم الحالات⁽²³⁾. ولذلك قيل: ذكر الله بالقلب سيف المريد، به يقاتلون أعداءهم وبه يدفعون الآفات التي تقصدهم، وإن البلاء إذا أظل العبد، فإذا فرغ بقلبه إلى الله تعالى يحيد عنه في الحال كل ما يكرهه⁽²⁴⁾. وإلى ذلك قول النظيفي⁽²⁵⁾:

وكثر من الأذكار من غير غفلة عن إحضار معناها بقلب مذلة

فذلك عنوان القبول وروحها وتدير معناها عظيم المعونة

والمطلوب هنا المداومة على الإثثار من ذكر الله سرا وجهراً وألا يتركه السالك إلا إذا حصل له ثمرته التي هي دوام الحضور مع الله في جميع أحواله⁽²⁶⁾. ومع الحضور الدائم يحصل له الأنس ويصير قلبه لا يغفل ولا يتكلف للذكر، بل يكون الحق مشهوده على الدوام، فيشهد بقلبه أن الله تعالى معه. وإلا لا يحصل له هذا الأنس بل يقع في كل معصية كالبهائم السارحة⁽²⁷⁾. وللشبلي رحمه الله⁽²⁸⁾:

ذكرتك لا أني نسيتك لمحة	وأيسر ما في الذكر ذكر لساني
وكدت بلا وجد أموت من الهوى	وهان عليّ القلب بالخفقان
فلما أراني الوجد أنك حاضري	شهدتك موجودا بكل مكان
نخاطبت موجودا بغير تكلم	ولاحظت معلوما بكل عيان

2 - حقيقة الذكر عند الشيخ الحاج عمر:

ففي بداية الفصل السابع والعشرين من كتاب "الرماح" بين الشيخ الحاج عمر - رضي الله عنه - أن الذكر المعتبر عند أهل الله تعالى الذي يكون به الفتح والوصول إلى الله تعالى هو المأخوذ بالإذن والتلقين من شيخ وارث واصل مرشد تتصل صحبته وطريقه بالحضرة النبوية لا ما يأخذ الإنسان بنفسه⁽²⁹⁾. فالذكر الحقيقي عنده ليس هو ذكر اللسان المعهود في حق العامة، فإما هو الغاية القصوى من الذكر، وهو إذا أخذ العبد فيه أخذ عن جميع دائرة حسه ووهمه، فليس في شعوره ووهمه وخياله إلا الله تعالى في حالة الذكر، فذاك هو بداية الذكر للمقربين⁽³⁰⁾. فما نهايته إذا؟ فقال: هي أن يستهلك العبد في عين الجمع ويغرق في بحر التوحيد وليس في جميع عوالمه حسا وإدراكا وذوقا وفهما وعيانا وخيالا وأنسا ومساكنة وملاحظة ومحبة وتعويلا واعتمادا إلا الله تعالى في محو الغير والغيرية، وفي هذا الميدان ينحق الذاكر والذكر ويصير في حالة أن لو نطق لقال: أن لا إله إلا أنا وحدي لاستهلاكه في بحار التوحيد. وهذه المرتبة في آخر مراتب الذكر. وصاحبها صامت جامد لا يذكر ولا يتحرك⁽³¹⁾.

فبمجرد استشفاف كلامه نستخلص أن الذكر الحقيقي عنده يتطلب أمرين: الإذن في الذكر وضرورة وجود شيخ كامل.

وقد استدلل في ذلك على ما قال الشيخ عبد العزيز الدباغ حيث يتكلم على الذين يذكرون أسماء الله في أورادهم، فقال رضي الله تعالى عنه: إن أخذوها عن شيخ عارف لم تضرهم وإن أخذوها عن غير عارف ضررتهم⁽³²⁾. والسبب في ذلك هو أن الأسماء الحسنى لها أنوار من أنوار الحق سبحانه فإذا أردت أن تذكر الاسم فإن كان مع الاسم نوره الذي يحجب من الشيطان وأنت تذكره لم يضرك، وإن لم يكن مع الاسم نوره الذي يحجب من الشيطان حضر الشيطان وتسبب في ضرر العبد. والشيخ الذي يلقي الاسم إذا كان محبوبا، فإنه يعطي مريده مجرد الاسم من غير نور حاجب فيها فيهلك المريد⁽³³⁾. ويتجلى وضوحا من ذلك الكلام أن الشيوخ المحققين هم الذين يعرفون حقيقة الذكر أو هم الذين يدركون الأنوار

المخفوفة في أسماء الله تعالى والتي توصل العبد إلى حضرة ربه. ومن ذلك قول ذي النون المصري: "من ذكر الله تعالى ذكرا على الحقيقة نسي في جنب ذكره كل شيء، وحفظ الله تعالى عليه كل شيء، وكان له عوضا عن كل شيء" (34).

ومن هذا المنطلق ندرك أن ذكر الخواص يختلف عن ذكر العوام. وناهيك في اكتساب هذه الفضيلة تلك الآية التي ذكرناها سابقا، ألا وهي: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ" (المائدة، 35) التي قال الشيخ أحمد التجاني - رضي الله عنه - في تفسيرها: يؤخذ من هذه الآية على طريق أهل الإشارة، وابتغوا إليه الوسيلة التي لا تنقطعون بها عن غيره لتصلوا به. ومن جملة ما يبتغي من الوسيلة إلى الله تعالى الشيخ الكامل (35). لكن من الشيخ الكامل الواصل الذي بتلقينه يصل المرید إلى تلك الغاية المعسورة المرتقى؟

أ - مواصفات الشيخ الكامل:

وقبل الشروع في هذا الموضوع نستسهل بقول الشيخ أحمد التجاني - رضي الله عنه - فيما يتعلق بوجود طلب شيخ. هل هو فرض على الجميع أم على البعض دون البعض؟ للإجابة عن السؤال يقول الشيخ التجاني: إن طلب الشيخ في الشرع ليس بواجب وجوبا شرعيا يلزم من طلبه الثواب ومن عدم طلبه العقاب فليس في الشرع شيء من هذا ولكنه واجب من طريق النظر؛ مثل الظمان إذا احتاج إلى الماء وإن لم يطلبه هلك فطلبه عليه لازم من طريق النظر (36)، إلا أنه لا يخفى على أحد من ذوي البصيرة أن الصادقين والكاذبين تشبكوا في هذا الميدان، فاختلط الحابل بالنابل وارتكبت الأمور وغمضت، ولا يعرف هذا من ذاك. ولذلك جعله الإمام الشرنوبی - أي طلب شيخ - فرضا وقال: فلا بد للريد من شيخ كامل يقتدي بآثاره ويهتدي بهديه وأنواره فإنه واسطة الخير والوسيلة إلى المنع من الضر (37).

ومن الأوصاف والكفاءات والضوابط التي ينبغي أن تتوفر بالشيخ المرشد ما نلخص في هذه الأبيات المنسوبة لعبد القادر الجيلاني (38):

إذا لم يكن في الشيخ خمس فوائد وإلا فدجال يقود إلى الجهل

بصير بأحكام الشريعة عارف ويبحث في علم الحقيقة عن أصل
يبادر للوراد بالبشر والقرى ويخضع للمسكين في القول والفعل
فهذا هو الشيخ المعظم قدره جدير بتميز الحرام ما الحل

وهذا يكفي دليلاً على أن الشيخ المرشد المحقق يوزن بميزان الشريعة والحقيقة، كي يعتبر طبيباً للنفوس ودواءً للقلوب، وبالتالي فيجب أن يكون متبحراً في علم الشريعة والحقيقة إلى الحد الذي يتمكن من تطبيب الأمراض القلبية المستعصية العلاج كالحقد، والحسد، والكبر، والعجب من نفوس الأتباع، وذلك برفع جميع الحواجز التي توجب الغفلة عن ذكر الله. فأما علم الحقيقة أو علم الباطن فالمطلوب فيه التبحر التام، إذ المطلوب بالذات في الشيخ المصطلح عليه عند القوم هو هذا العلم التام أو المعرفة بالله في صفاته وأسمائه، وكذلك المعرفة بآفات الطريق ورعونات النفس ومكائد الشيطان. وعلى سبيل المثال قول الساحلي: من الشروط التي لا بد منها في الشيخ أن يكون عنده من الكتاب والسنة ما يقيم به ما لا بد منه في الرسوم الشرعية، وما يبني عليه وظائف سلوكه، وإذا انضاف إلى ما يفتح الله به عليه من الحكمة في باطنه، فإنه يكون له في ذلك نور يمشي به في الناس، ويهدي إلى فهم خطابات الكتاب والسنة⁽³⁹⁾.

ذلك هو الشيخ الذي سماه الشيخ التجاني - رضي الله عنه - في جواهر المعاني الشيخ الواصل. ففي ذلك الكتاب بيان صفات الشيخ الكامل. يقول الشيخ أحمد التجاني: أما ما هو حقيقة الشيخ الواصل فهو الذي رفعت له جميع الحجب عن كمال النظرة الإلهية نظراً عينياً وتحقيقاً يقينياً، فإن الأمر أوله محاضرة وهو مطالعة الحقائق من وراء ستر كثيف ثم مكاشفة وهو مطالعة الحقائق من وراء ستر رقيق، ثم مشاهدة وهو تجلّي الحقائق بلا حجاب ولكن مع خصوصية ثم معاينة وهو مطالعة الحقائق بلا حجاب ولا خصوصية ولا بقاء للغير والغيرية عيناً وأثراً وهو مقام السحق والمحق والدك وفناء الفناء فليس في هذا إلا معاينة الحق في الحق للحق بالحق⁽⁴⁰⁾.

فلم يبق إلا الله لا شيء غيره فما ثم موصول وما ثم واصل
وقد يتطرق الشك إلا من لا تحقق لديه ولا إمام له في هذا الجانب الباطني
الحقيقي. ولا يخالج أحدا أدنى شك أن اجمع بين العلم الظاهر والعلم الباطن ليس
بالأمر السهل بله المراتب (المحاضرة - المكاشفة - المعاينة) التي يعتبرها الشيخ
أحمد التجاني - رضي الله عنه - شروطاً أساسية لا يستغنى عنها المتصدر للمشيخة.
وتلك الغاية، كما أشار إليها أبو حامد الغزالي، لا يمكن الوصول إليها بالتعلم بل
بالذوق والحال وتبدل الصفات⁽⁴¹⁾. وأيسر الطرق إليها - حسب رأيه - طريق
الصوفية. فهي طريقة تتم بعلم وعمل، وهدفها قطع عقبات النفس والتزهد عن
أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها السالك إلى تخلية القلب عن
غير الله تعالى وتخليته بذكر الله⁽⁴²⁾.
ب - أصل تلقين الأذكار:

قد يتساءل المتسائل عن الإذن في الذكر ولزومه عند الصوفية إذ من
المعروف أن لكل مسلم الحق في ذكر الله بدون إذن من أحد. يقول الله سبحانه
وتعالى في القرآن الكريم: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً
وَأَصِيلًا هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ
بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا رَّحِيمًا تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا" (سورة
الأحزاب: 41-44). ففي هذه الآية أمر الله عباده المؤمنين بكثرة ذكرهم لربهم -
تبارك وتعالى - المنعم عليهم بأنواع النعم وصنوف المنن، لما لهم في ذلك من
جزيل الثواب، وجميل المآب. وعلى هذا فما يزيد هذا الإذن عند أهل الطريقة؟
يقول الشيخ عبد العزيز الدباغ في كتاب "الإبريز" إن الشيوخ إذا أجمعوا على
جواز تلقين الذكر، فإن ذلك يرجع إلى كفاءات الشيخ الملقن وتجدره في العلمين
الظاهر والباطن⁽⁴³⁾. فأما علم الظاهر فيعني به الفقه والتوحيد أي القدر الواجب
منهما على المكلف. ومراده بعلم الباطن معرفة الله تعالى⁽⁴⁴⁾، لأنه إذا لم يجمع لديه
ذاتك العلان فأقرب أحوال المريد معه الهلاك. وقال⁽⁴⁵⁾:

وإن كان إلا أنه غير جامع لوصفيهما جمعا على أكمل الأمر
فأقرب أحوال العليل إلى الردى إذا لم يكن منه الطيب على خبر

نظرا لصعوبة إحاطة علم الباطن، فلا ينبغي للمريد أن يعترض على شيخه بدون حجة بالغة. والمريد الجاهل قد يرى الكمال نقصانا ويقلب الأمور وهو لا يدري. وينبغي له كلما أشكل عليه شيء من حال الشيخ يذكر قصة موسى مع الخضر عليهما السلام، كيف كان موسى يفعل أشياء ينكرها موسى فإذا أخبره الخضر بسرهما يرجع موسى عن إنكاره، فما ينكر المريد لقلة علمه بحقيقة ما يوجد من الشيخ⁽⁴⁶⁾:

ومن يعترض والعلم عنه بمعزل يرى النقص في عين الكمال لا يدري
ففي "الرماح"، ذكر الحاج عمر الفوتي رضي الله عنه أصل تلقين الأذكار والأوراد وهذا ما نصه: وأما أصل تلقين الأذكار والأوراد، فقد روى الإمام أحمد في مسنده بإسناد حسن والطبراني وغيرهما عن يعلى بن شداد قال: حدثني أبي شداد بن أوس وعبادة بن الصامت حاضرا يصدقه قال: (كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هل فيكم غريب؟: يعني من أهل الكتاب، فقلنا: لا يا رسول الله، فأمر بغلق الباب وقال: ارفعوا أيديكم وقولوا: لا إله إلا الله، فرفعنا أيدينا ساعة، ثم قال: الحمد لله اللهم إنك بعثتني بهذه الكلمة وأمرتني بها ووعدتني الجنة عليها وإنك لا تخلف الميعاد، ثم قال: أبشروا فإن الله قد غفر لكم) قال ابن حجر العسقلاني: رواه أحمد بإسناد حسن والطبراني، وزاد فيه (رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورفعنا، وقال فيه: ضموا أيديكم وأبشروا فقد غفر لكم) وروى الشيخ يوسف الكوزاني الشهير بالعجمي⁽⁴⁷⁾ في رسالته أن علي بن أبي طالب سأل النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال يا رسول الله دلني على أقرب الطرق إلى الله تعالى وأسهلها على عباده وأفضلها عند الله تعالى؟ فقال (صلى الله عليه وسلم): يا علي عليك بمداومة ذكر الله تعالى في الخلوات، فقال علي: هكذا فضيلة الذكر وكل الناس ذاكرون، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا علي لا تقوم الساعة

وعلى وجه الأرض من يقول: لا إله إلا الله، فقال عليّ: فكيف أذكر يا رسول الله؟ فقال (صلى الله عليه وسلم): غمض عينيك وأسمع مني ثلاث مرات، ثم قل أنت ثلاث مرات وأنا أسمع، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): لا إله إلا الله ثلاث مرات مغمضاً عينيه رافعاً صوته وعلي يسمع، ثم قال علي رضي الله عنه: لا إله إلا الله ثلاث مرات مغمضاً عينيه رافعاً صوته والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع⁽⁴⁸⁾. وهذا أصل تلقين الأوراد والأذكار إلى هلم جرا.

وفي نفس الصدد، لا بأس من ذكر الحديث الذي روته سَنَّا عائشة - رضي الله عنها - "أحب الدين إليه ما دام عليه صاحبه"⁽⁴⁹⁾. ولا يختلف اثنان أن في هذا الحديث تحريضا على الرفق في العبادات، واقتصارا على ما في وسعه من القيام به. ولعل هذا من الأسباب التي دفعت بعض مشايخ الطرق إلى التزام الأوراد والأذكار من دون انقطاع إلى الممات؛ ولكن اعترض بعض العلماء على هذا الرأي موقنين بأن التزام الورد ليس بلازم وتاركه بعد أخذه لم يخش شيئا من الهلاك. فإذا كان الأذكار التي دونها المشايخ في طرقتهم تستهدف إلى تحفيز الهمم في تطهير النفوس التي غلب عليها الكسل الذي يثبطهم عن نيل الاستقامة والابتعاد عن التدليس، فلا شيء في ذلك. والسؤال المطروح هو: ما الجدوى في ترك الورد بعد التزامه؟ أو ليس الورد إلا ذكر الله عز وجل؟ يقول الشيخ سكيرج مجيبا عنه⁽⁵⁰⁾:

أترك الورد بعد التزامه	وذاك التزام موقظ قلب ولسان
ولم يمنع الذكر العلي شريعة	ولا سيما في ديننا خير الأديان
ولم يك ذكر الله في الشريعة بدعة	وإن نوعت ألفاظه عند الأعيان
ولم يقل الجمهور صيغة ذكره	مخصصة لا تصبغوها بألوان

وفي هذا المنظور ندد الحاج مالك سي - رضي الله عنه - في كتابه "إفهام المنكر الجاني"، هؤلاء الذين ينكرون الطريقة جاهلين أن الطريقة ليست إلا ذكر الله وذكر الله أمر إلهي لا تنحصر أنواعه ولا أوصافه لا ولا أوقاته. وما سبب هذا

الإنكار إلا قلة المعرفة، وها هي أبيات الشيخ محض بابه في ذلك⁽⁵¹⁾:

قد أفرطت طائفة المجاني	إذ أنكروا طريقة التجاني
نهوا عن الطريق من أرادها	وأنكروا لما لهم أورادها
أليست الأوراد ذكر الله	والنهي عنه منكر يا ناهي
والله قد أمر بالإكثار	من ذكره يا منكر الأذكار
ولم يخص وصفه أو نوعه	فلا يكون منه شيء بدعه
إذ كل ما جاء بلا تخصيص	كان على العموم بالمنصوص

وإذا كان بين الفقهاء والصوفية خلاف شديد في الذكر فعمل السبب هو أن الفقهاء لا يقبلون من الصوفية الجانب الباطني الذي قد لا يصل إليه المريد إلا بالتلقين. وتلقين الذكر عندهم مبايعة وعهد بل ميثاق وإيفاء إذ المريد ينوي - في قلبه، أثناء التلقين، ألا يترك أبدا الذكر الذي تلقاه من شيخه لأن التزام الشخص للنذر واجب، ورافض نذر قد تصدى للخسران. وفي هذا الصدد بين الحاج عمر رضي الله عنه أن الأذكار وكذا تلقينها سند، وأخذ العهد والبيعة والمصافحة والمشابكة أسرار وفوائد يعلمها أهل الله تعالى⁽⁵²⁾. وهذا ما أكد الشيخ الحاج مالك سي رضي الله عنه في هذين البيتين التاليين⁽⁵³⁾:

ففي الإيفاء إيفاء فأوفوا	ونقض العهد من فعل الفسوق
ألا أسلوبنا أسلوب خير	وقدوتنا بها خير رفيق

انطلاقاً من هذه البيانات يمكن القول: لولا وجود علم الباطن في الأذكار لما كان التلقين إذ بالتلقين يدرك المريد غايته، لأن الذكر كما ورد في رسالة أبي القاسم القشيري هو منشور الولاية، فمن وفق للذكر فقد أعطي المنشور، ومن سلب الذكر فقد عزل⁽⁵⁴⁾. وعلى هذا فإن المطلوب من المريد في حق الشيخ، ملازمته الورد الذي لقنه إياه، فإن مدد الشيخ في ورده الذي رتب له، فإن تخلف عنه فقد حرم المدد⁽⁵⁵⁾.

الخاتمة:

إن للذكر مقاما رفيعا في الإسلام لأنه يجلب جميع المقامات التي تترقى بها النفوس من الرعونات والشوائب إلى التزكية، كما يخرج المريد من ظلمات الحيرة إلى نور اليقظة، وأن الله تعالى أمر بالإكثار من ذكره، وأن الوصول إلى مقامات سامية يتقوى بها السالك في سيره لا يتحقق إلا بالمداومة والاستمرارية فيه. فيعتبره أهل التصوف قوتا لقلوبهم وغذاء لأرواحهم وسكينة لنفوسهم سيما في عالم سيطرت عليه الماديات وانتشرت فيه الفواحش.

وفي فكر الشيخ الحاج عمر - رضي الله عنه - فإن الذكر هو استغراق الذاكر في شهود المذكور، ثم استهلاكه في وجود المذكور، حتى لا يبقى منه أثر يذكر، فهي اللذة التي ترتاح بها قلوبهم كما جاء في القرآن: "الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" (الرعد، 28). للوصول إلى تلك الغاية السامية الصعبة فلا بد بالتلقين من شيخ عارف كامل متمكن من طرد الغفلة عن المريد حتى صار الذكر شرطا له وشعارا لسيره إلى الله. وعلى هذا يجب على المريد ألا يلقي نفسه إلى أحد من أهل التصوف حتى يتعرف تواتر أخباره من ثقة الواردين عليه والمجاورين له، وتجرحه في علم الظاهر وعلم الباطن. فإذا كان الأمر كما يريد فليتبعه وإلا فلا؛ لأنه لا يصلح للإرشاد إلا من كان على علم يهدي به العباد. أما إذا كان الشيخ المدعي للمشيخة خاليا من ذينك العلمين: الظاهر والباطن، فإنه لا خير في صحبته.

الهوامش:

- 1 - كما أشار إلى ذلك الحاج عمر - رضي الله عنه - في "الرماح": "اعلم أن الذكر أفضل العبادات لأن سائر العبادات تنقضي بانقضاء الدنيا إلا ذكر الله تعالى". انظر، عمر بن سعيد تال: رماح حزب الرحيم على نخور حزب الرحيم على هامش جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني رضي الله عنه، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ص 166.
- 2 - المرجع نفسه، ص 170.
- 3 - انظر، محمد بن علوي المالكي الحسني: أبواب الفرج، المكتبة العلية، القاهرة-

- بيروت 2003، ص 209.
- 4 - عرّف أحمد بن محمد بن عجيبة الحضرة بأنها هي حضور القلب مع الربّ. وقسمها على ثلاثة أقسام: حضرة القلوب، وحضرة الأرواح ثم حضرة الأسرار. لمزيد من المعلومات فيها انظر، أحمد بن محمد بن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص 67.
- 5 - انظر، عمر بن سعيد تال: الرماح، المرجع السابق، ص 170.
- 6 - انظر، أبو القاسم عبد الكريم هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت 2001، ص 256.
- 7 - انظر، عمر بن سعيد الفوتي تال: تذكرة المسترشدين وفلاح الطالبين، في الجواهر والدرر في سيرة الشيخ الحاج عمر للشيخ محمد المنتقى أحمد تال، دار البراق، بيروت 2005، ص 804.
- 8 - روى عن سيدتنا عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: "لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وسلم قام يصلي، فأثاه بلال يؤذنه بالصلاة فرآه يبكي، فقال: يا رسول الله أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: يا بلال أفلا أكون عبدا شكورا، ولقد أنزل الله عليّ الليلة آية: "إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار... ويتفكرون..." ثم قال: "ويل لمن قرأها ولا يتفكر فيها". أخرجه ابن حبان في صحيحه - الإحسان - كتاب الرقاق، م 2، ص 927، رقم 619، عن عائشة رضي الله عنها.
- 9 - انظر، الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار - صلى الله عليه وسلم - للإمام النووي، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، 1988، ص 21.
- 10 - لقد كثرت الأقوال في تفسير هذه الآية... والقرآن يقول: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر".
- 11 - خرّجه الإمام أحمد بهذا اللفظ. لشرح هذا الحديث، انظر، ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، دار الفكر، بيروت 2009، ص 451.
- 12 - نفسه.
- 13 - الورق: الفضة، مضروبة كانت أو غير مضروبة.
- 14 - وهذا الحديث يدل أن الثواب لا يترتب على قدر النَّصَب في جميع العبادات، بل قد يأجر الله تعالى على قليل الأعمال أكثر مما يأجر على كثيرها.
- 15 - انظر، الإمام الحافظ أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم، دار طيبة، الرياض 2006، المجلد الأول، ص 1234.
- 16 - أخرجه ابن أبي شيبة والطبراني بإسناد حسن. انظر، الحافظ ابن حجر العسقلاني: سبل

- السلام شرح بلوغ المرام، ط1، بيروت 2005، ص 1262.
- 17 - انظر، أبو القاسم عبد الكريم هوازن القشيري: المرجع السابق، ص 256.
- 18 - انظر، الحافظ ابن حجر العسقلاني: مرجع سابق، ص 1262.
- 19 - انظر، عمر بن سعيد تال: الرماح، المرجع السابق، ج2، ص 110.
- 20 - انظر، عبد الله بن أبي جمرة الأندلسي: بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها وما عليها، دار الجيل، ط3، بيروت، (د.ت)، ج4، ص 277.
- 21 - انظر، أبو حامد الغزالي: مختصر إحياء علوم الدين، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، بيروت 1990، ص83. والشيخ الحاج مالك سي يشاطر رأي الغزالي وقال:
- وداوم على ذكر الذي جلّ ذكره بذكر إلهي تطمئنّ قلوب
ليُلفك ما أحيت مولاك ذاكرا أخيّ طلوع الشمس ثم غروب
ولكنّ جدوى الذكر إن لم يكن به حضور قليل والحضور غريب
- انظر، الحاج مالك سي: زجر القلوب، رفسك-سنغال، (د.ت)، ص 8.
- 22 - انظر، عمر بن سعيد تال: الرماح، المرجع السابق، ج1، ص 187.
- 23 - المرجع نفسه، ص 169.
- 24 - انظر، أبو القاسم عبد الكريم هوازن القشيري: المرجع السابق، ص 257.
- 25 - انظر، محمد بن عبد الواحد النظيفي: الدرة الخريدة شرح الياقوتة الفريدة، دار الفكر، بيروت 1983، م1، ص 98.
- 26 - المرجع نفسه، ص 97.
- 27 - المرجع نفسه. وأما الذكر اللفظي فيرى أنه هو وسيلة إلى حصول هذا الذكر. وشرط الوصول إلى هذا المقام السلوك على يد شيخ مرشد ناصح. وإلا استولى عليه الغفلة عن الله تعالى ولا يتذكره إلا عند الحاجة، فإذا أعطاه حاجته نسي ذكره.
- 28 - المرجع نفسه، ص 100. انظر أيضا، أبو القاسم عبد الكريم هوازن القشيري: المرجع السابق، ص 258.
- 29 - انظر، عمر بن سعيد تال: الرماح، المرجع السابق، ج1، ص 353.
- 30 - المرجع نفسه، ص 172.
- 31 - المرجع نفسه. وفيها قول الشاعر:
- ما إن ذكرتك إلا همّ يلعني سري وقلبي وروحي عند ذكراك
حتى كأن رقيباً منك يهتف بي إياك ويحك والتذكّار إياك

أما ترى الحق قد لاحت شواهدہ وواصل الكل من معناه معنك

انظر، أبو القاسم عبد الكريم هوازن القشيري: المرجع السابق، ص 258.
32 - ومّا يؤكّد هذا قوله في "الإبريز" مخاطباً للمريد السالك: "وإن ترفع همّتك إلى طريق الفقر وهي طريق التصوف، فاطرح هوى نفسك فيما تختاره لنفسها من وجوه التعبّدات وأنواع القربات دون أن يأمرها به الشيخ وباعد هواها في ذلك مباعدتك للشرّ. يريد أن فلاح المريد فيما يختاره له الشيخ لا فيما يختاره هو لنفسه، وإن كان يختار هو لنفسه هلك". انظر، أحمد بن المبارك السجلهاسي: الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، دار الكتب العلمية، بيروت 2002، ص 339.

33 - فهذه الأشياء معقدة نوعاً ما، لذا يجب على السالكين، إن لم يجدوا من يرشدهم إليها، أن يقتصروا على ما يعلمون. وإلى ذلك تنبيه أحد الصالحين:

لا تسلكن طريقاً لست تعرفها بلا دليل فتَهوى في مهاويها

انظر، أحمد عرب الشرنوبي: تائيّة السلوك إلى ملك الملوك، بيروت 2004، ص 98.
34 - انظر، أبو القاسم عبد الكريم هوازن القشيري: المرجع السابق، ص 257.
35 - انظر، عمر بن سعيد تال: الرماح، المرجع السابق، ج 1، ص 259.
36 - انظر، عليّ حرازم بن العربي برّادة الفاسي: جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض أبي العباس التجاني، دار البراق، بيروت 2011، ص 435.
37 - انظر، أحمد عرب الشرنوبي: المرجع السابق، ص 98.
38 - نفسه.

39 - انظر، أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، الأزهر الشريف، (د.ت)، ص 97.

40 - انظر، عليّ حرازم بن العربي برّادة الفاسي: المرجع السابق، ص 427.
41 - انظر، أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، شركة القدس، القاهرة 2016، ص 47.
42 - انظر، عبد الله حسن زروق: قضايا التصوف الإسلامي، هيئة الأعمال الفكرية، ط 2، الخرطوم 2006م، ص 135.
43 - انظر، عليّ نور الدين جمعة: الطريق إلى الله، دار الوابل الصيّب، ط 2، القاهرة 2007، ص 20. انظر أيضاً، الحاج مالك سي: كفاية الراغبين فيما يهدي إلى حضرة رب العالمين، طبع نبيل المحمدي، (د.ت)، ص 593-597.
44 - انظر، أحمد بن المبارك السجلهاسي: المرجع السابق، ص 336.

- 45 - نفسه.
- 46 - المرجع نفسه، ص 341.
- 47 - يوسف بن عبد الله بن عمر الكوراني الشهير بالعجمي الإسكندري، توفي بها سنة 768. كان صوفيا له أتباع ومريدون، وله رسالة سماها: ريحان القلوب، في الوصول إلى المحبوب، تتضمن شرائط التوبة، وليس الخرقه، وكانت له زاوية بقرافة مصر مشهورة، وعدة زوايا في عدة بلاد.
- 48 - انظر، عمر بن سعيد تال: الرماح، المرجع السابق، ج1، ص 185-186. انظر أيضا، الشيخ إبراهيم إنياص: كاشف الإلباس عن فيضة الختم أبي العباس، 2001، ص 47.
- 49 - انظر، عبد القادر شيبه الحمد: الجامع الصحيح للبخاري، ط1، الرياض 2008، ج1، ص 61.
- 50 - انظر، أحمد بن الحاج العياشي الخزرجي: نصيحة الإخوان في سائر الأوطان، (د.ت)، ص 25. الوسان: الكثير النعاس الذي يغلبه النوم في كل أحيائه.
- 51 - انظر، الحاج مالك سي: إخماد المنكر الجاني، مخطوط، (د.ت)، ص 70-71.
- 52 - انظر، عمر بن سعيد تال: الرماح، المرجع السابق، ج1، ص 185.
- 53 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز العلمية والمعادن العرفانية من ديوان العلامة الشيخ الحاج مالك سي، دار أبي رقرق، ط1، الرباط 2021، ج3، ص 51.
- 54 - انظر، أبو القاسم عبد الكريم هوازن القشيري: المرجع السابق، ص 256.
- 55 - انظر، عمر بن سعيد تال: الرماح، المرجع السابق، ج1، ص 187.

References:

* The Holly Quran.

- 1 - Al Ghazālī, Abū Ḥāmid: Al-munqidh min ad-ḍalāl, Sharikat al-Quds, Cairo 2016.
- 2 - Al Ghazālī, Abū Ḥāmid: Mukhtaṣar ihyā' 'ulūm ad-dīn, Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1st ed., Beirut 1990.
- 3 - Al-'Asqalānī, Al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar: Subul as-salām sharḥ bulūgh al-marām, 1st ed., Beirut 2005.
- 4 - Al-Andalusī, 'Abdullah Ibn Abī Jamrah: Bahjat an-nufūs wa taḥallihā bi-ma'rifat mā lahā wa mā 'alayhā, Dār al-Jīl, 3rd ed., Beirut (n.d).
- 5 - Al-Fāsī, 'Alī Ibn al-'Arabī Barrāda: Jawāhir al-ma'ānī wa bulūgh al-amānī, Dār al-Bourāq, Beirut 2011.
- 6 - Al-Ḥanbalī, Ibn Rajab: Jāmi' al-'Ulūm wa al-ḥikam, Dār al-Fikr, Beirut 2009.

- 7 - Al-Ḥasanī, Aḥmad Ibn 'Ajība: Al-futūḥāt al-ilāhiyya fī sharḥ al-mabāḥith al-aṣliyya, Al-Azhar al-Sharīf, Cairo (n.d).
- 8 - Al-Ḥasanī, Aḥmad Ibn 'Ajība: Īqāz al-himam fī sharḥ al-ḥikam, Dār Al-Ma'ārif, Cairo (n.d).
- 9 - Al-Ḥasanī, Muḥammad Ibn 'Alawī al-Mālikī: Abwāb al-faraj, Al-Maktaba al-'Ilmiyya, Cairo-Beirut 2003.
- 10 - Al-Nazīfī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wāḥid: Ad-durra al-kharīda sharḥ al-yāqūta al-farīda, Dār al-Fikr, Beirut 1983.
- 11 - Al-Nīsābūrī, Muslim Ibn al-Ḥajāj: Ṣaḥīḥ Muslim, Dār Ṭayba, Riyadh 2006.
- 12 - Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim: Ar-risāla al-Qushayriyya, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 2001.
- 13 - Al-Sharnūbī, Aḥmad 'Arab: Tā'iyyat as-sulūk ilā malik al-mulūk, Beirut 2004.
- 14 - Al-Sijilmāsī, Aḥmad Ibn al-Mubārīk: Al-ibrīz min kalām sayyidī 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 2002.
- 15 - Jum'a, 'Alī Nūr al-Dīn: At-ṭarīq ilā Allah, Sharikat al-Wābil al-Ṣayyib, 2nd ed., Riyadh 2007.
- 16 - Sī, Al-Ḥāj Mālik: Majma' al-kunūz al-'ilmiyya wa al-ma'ādin al-'irfāniyya, Dār Abī Raqrāq, Rabat 2021.
- 17 - Sī, Al-Ḥāj Mālik: Zajar al-qulūb, Senegal (n.d).
- 18 - Tāl, Omar Ibn Sa'īd al-Fūtī: Rimāḥ ḥizb ar-raḥīm, Dār al-Jīl, Beirut (n.d).
- 19 - Tāl, Omar Ibn Sa'īd al-Fūtī: Tadhkirat al-mustarshidīn wa filāḥ at-ṭalībīn, Dār al-Bourāq, Beirut 2005.
- 20 - Zarrūq, 'Abdallah Ḥasan: Qaḍāyā at-taṣawwuf al-Islāmī, Hay'at al-A'māl al-Fikriyya, 2nd ed., Khartoum 2006.



عقدة النقص عند عنتر بن شداد

مقاربة تحليلية سيكولوجية على ضوء نظرية ألفرد أدلير

د. شيخ امباكي جوب

جامعة شيخ أنت جوب بدار، السنغال

الملخص:

تسلط المقالة الضوء على عقدة النقص التي عانى منها عنتر بن شداد، أحد أبرز شعراء العصر الجاهلي، نتيجة سواد لونه وأصله العبودي في مجتمع قبلي يقدر النسب الشريف واللون الأبيض. تعالج المقالة تأثير هذه العقدة النفسية على حياة عنتر وشعره، واستخدام الشاعر الفروسية والخصال النبيلة للتعويض عن عقده. فقد استطاع عنتر أن يحول معاناته إلى دافع لتحقيق البطولات والفروسية، واستخدم قوته وشجاعته في المعارك كوسيلة للتعويض عن هذا الشعور. فأصبحت شجاعته وبطولاته في الحروب جزءاً من هويته وأداة لإثبات الذات والاندماج في قبيلته. إضافة إلى ذلك، تجسدت الخصال النبيلة مثل الكرم والشرف في شعره وسلوكه، كوسيلة للتغلب على التمييز الاجتماعي الذي واجهه. وفي هذا الصدد، توظف المقالة نظرية علم النفس الفردي لألفرد أدلير، التي تركز على الشعور بالنقص كدافع رئيسي للسلوك البشري، كإطار تحليلي لفهم سلوك عنتر ودوافعه. ويتم تحليل قصائد عنتر من خلال هذا المنظور النفسي، مما يكشف عن العمق النفسي والمعاناة التي شكلت جزءاً كبيراً من إبداعه الأدبي.

الكلمات الدالة:

عنتر بن شداد، عقدة النقص، البشرة السوداء، العبودية، ألفريد أدلير.



The inferiority complex in Antara Ibn Shaddad

A psychoanalytic approach in the light of Alfred Adler's theory

Dr Cheikh Mbacké Diop

Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

The article highlights the inferiority complex experienced by Antarah ibn Shaddad, one of the most prominent poets of the pre-Islamic era, due to his black skin and slave origin in a tribal society that valued noble lineage and fair skin. The article examines how this psychological complex affected Antarah's life

and poetry, and how he used chivalry and noble qualities to compensate for his inferiority complex. Antarah managed to turn his suffering into a drive for achieving heroism and chivalry, using his strength and courage in battles as a means to compensate for his feelings of inferiority. His bravery and heroism in wars became a part of his identity and a tool for self-affirmation and integration into his tribe. Additionally, noble qualities such as generosity and honor were embodied in his poetry and behavior as a means to overcome the social discrimination he faced. The article employs Alfred Adler's individual psychology theory, which focuses on the feeling of inferiority as a primary motivator of human behavior, as an analytical framework to understand Antarah's behavior and motivations. Antarah's poems are analyzed through this psychological perspective, revealing the psychological depth and suffering that formed a significant part of his literary creativity.

Keywords:

Antarah b. Shaddad, Complex inferiority, black color, slavery, Alfred Adler.



مقدمة:

تُجسد حياة الشاعر الجاهلي عنتر بن شداد وشعره معاناة الإنسان الأسود في سعيه لتحقيق ذاته وسط تحديات اجتماعية وشخصية معقدة. فقد وُلِدَ لأب عربي وأم سوداء كانت أمة، وفرضت عليه التقاليد القبلية العبودية، وجعلته ينتمي إلى الطبقة الأدنى في المجتمع العربي. شكّل هذا الانتماء العرقي والاجتماعي المزيج عقدة نقص عميقة أثرت في حياته ونفسيته وشعره. وفي بيئة قبلية عربية تنسم بالتمييز العرقي والطبقي، عاش عنتر حياة ملؤها الصراع الداخلي والخارجي. لقد استطاع التغلب على القيود الاجتماعية والوصمة المرتبطة بلونه الأسود وأصله العبودي ويكسب اعتراف أبيه بفضل بطولاته وفروسيته، إلا أن آثار التمييز والاحتقار لم تفارقه، بل ظلت تشكل جزءاً من وعيه ولا وعيه.

لقد عكس شعر عنتر هذه المعاناة بوضوح، إذ طغت عليه النزعة الذاتية والغنائية، بعيداً عن الأغراض الشعرية الأخرى. وظل تعويض النقص وسعيه للارتقاء بمكانته الاجتماعية والنفسية هدفاً محورياً في حياته وشعره. وتحلى عنتر

بالخصال النبيلة وافتخر ببياض شمائله كنوع من التعويض عن سواد بشرته، محاولاً تجاوز الشعور بالدونية التي فرضتها عليه الثقافة السائدة. كما شكلت الفروسية والشجاعة عنصراً رئيسياً في استراتيجيته للتعويض، حيث جعل من سيفه وجواده نسباً جديداً يتحدى به أصله العبودي وينافس به الشرف القبلي. ورغم أن المجتمع القبلي لم يتخل عن نظره الدونية له، إلا أن عنتره استمر في السعي نحو المجد والعلواء، مستخدماً بطولاته في ساحات القتال كوسيلة لإثبات الذات والاندماج في القبيلة.

تقدم هذه الدراسة نظرة معمقة في حياة عنتره بن شداد وشعره، موضحة كيف شكلت عقدة النقص المحرك الأساسي لنموه الشخصي والفني. وتوظف الدراسة في ذلك نظرية عقدة النقص في التحليل السيكولوجي والتي طورها العالم النفسي ألفرد أدلير. وسنرى من خلال هذه النظرية كيف استخدم عنتره الفروسية والأخلاق للتعويض عن النقص الاجتماعي والنفسي، وكيف انعكست هذه الجهود في شعره.

1 - الإطار النظري للدراسة:

يعتبر الطبيب النمساوي سينغموند فرويد (Sigmund Freud) (1939م- 1856م) مؤسس التحليل النفسي، وفي نفس الوقت واضع حجر الأساس لتوظيف الأدب في مجال علم النفس. فقد كان يقوم بقراءة النصوص الأدبية مثل (الملك أوديب) لسوفوكليس (Sophocle) و(هامليت) لشكسبير (Shakespeare) في التحليل النفسي، مما ساعده على بناء نظريته المشهورة عقدة أوديب⁽¹⁾. وتشكل العلاقة بين التحليل النفسي والدراسات النقدية الأدبية واحداً من أهم التيارات النقدية المعاصرة، لأن علم النفس عند بعض الباحثين يعتبر أقرب العلوم الإنسانية للتجربة الفنية، باعتبار أن علم النفس والفن يعالجان المادة نفسها وهي التعبير عن المشاعر والانفعالات وترجمة العواطف⁽²⁾. وقد ركز سينغموند فرويد في دراساته السيكولوجية على العقل اللاواعي واللاشعور واعتبره المحرك الأساسي لسلوك الإنسان مخالفاً في ذلك نظرية العقل

الواعي التي كانت سائدة قبله. فالإنسان بالنسبة للنظرة الفرويدية ليس سيد نفسه، وأن وراء قراراته يكمن اللاشعور الذي "يرسم ملامح وحقائق الشخصية الإنسانية"⁽³⁾.

ونشهد مع عالم نفساني آخر كان زميلاً لفرويد لعدة سنوات ثم انفصل عنه، وهو ألفريد أدلير (Alfred Adler) (1870م-1937م)، إلى ظهور نظرية علم النفس الفردي التي تذهب مذهباً مناقضاً لنظرية فرويد في تفسير السلوك الإنساني. فيرى أدلير أن سلوك الفرد لا تحركه الغرائز الجنسية واللاشعور كما ذهب إليه فرويد، بل إن "الإنسان كائن شعوري يعرف أسباب سلوكه ويشعر بتقائصه ويحس بأهدافه وهو قادر على التخطيط"⁽⁴⁾. فأدلير يقلل من أهمية اللاشعور الذي جعل منه فرويد الدافع الرئيس لسلوك الفرد، كما أنه يرى أن الإنسان كائن اجتماعي تتحكم عليه بيئته وعلاقاته الاجتماعية الفردية وليس الغرائز البيولوجية وبالمختص الجنسية، على خلاف فرويد الذي يرى الغريزة الجنسية كعامل مهم في تكوين الشخصية⁽⁵⁾، وكحرك أساسي في اللاشعور. وقد سمى أدلير نظريته بعلم النفس الفردي لأنه يركز على فردية كل شخص بخلاف النظرية الفرويدية التي تنادي بشمولية الأهداف والدوافع البيولوجية⁽⁶⁾.

فالشعور بالنقص يعد أحد المبادئ في علم النفس الفردي⁽⁷⁾. فيرى أدلير أن الإنسان عندما يولد يتعرض للشعور بالضعف والعجز فيلجأ إلى مساعدة والديه ومن يحيطون به. وهذا الشعور بالنقص يثير في الطفل قوة محركة تستنهض سلوكه وتدفعه إلى تحديد مستوى من الطموح يسعى لتحقيقه⁽⁸⁾. فالشعور بالنقص أو الدونية هو الدافع الأقوى لصيرورة الحياة البشرية حسب النظرية الأدليرية. فهو حالة عامة لكل الناس وليس علامة ضعف أو شذوذ، بل على العكس من ذلك فإنه مصدر كل كفاح الإنسان⁽⁹⁾.

وقد صاغ أدلير نظريته من تجربة حياته الشخصية، إذ عانى في طفولته من مرض الكساح الذي كان عائقاً بينه وبين مشاركة رفاقه في اللعب، كما عانى من مرض التهاب الرئوي. ولكنه استطاع أن يعوض عن نقصه الجسدي بالجهد

والسعي، وتمكن من اكتساب الثقة عن نفسه وتحقيق التفوق حتى أصبح من ألمع التلاميذ⁽¹⁰⁾. بذلك يشكل الشعور بالنقص ميزة فطرية مفيدة للفرد إذ يحفز به إلى التقدم والتفوق. ولكن ماذا إذا لم يتمكن الطفل من التغلب على شعوره بالنقص؟ عند ذلك يتضخم هذا الشعور ويتحول إلى عقدة نقص، فيكبر الطفل ويصبح إنساناً فاقد الثقة بنفسه عاجزاً عن مواجهة تحديات الحياة⁽¹¹⁾. ويرد أدلير عوامل نشوء عقدة النفس في الطفل إلى ثلاثة عوامل: النقص العضوي (Organic inferiority) والتدليل (Spoiling) والنبذ (Neglecting)⁽¹²⁾. وإذا كان الشعور بالنقص ميزة مشتركة بين كافة البشر فإن عقدة النقص تنشأ عندما يفشل الإنسان، في حركته نحو العالي والتفوق، في التغلب على هذا الشعور والتوصل إلى نتيجة مرضية⁽¹³⁾.

وفي دراستنا هذه لنفسية عنتره بن شداد على ضوء نظرية عقدة النقص الأدليرية، سنرى أن الشاعر الجاهلي كان يعاني من عقدة نقص مضاعفة بسبب أصله العبودي ولونه الأسود في مجتمع يجعل من النسب الشريف واللون الأبيض قيمة معيارية.

2 - العقدة المضاعفة، السواد والعبودية:

عنتره ابن شداد من أشهر الشعراء العرب في العصر الجاهلي، وقد جمع إلى الشاعرية الشجاعة والفروسية، مما جعله، إلى جانب كونه شخصية تاريخية، بطلاً أسطورياً ملحمياً في الروايات الشعبية العربية. ولد لأب عربي وأم كانت أمة سوداء تدعى زبيبة، فظل جزء من حياته في قيود الرق، ولم يعتقه أبوه إلا بعد أن أثبت شجاعته في قصة مشهورة سنوردها في مكانها. وقد شكلت عنده البشارة السوداء، إلى جانب الأصل العبودي، وصمتان في جبينه وضعتاه في أدنى درجات الهرم الاجتماعي القبلي وخلقتا في نفسيته عقدة نقص. ذلك أن اللون الأسود يحمل في الثقافة العربية رمزية سلبية. فالعرب يجعلون من اللون الأبيض مقياساً، وبالمقابل يجعلون من الأسود، نقيض الأبيض، لونا منحرفاً عن هذا المقياس. من هنا ربطوا البياض إلى مجموعة من القيم والصفات كالجمال والنقاوة

والصفاء والطهارة والسلام والسرور. وفي المقابل شخّوا السواد بكل نقائص البياض. فالسواد يرتبط بالظلام والشر والحزن والهّم والموت والشؤم والكآبة والحيوانات الشريرة والشيطان⁽¹⁴⁾. ففي الأحلام تطيروا من المرأة السوداء وربطوها بالوباء، وتشاءوا من الحيوان بالغرابة وربطوه بالموت والفراق، وشبهوا القط الأسود بالجني والكلب الأسود شيطانا. وفي اللباس إذا كان البياض يمثل لباس المؤمنين فإن السواد هو لباس أهل النار⁽¹⁵⁾.

إن هذه الرمزية السلبية للسواد تجعل البشرة السوداء تحمل كل الصور النمطية التي تتلاءم مع هذه الرمزية. وهكذا ظهر الإنسان الأسود في المتخيل العربي وفي الأدب الشعبي كشيطان في الأساطير، وكجنس متوحش في قصص الرحلات والمغامرات، أو كعبد كسول، غبي، كرية الرائحة، أبرص، في الحالات العادية⁽¹⁶⁾.

انطلاقاً من هذه الرمزية للون الأسود، خضع الإنسان الأسود في المجتمع العربي للرق على مدى قرون طويلة. فالعلاقات المتوترة بين الأحباش والعرب قبل الإسلام وما تلاها بعد مجيء الإسلام من الفتوحات والغزوات وظاهرة استجلاب العبيد السود في الجزيرة العربية، كل ذلك جعل العربي يربط في مخيلته السود بالعبودية⁽¹⁷⁾. إذ كان السود في المجتمع العربي، وأكثرهم من الرقيق الذي كرسوا حياتهم لخدمة العرب، يعيشون على هامش الحياة، كما كانوا أيضاً مصدر لهو وترفيه.

وكان هذا التعامل العنصري ضد السود في المجتمع العربي سائداً شمل حتى الذين تميزوا منهم بموهبة في الشعر أو في الفروسية. فقد حال مثلاً سواد البشرة بين الشعراء السود وبين أسلوب الحياة التي كان يعيشها زملاؤهم من الشعراء البيض. وكان لهذه المعاملة تأثير في موقفهم تجاه قبائلهم، فغالبا ما كانوا خارجين على الأوضاع السائدة ووقفوا موالين للأنظمة التي تدعو إلى المساواة أو إلى نوع من العدل الاجتماعي⁽¹⁸⁾.

وتبدو عقدة اللون الأسود متجذرة عند كثير من الشعراء السود، فقد

خضعوا لحقارة اللون الأسود ودونيته أمام اللون الأبيض كما روجته الثقافة السائدة. واشتهر عندهم ثلاثة عرفوا بأغربة العرب وهم: خفاف بن الندبة والسليك ابن السلكة وعنترة بن شداد. وتسميتهم بالأغربة ترجمة لنظرة الاحتقار التي كان السود يخضعون لها في المجتمع العربي الجاهلي. فالغراب عند العرب طائر مشؤوم يرمز إلى الفراق والخراب والموت وهو عندهم أكثر من جميع ما يتطير به في باب الشؤم⁽¹⁹⁾. ويبدو عنترة بن شداد أكثر حساسية من بين الثلاثة تجاه وضعه الاجتماعي. فهو، إلى جانب سواد لونه في بيئة تمقت السواد وتشاءم منه، كان يعاني من عاهة اجتماعية لم تكن بأقل وطأة على نفسيته وهي الرق. فقد فرضت عليه التقاليد القبلية العبودية بحكم ولادته من أمة سوداء، مما جعله ينتمي إلى الطبقة الأدنى من المجتمع العربي:

عاش عنترة حياة تعسة فهو ابن لأم تنتمي إلى الطبقة الثالثة من النساء في المجتمع العربي بعد طبقة الحرائر وطبقة السبايا. فالسبية كانت وقفا على رجل واحد، أما الأمة فكانت شيئا مشاعا ولهذا فإن الاعتراف بابن السبية كان أمرا طبيعيا مسلما به، بينما كان الاعتراف بأبناء الإماء أمرا لا يقره العربي ولا يحيزه⁽²⁰⁾.

ولد عنترة في الرق لكنه استطاع بقوة ساعده أن ينعتق منه ويكتسب الاعتراف من أبيه⁽²¹⁾، غير أن وصمة العبودية بقيت عارا على جبينه. ذلك لأنه كان يعيش في مجتمع يربط ربطا وثيقا بين سواد البشرة والعبودية وتذكره كلما سنحت له الفرصة بهاتين الوصمتين كما يظهر ذلك في مواضع كثيرة من شعره.

3 - مظاهر عقدة النقص عند عنترة:

نتيجة الرمزية المشؤومة التي يحملها اللون الأسود في الثقافة العربية والمكانة الاجتماعية الوضيعة للإنسان الأسود فيها كان التعبير بـ"الأسود" وبـ"ابن السوداء" من أشد عبارات السب والشم التي توجه إلى السود، فكانت الحساسية تجاه اللون الأسود واستبطان الدونية حادة عند كثير من الشعراء السود:

إن الإحساس باللون كان حادا عند الشعراء السود قبل الإسلام، ذلك

لأنهم كانوا طبقة مهانة ومطحونة، ولأنهم كانوا يذادون بالعنف مرة، وباللين مرة أخرى عن أن يكونوا داخل نسيج المجتمع الحي، وهكذا عاشوا على هامش هذا المجتمع طبقة فقيرة مهانة ومدموغة في الوقت نفسه بالسواد⁽²²⁾.

وتجاه هذا الوضع انقسم الشعراء السود إلى طبقتين: طبقة وقفت موقف الرفض ومعارضة هذا التمثيل السلبي للسواد فثاروا على هذه القيم أو خرجوا على الجماعة واتجهوا إلى طريق الصعلكة، وطبقة أذعنت للقبيلة رغم إقصائهم واحتقارهم واستبظنت هذا التمثيل السلبي وحاولت التعويض عنها بالتماهي مع القبيلة والاندماج إلى قيمها، وإلى هذه الفئة ينتمي بلا أي شك عنتر بن شداد. فقد خضع عنتر لوضعه الاجتماعي كما استبطن دونية لونه، وحتى بعد أن انعتق من العبودية واشتهر بفروسيته وشعره. فكثيرا ما يقابل في شعره سواد جلده ببياض خلقه.

إن عقدة النقص كانت الدافع الأقوى وراء سعي عنتر لكسب اعتراف أبيه وللاندماج في القبيلة. فقد كان من الممكن له بشجاعته أن يخرج على جماعته ويسلك طريق الصعلكة، ولكنه أراد أن يسجل فروسيته وبطولاته في إطار جماعته عسى أن يعوض ذلك عن سواد لونه وضعته الاجتماعية. غير أن موافقه وإنجازاته لم تزده إلا مرارة، فقومه يستجدونه في وقت الحرب ولكن في وقت السلم يحتقرونه ويذكرونه بعبوديته⁽²³⁾:

ينادوني في السلم يا ابن زبيبة وعند صدام الخيل يا ابن الأطايب

من هنا كان عنتر حساسا للغاية تجاه لونه الأسود وعبر عن احتقاره لسواد الجلد وضرورة التعويض عنه⁽²⁴⁾. لقد سبق أن قلنا أن عنتر كان يعاني من عقدة نقص مضاعفة تنجم عن إحساسه بعيب جسمي يتمثل في سواد لونه ونقص اجتماعي يتمثل في أصله العبودي. وبما أنه ورث مصادر هذه العقدة المضاعفة من أمه، فقد شكلت الأم عنده الرمز المجسد لعقدته، فتألم من انتسابه لأمة سوداء، لأنه مهما حاول فإن أبناء قبيلته أو أعداءه ظلوا يعيرونه بأمه⁽²⁵⁾:

وقد أمسوا يعيبونني بأمي ولوني كلما عقدوا وحلوا
وحتى حين يفتخر بشرف الانتساب إلى أبيه يجد أن هذا النسب الشريف
معلول بذل العبودية وسواد اللون الذين ورثهما عن أمه⁽²⁶⁾:

يقدمه فتى من خير عبس أبوه وأمه من آل حام
عجوز من بني حام ابن نوح كان جبينها حجر المقام
إن ذكر انتساب أمه إلى بني حام له دلالة إذا رجعنا إلى أسطورة نوح
وأبنائه الثلاثة والتي لعن فيها ابنه حام ودعا عليه بالعبودية. وكان من بغض عنتره
للونه واحتقار أمه السوداء أن هجاها وتهكم منها⁽²⁷⁾:

وأنا ابن سوداء الجبين كأنها ضبع ترعرع في رسوم المنزل
الساق منها مثل ساق نعامة والشعر منها مثل حب فلفل
وقد كان من آثار عقدة النقص والإحساس بالدونية والنبد الاجتماعي
الذي عانى منه عنتره أن جعل لشعره طابعا شخصيا ذاتيا. فهو وإن اختار أن يبقى
في إطار قبيلته، متماهيا معها ومعتزا بالانتماء إليها، فإن شعره في أغلب الأحيان
شعر ذاتي ولم يعتز بقبيلته عادة إلا "في معرض تعاون القبيلة فيما بينها لدفع ضيم
أو مكروه أو في معرض الهجوم والقتال"⁽²⁸⁾.

4 - التعويض:

يشكل التعويض عنصرا هاما في النظرية الأدليرية، وهو الموقف الذي
يتخذه المصاب بالشعور بالنقص أو بعقدة النقص للتخلص من إحساسه المؤلم.
فكل شعور بالعجز والنقص يقابله سلوك من الفرد في محاولة التغلب على هذا
الشعور:

التعويض محاولة لا شعورية يهدف منها الارتفاع إلى المستوى الذي وضعه
الإنسان بنفسه. فإذا ما شعر الفرد بالعجز في موقف معين فهو يميل نحو تعويض
ذلك العجز والفشل إلى نجاح وتفوق في موقف آخر حتى يقلل من حدة التوتر

الناتج عن الإحباط التي يتعرض لها⁽²⁹⁾.
والتعويض في حالة عنترة يتمثل، عند استحالة استبدال بشرته السوداء
ببشرة بيضاء، في التعويض عنها بالتحلي بالخصال الشريفة التي تحمل رمزية بيضاء.
فيلجأ إلى المقابلة بين لونه الأسود وأخلاقه النبيلة البيضاء، يقول ذلك
صريحاً⁽³⁰⁾:

سوادي بياض حين تبدو شمائي
ويعول على الأنساب يزهو ويفخر
ويقول⁽³¹⁾:

تعيروني العدا بسواد جلدي
وبيض خصائي يحو السواد
ويقول في موضع آخر منكرا سواده⁽³²⁾:

ومن قال إني أسود ليعيني
أريه بفعلي أنه أكذب الناس
وفي موضع آخر يفتخر بلونه الأسود وفي نفس الوقت يعترف به كداء⁽³³⁾:

لئن أك أسود فالمسك لوني
وما لسواد جسمي من دواء
ولكن تبعد الفحشاء عني
كبعد الأرض عن جو السماء

إن موقف عنترة من سواده كان مزدوجاً، فقد يفتخر بسواده في بعض
قصائده ولكن هذا الشعور يكاد يكون طارئاً فيعقبه احتقار للسواد وطغيان
الشعور بدونيته، فلا يلبث الشاعر أن يستبطن هذا الإحساس بالدونية الذي
فرضته عليه ثقافته، فيحاول التعويض عن هذا اللون المشؤم بالاتصاف بالشيم
النبيلة. فيفتخر بأنه قد اكتسب السمائل⁽³⁴⁾:

أثني علي بما علمت فإنني
سمح مخالفتي إذا لم أظلم
وخصاله الشريفة لا تفارقه في سكره ولا في صحوه⁽³⁵⁾:

فإذا شربت فإنني مستهلك
مالي وعرضي وافر لم يكلم
ويقول عن عفته⁽³⁶⁾:

يخبرك من شهد الواقعة أنني أغشى الوغى وأعف عند المغنم
ويقول عن عفافه وحشمته⁽³⁷⁾:

وأغض طرفي ما بدت جارتي حتى يوارى جارتي مأواها
إني امرؤ سمح الخليقة ماجد لا أتبع النفس اللجوج هواها

فإن عجز عن محو سواده فإنه يكون قد عوض عنه بالفعال الحميدة والخصال
الشريفة، فلذلك تحلى بالشهامة والنبيل والكرم والشرف والسماحة والحياء. وكما
كانت عقدة نقصه مضاعفة سيكون التعويض عنها أيضا مضاعفا. فإلى جانب
التحلي بالخصال الشريفة امتطى عنتره صهوة الشجاعة والفروسية.

وكما عانى عنتره من السواد عانى كذلك من العبودية التي ظلت ملازمة له
في وعيه ولا واعيه وإن تحرر منها، فسعى جاهدا لمحوها جاعلا الفروسية مطية
للوصول إلى المجد والشرف. لقد تطلع منذ صغره إلى المجد مهما كلفه ذلك من
الأخطار وألزمه من حرمان النفس⁽³⁸⁾، لكن افتقاره إلى النسب الشريف كان
حاجزا بينه وبين الوصول إلى غرضه، وفي نفس الوقت حافزا له إلى التفوق.
وكثيرا ما تألم من تعيير قومه بسواده وعبوديته رغم ما أظهره في ساحات القتال
من بطولة ونصرة لهم، كما تألم من افتقاره إلى النسب الشريف. فكان ذلك عاملا
قويا لتحفيزه إلى المجد. فإن فاته النسب الشريف من جهة الأم والأب فسيجعل
السيف والجواد نسبه⁽³⁹⁾:

جوادي نسبي وأبي وأمي حسامي والسنان إذا انتسبنا
ويقابل النسب الشريف ببطولته⁽⁴⁰⁾:

ومن قال إني سيد وابن سيد فسيوفي وهذا الرمح عمي وخاليا
غير أن ذلك لم يخفف عنه لوعة عقده المضاعفة، ذلك أن قومه لم يزالوا
يرونه عبدا، فقد أذعن لقبيلته ولم ير سبيل الخلاص إلا بالاندماج في قبيلته،
يقول⁽⁴¹⁾:

ومن يكن عبد قوم لا يخالفهم إذا جفوه ويسترضي إذا عتبوا
قد كنت فيما مضى أرعى جمالم واليوم أحمي حماهم كلها نكبوا

إن المصاب بعقدة النقص غالباً ما يكون رد الفعل عنده بوسيلتين: إما الهروب من الواقع عن طريق شاذ بعد الفشل في التغلب على شعوره، أو مواجهة عقده بالاعتحام والتبجح وفرض الذات⁽⁴²⁾. وفي حالة عنتره فهو لم يهرب قط من الواقع ولم يستكن لوضعه وإنما ركب أهوال الحرب والبطولة وإثبات الذات للتصدي لعقده. وفي سياق المجتمع التقليدي العربي حيث يطغى الانتماء القبلي والجماعي على السلوك الفردي، نجد عنتره يفرض وجوده الفردي ويجعل ذاته محور شعره. ويرى الباحث عبده بدوي أن هذا النوع من الشعر المرتكز على الشخصية ظل قليلاً في الشعر العربي، وأنه جاء أكثر على لسان الشاعر الأسود الذي، بسبب نبذه الاجتماعي في المجتمع العربي "كان يحمل أزمته الخاصة أكثر مما يحمل أزمة الآخرين"⁽⁴³⁾. ولم يشذ عنتره عن هذه القاعدة، فطغى في ديوانه الشعر الغنائي المرتكز على ذاته وبطولاته الحربية ومغامراته. وإذا تطرق إلى ذكر قبيلته والافتخار بها ففي سياق قتال أو غارة. فهو لم يخرج على القبيلة كما فعل الشعراء الصعاليك وإنما سجل طموحه إلى المجد في نطاق القبيلة وسعى إلى الاندماج فيها وكسب الاعتراف الاجتماعي من القبيلة بعد كسب الاعتراف البيولوجي من أبيه.

خاتمة:

تعد نظرية ألفرد أدلير حول علم النفس الفردي من النظريات الرائدة التي تقدم فهماً عميقاً لدوافع السلوك البشري. تركز هذه النظرية على مفهوم "عقدة النقص" والتعويض كدوافع رئيسية للسلوك البشري، حيث يرى أدلير أن الأفراد يسعون إلى تجاوز مشاعر النقص من خلال تحقيق إنجازات شخصية تعزز من شعورهم بالكفاءة والقدرة. وتقدم النظرية إطاراً لفهم كيفية استخدام الأفراد لمهاراتهم وقدراتهم كوسيلة للتعويض عن النقص. وتضع نظرية أدلير أهمية كبيرة

على السياق الاجتماعي وتأثيره على تطور الشخصية، مما يجعلها ملائمة لدراسة شخصية تاريخية وأدبية كعنتره بن شداد في ضوء بيئتها الثقافية والاجتماعية. فقد عانى هذا الشاعر من عقدة النقص بسبب لون بشرته وأصله الاجتماعي، لكنه سعى إلى تحويل هذه المشاعر إلى دافع للتميز في الفروسية والشعر. وتناولت المقالة دراسة نفسية معمقة لعنتره ابن شداد من خلال تطبيق نظرية ألفرد أدلر حول عقدة النقص والتعويض. وتقدم الدراسة منظوراً جديداً حول كيفية تفاعل الأفراد مع التحديات الاجتماعية والشخصية، من خلال استكشاف تأثير الوصمات الاجتماعية المرتبطة بلون البشرة والأصل العبودي على شخصية عنتره بن شداد وشعره. لقد وظف عنتره الفروسية والبطولة الحربية كوسيلتين للتعويض عن عقدة النقص التي عانى منها نتيجة لوضعه الاجتماعي المتدني، فكان شعره وسيلة للتعبير عن معاناته الداخلية ومحاولة تجاوز الشعور بالدونية المفروض عليه من مجتمعه. ويقدم البحث فهماً أعمق لكيفية تأثير البيئة الاجتماعية العنصرية على نفسية الفرد وكيف يمكن للفرد أن يستخدم مواهبه وفضائله لإثبات الذات والاندماج الاجتماعي رغم التحديات. وتساهم هذه الرؤية في إثراء الدراسات الأدبية والنفسية المتعلقة بالأدب العربي القديم وتقدم أسساً لتحليل المزيد من الأعمال الأدبية من منظور نفسي واجتماعي.

الهوامش:

- 1 - Marcelle Marini : "La critique psychanalytique", in Daniel Bergez (dir) Courants critiques et analyse littéraire, Armand Colin, Paris 2016, p. 74.
- 2 - شوان علي مهدي: "التعويض النفسي ودلالاته في رسوم تولوز لوترك" مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد 23، العدد 4، 2015م، ص 3.
- 3 - نفسه .
- 4 - المرجع نفسه، ص 11.
- 5 - Duane P. Schultz and Sydney Ellen Shultz: Theories of personality, Cengage Learning US, 2015, p. 109.
- 6 - المرجع نفسه، ص 108.

7 - من المبادئ الأساسية لعلم النفس الفردي عند أدلير: الشعور بالنقص، والتعويض، ودافع التفوق والكمال، وأسلوب الحياة، ووعي الذات، والاهتمام الاجتماعي، والغائية، ومبدأ الذات الخلاقة. انظر، رضا أنفمي عقدا: "دراسة نفسية لشخصية عنتره في ضوء نظرية أدلر"، مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية وآدابها، فصلية علمية محكمة، العدد 40، خريف 1395 هـ/2016م، ص 3.

8 - نفسه.

9 - نشوان علي مهدي: المرجع السابق، ص 14.

10 - Duane P. Schultz and Sydney Ellen Shultz: op. cit.

11 - نفسه.

12 - حسب نظرية أدلير تنشأ عقدة النقض عند الطفل في ثلاث حالات: عند الطفل الذي يعاني من عاهة أو إعاقة جسمية عندما يفشل في محاولة التعويض عن عاهته أو إعاقته وخاصة إذا كان هذا النقض محل اضطهاد، والطفل المدلل الذي يعتمد كلياً على أبويه ويكبر معاقاً عاطفياً، والطفل المنبوذ الذي فقد العطف والعناية من أسرته ومجتمعه. انظر، ماكبرايد و. ج.: مركب النقض والعقد النفسية، ترجمة حلمي مراد، ص 11-23.

13 - رضا أنفمي عقدا: "دراسة نفسية لشخصية عنتره في ضوء نظرية أدلر"، مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية وآدابها، فصلية علمية محكمة، العدد 40، خريف 1395/2016، ص 5.

14 - نادر كاظم: صورة السود في المتخيل العربي، البحرين 2004م، ص 135.

15 - انظر المرجع نفسه، ص 122-161.

16 - الباقر العفيف: أزمة الهوية في شمال السودان، متاهة قوم سود... ذوو ثقافة بيضاء، ترجمة انخاتم عدلان:

<http://sudanesonline.com/board/284/msg.html>

17 - الأحباش هم أقرب الأعراق السود من العرب من الناحية الجغرافية. وحسب الباحث نادر كاظم هناك ثلاث سرديات تهيمن على العلاقات بين العرب والأحباش على مر التاريخ. فهناك سرديّة الهيمنة قبل مجيء الإسلام عندما غزا الأحباش اليمن وحكموها لمدة نصف قرن، ثم تلتها سرديّة الوفاق مع بعثة الرسول وهجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة لكن هذه الفترة لم تدم طويلاً، فعن الفتوحات الإسلامية ظهرت سرديّة استرقاق مع تجارة الرقيق. انظر، نادر كاظم: صورة السود في المتخيل العربي، ص 89.

18 - نظر، عبده بدوي: الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي، الجمعية المصرية العامة للكتاب، 1988م، ص 136-156.

- 19 - نادر كاظم: المصدر السابق، ص 156.
- 20 - المرجع نفسه، ص 33.
- 21 - وقصة اعتاقه من العبودية مشهورة مفادها كما أوردها ابن قتيبة أن قوما أغاروا على قبيل عبس فقاتلوهم وكان من بينهم عنتره فخاطبه أبوه: "كر يا عنتر! فقال عنتره: العبد لا يحسن الكر، وإنما يحسن الحلاب والصر. فقال: كر وأنت حر"، فقاتل عنتره الغارين حتى استرد ما أخذه من الغنائم، فأعتقه أبوه وألحقه بنسبه، انظر، ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة 1950م، ج 1، ص 250.
- 22 - عبده بدوي: الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي، ص 281-282.
- 23 - عنتر بن شداد: ديوان عنتره، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، جامعة القاهرة، 1964م، ص 108.
- 24 - يرى بعض النقاد احتمالية انتقال شعر عنتره فيما يخص شعره عن اللون الأسود وأن ذلك قد يكون ناتجا عن قمع المجتمع العربي لصوت الشاعر الأسود وفرضه أن يعبر عما يريد أن ينطق به التمثيل العربي للأسود. انظر، نادر كاظم: صورة السود في المتخيل العربي، ص 570.
- 25 - عنتر بن شداد: ديوان عنتر، ص 108.
- 26 - عنتر بن شداد: ديوان عنتر بن شداد، شرح حمدو طماس، دار المعرفة، ط 2، بيروت 2004م، ص 52.
- 27 - عنتر بن شداد: ديوان عنتر، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، ص 115.
- 28 - المصدر نفسه، ص 105.
- 29 - نشوان علي مهدي: التعويض النفسي ودلالاته في رسوم تولوز لوترك" ص 14.
- 30 - عنتر بن شداد: ديوان عنتره، ص 68.
- 31 - عنتر بن شداد: ديوان عنتر بن شداد، شرح حمدو طماس، ص 98.
- 32 - المصدر نفسه، ص 126.
- 33 - المصدر نفسه، ص 69.
- 34 - المصدر نفسه، ص 16.
- 35 - نفسه.
- 36 - المصدر نفسه، ص 17.
- 37 - عنتر بن شداد: ديوان عنتره، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، ص 159-160.
- 38 - يقول في قصيدة له:

ما دمت مرتقيا إلى العلياء حتى بلغت إلى ذرى الجوزاء

فهنالك لا ألوي على من لامي	خوف الممات وفرقة الأحياء
فلأغضبن عواذلي وحواسدي	ولأصبرن على قلى وجواء
ولأجهدن على اللقاء لكي أرى	ما أرتجيه أو يحين قضائي
ولأحمين النفس عن شهواتها	حتى أرى ذا ذمة ووفا
من كان يحجدي فقد برح الخفاء	ما كنت أكتمه عن الرقباء
ما ساءني لوني واسم زيببة	إن قصرت عن همتي أعدائي
فلئن بقيت لأصنعن عجائبا	ولأبكن بلاغة الفصحاء

انظر: المصدر نفسه، ص 7-8.

39 - عنتره بن شداد: ديوان عنتره بن شداد شرح حمدو طماس، ص 183.

40 - المصدر نفسه، ص 193.

41 - عنتره بن شداد: ديوان عنتره، تحقيق ودراس: محمد سعيد مولوي.

42 - و. ج. ماكبرايد: مركب النقص والعقد النفسية، ترجمة حلمي مراد، المؤسسة العربية الحديثة، (د.ت)، ص 11.

43 - عبده بدوي: الشعراء السود وخصائصهم في الأدب العربي، ص 11.

References:

1 - 'Antara ibn Shaddād: Dīwān, edited by Ḥamdū Ṭammās, Dār al-Ma'rifa, 2nd ed., Beirut 2004.

2 - 'Antara ibn Shaddād: Dīwān, edited by Muḥammad Sa'īd Mulūī, Cairo University, 1964.

3 - 'Aqdā, Riḍā Afakhmī: "Dirāsa nafsiyya fi shakhṣiyyat 'Antara fī ḍaw' nazariyyat Adler, Majallat al-Jam'iyya al-Īrāniyya li al-Lugha al-'Arabiyya wa Ādābiḥā, Issue 40, 2016.

4 - Al-'Afīf, Al-Bāqir: Azmat al-Huwwiyya fī shamāl as-Sudān, translated by al-Khātīm Adlān. <http://sudanesonline.com/board/284/msg.html>

5 - Badawī, 'Abduh: Ash-shu'arā' as-sud wa khaṣā'ishuhum fī ash-shi'r al-'arabī, Al-Jam'iyya al-Miṣriyya al-'Āmma li al-Kitāb, 1988.

6 - Ibn Qutayba: Ash-shi'r wa ash-shu'arā', edited by Aḥmad Moḥammad Shākir,

Dār al-Ma‘ārif, Cairo 1950.

7 - Kāzim, Nādir: Şūrat as-sūd fī al-mutakhayyal al-‘arabī al-waṣīṭ, Bahrain 2004.

8 - Mahdī, Nashwān ‘Alī: At-ta‘wīḍ an-nafsī wa dalālātuhu fī rusūm Toulouse-Lautrec, Majallat Jāmi‘at Bābel li al-‘Ulūm al-Insāniyya, V.23, Issue 4, 2015.

9 - Marini, Marcelle: "La critique psychanalytique", in Daniel Bergez (dir) Courants critiques et analyse littéraire, Armand Colin, Paris 2016.

10 - Schultz, Duane P. and Sydney Ellen: Theories of personality, Cengage Learning US, 2015.



الهوية الثقافية في ظل العولمة

وهيبة الغالي

بإشراف د. لطروش الشارف

جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

يحتل موضوع الهوية موقع الصدارة في مجالات عدة خاصة الفكرية والفلسفية والسوسيوقulture حيث أصبحت كلمة "هوية" تستعمل للدلالة على المواقف التاريخية والراهنة التي تعرفها الأمم بنخبها ومفكرها خاصة في ظل الصراعات القائمة بين الأديان والحضارات والسياسات والإيديولوجيات وغيرها من التوجهات المنتشرة. إن الهوية الثقافية تشهد أزمة وتحد كبيرين في ظل ظهور ما يسمى بالعولمة التي تعتبر من أهم سمات العصر، إذ تحمل هذه الأخيرة في طياتها نظرة مرنة للسيادة والحدود الوطنية، ويبرز التحدي الذي تواجهه الهوية الثقافية جراء ظهور العولمة في كون هذه الأخيرة تسعى جاهدة دون وضع أي اعتبار للخصوصية لفرض نفسها على بقية العالم - باعتبارها الثقافة العالمية أحيانا والمنصرة أحيانا أخرى - مدعومة بالتطور العلمي والتكنولوجي الذي يشهده مجال الإعلام والاتصال خاصة، ففي فوضى هذه الطفرة العلمية والمعلوماتية بدأت الهوية تفقد بعضا من سماتها، فكان لابد من البحث عن أسس جديدة للترويج للوطن والهوية، فبدأ التركيز على العامل الثقافي كونه الركيزة الأساسية التي تقوم عليها هوية الجماعات البشرية المكونة للدولة، فالعامل الثقافي له وظيفة مهمة تتمثل في الحفاظ على الذات باعتباره نظام من القيم والتصورات التي يتسم بها شعب أو مجتمع ما تبعا لخصوصياته التاريخية والحضارية.

الكلمات الدالة:

الهوية والعولمة، الأزمة، اللغة، الثقافة، التراث.



Cultural identity in light of globalization

Wahiba Ghali

Under supervision of Prof. Charef Latroche

University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

The topic of identity occupies a prominent position in various intellectual, philosophical, and socio-cultural fields. The term "identity" is now used to refer

to historical and current positions held by nations, especially in the context of conflicts between religions, civilizations, politics, ideologies, and other prevalent trends. Cultural identity faces significant crises and challenges in the era of globalization, a defining characteristic of the current age. Globalization carries a flexible view of sovereignty and national boundaries. The cultural identity confronts challenges due to the emergence of globalization, as it strives relentlessly, often without regard for privacy, to impose itself on the rest of the world. This is supported by scientific and technological developments in the field of media and communication. In the chaos of this scientific and informational surge, identity begins to lose some of its characteristics. Therefore, there was a need to search for new foundations to promote national identity. The focus shifted to the cultural factor as the fundamental pillar on which the identity of human groups forming a state is based. The cultural factor has a crucial function in preserving the self as a system of values and perceptions that characterize a people or society based on their historical and cultural specificities.

Keywords:

identity and globalization, crisis, language, culture, heritage.



المقدمة:

لقد أثار موضوع الهوية ولا يزال جدلاً حامياً، إذ نجده يتجذر بكل عمق في مقاربات الفلاسفة والمفكرين واتسع مجال اهتمامه في خضم هذا الزخم المعرفي الناتج عن التطورات التكنولوجية الهائلة التي تسجل حضورها في زمن العولمة. فمسألة الهوية واحدة من بين المسائل التي أثارت العديد من الإشكاليات، سواء على المستوى العالمي أم داخل الوطن العربي، حيث شهدت الساحة الفكرية العربية والإسلامية - ومازالت إلى يومنا هذا - صراعات إيديولوجية واضحة في ظل التنوع الفكري والمذهبي الذي شهده الوطن العربي الإسلامي، بين وجهات نظر تمجد التراث حاملة صبغة ماضوية أصيلة، وبين تيارات تشق طريقها نحو المستقبل داعية إلى الانفتاح على الثقافات العصرية، وبين دعاة الأصالة ودعاة الحداثة هناك من اتخذ الوسطية منهجاً له في التعامل مع قضايا العصر⁽¹⁾ التي تعدّ الهوية واحدة منها.

والجدير بالذكر أنّ قضية الهوية لم تُطرح في سياق إشكاليّ بمحض الصدفة، بل جاءت نتيجة حتمية لصراع فكريّ قديم، بالإضافة إلى التغيير الكبير الذي شهده العالم على مختلف الأصعدة، ومن جملة إفرازاته "العولمة" هذه الأخيرة التي زادت الصراع حدّة بين التيارات المختلفة، من خلال ما تحمله من أفكار وشعارات جديدة منافية لما تنصّ عليه الهوية القومية والثقافية والوطنية لمجتمع أو شعب ما، نجدها بين معارضين ينادون بالرفض المطلق لها، ومؤيدين يرون أنّ الأمر طبيعيّ يتماشى وسنة التطوّر في اعتقادهم، وبالتالي نقف هنا أمام حقيقتين أو مشكلتين هما: الهوية وما تواجهه من تحديات في ظلّ التجديد الذي تفرضه العولمة.

من خلال المشكلتين السّابق ذكرهما نحاول البحث في الإشكالية القائمة بينهما، فإذا كانت "الهوية حقيقة وخصوصية لها مفكّرون يشتغلون عليها مهما كانت وجهتهم المذهبية، فإنّ العولمة كظاهرة لها مديرون ومبشّرون وقائمون على تفعيلها"⁽²⁾، وعليه فالعلاقة أصبحت مطروحة بهذا الشكل، هل منطق الهوية ينافي العولمة أم يتعايش معها؟ وما هي التّحديات التي تواجهها الهوية في ظلّ العولمة؟ وما هي الأخطار التي تشكّلها العولمة على الهوية الثقافية على وجه الخصوص.

1 - الهوية ودلالاتها:

الغرض من التعريف بموضوع ما هو ضبط المسائل وتحديد جوهرها وسبر أغوارها، والهوية كونها مسألة لا طالما شغلت المفكرين والباحثين والفلاسفة، يجب أن نعني بتحديد مفهومها الذي شكّل جدلا لدى العامّ والخاصّ، يجب أن ندرك ماهية الهوية وما كنهها، فقد اختلفت الإجابة عن هذه الأسئلة بدرجات متفاوتة، وعليّنا أن نعمل على التوفيق بين الآراء للوصول إلى تعريف جامع مانع.

أ - المعنى اللّغويّ:

لو عدنا إلى معجم لسان العرب لابن منظور سنجدّه قد ذكر كلمة "الهوية" بفتح الهاء من الفعل هوى، يهوى، هوة، وقيل "الهوية" هي بعيدة المهواة "الحفرة

البعيدة القعر" (3).

وقد ورد لفظ "الهوية" بضمّ الهاء في معجم المعاني الجامع، فهي اسم منسوب إلى ضمير الغائب "هو" بمعنى الآخر، وقيل هوية الإنسان حقيقة المطلقة وصفاته الجوهرية. أمّا الهوية الوطنية، فعملها وخصائصها المميزة وأصالتها. وبناءً على هذا نخلص إلى أنّ الهوية هي حقيقة الشيء المطلقة أو الشخص المشتملة على صفاته جوهرية التي تميزه عن غيره.

تستعمل كلمة الهوية من حيث الدلالة اللغوية في الأدبيات المعاصرة لأداء معنى الكلمة الفرنسية (identité) والكلمة الإنجليزية (identity) وهي في معناها اللغوي مجمل الصفات التي تميز شيئاً عن غيره أو شخصاً عن غيره أو مجموعة عن غيرها. "إذ يقوم التحليل النفسي على هوية نحن-أنا فلا توجد هوية أنا دون هوية نحن" (4) والهوية لا تخرج عن عملية تاريخية.

وبالتالي يمكن الخروج بحوصلة حول المفهوم اللغوي للهوية مفادها أنّ الهوية هي التجانس والتطابق والوحدة، والحقيقة أنّ المفهوم اللغوي لا يعبر سوى عن البعد النفسي للشيء المعرف، ومن هنا يمكن تقديم مقارنة مفاهيمية من الناحية الاصطلاحية.

ب - المفهوم الاصطلاحي:

الحقيقة التي لا ينبغي تجاهلها ونحن بصدد الحديث عن مفهوم الهوية هو أنّ هذه الأخيرة مصطلح حديث، لم تكن معروفة في ثقافتنا العربية الإسلامية، ولم يعرفها العرب المسلمون إلا حديثاً، وخير دليل على ذلك ممّا يزيح الشك عن هذه الحقيقة هو خلوّ معجم "لسان العرب" و"المصباح المنير" و"القاموس المحيط" من هذا المصطلح الحديث، وبناءً على ما تقدّم ذكره يمكن القول أنّ الهوية مصطلح وافد إلى الثقافة الإسلامية وليس أصيلاً فيها، ممّا جعل نخبة المثقفة تشتغل على البحث فيه لبيان كنهه ومفهومه.

إنّ الهوية موضوع ظلّ في مفترق طرق بين علم النفس وعلم الاجتماع، فالهوية هي مشكلة نفسية وتجربة شعورية، وجوهر الهوية هو أن يكون الإنسان

متطابقا مع ذاته وهي متعلّقة بجوهر الأشياء، بحيث يكون الشيء هو هو، فهي تشير إلى جوهر الشيء وحقيقته، وهي مجموعة المقومات التي تميز جماعة من البشر عن غيرها وتشتمل على صفاتها الجوهرية التي تبرز خصوصيتها كاللغة والتاريخ والتراث والفنون.

فالهوية تتكوّن عبر أزمات بمعنى الأزمات التي يمرّ بها الفرد أو المجتمع تاريخية كانت أو راهنة هي التي تؤسّس لهويته، "ورغم أنّ أساسها قائم على الثبات إلّا أنّها في تغير دائم سريع أو بطيء بعوامل ذاتية أو خارجية"⁽⁵⁾.

مهما تعدّدت التعريفات واختلفت المفاهيم إلّا أنّها تبقى في جوهرها تلك السمات والصفات الجوهرية التي ينفرد أو يميّز بها الفرد أو المجتمع أو الشعب عن غيره من الأفراد أو المجتمعات أو الشعوب.

2 - مقومات الهوية:

للهوية مكونات ومقومات عديدة فهي تنسج وجودها عبر شبكة من العلاقات التي تندرج في الخانات الحضارية والمشاركات على رأسها:

أ - اللغة:

يذهب ابن جنيّ في تعريفه للغة إلى أنّها أصوات يعبرّ بها كلّ قوم عن أغراضهم، فاللغة هي لسان العرب المشترك وأداة التعبير عن قيم حياتهم وتراثهم المشترك وطموحاتهم المستقبلية، فهي مكوّن أساسي من مكونات الثقافة العربية الإسلامية، فهي ليست مجرد أداة فحسب وإنما هي لغة فكر بأكمله إذ نجد أنّها انضوت تحت لواء الإسلام وإن كانت تحتفظ بلغتها الوطنية، فإنّها اتخذت من اللغة العربية وسيلة للارتقاء الثقافي والفكري⁽⁶⁾ والسبب الذي جعل العربية تحظى بهذا الاهتمام وهذه المكانة الحضارية هو كون القرآن الكريم نزل بلسان عربيّ مبين ما يجعل العربية لغة أزليّة خالدة، فهذه اللغة هي التي تؤمن التواصل والتفاهم بين الناطقين بها، وكونها عنصرا جامعا للعرب نجد المستعمر عمل على محاربتها ولا يزال يعمل ذلك بأساليب عدّة لطمس الهوية العربية المميزة، محاولا فرض لغته بدلا من اللغة العربية كما نجده يشجّع على اللهجات المحلية على حساب

اللغة العربية الفصحى.

ب - العامل الاقتصادي:

الهوية مرتبطة بنمط التنمية فاستقراره سبب في استقرار الهوية، أما إذا كان مذبذبا فذلك تكون الهوية، فهو عامل حاسم في ترسيخ الهوية الوطنية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية ترتبط بالعامل الاقتصادي، لأن تطور الاقتصاد ونموه يخلق الأسواق الكبرى وفي هذه الأسواق تولد مفاهيم وثقافات مشتركة بين قوى الإنتاج المختلفة⁽⁷⁾.

ج - العامل السياسي:

تبحث الهوية السياسية عن عناصر تركز عليها ضمن الهوية الثقافية، لأن هذه الأخيرة لها دور أساسي في الصراع غير المتكافئ على السيطرة في العالم، ويمكن القول إن الهوية السياسية تعدّ الدافع والغرض لهوية متحركة المقاصد قادرة على التجدد بشكل أسرع من الهوية الثقافية وهي وليدة أوضاع داخلية وعالمية أكثر منها وليدة ذاكرة جماعية وفردية ضرورية الاستحضار ومن شكّلت أشكال الانتماء السياسي⁽⁸⁾.

د - المجال الجغرافي والتاريخي:

هذا ما يطلق عليه تجربة المكان وهي ضرورية في تشكيل الهوية، فالهوية هي الحفاظ على تلك السمات والمميزات رغم كل المتغيرات، فالقدرة على البقاء فوق حواجز الزمان والمكان هي التي تمنح هوية ما قوة الوجودية والاستمرارية، فالأرض تعتبر كذلك وسيلة للاتصال بين الأفراد والجماعات.

هـ - العامل الثقافي:

أو ما يطلق عليه ثقافة شعبية مشتركة، فالثقافة هي مرآة الأمة وروحها وعنوان هويتها، فهي إحدى أهم الركائز التي يقوم عليها بناء الأمم ونهوضها فنجد لكل أمة ثقافة هي منبع خصائصها ومميزاتها، فالعامل الثقافي أساسي في تعريف الهوية نظرا إلى أن الهوية الثقافية يندرج ضمنها النظام القيمي والأخلاقي والإبداع الفكري والأدبي والفني لكل أمة أو شعب مما يحقق خصوصيته وتميز هذه الهوية

من جهة وقدرتها على التفاعل مع غيرها من الهويات الثقافية الأخرى بشكل إيجابي مع مراعاة حسن الانتقاء بما يتناسب وخصوصياتها ومقوماتها.
و - العامل الديني:

الدين هو أحد أهم مكونات الهوية، فعلى أساسه تتشكل ثقافة تلك الأمة أو ذاك الشعب، بمعنى تكون ثقافته متناسبة وتعاليم ذلك الدين فهو الذي يفرض بطريقة ما طبيعة الثقافة ونمط العيش وسلوكيات ذلك المجتمع.
3 - الهوية الثقافية:

بالرغم من تعدد الآراء التي قيلت في الهوية الثقافية إلا أنها تُجمع في مجملها على ارتباطها بالعناصر الثقافية، فهناك من يرى أنها مجموعة من الأفكار والمعتقدات والعادات والتقاليد والقيم والاتجاهات وأساليب التفكير التي تميز مجتمع عن آخر، فجوهر الهوية الثقافية ينمو ويتطور مع المعاشة عبر الزمان والمكان، فهي نسبية غير مطلقة قائمة في الزمان غير خارجة عن نسيجه⁽⁹⁾ أي أنها تتأثر بالعوامل الذاتية والخارجية.

فالهوية الثقافية هي ذلك القلب الثقافي المميز للفرد أو الجماعة أو المجتمع، إنها تعبر عن نسق القيم المشترك والعادات والتقاليد واللغة السائدة والفنون المميزة التي يعيش الفرد أو المجتمع في إطارها، فهي دينامية غير ثابتة، فهي تنمو وتتحرك وتتطور فتبنى على الماضي وتتصل بغيرها، وتتفاعل بالأخذ والعطاء⁽¹⁰⁾. ويذهب البعض إلى أن ثبات الهوية إلى حدّ الجمود إنما عزلة وانطواء ثقافي، فالهوية في نظرهم يجب أن تنمو، وأن تسمح لعوامل الإضافة والحذف ولكن بحذر.

مفهوم الهوية الثقافية ليس ثابتاً، وإنما هو حركة تفاعلية ينمو ويتطور من خلال الانفتاح على العالم متفاعلاً مع سمات العصر، ومسيراً لها وفي الوقت نفسه محافظاً على الإرث التاريخي حيث القيم واللغة والعادات والتقاليد والأعراف.

الهوية الثقافية هي سمات راسخة في ذوات أصحابها تمثل وجودهم وكيانهم وتميّزهم عن غيرهم قابلة للتغير والتأثر بالجديد لكن بما يتناسب مع المبادئ التي تقوم عليها، وبهذا يتم الحفاظ على ما يسمى بالتراث الثقافي الذي لا يكاد يغيب

ذكره كلّمَا ذكرت الهوية الثقافيّة.

4 - التراث الثقافي:

يكاد يكون هذا المفهوم ملازماً لذكر الهوية الثقافيّة، فلا يمكن الحديث عن الثقافيّة أو الهوية الثقافيّة دون ذكر التراث الثقافيّ، فالثقافة الرّاهنة لمجتمع ما إنّما هي امتداد لتراثه، فإذا كانت الثقافيّة تشمل القيم والمعتقدات والسلوكيّات والممارسات التي تميّز شعباً معيّناً عن غيره، أي أنّها نمط للحياة الاجتماعيّة والعقليّة والروحيّة والماديّة لمجموعة من النّاس دون غيرهم في نطاق زمنيّ وجغرافيّ محدّدين قابلة للتّغيير بما يناسبها، فإنّ التراث الثقافيّ يتّثل في ذلك الموروث الفنّي والشّعبيّ الذي يتمّ تناقله والاحتفاظ به عبر الأجيال فهو ثابت بشكل أكبر غير قابل للتّغيير، حيث يتمّ الحفاظ على الجوانب التقليديّة والقيم القديمة ضمنه، فالتراث الثقافيّ بما يتضمّنه من ممارسات ومفاهيم وقيم متوارثة عبر الأجيال يشكّل هويّة ثقافيّة لمجتمع ما. فهو في مجمله عبارة عن كمّ معرفيّ تراكميّ يلخّص تجارب الإنسان السّابقة ولولا تلك التجارب لما تقدّمت الحضارات البشريّة المتعاقبة عبر الزمن.

يمكن تقسيم التراث إلى قسمين هما:

التّراث المادّي: الذي بدوره يشمل الممتلكات المنقولة أو الثّابتة ذات الأهميّة الكبرى كالمباني العمرانيّة والأماكن الأثريّة والتّحف الفنيّة والمخطوطات ذات القيمة التاريخيّة أو الفنيّة أو الدينيّة، كما يمكن إدراج الأزياء والألبسة التقليديّة. التّراث غير المادّي: يتّثل في جملة التّفاعلات الاجتماعيّة وإبداعات الأفراد والجماعات على مرّ العصور⁽¹¹⁾ أي ذلك الكمّ التراكميّ من التجارب الذي حلّفه الإنسان في الأزمنة السّالفة، فهو تراث غير ملموس يشمل الممارسات والعادات والتّقاليد وأشكال التعبير والمعارف والمهارات.

إنّ الحفاظ على التّراث الثقافيّ وحمايته من أمواج العولمة هو حفاظ على الهوية وذاكرة الحضارة، فلا حضارة دون ذاكرة أو تاريخ يمجّده شعبها.

5 - العولمة مفهومها وأصلها التاريخي:

أ - لغة:

إنّ العولمة في اللغة العربيّة هي مصدر مشتقّ من الفعل "عَوَّلَمَ" ويقابله في اللغة الفرنسيّة كلمة (mondialisation) ومعناها العالميّة، والمصطلح في أصله اقتصاديّ الجوهر لكنّه فيما بعد تعدّى إلى أنماط أخرى من أنشطة الحياة⁽¹²⁾، ويطلق عليها تسميات أخرى كالشمولية والكوكبة.

يرى محمد عابد الجابري أنّ المعنى اللّغويّ لمصطلح العولمة "هو جعل الشّيء على مستوى عالميّ أي نقله من المحدود والمراقب إلى اللامحدود"⁽¹³⁾ يعني جعل الشّيء يميّز بطابع العالميّة أي إخراجه من الخصوصية إلى العامّ.

لقد تعدّدت مفاهيم العولمة لكنّها تتحوّر كلّها معنى واحد يفيد الانتشار والشمول والكونيّة والكوكبة سواء في الجانب الاقتصاديّ أم السياسيّ أم الثقافيّ وغيره من المجالات المرتبطة بحياة الإنسان، وهذا يحمّلنا للبحث في المفهوم الاصطلاحيّ.

ب - اصطلاحاً:

مّا ينبغي الإشارة إليه قبل تحديد المفهوم الاصطلاحيّ هو أنّه من الصّعب ضبط تعريف دقيق لكلمة العولمة نظراً لتداخله مع مفاهيم أخرى مثل: الكوكبة والعصرنة والنّظام الدّوليّ الجديد، فالعولمة هي الأخرى أثارت جدلاً واسعاً بين الباحثين والمفكرين من حيث مدلولها الاصطلاحيّ.

فهذا "محمد أمحزون"⁽¹⁴⁾ يرى أنّ العولمة فعل تاريخيّ متواصل وهو نتاج المعركة الحاصلة بين العالميّات والنّماذج الحضاريّة المختلفة التي يؤمن أصحابها بأنّ لهم رسالة تحدّد المثال الإنسانيّ الذي ينبغي تعميمه في نظرهم⁽¹⁵⁾.

فالعولمة بمفهومها المعاصر يمكن القول عنها أنّها تيار من صنع أمريكيّ إنّها آليّة للسيطرة لكن بطابع سلميّ بعيد عن العنف الذي طبع الاستعمار القديم، فهي تشمل شتّى المجالات سياسيّة كانت أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو سلوكيّة أو ثقافيّة، فهي نظام فرض خطته ومناهجه في مجالات عدّة إلى أن طال المجال

الثَّقافيّ أو ما يمكن تسميته بالهُويّة الثَّقافيّة وهذا ما يمكن أن نصلّح عليه بالغزو الثَّقافيّ وهو أعلى درجات الاستعمار.

من خلال ما سبق ذكره نخلص إلى أنّ العولمة ما هي إلّا هيمنة اقتصادية وسياسيّة شقّت طريقها نحو الهيمنة الثَّقافيّة، "وتمثّل مرحلة أبعد من النظرة الأوروبيّة السّابقة التي ترى أنّ التّاريخ ينتهي في التّاريخ الأوروبيّ، وأنّ الحضارة الأوروبيّة هي قمة تطوّر البشريّة"⁽¹⁶⁾.

6 - مظاهر تجلّيات العولمة:

تعتبر العولمة ظاهرة شاملة تأخذ الصّبغة العالميّة، باعتبار أنّ كلّ مكوناتها لا تراعي الحدود الجغرافيّة والإقليميّة، فنجد شموليّتها تمسّ كلّ المجالات الحيويّة للإنسان⁽¹⁷⁾ نذكر منها:

أ - التجلّيات الاقتصاديّة:

فهي تتجلّى من خلال التّبادل الاقتصاديّ والتّجاريّ بين الدّول ويبدو ذلك واضحاً في نشاط التّكتّلات الاقتصاديّة العالميّة كالسوق الأوروبيّة والشّركات العابرة للقارّات، فالعولمة تعود إلى أصل اقتصاديّ أساسه إزالة الحواجز والحدود أمام الحركة التّجاريّة، إلّا أنّنا نجدّها قد تخطّت الاقتصاد وتعدّته لتصيب الحياة الثّقافيّة للشّعوب والمجتمعات، وبهذا فهي تهدّد هويّاتهم الثّقافيّة.

ب - التجلّيات السّياسيّة:

يظهر ذلك من الدّعوة إلى الديمقراطيّة والتّعدديّة السّياسيّة وتقهقر الأنظمة الشموليّة والتّسلطيّة.

ج - التجلّيات الثّقافيّة:

فهي تسعى إلى خلق سياسة ثقافيّة عالميّة تفرض سلوكيّاتها وأنماط عيشها وتفكيرها ويتجلّى ذلك من خلال التّقليد الأعمى من طرف المجتمعات العربيّة الإسلاميّة للثقافة الأوروبيّة والأمريكيّة من حيث اللّباس أو نمط العيش وطرق التّفكير، والسّبيل الذي جعل العولمة تمرّر ثقافتها وأنماط عيشها هو مجال الإعلام والاتّصال وقنوات البثّ الفضائيّ، إذ نجدّها من خلال ما ينقله الإعلام أو تبثّه

البرامج تسعى إلى غرس أفكارها وثقافتها وترسيخها لدى المتابعين خاصة الأجيال الناشئة، وبهذا فعلا تمكنت من الانتشار والسيطرة على أذواق الناس.

7 - نموذج عن التجليات الثقافية للعولمة على مستوى التراث الثقافي الجزائري:

اللباس التقليدي: هو مجموعة الأزياء أو الألبسة التي توارثها الجزائريون عبر الأجيال وحافظوا عليها على مرّ الزمن، وتظهر جلياً في المناسبات كالأعياد وحفلات الزفاف وغيرها من المناسبات التي تعتبر فرصة يظهر فيها الجزائري مدى تمسكه بهويته وتراثه، إذ تجده حريصاً على ارتداء الأزياء التقليدية التي تعكس ثقافته وأصوله وتاريخه وعراقة حضارته، والجزائر باعتبارها البلد القارة بشساعة مساحتها وتعدد لهجات سكانها غنية كذلك بثقافتها، إذ تجد لكل منطقة زي تقليدي يميزها عن المناطق الأخرى سواء كان خاصاً بالرجال أو النساء والتي كان لهن حصّة الأسد في الأزياء التقليدية، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: "الجبة النايّية" و"الجبة القبائليّة" و"الجبة العنّايّة" و"الكراكو العاصمي" و"البلوزة الوهرانيّة" و"الشّدة التلمسانيّة" و"الفرقاني القسنطيني" ... كل هذه الألبسة التقليدية وغيرها مازالت تحافظ على صورتها التقليدية وذلك من خلال طريقة نسجها وحياتها وطرزها إلّا أنّها لم تسلم من العصرية التي تسير الموضة العالميّة وهذا ما له علاقة بالعولمة وما تحدّثه من تغييرات ولو كانت طفيفة، ومن أمثلة ذلك نذكر التّغيير الّلي طرأ على نوعيّة الأقمشة الخاصّة بالألبسة التقليدية فبعدما كان يعتمد في حياتها على قماش تقليدي أصلي معين، أصبحت تحاك بأقمشة أخرى عصرية مثل قماش "الساري الهندي" في خياطة "القفطان" وقماش "الدونتيل" في خياطة "الجبة النايّية" و"الجبة السطايفيّة"، أيضاً حدثت تغييرات من حيث تصميم شكل هذه الأزياء التقليدية، حيث تم اعتماد تصاميم عصرية جديدة تواكب موضة التصاميم العالميّة مثل "القفطان" و"الكراكو" تم إبقاء قماش الجهة الخلفية السفليّة طويلة ليضفي لمسة أوروبية تشبه فساتين الملكات، كما تمت إضافة بعض الأكسسوارات التي ترافق هذه الألبسة التقليدية، فبعدما كانت تعتمد المرأة على الحلي الذهبي أصبحت تزيّن بمجوهرات مختلفة الألوان حتى أن هناك مجوهرات

تدعى "مجوهرات حريم السلطان" نسبة إلى مسلسل تركي، وكذلك نذكر "التاج" الذي يلازم العروس في زفافها والذي اشتهرت به ملكات بريطانيا سابقا.

8 - أزمة الهوية الثقافية ومخاطرها:

نقول عن مجتمع ما أنه يعاني أزمة ثقافية إذا تعذر عليه أن يشارك بفعالية في التطور العالمي محتفظا بسماته وملامحه المميزة له خلال عملية التفاعل في ضوء سمات العصر ومتطلباته⁽¹⁸⁾، ومن هنا سيري المجتمع أن ثقافته عاجزة عن إشباع حاجياته في ضوء التطورات العالمية المحيطة به، ولعل في هذا إشارة إلى ضرورة التجديد الثقافي مع مراعاة حسن الانتقاء وغرلة التراث الثقافي من كل ما علق به من شوائب أثناء مسيرته التاريخية، بحيث يكون هذا التجديد والانتقاء يفي بمتطلبات العصر من جهة ولا يتنافى والهوية القومية من جهة أخرى، يسير التقدم بعيدا عن التوقع والجمود.

فأزمة الهوية الثقافية تتفاقم إذا افتقد الإطار الثقافي لمجتمع ما قدرته في تلبية متطلبات هذا المجتمع⁽¹⁹⁾، وقد يزداد الأمر خطورة في حال التغيرات السريعة والعميقة، مما قد يفقد ذلك الإطار الثقافي أصالته فهو يمثل سياجا يحمي ويوجه حركة المجتمع الواقعية وتطلعاته المستقبلية، وبذلك فإن أزمة الهوية الثقافية ما هي إلا مشكلات ثقافية وصراع بين الثقافات الوطنية والثقافات الأجنبية وبين الذات الوطنية والسيطرة الأجنبية.

9 - مخاطر العولمة على الهوية الثقافية:

تسعى العولمة إلى تشتيت الهوية وتعميق الهوة بين الإنسان ووجدانه، ومن جملة الأخطار نذكر:

- انتشار ثقافة الاستهلاك، فالعولمة تجدد الثقافة الاستهلاكية إلى أبعد الحدود ومن ثم تشويه التقاليد والأعراف السائدة.

- تنادي العولمة بالعلمانية، أي فصل الدين عن الواقع وهي بهذا تسعى إلى تغريب المسلم وعزله عن قضايا الإسلام وإدخال الشك في جميع قناعاته الدينية وهويته الثقافية.

- إشاعة الجنس والعنف ممّا يترتب عنه انتشار الرذيلة والجريمة في المجتمعات الإسلامية.
 - بثّ القنوات الفضائية برامج تشكّل خطراً على النظام التعليمي والحياة الثقافية ونمط الحياة الاجتماعية.
 - انتشار الأزياء الغربية التي تحمل في طياتها ثقافة مغايرة تسحق ثقافة الأمم المستوردة لها.
 - تكريس النزعة الأنانية لدى الأفراد وتعميق مفهوم الحرية الشخصية وهذا بدوره يؤدي إلى تمرد الشخص على النظم والأحكام الشرعية التي تحكمه⁽²⁰⁾.
 - النيل من الثقافة الوطنية عبر صياغة نظم اجتماعية سواء كانت أخلاقية أم ثقافية، وإزالة ما بين الشعوب من اختلافات ثقافية، وهذا بدوره يهدّد خصوصية الحضارات.
 - تعمل العولمة على تسريع نقل الأفكار ممّا يؤدي إلى التكامل وبالتالي تدفع نحو عمومية كوكبية تقضي أو تقلّل من الثقافة الوطنية المحلية.
 - تغريب الثقافات الوطنية عبر وسائل الإعلام والتقنية الحديثة واحتكارها.
 - تسعى آليات العولمة إلى المساس بالثوابت المرجعية في الثقافة مثل: القيم الدينية، المخزون الثقافي والحضاري.
 - فتثقافة العولمة ثقافة مادية بحتة لا مجال فيها للروحانيات أو العواطف النبيلة، هدفها المنشود إلغاء الثقافات الوطنية وجعلها تابعة لها.
- الخاتمة:

إنّ المتنبّع لإشكالية الهوية عامّة والهوية الثقافية العربية الإسلامية خاصّة في علاقتها بظاهرة العولمة - وهو بصدد فهم هذه الإشكالية - تستوقفه جملة المقاربات المفاهيمية التي تتشكّل منها هذه القراءة لأنّ مصطلحي الهوية والعولمة يمثلان حدّين أساسيين لهذه الإشكالية فنجد أنّ ضبط المفاهيم والتصورات لم تعد هي الأخرى تنال إجماع المفكرين والفلاسفة، ففهوم الهوية ما يزال هلامياً وكذلك بالنسبة لمصطلح العولمة فهناك من يراها مفهوماً جديداً يعبر عن

الاستمرارية الملازمة لحركة التاريخ ينبغي الاستفادة منها لمواكبة العصر، وفريق آخر يرى أنّ المصطلح غير بريء يحمل في طياته ما من شأنه تشييت الهوية الثقافية العربية الإسلامية وخلق ما يسمى بالاغتراب.

وبين هذا التضارب بين الآراء الرافضة والمؤيدة نجد من الضروريّ تبني أسلوب الفهم العقلانيّ في مواجهة مشاكلنا الحضارية المتعلقة بالآخر حتى لا نعيش في عالم منغلّق بعيداً عن قضايا العصر، مع وجوب الحذر في التعامل مع الآخر في إطار الحفاظ على التراث الثقافيّ باعتباره جزء لا يتجزأ من هويتنا الثقافية وكذلك كونه ذاكرة حضارتنا وتاريخها المجيد، فإنسان عصر العولمة هذا بات يعاني من أزمة في الهوية عموماً التي يحقّ علينا تسميتها بأزمة العصر.

الهوامش:

- 1 - ينظر، شريف رضا: الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري، مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار، الجزائر 2011م، ص 13.
- 2 - المرجع نفسه، ص 14.
- 3 - ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الثاني، ص 170.
- 4 - عيبر بسيوني رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة و بروز الطائفية، دار السلام، ط1، القاهرة 2012م، ص 85.
- 5 - نفسه،
- 6 - ينظر، المرجع نفسه، ص 89.
- 7 - ينظر، غازي بن عبد الرحمن القصيبي: العولمة والهوية الوطنية، مكتبة العبيكان، ط2، الرياض 2002م، ص 30.
- 8 - ينظر، د. عيبر بسيوني رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة و بروز الطائفية، ص 92.
- 9 - ينظر، لطيفة إبراهيم خضر: هويتنا إلى أين؟، عالم الكتب، ط1، القاهرة 2009م، ص 327.
- 11 - ينظر، حمزة وهاب: الحماية الجنائية للممتلكات الثقافية على المستويين الوطني والدولي، مجلة طبنة للدراسات العلمية والأكاديمية، مجلد 5، عدد 1، 2022م، ص 769.
- 10 - ينظر، المرجع نفسه، ص 328.

- 12 - ينظر، محمد أمحزون: العولمة بين منظورين، دار السلام، ط1، القاهرة 2008م، ص 25.
- 13 - عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز الدراسات للوحدة العربية، ط2، بيروت 2003م، ص 136.
- 14 - محمد أمحزون، أستاذ وباحث في التاريخ الإسلامي من أصول مغربية، متحصل على شهادة الماجستير من جامعة الملك سعود بالرياض سنة 1984م، وشهادة الدكتوراه من جامعة محمد الأول بوجدة سنة 1989م، شغل منصب رئيس وحدة التكوين والبحث لنيل الدكتوراه، من أشهر أعماله منهج النبي (صلى الله عليه وسلم) في الدعوة من خلال السيرة الصحيحة.
- 15 - ينظر، محمد أمحزون: العولمة بين منظورين، ص 7.
- 16 - مجموعة من الباحثين: تحرير وتقديم رياض زكي قاسم، الهوية وقضاياها في الوعي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، نوفمبر 2013م، ص 237.
- 17 - ينظر، تأليف جماعي: الثقافة الجزائرية في ظلّ العولمة، إشراف مرقومة منصور، منشورات مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، ص 27.
- 18 - ينظر، الناصر عبد اللاوي: الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي، ط1، بيروت 2012م، ص 179.
- 19 - ينظر، حسن حنفي: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة 2012م، ص 25.
- 20 - ينظر، غازي بن عبد الرحمن القصيبي: العولمة والهوية الوطنية، ص 11.

References:

- 1 - 'Abd al-Lāwī, Al-Nāṣir: Al-huwiyya wa at-tawāṣuliyya fi tafkīr Jürgen Habermas, Dār al-Fārābī, 1st ed., Beirut 2012.
- 2 - Al-Jābirī, 'Ābad: Qaḍāyā fi al-fikr al-mu'āṣir, Markaz al-Dirāsāt li al-Waḥda al-'Arabiyya, 2nd ed., Beirut 2003.
- 3 - Al-Quṣaybī, Ghāzī Ibn 'Abd al-Raḥmān: Al-'Awlāma wa al-huwwiyya al-waṭaniyya, Maktabat al-'Abikān, 2nd ed., Riyadh 2002.
- 4 - Amaḥzūn, Muḥammad: Al-'awlāma bayna manzūrayn, Dār al-Salām, 1st ed., Cairo 2008.
- 5 - Ḥanafī Ḥasan: Al-huwwiyya, Al-Majlis al-A'lā li al-Thaqāfa, 1st ed., Cairo 2012.

- 6 - Ibn Manzur: Lisān al-‘Arab, Dār Ihṡā’ al-Turāth al-‘Arabī, Beirut.
- 7 - Khuḍār, Laṭīfa Ibrāhīm: Huwwiyyatunā ilā ayn?, ‘Ālim al-Kutub, 1st ed., Cairo 2009.
- 8 - Markuma, Mansour et al.: Ath-thaqāfa al-jazā’iriyya fī zil al-‘awlama, Publications de l’université de Mostaganem, Algérie.
- 9 - Qāsim, Riyyāḍ Zakī et al.: Al-huwiyya wa qaḍāyāhā fī al-wa’y al-‘arabī, Markaz al-Dirāsāt li al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1st ed., Beirut 2013.
- 10 - Raḍwān, ‘Abīr Basyūnī: Azmat al-huwwiyya wa at-thawra ‘alā ad-dawla fī ghiyyāb al-muwāṭana wa burūz at-ṭā’ifiyya, Dār al-Salām, 1st ed., Cairo 2012.
- 11 - Riḍā, Sharīf: Al-huwwiyya al-‘arabiyya al-islāmiyya wa ishkāliyyat al-‘awlama ‘inda al-Jābirī, Mu’assasat Kunūz al-Ḥikma, Algiers 2011.
- 12 - Wahhāb, Ḥamza: Al-ḥimāya al-jinā’iyya li al-mumtalakāt at-thaqāfiyya ‘alā al-mustawayyn al-waṭanī wa ad-duwwalī, Majallat Ṭubna, V.5, Issue 1, 2022.



التطور التاريخي للعلاقات العامة من العصور المتأخرة حتى عصر الإنترنت

كرار حيدر هاتف
جامعة بغداد، العراق

الملخص:

تعتبر العلاقات العامة من العلوم القديمة التي نشأت مع ظهور الإنسان والتي استخدمها لتكون وسيلة للتفاهم والإقناع والتأثير لكونها نشاط اتصالي يهدف إلى توثيق الصلة بالمجتمع والسعي إلى تحقيق متطلباتهم، إذ تختلف مهام وممارسات العلاقات العامة من وقت لآخر فعندما كانت عبارة عن رسوم وحركات بسيطة تستخدم في العصور القديمة للتعبير عن حدث معين ثم بدأت بالتطور والدخول في مضمار الصناعة والتجارة أبان الثورة الصناعية الكبرى في أوروبا حتى أصبحت علماً وفناً له مفهوم واضح ومنظرون متخصصون يسعون إلى تطويره وجعله منهجاً علمياً يدرس في الجامعات والمعاهد، إذ يرصد للعلاقات العامة ميزانيات بأموال باهظة تصرف على الحملات الإعلانية سواء كانت تجارية أو اقتصادية أو اجتماعية فضلاً عن الحملات الانتخابية التي تنظمها العلاقات العامة وتخطط لها لتحقيق أهداف من يسعى للوصول إلى السلطة. واعتمد الباحث في كتابة المقال على المنهج التاريخي الرامي إلى دراسة تاريخية للعلاقات العامة منذ ظهورها حتى عصر التطور التكنولوجي المتسارع في العالم.

الكلمات الدالة:

التاريخ، العلاقات العامة، الوسائل الإلكترونية، الإنترنت، التكنولوجيا.



The historical development of public relations from late times until the Internet era

Karrar Haider Hatf

University of Baghdad, Iraq

Abstract:

Public relations is considered one of the ancient sciences that arose with the emergence of man, which he used to be a means of understanding, persuasion and influence, as it is a communicative activity that aims to strengthen the connection with society and seek to achieve their requirements. The tasks and practices of public relations differ from time to time, when they

were simple drawings and movements used in the ages. It began to develop and enter into the field of industry and trade during the Great Industrial Revolution in Europe until it became a science and an art with a clear concept and specialized theorists seeking to develop it and make it a scientific method taught in universities and institutes, as public relations are allocated budgets with exorbitant amounts of money spent on advertising campaigns. Whether they are commercial, economic, or social, in addition to the electoral campaigns organized and planned by public relations to achieve the goals of those seeking to reach power. In writing the article, the researcher relied on the historical approach aimed at a historical study of public relations from its emergence until the era of rapid technological development in the world.

Keywords:

history, public relations, electronic means, the Internet, technology.



1 - العلاقات العامة في العصور القديمة:

ارتبط ظهور العلاقات العامة بظهور الإنسان التي استخدمها كوسيلة يعتمد عليها في التفاهم والانسجام مع الآخرين حيث كانت القبائل القديمة تحتاج إلى العلاقات العامة من أجل المحافظة على بقائها مما أسهم ذلك في تقوية روابط التعاون والتماسك بينهم، وكان رئيس القبيلة يجتمع بأفراد قبيلته للتداول والتفاهم في الشؤون العامة لاتخاذ القرارات التي تهم أكبر عدد ممكن من أفراد القبيلة خصوصاً في أوقات الحروب، حيث يوجه رئيس القبلة بتعيين أحد أفراد قبيلته ليقدم التوجيهات الصادرة من رئيس القبيلة من خلال ممارسة بعض الطقوس التي تعبر عن الفرح كالرقص وقرع الطبول أو الشعور بالخطر عبر إشعال النار إشارة على أن رجال القبيلة جاهزين للتصدي لأي اعتداء محتمل، وتسهم هذه الطقوس إلى تعبئة الرأي العام وتهيئتهم ليكونوا على استعداد دائم لمواجهة أي خطر يضر بالقبيلة وأفرادها. إن هذا الاختلاف في النشاطات التي كانت تمارس قديماً يعتبر النواة الأولى لظهور والتعرف على العلاقات العامة التي كانت تلاعب غرائز المجتمع فضلاً عن إثارة عاطفتهم والتأثير عليهم وتشجيعهم وإقناعهم⁽¹⁾، ومن هذا المنطلق سنوضح العلاقات العامة في العصور القديمة.

أ - العلاقات العامة في حضارة وادي الرافدين:

كان العراق المولد الطبيعي للحضارات البشرية ومنه عرف الإنسان جذور أغلب المعارف والعلوم التي كانت بداياتها في حضارات سومر وأكد وبابل وأشور، وتعتبر أولى الحضارات التي مارست العلاقات العامة، كما اخترعوا اشكالا متعددة من مفاهيمها التي كانت بداية استند عليها الخبراء والمختصون المطورون لعلم العلاقات العامة. كانت الدولة حينها تصدر تعليمات إلى المزارعين ومربي الحيوانات في كيفية زراعة المحاصيل وجز صوف الحيوانات، وكانت المسلة القانونية لعموري أول تشريع ينظم علاقة الدولة بالشعب وكانت الأرقام الطينية وسيلة لتعليم الناس وتوجيههم عبر جدران القصور والمعابد التي كانت تزخر بالألواح تعبيراً عن الانتصارات العظمى للملوك والحكام في المعارك فضلاً عن الكم الكبير من التماثيل والرموز المجسمة التي تدل على قوة الدولة في فرض سيطرتها، حيث كان الملك عموري يدعو كافة أنصاره في كل الأقاليم للحضور في أعياد الميلاد والمناسبات الاجتماعية خصوصاً في عيد حصاد القمح لينذع أوامره وتعليماته لكل الحضور لضمان وصول ما يريد تطبيقه من تعليمات إلى كل الأقاليم التي تنطوي تحت سيطرته. إن هذه المفاهيم التي كانت تصدر بشكل توجيهات تعتبر من أساسيات العلاقات العامة التي كان لها الدور الكبير في حفظ تاريخ وإراث حضارة وادي الرافدين لتصل إلى الأجيال المتعاقبة. فلولا اختراع الكتابة والرسوم على الجدران لما استطعنا الدراسة والتعرف على نمط حياتهم واختراعاتهم وقوانينهم التي كانوا يسيطرون فيها على كل بقاع الأرض، ولهذا تعتبر العلاقات العامة الأساس التي اعتمدت عليه حضارة وادي الرافدين في حفظ إرثهم وتاريخهم وعلومهم لتكون لبنة أساسية تتطور مع مرور الزمن⁽²⁾.

ب - العلاقات العامة في حضارة وادي النيل:

حرص الفراعنة القدماء وكهنتها على الاتصال بالشعب حيث كان كهنة المعابد ينقلون أحكام الفرعون وتوجيهاته إلى الناس وكذلك ينقلون مظالم واحتياجات الناس للفرعون، وكان الفراعنة يهتمون بشكل كبير في تسجيل

وتدوين مختلف الأحداث في مجتمعاتهم من انتصارات في الحروب والبعثات التجارية والمشروعات الكبرى كحفرة الآبار وسواقي المياه وبناء الجسور والأهرامات لكسب تأييد وحب الشعب واقناعهم بأن الحاكم يعمل من أجل رفاهيتهم، واستخدام واجهات المعابد وجوانبها لنقش وخط التعاليم الفرعونية فضلاً عن الرسوم التي كانت منتشرة والتي تعبر عن الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية. إن ما يجسد حملات العلاقات العامة حينها حادثة اعتلاء الملك الفرعوني مينا العرش حيث تم توحيد الوجهين القبلي والبحري وجسدت هذه المناسبة في لوحة تذكارية استخدموا فيها الرموز التي تشير إلى توحيد الوجهين فوضعوا نبات البردي المجلوب مع زهر الزنبق من الشمال تحت العرش⁽³⁾.

ج - العلاقات العامة عند اليونان والرومان:

تعتبر العلاقات العامة عند اليونان والرومان أكثر توسعا وتأثيرا من حضارة الآشوريين والبابليين من الأنشطة والمفاهيم التي اعتمدتها الحضارة اليونانية والرومانية التي تعتمد على ثقة وتأييد الجمهور، حيث عرفت اليونان بأهمية الإعلام والنشر وطرق التأثير في جماهيرها، وكانوا يستخدمون الخطباء والشعراء والمفكرين، وكان الحكام يسمحون للشعب أن يوضح آراءه وأفكاره للمسؤولين بهدف تطوير العلاقة وتعزيز ثقة المسؤول بالشعب. وفي ذات السياق اعتمدت الحضارة الرومانية على تقوية علاقة المسؤولين بالشعب من خلال استشارتهم ومناقشتهم ومشاركتهم في اتخاذ القرارات الحساسة والمصيرية وهذا ما يوضح حجم الاهتمام في الرأي العام حتى أطلق حكام الحضارتين "إن صوت الشعب هو صوت الله وإرادة الشعب هي إرادة الله". ومن أمثلة الاعتراف بقوة الرأي العام في عهدهم ما نقش على جدران المعابد، فقد نقش على واجهة مجلس الشيوخ عبارة "مجلس الشيوخ والشعب الروماني"، ومن هذا المنطلق تتضح أهمية العلاقات العامة والرأي العام في العهد الروماني الذي جسد وطبق عبارة الشعب مصدر السلطات⁽⁴⁾.

2 - العلاقات العامة في العصور الوسطى:

كانت المجتمعات الأوروبية في العصور الوسطى تعاني من ظلم الملوك وجور وطغيان رجال الكنيسة فقد كانت العلاقة بينهم وبين العاملين لديهم تقوم على النظام الإقطاعي البغيض فكان الفلاحون كالعبيد يباعون ويشترى جزء من الأرض التي يفلحونها، أما الكنيسة فكانت تصدر حرية الفكر وتضطهد كل متجدد تسوّل له نفسه البحث أو الدراسة، وكان البابا يصدر من وقت لآخر قوائم متصلة تحدد الكتب التي ينبغي على المسيحي أن يقرأها دون غيرها وقوائم بالكتب التي تعرض القارئ للكفر، وحددت عقوبة لمن ثبت عليه تهمة قراءة الكتب الممنوعة الحرمان وتلك عقوبة قاسية تجعل صاحبها محتقرا في المجتمع، إلى أن جاءت الكنيسة الكاثوليكية والتي كانت ممارساً رئيسياً للعلاقات العامة في ذات العصر حيث استطاع البابا أوربان الثاني إقناع الآلاف من أنصاره والتابعين له في أن المشاركة في الحروب الصليبية المقدسة ضد المسلمين وقتلهم وتهجيرهم واحتلال بلدانهم خدمة لله وأن هذه المشاركة ستكون بمثابة صك الغفران لذنوبهم وخطاياهم. وبعد ستة قرون كانت الكنيسة هي أول من استخدمت وطبقت مصطلح البروباغندا، حيث أسس البابا جورج الثامن كلية الدعوة لإرشاد البعثات الأجنبية وتدريب الكهنة لنشر الديانة المسيحية في ربوع البلدان الإسلامية كما رصدت لهذه البعثات أموالاً طائلة ودعمًا لا محدود من قبل كهنة الكنيسة. إن الظهور الفعلي للعلاقات العامة في العصور الوسطى جاء بعد أن مارس عدد من كبار رجال الأعمال المسيطرين على القطاع المصرفي في البندقية في القرنين الخامس والسادس عشر للميلاد الذين تبنا الأعمال الخيرية بدعم من الفنانين مثل الرسام والنحات المهندس والشاعر الإيطالي ميكيلانجيلو⁽⁵⁾.

3 - العلاقات العامة في العصر الإسلامي:

استطاعت الحضارة الإسلامية أن تطور مفهوم العلاقات العامة بفضل اعتمادها على البرهان والإقناع والحجة في نشر الدعوة الإسلامية التي حرصت على

الشورى في الحكم والإنسانية في معاملة الناس، وكان للشعراء دور هام في التوجيه والإرشاد والتأثير في نفوس المجتمع، إذ أن القصائد الشعرية والخطب الدينية التي تحت على الجهاد والإنفاق في سبيل الله أدت دوراً كبيراً في تشجيع المسلمين على المشاركة في الفتوحات الإسلامية. وكان الخطباء يقومون إلى جانب الإرشاد الديني بالتوجيه الاجتماعي والسياسي. وثمة حقيقة أخرى اكتشفها المسلمون في مجال العلاقات العامة منذ ذلك الزمن، فقد كان أحمد بن طولون وهو أمير مصر ومؤسس الدولة الطولونية في مصر والشام يؤمن بضرورة اختيار أعوانه ومستشاريه من البلاد التي يحل بها فهم يعرفون مجتمعهم ويستطيعون التأثير فيهم أكثر من غيرهم، وهذا ما يفعله اليوم خبراء العلاقات العامة ومديرو الإذاعات ودور النشر عندما يوظفون صحفيين ومذيعين من أهل البلاد التي يوجهون إليها الدعاية والإعلام لتحقيق العلاقات العامة أثراً في نفوس الناس لكسب الرأي العام، فهم يختارون أوقات المناسبات الدينية والاجتماعية كالموايد والاحتفالات في عيد الفطر وعيد الأضحي وفي الأشهر العبادية لنشر وتوعية المجتمع في تعاليم الدين الإسلامي، إذ تعتبر هذه الأوقات ذات تأثير واستجابة من الناس، وأن هذه الأعمال جميعها تدخل ضمن مضمار العلاقات العامة في المجتمع الإسلامي حيث ينبغي أن تكون متصلة بتعاليم الدين الإسلامي الحنيف الذي حدد وأكد أنه لا فرق بين البشر وأن الناس متساوون في الحقوق والواجبات وكما قال النبي محمد صل الله عليه وسلم في خطبة الوداع: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لَأَحْمَرٍ عَلَى أَسْوَدٍ، وَلَا لَأَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرٍ، إِلَّا بِالتَّقْوَى، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) (6).

4 - العلاقات العامة في العصر الحديث:

منذ بداية القرن العشرين أخذت العلاقات العامة تبرز كنشاط هام تحرص عليه الشركات والمؤسسات الكبرى التي تهدف إلى تعزيز الصلات بزبائنها حيث تحرص على إبراز صورة مشرقة لها، خصوصاً في ظل التنافس الحاد بين

الشركات على استقطاب الزبائن وجعل العلاقات العامة عاملاً مؤثراً في المجتمعات الحديثة. ويمكن تتبع نشاط العلاقات العامة من خلال الرجوع إلى التقارير والملاحظات الحربية التي أعدها يوليوس قيصر لتتبعها على النصر الذي حققه من خلال العلاقات العامة الذي مزجت مع شخصيته السياسية. كذلك انطلاق مصطلح العلاقات العامة السياسية في عهد الرئيس الأمريكي أندرو جاكسون الذي لم يعد حينها رجل اتصال ناجح حيث اعتمد على الصحفي أموس كيندول ليكون سكرتيه الصحفي الذي يتولى شؤون العلاقات العامة⁽⁷⁾.

إن العلاقات العامة الحديثة نشأت بالتزامن مع الثورة الصناعية التي أسهمت في تطور الأنشطة الصناعية والتجارية في المجتمع الدولي حيث أفرزت أنواعاً جديدة من العلاقات التي تشكلت في إطار المؤسسات الإنتاجية في المجتمعات الصناعية مما أسهم في تطور مفاهيم العلاقات العامة لترتبط بشكل مباشر بالمؤسسة سواء كانت مؤسسة إنتاجية أو صناعية أو اقتصادية فهي بمثابة الوسيط التوافقي بين المؤسسة وجمهورها، وأن مهامها هو الترويج للمنتجات الصناعية لتنشيط عملية التسويق لضمان سير عجلة الصناعة في المجتمعات الغربية⁽⁸⁾.

تعتبر الولايات المتحدة الأمريكية المكان الأول التي ظهرت فيه العلاقات العامة في العصر الحديث حيث شهدت تطوراً من مجرد ممارسة غير مقننة إلى ممارسة أكثر تنسجماً بالتكنيك العلمي الذي صار علماً يدرس في المعاهد والجامعات وصار لها مفكرون ومنظرون يهتمون بالعلاقات العامة، كما ظهرت مدارس فكرية ومعاهد حددت تعاريف تنسجم مع أهداف المنظمة ومنها انطلقت إلى جميع دول العالم والدول العربية في أوائل الأربعينيات، حيث كان للرواج الاقتصادي الذي اتبع الإنتاج العالمي دور في انتشار العلاقات العامة وأن تطورها جاء استجابة لطبيعة حاجات الإدارة العليا في المؤسسات الصناعية والتجارية والإعلامية التي أحدثت ثورة الرأي العام في البيئة الاجتماعية لمواجهة الظروف التي خلقتها أعمالها وعملياتها في احتواء الأزمات⁽⁹⁾.

نشأت العلاقات العامة في ظل تطور الشركات الصناعية والتجارية التي

أيقنت بأن رضا جماهيرها له الدور الرئيس في المحافظة على مركزها وسمعتها في السوق خصوصاً بعد التزايد الكبير في عدد الشركات المنافسة التي ظهرت في القرن التاسع عشر للميلاد والتي اعتمدت على الإعلان والترويج مما جعل الإدارة العليا في هذه المؤسسات تسعى إلى الاهتمام واستقطاب ممارسي العلاقات العامة لأدراكها بأهميتها في التأثير على الجماهير بمختلف أنواعها. وفي عام 1919م، أبان الحرب العالمية الأولى ازدادت النشرات التعريفية والأبحاث العلمية في العلاقات العامة لتصبح علماً ذا قواعد علمية وأصول ومبادئ أخلاقية ومهنية تسهم في تطورها، وكان لهذا التطور إنشاء جمعيات علمية متخصصة مثل جمعية العلاقات العامة الأمريكية والمعهد البريطاني للعلاقات العامة⁽¹⁰⁾.

5 - مراحل تطور العلاقات العامة:

مرت العلاقات العامة بعدة فترات ومراحل أسهمت في تطورها بشكل متسارع وهذه المراحل هي:

أ - الفترة الأولى:

تبدأ من عام 1900م إلى عام 1939م، حيث مرت العلاقات العامة في هذه الفترة بعدة مراحل ففي عام 1914م، كان السائد فيها سيطرة الشركات الرأسمالية ورجال الأعمال على السوق العالمي حينها، حيث كانت مكاتب النشر تضخ المعلومات من جانب واحد إلا أن جهود ممارسي العلاقات العامة كـ"أيفي لي" و"إدوارد بيرنيز" أدت إلى اعتراف الشركات والمؤسسات بأهمية العلاقات العامة ودورها في نجاح المؤسسة. وفي هذه المرحلة أصبحت العلاقات العامة علماً واضحاً يدرس في الجامعات مثل جامعة بوسطن وجامعة سيراكيوز، حيث تألفت عنه العديد من الكتب المنهجية، فضلاً عن ظهور جمعيات علمية متخصصة في العلاقات العامة بالدول المتقدمة كالجمعية الأمريكية للعلاقات العامة والجمعية البريطانية والجمعية الكندية وغيرها من الجمعيات المعنية في دراسة ونشر البحوث والمقالات التي تهتم في تطوير العلاقات العامة. أما في فترة مرحلة الحرب العالمية الأولى والتي تبدأ في عام 1914م إلى 1919م، فقد أيقنت الحكومات أن

العلاقات العامة عنصر مؤثر في الرأي العام ولها الدور الرئيس في استمالة الجمهور وتغيير قناعاته وفق رؤية الحكومة، حيث سارعت الحكومات في إنشاء لجان الإعلام والعلاقات العامة واستقطاب من الخبراء في الإعلام والعلاقات العامة بهدف التأثير في الجمهور واستمالة لخدمته مصالحهم. أما فترة الازدهار والرواج الاقتصادي في العالم فتبدأ من عام 1920م إلى 1929م، بعد انتصار الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها في الحرب العالمية الأولى. وأما في مرحلة تولي الرئيس الأمريكي روزفلت فقد اتسمت هذه المرحلة بالتوسع في برامج الخدمة الاجتماعية وإيجاد فرص العمل للعاطلين، حيث بدأت هذه المرحلة من عام 1930م إلى عام 1939م، حيث أسهمت في فسخ المجال للإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية من خلال تفعيل برامج العلاقات العامة التي كان لها دور في تلك الإصلاحات⁽¹¹⁾.

ب - الفترة الثانية:

وتبدأ هذه الفترة من عام 1940م إلى عام 1993م، إذ مرت العلاقات العامة في هذه الفترة بعدة مراحل، ففي عام 1940م إلى 1945م، تعتبر هذه الفترة مرحلة الحرب العالمية الثانية والتي تطلبت جهودا كبيرة في ميدان العلاقات العامة التي اتسمت في تعبئة وتشجيع الرأي العام لمُناصرة الحلفاء ودخول أمريكا الحرب العالمية الثانية، وقد أعقب فترة الحرب مرحلة الازدهار الاقتصادي حيث ازدهرت برامج العلاقات العامة في المؤسسات الخاصة والعامة وانتشرت المؤسسات المتخصصة في الاستشارات بمجال العلاقات العامة وظهرت المصادر والمراجع العلمية، وكان هذا التطور في عام 1946م إلى عام 1965م، حيث التوجه الأكاديمي في زيادة البحوث والدراسات والمقالات والكتب المتخصصة في العلاقات العامة لوضع مقاييس علمية ومهنية لممارستها كعلم ومهنة يتطور وينتشر حول العالم. أما مرحلة عصر التطور التكنولوجي فقد ظهرت نظم المعلومات التي أسهمت في تقريب المسافات وإنهاء الفوارق الثقافية والاجتماعية، وكان هذا في عام 1966م إلى 1992م، وتميزت هذه المرحلة بوفرة المعلومات

وسرعة نقلها عبر استخدام الأقمار الصناعية. وفي عام 1993م شهد العالم طفرة النوعية في الحصول على المعلومات وتطور وسائل الاتصالات عبر الإنترنت وظهور المواقع الإلكترونية ليصبح العالم بمثابة القرية الصغيرة نتيجة التطور التكنولوجي الكبير الذي أسهم في إنشاء المواقع الإلكترونية وساعد استخدامها في نقل المعلومات، وتعتبر هذه المرحلة عصر ظهور الإنترنت والفصائيات والعملة الرقمية التي أستمزت بالتطور والانتشار حتى ظهور مواقع التواصل الاجتماعي الذي أسهم في ظهور العلاقات العامة الإلكترونية التي ذاع صيتها لأهميتها الكبيرة في المؤسسات⁽¹²⁾.

6 - العلاقات العامة الإلكترونية:

تعتبر شبكة الإنترنت أول وسيلة إعلامية جماهيرية للعلاقات العامة سمحت بتدفق الاتصال المباشر بين المنظمة وجماهيرها الواسعة دون المرور بحارس البوابة في وسائل الإعلام التقليدية، وهذا ما جعل الإنترنت الوسيلة الإعلامية الأولى في العالم لما تمتلكه من مميزات جعلها تتفوق على الوسائل الإعلامية التقليدية في ضخ وإيصال المعلومات إلى الجماهير المختلفة. إن تطوير عمل العلاقات العامة واعطاها فرصة جديدة للوصول والتفاعل مع الجمهور والتحكم في محتوى الرسائل الإعلامية والإعلانية الترويجية أسهم في تحقيق تفاعل واستجابة إيجابية من الجمهور جعلها في تطوير مستمر شجع القائمين على استحداث أدوات للعلاقات العامة التي تواكب التطور التكنولوجي المستمر في العالم⁽¹³⁾.

7 - أهداف العلاقات العامة الإلكترونية:

إن العلاقات العامة الإلكترونية تهدف إلى تحقيق عملية اتصالية فعالة بين المؤسسة وجمهورها نخلق نوع من الاستجابة نحو تحقيق أهداف المؤسسة التي تسعى لها، ولهذا يعتبر الاتصال من أهم العمليات الديناميكية التي يحرص ممارسي وخبراء العلاقات العامة على اختيار وسائل اتصالية فعالة تنسجم مع نوع المادة التي تحاول المؤسسة أو المنظمة تسويقها وترويجها للجمهور لضمان نجاحها ووصولها إلى أكبر عدد ممكن من المستهدفين. وترجع أهمية الاتصال في العلاقات العامة

إلى أن كل فرد يتصرف على أساس ما يعرفه أو يعتقد به وهنا يأتي دور العلاقات العامة الإلكترونية في توسيع بث تدفق المعلومات للجمهور من خلال شرح وتوضيح نوع النشاط الذي تهتم به المؤسسة فضلاً عن السياسة التي تتبعها المؤسسة في تحديد الأعمال والأفكار التي تتبناها لخلق علاقة وثيقة بين المؤسسة وجمهورها الداخلي والخارجي ولقطع الطريق عن كل من يحاول بث الشائعات لتشويه وتغيير الصورة الذهنية للجمهور المؤسسة أو المنظمة⁽¹⁴⁾.

8 - الاتصال في العلاقات العامة الإلكترونية:

إن نجاح إدارة الاتصال في العلاقات العامة الإلكترونية يتم من خلال تقديم خدمات أساسية للجمهور الداخلي والخارجي في المؤسسة الذي زاد من أهمية العلاقات العامة الإلكترونية مما شجع المؤسسات العامة والخاصة والمنظمات على استحداث أقسام وشعب العلاقات العامة وإدراجها ضمن الهيكل التنظيمي لتكون مهام العلاقات العامة الإشراف والتوجيه والتنسيق بين الأجهزة والأقسام المرتبطة في المؤسسة سواء كانت عامة أو خاصة فضلاً عن تقديم الخطط والمقترحات التي تسهم في تطوير أداء المؤسسة وتحسين صورتها الذهنية لدى الجمهور المستهدف، ولا بد أن يتم اختيار ممارسي العلاقات العامة في المؤسسات من الذين يتمتعون بمهارات علمية وعملية تؤهلهم لإدارة مهامهم بأكل صورة من خلال استعراض إنجازات العاملين في المؤسسة والخدمات التي يقدمونها للجمهور فضلاً عن عرض المشكلات التي تواجه الجمهور إلى الإدارة العليا والسعي لإيجاد الحلول والمعالجات المناسبة لها⁽¹⁵⁾.

هناك من يعتبر أن العلاقات العامة الإلكترونية مجرد اتصالات عبر الإنترنت والحقيقة أنها أكبر وأعمق من هذا المفهوم، فالجمهور يستطيع أن يراقب ويشاهد حركة المؤسسات والمنظمات والشركات العامة والخاصة عبر مواقع الإنترنت ويستطيع أن يكون طرفاً مؤثراً في عملية الاتصال الإلكتروني كما يستطيع أن يتدخل في سياستهم ويفرض ما يريد ليحقق رغباته ويلبي أهدافه على الشركات والمنظمات. إن الانتقال الجماهيري أو الشخصي من موقع إلى موقع عبر

شبكة الإنترنت لمتابع الأخبار والبورصة والإعلانات التجارية والحملات التسويقية والمعلومات الإدارية والاقتصادية ليس ترفاً وإنما هو حصيلة جهد بشري مخطط ومقصود تمارسه مئات الآلاف من الجماهير المهمة بنشاط هذه المؤسسة أو المنظمة، ولهذا تعتبر العلاقات العامة الإلكترونية من أهم مفاصل المؤسسة المهمة في إدارة سمعتها والتعامل مع جماهيرها، ولهذا تحرص المؤسسات على الاستعانة بمختصين وممارسين للعلاقات العامة يتمتعون بمهارات اتصالية وقدرات تسويقية تؤهلهم للعمل والتعامل مع جميع فئات ومستويات الجمهور⁽¹⁶⁾.

إن التطور في تقنيات الاتصال الحديث أسهم في تطور تقنيات التواصل مع الجمهور وصار إلزاماً على المؤسسات أن تواكب الحداثة لتحافظ على مكانتها التنافسية بين الكم الهائل من المؤسسات والمنظمات التي تتفق سنوياً مبالغ طائلة على الإعلان والتسويق الإلكتروني من خلال استخدام تقنيات ووسائل رقمية تناسب مع نوع المادة الإعلانية لضمان فعالية الرسالة الاتصالية في تحقيق أهداف المؤسسة ووصولها لأكبر عدد ممكن من المهتمين، ولهذا إن التطور التاريخي للعلاقات العامة الذي بدأ من مفهوم بسيط يقتصر على توجيه معين إلى أن وصل إلى علم وفن ومهنة متطور بفعل اهتمام ممارسي ومختصي العلاقات العامة في كتابة البحوث وتأليف الكتب المنهجية التي تدرس في الجامعات فضلاً عن التطور التكنولوجي والتقني، مما جعل للعلاقات العامة تؤدي دوراً محورياً لا يمكن لأي مؤسسة أو منظمة عامة أو خاصة الاستغناء عن خدماتها التي أثبتت جدارتها منذ بداية ظهورها إلى وقتنا الحاضر.

النتائج:

استنتج الباحث من خلال دراسته للتطور التاريخي للعلاقات العامة بشكل عام منذ نشأتها حتى عصر التطور التكنولوجي وتبين أن العلاقات العامة منذ القدم كان لها دور كبير في تنظيم العلاقات بين المجتمع وتسعى إلى إيجاد الحلول المناسبة للمشكلات التي تواجه الحكومات أو المؤسسات والمنظمات على مر

الأزمة، إذ ظلت العلاقات العامة متمسكة ومحافظة على أهميتها لما لها من دور محوري في التأثير على الجمهور.
التوصيات:

يوصي الباحث بضرورة الاهتمام والتركيز على تطوير مفاهيم وأدوات العلاقات العامة الإلكترونية لدورها المهم في كونها حلقة اتصالية وإدارية تربط المؤسسة بجمهورها فضلاً عن أهمية تطوير المهارات الإدارية والاتصالية لممارسيها خصوصاً بعد ظهور وتطور تقنيات الذكاء الاصطناعي وأدواته التي تقدم الأفكار والمقترحات لمستخدميه بسهولة، وبالتالي يجب التسخير والاستفادة من جميع التقنيات الحديثة لتطوير عمل العلاقات العامة إدارياً واتصالياً.

الهوامش:

- 1 - بطرس حلاق: العلاقات العامة مبادئ وإدارة، منشورات الجامعة الافتراضية السورية، ط1، سوريا 2020، ص 3.
- 2 - جاسم طارش العقابي: العلاقات العامة الإلكترونية، دار ومكتبة عدنان، ط1، بغداد 2015، ص 20.
- 3 - جاسم طارش العقابي: مبادئ العلاقات العامة المعاصرة، دار عدنان، ط1، بغداد 2014، ص 21.
- 4 - حسين عبد الحميد رشوان: العلاقات العامة والإعلام من منظور علم الاجتماع، دار المكتب الجامعي الحديث، ط6، الإسكندرية 2014، ص 137.
- 5 - صالح خليل أبو أصبع: العلاقات العامة والاتصال الإنساني، دار الشروق، ط1، الأردن 1998، ص 89.
- 6 - عبد الرزاق الديلمي: العلاقات العامة في المجال الدولي، دار اليازوري العلمية، ط2، الأردن 2015، ص 21.
- 7 - عبد الرزاق الديلمي: العلاقات العامة وإدارة الأزمات، دار اليازوري العلمية، ط1، الأردن 2015، ص 10.
- 8 - عبد الناصر أحمد جرادات ولبنان هاتف الشامي: أسس العلاقات العامة، دار اليازوري العلمية، ط1، الأردن 2009، ص 28.
- 9 - علي بن فايز الجحني: مدخل إلى العلاقات العامة والعلوم الإنسانية، جامعة نايف العربية

- للعلوم الأمنية، ط1، السعودية 2006، ص 16.
- 10 - علي حاتم الصالحى: العلاقات العامة والاتصال التفاعلي، عالم الكتاب، ط1، القاهرة 2018، ص 104.
- 11 - علي فرجاني: العلاقات العامة واستراتيجيات الاتصال، دار أمجد، ط1، الأردن 2017، ص 11.
- 12 - مرتضى البشير الأمين: الاتصال في العلاقات العامة، دار أمواج، ط1، الأردن 2016، ص 105.
- 13 - مصطفى حميد الطائي: الإدارة وأنشطة الاتصال في العلاقات العامة، دار أسامة، ط1، الأردن 2017، ص 21.
- 14 - المرجع نفسه، ص 63.
- 15 - منال محمد رحال: العلاقات العامة من منطلق نظري وعملي، دار أمجد، ط1، الأردن 2015، ص 11.
- 16 - هباس رجاء الحربي: العلاقات العامة والإدارة العليا، دار أسامة، ط1، الأردن 2012، ص 23.

References:

- 1 - Abū Aṣḥab, Ṣāliḥ Khalīl: Al-‘alāqāt al-‘amma wa al-ittiṣāl al-insānī, Dār al-Shurūq, 1st ed., Jordan 1998.
- 2 - Al-‘aqābī, Jāsim Ṭarīsh: Al-‘alāqāt al-‘amma al-iliktrūniyya, Dār ‘Adnān, 1st ed., Baghdād 2015.
- 3 - Al-‘aqābī, Jāsim Ṭarīsh: Mabādī’ al-‘alāqāt al-‘amma al-mu‘āṣira, Dār ‘Adnān, 1st ed., Baghdād 2014.
- 4 - Al-Amīn, Murtaḍā al-Bashīr: Al-ittiṣāl fī al-‘alāqāt al-‘amma, Dār Amwāj, 1st ed., Jordan 2016.
- 5 - Al-Dalīmī, Abd al-Razzāq: Al-‘alāqāt al-‘amma wa al-majāl ad-duwwālī, Dār al-Yāzūrī al-‘Ilmiyya, 2nd ed., Jordan 2015.
- 6 - Al-Dalīmī, Abd al-Razzāq: Al-‘alāqāt al-‘amma wa idārat al-azamāt, Dār al-Yāzūrī al-‘Ilmiyya, 1st ed., Jordan 2015.
- 7 - Al-Ḥajnī, ‘Alī Ibn Fāyiz: Madkhal ilā al-‘alāqāt al-‘amma wa al-‘ulūm al-insāniyya, Jāmi‘at Nāif al-‘Arabiyya li al-‘Ulūm al-Amniyya, 1st ed., Saudi Arabia 2006.
- 8 - Al-Ḥarbī, Habbās Rajā’: Al-‘alāqāt al-‘amma wa al-idāra al-‘ulyā, Dār Usāma, 1st ed., Jordan 2012.

- 9 - Al-Şālihī, 'Alī Ḥātim: Al-'alāqāt al-'amma wa al-ittiṣāl at-tafā'ulī, 'Alim al-Kitāb, 1st ed., Cairo 2018.
- 10 - Al-Ṭā'ī, Muṣṭafā Ḥamīd : Al-idāra wa anshīṭat al-ittiṣāl fī al-'alāqāt al-'amma, Dār Usāma, 1st ed., Jordan 2017.
- 11 - Farjānī, 'Alī: Al-'alāqāt al-'amma wa istrāṭijyyāt al-ittiṣāl, Dār Amjad, 1st ed., Jordan 2017.
- 12 - Ḥallāq, Botros : Al-'alāqāt al-'amma mabādi' wa idāra, Manshūrāt al-Jāmi'a al-Iftirāḍiyya al-Sūriyya, 1st ed., Syria 2020.
- 13 - Jarādāt, 'Abd al-Nāṣir Aḥmad and Lubnān Hātif al-Shāmī: Usus al-'alāqāt al-'amma, Dār al-Yāzūrī al-'Ilmiyya, 1st ed., Jordan 2009.
- 14 - Raḥḥāl, Manāl Muḥammad: Al-'alāqāt al-'amma min munṭalaq nazarī wa 'amalī, Dār Amjad, 1st ed., Jordan 2015.
- 15 - Rashwān, Ḥussayn 'Abd al-Ḥamīd: Al-'alāqāt al-'amma wa al-i'lām min manzūr 'ilm al-ijtimā', Dār al-Maktab al-Jāmi'ī al-Ḥadīth, 6^e ed., Alexandria 2014.



اللّسانيات التطبيقية وتعليم اللّغات

د. الشارف لطروش

جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

تناولت في هذا البحث أهمية اللّسانيات التطبيقية في البحث اللّغوي الحديث، ومجالاتها المختلفة التي تشمل البحث اللّغوي والتعليمي والتخطيط اللّغوي والمعجمية وغيرها، وأبرز خصائصها ومصادرها الأساسية التي تستقي منها مادتها التي تشمل علم النفس اللّغوي واللّسانيات الاجتماعية وعلم النفس التربوي وعلم التربية، ودور كلّ مصدر في تعليم اللّغات، وأهم النظريات ذات الصّلة في تعليم اللّغات المختلفة، كما تناولت بالشرح أهم نظريتين لسانيتين ظهرت في العصر الحديث، الأولى هي البنيوية - للساني دي سوسير - التي تفرعت عنها عدة مدارس لسانية في أوروبا وأمريكا وتأثر بها باحثون عرب كثيرون، والثانية النظرية التحويلية التوليدية - لتشومسكي - التي تختلف عن البنيوية في مبادئها ومنهجها. واتبعت في مناقشة إشكالية الموضوع على منهج يعتمد الوصف والتحليل والموازنة.

الكلمات الدالة:

اللغة، التعليمية، اللّسانيات التطبيقية، علم اللّغة، التربية.



Applied linguistics and language teaching

Prof. Charef Latroche

University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

In this research, I discussed the importance of applied linguistics in modern linguistic research and its various fields that include linguistic and pedagogical research, language planning, lexicography, etc., and I highlighted its most important features and the fundamental sources from which it draws its material, which includes linguistic psychology, sociolinguistics, educational psychology, and pedagogy, as well as the role of each source in language teaching, as well as the most important relevant theories in teaching different languages. I also explained with explanation the two most important linguistic theories that emerged in modern times. The first is structuralism - by the linguist de Saussure - from which several linguistic schools in Europe and America

emerged and many Arab researchers were influenced by it, and the second is generative transformational theory which differs from Chomsky's structuralism in its principles and approach. In discussing the problematic issue, I followed a method based on description, analysis and comparison.

Keywords:

language, didactic, applied linguistics, linguistics, education.



تمهيد:

يهدف هذا البحث إلى التعريف باللسانيات التطبيقية ونشأتها، ومجالاتها وأهميتها في تعليم اللغات والبحث في الحلول لمشاكل تعليمها، وأهم العلوم الإنسانية اللغوية التي تشكل مصادرها وعلاقتها بتلك المصادر، والمسائل المتعلقة بتعليم اللغة، والنظريات ذات الصلة.

1 - التعريف باللسانيات التطبيقية وأهميتها:

اللسانيات التطبيقية أو علم اللغة التطبيقي علم حديث النشأة اختلف العلماء في وضع تعريف جامع مانع له لسببين: الأول، حداثة اللسانيات بفروعها المختلفة، والثاني، التداخل والتفاعل الكبير الحاصل بين العلوم الإنسانية وخاصة اللغوية منها، وهو مستقل عن اللسانيات العامة.

يعتقد أنّ مصطلح اللسانيات التطبيقية استعمل أول مرة في فرنسا ابتداء من العام 1826م، وقيل غير ذلك، وقد تبلور بصفته علما له منهجه وقواعده ومصطلحاته حوالي عام 1946م، وظهرت أولى مدارسه عام 1954م في إدنبرة بإسكتلندا، ثم تطوّرت في الجامعات البريطانية منذ العام 1958م، ثم "أخذ هذا العلم يشهد ترسيما وانتشارا عبر مختلف بلدان أوروبا وأمريكا والعالم فيما بعد، إلى أن تم تأسيس الاتحاد الدولي لعلم اللغة التطبيقي سنة 1964م"⁽¹⁾.

فاللسانيات التطبيقية لا حدود لها فهي تعليمية تربوية وإعلامية، حاسوبية وغير حاسوبية، نفسية علاجية وغير علاجية، واجتماعية وغيرها⁽²⁾.

يرى معظم العلماء أنّه علم يربط العلوم التي تعالج النشاط اللغوي الإنساني

كعلوم اللّغة والنفس والاجتماع والتربية، حيث قال اللّساني الإنجليزي بيت كوردر (Corder) (ت 1990م) في تعريفه: "إنّ استعمال ما توافر لدينا عن طبيعة اللّغة، من أجل تحسين كفاءة عمل عملي ما، تكون اللّغة العنصر الأساسي فيه"⁽³⁾.

ويتضح من تعريف الباحث بيت كوردر أنّ اللّسانيات التطبيقية تعالج الجانب العلمي للّغة، وتستثمر ما أتيح لها من منجزات البحث اللّغوي. اللّسانيات التطبيقية علم يبحث في تقنيات تعلّم اللّغات البشرية وتعليمها، سعياً وراء إيجاد أفضل التقنيات والمناهج اللّسانية لتطوير العملية التعليمية للّغات المنطوق بها، وإيجاد الحلول التربوية الملائمة لتدريس اللّغات⁽⁴⁾، وقد شهد إضافات علمية جوهرية في السنوات الأخيرة، فتحت له آفاقاً كثيرة في تعليم اللّغات، وفي إيجاد الحلول لمشكلات تعليمية اللّغات⁽⁵⁾.

2 - مهمّة اللّسانيات التطبيقية وخصائصها:

تظهر مهمّة اللّسانيات التطبيقية في جانبين تطبيقيين، الأول: في وضع القوانين العلمية موضع الاختبار والتجريب، والثاني: استعمال تلك القوانين والنظريات في ميادين أخرى قصد الإفادة منها⁽⁶⁾.

يرى الباحث عبد السلام المسدي أنّ مهمّة اللّسانيات التطبيقية تتمثّل في الاستعمال الفعلي لمعطيات النظرية للبحث في التطبيقات الوظيفية للعملية البيداغوجية والتعليمية للّغة من أجل تطوير طرائق تعليمها للناطقين وغير الناطقين بها⁽⁷⁾.

نستنتج من القولين السابقين أنّ مهام اللّسانيات التطبيقية تتركّز في وضع القوانين العلمية موضع الاختبار والتجريب التطبيقي وتفعيلها ميدانياً، بعد أن كانت مجرد قوانين نظرية، والاستفادة منها في مجالات أخرى لعلّ أبرزها في العمليات البيداغوجية والتعليمية من أجل تحسين طرائق تعليم اللّغة. من أبرز خصائص اللّسانيات التطبيقية ما يأتي⁽⁸⁾:

أ - البراجماتية (النفعية): حيث ترتبط بالحاجة إلى تعليم اللّغات، ولا تأخذ من

الدراسات النظرية للغة إلا ما له علاقة بتدريس اللغة وتوظيفها في الحياة.
ب - الفعالية: حيث تبحث عن الوسائل العامة والطرائق الناجعة لتعليم اللغة وطنية كانت أم أجنبية.

ج - الانتقائية: في تقديم الحلول تقوم بانتقاء النتائج اللسانية المتوصل إليها.
د - دراسة التداخلات اللغوية التي تحدث بين اللغة الأم واللغة الهدف في الوضعيات المفروضة على المتكلمين، أو في حالة الخروج عن معيار اللغة.
هـ - دراسة نقاط التشابه والاختلاف بين اللغة الأم واللغات الأجنبية من أجل الوصول إلى طريقة فعالة في التدريس⁽⁹⁾.

و - التركيز على الجانب الشفوي المنطوق من اللغة، لأن اللغة أصوات وحروف منطوقة قبل أن تكون رموزا مكتوبة.

3 - مجالات اللسانيات التطبيقية:

مجالات اللسانيات التطبيقية كثيرة، تضم العلوم التي تطبق الدرس اللساني النظري، مثل تعليم اللغات القومية واللغة الأجنبية وصناعة المعاجم والترجمة وأمراض الكلام وعلم اللغة التقابلي وأنظمة الكتابة، وما إلى ذلك⁽¹⁰⁾.
وكما هو واضح من القول السابق فإنّ اللسانيات التطبيقية تتجه إلى كل ما يتعلق باللغة المكتوبة والمنطوقة وتعليمها.

يرى الباحث عبده الراجحي (ت 2010م) أنّ علم اللغة التطبيقي متعدد الجوانب ومصادره كثيرة، وصلته وثيقة بتعليم اللغات، حيث يقول: هو "علم متعدد الجوانب، يستثمر نتائج علوم أخرى كثيرة، تتصل باللغة من جهة ما، لأنّه يدرك أنّ تعليم اللغة يخضع لعوامل كثيرة لغوية ونفسية واجتماعية وتربوية"⁽¹¹⁾.
ومن أهمّ مجالات علم اللغة التطبيقي ما يأتي⁽¹²⁾:

أ - علم اللغة التقابلي: مجاله المقارنة بين اللهجة والفصحى، ودراسة الفروق بين اللغة الفصيحة واللغة الأجنبية الهدف، وذلك لمراعاة الصعوبات التعليمية في عملية تصميم البرامج الخاصة بتعليم اللغات وتعليم الترجمة.
ب - تصميم المقررات التعليمية العامة الذي يتطلب بحثا ميدانية في تحديد

الهدف من المقرّر اللّغوي والمحتوى والمهارات المنشودة، والطرائق المناسبة لها.
 ج - تحليل الأخطاء التي تتم في المجالات اللّغوية المختلفة كالأخطاء التطبيقية، وفي بنية الكلمة، وفي النهاية الإعرابية، وفي تراكيب الجملة والإملاء والدلالة، وغيرها.
 د - تعليم اللّغة لأغراض خاصّة حيث يتناول المقرّرات ذات الأهداف الخاصّة مثل تعليم اللّغة للمتخصّصين في الرياضيات أو العلوم أو الطّب أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها.

هـ - الاختبارات اللّغوية وهي الاختبارات التي تقيس المهارات اللّغويّة في استخدام اللّغة منطوقة ومكتوبة من جانب، والاختبارات الخاصّة بالمعلومات عن اللّغة من جانب آخر.

و - الترجمة: حيث إنّ توحيد المصطلحات الخاصّة بها مهم جداً، من طريق إعداد الوسائل المفيدة، مثل إعداد المعاجم وبنوك المصطلحات وتدريب المترجمين.
 ز - التخطيط اللّغوي: يهدف إلى جعل التواصل بين البشر سهلاً وميسوراً، وجعل الوسائل الإعلامية والتعليمية المختلفة يتكامل عملها في إطار خطة لغوية واحدة.

4 - المصادر الأساسية للّسانيات التطبيقية والعلاقة بينهما:

تستمد اللّسانيات التطبيقية مادتها من عدة مصادر، لكن أهمّها أربعة مصادر هي: علم اللّغة وعلم اللّغة النفسي وعلم اللّغة الاجتماعي وعلم التربية، وفي تعليم اللّغة ينبغي أن يكون التكامل بين علماء العلوم الأربعة، وتعمل اللّسانيات التطبيقية على الوصول إلى التناغم الفعلي بين هذه العلوم، مع الاستعداد الدائم للتطور والتواءم مع متغيّرات الزمان والمكان⁽¹³⁾.

ويتضح لنا من القول السابق لعبده الراجحي أنّ اللّسانيات التطبيقية علم حيوي يؤثر في غيره ويتأثر بغيره، يأخذ مادته من علوم تشتغل على اللّغة، فيستمد منها، وفي الوقت نفسه، يربط بينها ويؤلف بين معطياتها، ولا يبقى جامداً بل يسعى إلى تحديث معطياته وتجديدها.

أ - علم اللّغة:

هو العلم الذي يدرس اللّغة على منهج علمي مقدّمًا نظرية لغوية ووصفاً

لظواهر اللّغة، وقد تمايزت فيه نظريتان، الأولى النظرية البنيوية التي بدأت مع دي سوسير (ت 1913م)، صاحب المنهج البنيوي الوصفي، الذي اعتمد على الوحدات الشكلية في تقييم الكلام المنطوق بالانتقال من المركب إلى البسيط، وأصبحت ثروة في عالم الدراسات اللّغوية، حيث حولت مسارها من الاقتصار على الدراسات الفيلولوجية للغات إلى مجالات أخرى⁽¹⁴⁾.

تعدّ اللسانيات أو علم اللّغة العام عند دي سوسير فرعاً من علم العلامات العام (Sémiologie)، الذي يدرس الأنظمة المختلفة للأعراف التي بدورها تمكّن للأعمال البشرية من أن يكون لها معنى وتصير في عداد العلامات، وتشمل مادة اللسانيات كل مظاهر اللسان البشري سواء تعلّق الأمر بالشعوب البدائية أم الحضارية، أو بالعصور القديمة أو بعصور الانحطاط⁽¹⁵⁾.

والنظرية اللسانية الثانية هي التحويلية التوليدية للساني الأمريكي تشومسكي (Chomsky) التي مرت بثلاث مراحل، الأولى تبدأ من الخمسينيات إلى منتصف الستينيات حيث سعت خلالها أن تجعل من اللسانيات علماً فالتّخذت من الفيزياء مثلاً يحتذى، ويمثّل هذه المرحلة كتاب تشومسكي (البنية المنطقية للنظرية اللسانية 1956م)، وتبدأ المرحلة الثانية من سنة 1965م إلى سنة 1970م، وفيها تعرّضت إلى قضية الدلالة حيث تساءلت: هل يجب على عالم اللّغة الدارس لنحو من الأنحاء أن يتعرّض لمعنى الكلمات والجمل؟ وفي حالة الإيجاب كيف يكون ذلك؟⁽¹⁶⁾.

وفي المرحلة الثالثة التي تمتد إلى الآن، فإنّ غاية النحو التوليدي النحو الشمولي أو الكلّي، وكان ردّ فعل على البنيوية حيث أعاب عليها إغراقها في الوصف والتزام الموضوعية، واهتمامها بالجانب الظاهري للّغة، والدراسة التطبيقية⁽¹⁷⁾.

وقد استفاد علم تعليم اللّغات من البنيوية والنحو التقليدي استفادة كبيرة، حيث تأثر التربويون بالنظريات اللسانية في اختصاصهم، وظهرت مناهج جديدة مبنية على النظريات اللسانية⁽¹⁸⁾.

عند تشومسكي اللسان (Langue) يسمى الكفاءة (Compétence)، والكلام (Parole) الأداء (Performance)، فالكفاءة هي المعرفة الحدسية للغة، أو القدرة على توليد الجمل وفهمها، والتمييز بين صحيح الكلام وسقيمه أي بين الجمل النحوية والجمل اللانحوية، أمّا الأداء أو الإنجاز فهو التجسيد المادي لنظام اللّغة في إحداث الكلام، وهو خروج الكفاءة اللّغوية من حيز القوّة إلى حيز الفعل، وهو الجمل التي ينجزها المتكلّم في سياقات التواصل المتنوعة⁽¹⁹⁾.

قال ميشال زكرياء في التمييز بين الكفاءة اللّغوية والأداء الكلامي: "الأداء الكلامي هو الاستعمال الآلي للّغة ضمن سياق معيّن، وفي الأداء الكلامي يعود متكلّم اللّغة بصورة طبيعية إلى القواعد الكامنة ضمن كفاءته اللّغوية كلّما استعمل اللّغة في ظروف التكلّم، الكفاءة اللّغوية بالتالي هي التي تقود عملية الأداء الكلامي"⁽²⁰⁾.

ونفهم من قول ميشال زكرياء أن الأداء الكلامي هو الجانب الفردي من اللّغة، وله علاقة بالكفاءة اللّغوية لكلّ متكلّم.

ب - علم اللغة النفسي:

هو علم يدرس السلوك اللّغوي للفرد ومحوراه الأساسيان هما الاكتساب اللّغوي والأداء اللّغوي⁽²¹⁾، وكان اللّساني الروسي رومان جاكبسون (ت 1982م) من رواد هذا العلم بوجه عام، ونمو الطفل اللّغوي بوجه خاص، وقد ساعده في ذلك تخصصه في اللّسانيات والصوتيات الوظيفية⁽²²⁾.

وأما الاكتساب اللّغوي فيحدث في الطفولة في زمن قصير جداً، ويتشابه الأطفال في كلّ اللّغات في طريقة اكتسابهم لها، مما يدلّ على وجود هذه الفطرة الإنسانية المشتركة، وهي تنظيم داخلي عند الأطفال، وتوجد علاقة بين الاكتساب اللّغوي والتطور البيولوجي للطفل، وهناك اتجاهان في فهم الاكتساب اللّغوي، الأوّل استقرائي، والثاني استدلال⁽²³⁾.

فالاتجاه الاستقرائي يستخدم الوصف في جمع المعلومات من خلال الملاحظة للوصول إلى النتائج، ويرى أنّ الطفل يجمع ما يتعرّض له من ظواهر

اللغة ويخزنها، ثم يصل إلى تجريدات عنها من طريق تصنيفها وإجراء تعميمات عليها، وهو منهج سلوكي يدرس السلوك اللغوي في إطار المثير والاستجابة، ضمن سلوك التعلم بصفة عامة عند الإنسان أو الحيوان، ويركز على السلوك الظاهر الذي يخضع للملاحظة، ومعنى ذلك أن تعلم اللغة يبدأ من البيئة، وتؤثر فيه عوامل خارجية، وأما الاتجاه الاستدلالي فهو منهج عقلي يستند على النظريات والبراهين والمسلمات التي تم إثبات صحتها، وهي غير قابلة للشك، ويرى أن الطفل لديه نظرية عن اللغة مركوزة فيه، وموروثة أي جاهزة مسبقاً، يقوم بتطبيقها على ما يتعرض له من لغة.

يختلف الاكتساب عن التعلم، فالأول يحدث في الطفولة، والثاني يحدث في مرحلة متأخرة حيث يكون الأداء اللغوي قد تكون، والعمليات العقلية قد نضجت أو قاربت النضج، عندما يحدث تغير كفي في وظائف الأعضاء وفي النشاط النفسي للطفل، يجعله ينتقل من الاكتساب إلى التعلم⁽²⁴⁾.

ويعدّ الأداء اللغوي المجال الثاني لعلم اللغة النفسي، وهو ضربان أداء إنتاجي للغة، وأداء استقبالي حين يستقبل الإنسان اللغة أي حينما يكون مستمعا أو قارئا، ويهتم علم اللغة النفسي في دراسة الأداء اللغوي بدراسة الأخطاء الإنتاجية والاستقبالية وعواملها النفسية⁽²⁵⁾.

ج - اللسانيات الاجتماعية:

تدرس الظاهرة اللغوية حين يكون هناك تفاعل لغوي، ومتكلم ومستمع أي وجود موقف لغوي يحدث فيه الكلام، ومن المسائل الوثيقة الصلة بتعليم اللغة ما يلي⁽²⁶⁾:

- 1 - الثقافة واللغة: اللغة هي المعبر الأهم في ثقافة المجتمع.
- 2 - المجتمع الكلامي: هو المجتمع الذي تسوده لغة تعبر عن ثقافته.
- 3 - اللغة والاتصال: يجب فهم تأثير استعمال اللغة في إطار اتصالي على تعليمها.
- 4 - الأحداث الكلامية: عناصرها المتكلم والسامع والعلاقة بينهما، والشفرة اللغوية المستعملة، ومحيط الكلام، وموضوع الكلام وشكله.

5 - الوظائف اللّغوية: الرسالة اللّغوية داخل الحدث الكلامي تؤدي وظيفة معيّنة، وهناك وظائف خاصة بكلّ لغة.

6 - التنوع اللّغوي: يبدو على هيئة لهجات إقليمية وجغرافية أو لهجات اجتماعية أو مهنية، وهناك قواعد للكلام بوصفه حدثاً يجري داخل مجتمع كلامي، ويؤدي وظائف لغوية محدّدة.

د - علم التربية:

علوم أو علم التربية هو أحد العلوم الحديثة، يهتم بالتربية التي تعني تكوين الجسد والنفس، والإنسان هو الغاية والوسيلة في أي عمل تربوي، وكانت مساوية للتعليم، وهي العناية التي يقدمها تعليم الأطفال سواء فيما يتصل بالرياضة النفس أو الجسد⁽²⁷⁾.

نشأ علم التربية في منتصف الستينيات من القرن العشرين، رغبة من التربويين والنفسيين والفلاسفة في جعله جملة من العلوم، تتطّفر وتتساعد لفهم الظاهرة التربوية ومقاربتها بطريقة تفاعلية لا تجزيئية، حتى تتكوّن معرفة شرعية ومتكاملة⁽²⁸⁾.

يرى علماء النفس بأنّ علم التربية مجموع عمليات النمو والتكيّف مع البيئة، والتحكّم بسلوك الآخرين لحلّ المشكلات القائمة، باعتبار التربية مجموع عمليات النمو والتكيّف والتحكّم بسلوك الآخرين للوصول إلى أعلى فاعلية بأقلّ جهد ووقت ومال... وعلوم التربية هي مسيرة لسلسلة طويلة من العمل والبحث⁽²⁹⁾.

يقترّب من مفهوم التربية مفهوم البيداغوجيا، الذي يدرس الظواهر التربوية والنشاط التربوي والوسائل المعتمدة في تحقيق التربية وتجسيد أهدافها داخل المؤسسات وخارجها، يعتمد الوصف والتحليل والتجريب لمساعدة المربين على فهم الظواهر التربوية والتحكّم فيها وتوجيهها، بينما التربية ممارسة على المستوى التطبيقي تهدف إلى تنشئة الأفراد ورعايتهم، ومن الصعب عملياً التفريق بين المفهومين، فلا يستقيم مفهوم التربية إلّا بالإشارة إلى المعنيين معاً النظري والتطبيقي⁽³⁰⁾.

وهناك التعليمية أو الديدكتيك هو علم مساعد للبيداغوجيا، هي تفكير في المادة الدراسية بغية تدريسها، وهي الدراسة العلمية لتنظيم وضعيات التعلم التي يعيشها المتعلم لبلوغ هدف عقلي، أو وجداني أو حس حركي⁽³¹⁾.

يعتمد تعليم اللغة على الإجابة عن سؤالين هما: ماذا نعلم من اللغة؟ وكيف نعلّمها؟ فالسؤال الأول عن المحتوى، يجب عنه علم اللغة، وعلم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة النفسي في بعض الجوانب، والثاني عن الطريقة، يجب عنه علم التربية، وعلم اللغة النفسي في بعض جوانبه.

5 - علم التربية:

يتصل بموضوع علم التربية المسائل الآتية⁽³²⁾:

أ - نظرية التعلم:

تعدّ من اهتمامات علم النفس التربوي، ويشاركه في بعضها علم النفس اللغوي، وفي التعلم يسود منهجان، الأول سلوكي يركّز على الظواهر الملموسة التي تخضع للملاحظة، ويرى أنّ التعلم يبدأ من البيئة، وتؤثر فيه عوامل خارجية هي المحاكاة، والتكرار، والتعزيز، والمنهج الثاني عقلي ويرى أنّ العوامل الخارجية ليس لها تأثير فاعل في التعلم، وهو منهج استدلالي يهدف إلى تقوية القدرة اللغوية الفطرية للإنسان عن طريق تمكينه من الاستدلال الصحيح بإشراكه فعليا في إنتاج اللغة لا محاكاة ما يتلقاه منها.

ب - خصائص المتعلم:

لا يمكن وضع نظام تعليمي دون معرفة خصائص المتعلمين، فهم غير متساوين، ووجب مراعاة الفروق بينهم ودراستها، فدرجتها تختلف بين متعلم للغته الأولى، ومتعلم للغه أجنبية، وكذا في خصائص العمر، ودرجة الاستعداد للتعلم، وقدراتهم المعرفية، ومعلوماتهم اللغوية السابقة أو معرفتهم بلغة أجنبية أخرى، والدافعية المحفزة للتعلم⁽³³⁾.

ج - الإجراءات التعليمية:

يقصد بها أهداف المقرّر، ومراعاة خصائص المتعلمين، وضرورة وضع

مدخل إجرائي.

د - الوسائل التعليمية:

الوسائل ضرورية في تعليم اللغة لتطوير المهارات التي تحدّد أهدافها، وقد تطورت كثيرا، وأهمها الحاسب الآلي الذي قدّم إضافة في تعليم اللّغة وفي توفير جهد ووقت كان يبذل في قاعة الدرس للتدريبات اللّغوية خصوصا.

إنّ اللسانيات التطبيقية علم وسيط يمثّل جسرا يربط العلوم التي تعالج النشاط اللّغوي الإنساني، أو هو النقطة التي تلتقي عندها هذه العلوم وأشباهها، حين يكون الأمر خاصّا باللّغة⁽³⁴⁾، فعلم اللّغة يقدّم وصفا علميا للّغة، وعلم اللّغة النفسي يقدّم درسا للسلوك اللّغوي عند الفرد كما يهتم بالاكساب والأداء، وعلم اللّغة الاجتماعي يقدّم السلوك اللّغوي عند الجماعة، وعلم التربية يقدّم الإجراءات التعليمية.

تستند إلى أيّ مصدر يسهم في حلّ مشكلة تعليم اللّغة، وتُتصف بالمرونة والقدرة على التطور والتغيّر بما يعين على تحسين سبل الحلّ، وتلك العلاقة بمصادرها ليست مباشرة، إنّما تطوّر ما تحتاجه منها وفقا لطبيعة الأمور، فعند اختيار المادة اللّغوية في مقرر ما، نحتاج أولا إلى علم اللّغة، والمهارات المطلوبة نحتاج إلى علم اللّغة النفسي وعلم التربية، وفي المواقف الاتصالية نحتاج إلى علم اللّغة الاجتماعي⁽³⁵⁾.

وفي علاقة اللسانيات التطبيقية بالتربية يقول الباحث مكّي دراز: "يلاحظ المتتبّع لحديث اللسانيات التطبيقية، أنّها متقاطعة ومتلازمة مع مجالات التربية، وهناك مساران أفقيان لكلّ منهما، فاللسانيات العامة تقابلها التربية العامة، واللسانيات التطبيقية تقابلها التربية الخاصّة..."⁽³⁶⁾.

يهدف علم اللّغة إلى وصف اللّغة وصفا علميا مبنيّا على الاطراد والنمطية والتجريد من السياق، وفي الوصف اللّغوي أشياء كثيرة لا تصلح للتعليم مثل الحديث عن المركّب الاسمي والمركّب الفعلي والأضمر، ومثل ما هو موجود في كتب النحو كالاشتغال والتنازع والعلل وغيرها⁽³⁷⁾.

النحو نوعان نحو تعليمي يختلف عن النحو العلمي، ولا يتجه إلى تعليم الأنماط اللغوية المقبولة فحسب، بل يجب أن تكون أنماطا ملائمة ومناسبة للموقف والحدث الكلامي، أي، إننا في تدريس النحو لا نعلم التلميذ كيف ينتج جملا صحيحة بل نعلمه متى يستعملها وكيف يستعملها، وإذا كان علم اللغة علما وصفيا يرفض المعيارية فإن النحو التعليمي لا بد أن يكون معياريا.

في مسألة النظريات التي نأخذ بها في تعليم اللغة يرى الراجحي أن الاتجاه الغالب لا يقتصر على الأخذ بنظرية بعينها، أو على منهج بذاته، بل نأخذ بما نراه نافعا في حل المشكلة، لأن علم اللغة التطبيقي ذو طبيعة انتقائية، ينتقي من العلوم ما يراه مناسباً، وهو الذي يحدد ذاته ويشكل منهجه⁽³⁸⁾.

الهوامش:

- 1 - عبد القادر شاكر: اللسانيات التطبيقية، دار الوفاء، ط1، القاهرة 2016م، ص 34.
- 2 - ينظر، محمود إسماعيل صيني: تقدم اللسانيات في الأقطار العربية، دار الغرب الإسلامي، الرباط 1987م، ص 21.
- 3 - عبده الراجحي: علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000م، ص 17-18.
- 4 - ينظر، صالح بلعيد: علم اللغة النفسي، دار هومة، ط2، الجزائر 2011م، ص 143.
- 5 - ينظر، عبده الراجحي: علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، ص 5.
- 6 - ينظر، نور الهدى لوشن، مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، جامعة الشارقة 2008م، ص 159.
- 7 - ينظر، عبد السلام المسدي: اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، ط1، تونس 1989م، ص 50.
- 8 - ينظر، صالح بلعيد: علم اللغة النفسي، ص 143.
- 9 - ينظر، سامية جباري: مجلة الممارسات اللغوية، المجلد 3، العدد 5، جامعة تيزي وزو، 2012م، ص 95-96.
- 10 - ينظر، عبد القادر شاكر: اللسانيات التطبيقية، ص 6.
- 11 - ينظر، عبده الراجحي: علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، ص 2.
- 12 - ينظر، محمود فهمي حجازي: البحث اللغوي، دار غريب، القاهرة، ص 121-124.

- 13 - ينظر، عبده الراجحي: اللّسانيات التطبيقية وتعليم اللّغة، ص 23-38.
- 14 - ينظر، أحمد مومن: اللّسانيات (النشأة والتطور)، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، الجزائر 2007م، ص 25-26.
- 15 - المرجع نفسه، ص 121.
- 16 - ينظر، نور الهدى لوشن: مباحث في علم اللّغة ومناهج البحث اللّغوي، ص 233.
- 17 - المرجع نفسه، ص 333-334.
- 18 - ينظر، لطفي بوقرية: محاضرات في اللّسانيات التطبيقية، جامعة بشار، ص 7.
- 19 - ينظر، نور الهدى لوشن: مباحث في علم اللّغة ومناهج البحث اللّغوي، ص 337-338.
- 20 - ميشال زكرياء: الألسنية التوليدية والتحويلية، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، بيروت 1978م، ص 33.
- 21 - ينظر، عبده الراجحي: علم اللّغة التطبيقي وتعليم العربية، ص 26.
- 22 - ينظر، أحمد مومن: اللّسانيات (النشأة والتطور)، ص 149.
- 23 - ينظر، عبده الراجحي: علم اللّغة التطبيقي وتعليم العربية، ص 26-27.
- 24 - المصدر نفسه، ص 27.
- 25 - المصدر نفسه، ص 27-28.
- 26 - المصدر نفسه، ص 24.
- 27 - ينظر، سلاف مشري: مدخل إلى علوم التربية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر 2023م، ص 28.
- 28 - المرجع نفسه، ص 49.
- 29 - ينظر، صالح بلعيد: علم اللّغة النفسي، ص 10، وينظر أيضا، الموسوعة العربية، هيئة الموسوعة العربية، ط1، المجلد السادس، دمشق، ص 281.
- 30 - ينظر، سلاف مشري: مدخل إلى علوم التربية، ص 29.
- 31 - لطفي بوقرية: محاضرات في اللّسانيات التطبيقية، ص 7.
- 32 - عبده الراجحي: علم اللّغة التطبيقي وتعليم العربية، ص 27.
- 33 - المصدر نفسه، ص 28-29.
- 34 - ينظر، عبده الراجحي: علم اللّغة التطبيقي وتعليم العربية، ص 12.
- 35 - المصدر نفسه، ص 30.
- 36 - مكّي درّاز: المعالم الأساسية في اللّسانيات التطبيقية، دار أمّ الكتاب، ط1، مستغانم، الجزائر 2016م، ص 24.

37 - المصدر نفسه، ص 31.

38 - عبده الراجحي: علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، ص 30.

References:

- 1 - Al-Massaddi, Abdessalam: Al-lisāniyyāt wa ususuhā al-ma'rifiyya, Al-Dār al-Tunisiyya li an-Nashr, 1st ed., Tunis 1989.
- 2 - Al-Mawsū'a al-'Arabiyya, Hay'at al-Mawsū'a al-'Arabiyya, 1st ed., Damascus.
- 3 - Al-Rājiḥī, 'Abdū: 'Ilm al-lugha at-taṭbīqī wa ta'līm al-'Arabiyya, Dār al-Ma'rifa al-Jāmi'iyya, Alexandria 2000.
- 4 - Belaid, Salah: 'Ilm al-lugha an-nafsī, Dār Houma, 2nd ed., Algiers 2011.
- 5 - Bouguerba, Lotfi: Muḥāḍarāt fī al-lisāniyyāt at-taṭbīqiyya, University of Bechar, Algeria.
- 6 - Chaker, Abdelkader: Al-lisāniyyāt at-taṭbīqiyya, Dār al-Wafā', 1st ed., Cairo 2016.
- 7 - Derrar, Mekki: Al-ma'ālim al-asāsiyya fī al-lisāniyyāt at-taṭbīqiyya, Dār Um al-Kitāb, 1st ed., Mostaganem 2016.
- 8 - Ḥijāzī, Maḥmūd Fahmī: Al-Baḥṭh al-lughawī, Dār Gharīb, Cairo (n.d).
- 9 - Lushan, Nour al-Hudā: Mabāḥith fī 'ilm al-lugha wa manāḥij al-baḥṭh al-lughawī, University of Sharjah, 2008.
- 10 - Majallat al-Mumārasāt al-lughawiyya, University of Tizi Ouzou, Vol. 5, Issue 3, 2012.
- 11 - Mechri, Soulaf: Madkhal ilā 'ulūm at-tarbiyya, OPU, 1st ed., Algiers 2023.
- 12 - Momen, Ahmed: Al-lisāniyyāt an-nash'a wa at-taṭawwur, OPU, 3rd ed., Algiers 2007.
- 13 - Sini, Mahmoud Ismail: Taqaddum al-lisāniyyāt fī al-aqtār al-'arabiyya, Dār al-Gharb al-Islāmī, Rabat 1987.
- 14 - Zakaria, Michel: Al-alsuniyya at-tawlidiyya wa at-taḥwiliyya, Al-Mu'assasa al-Jāmi'iyya li al-Dirāsāt, 1st ed., Beirut 1978.



تاريخ الإعلام قديما

ابتهاال جاسم رشيد
جامعة بغداد، العراق

الملخص:

ينتمي هذا البحث الى البحوث النظرية التي تتطلب الاطلاع على ما ألف وكتب في الموضوع قيد البحث، فيتم الاطلاع على كل المعلومات وربطها بالدراسة الحالية، لذا يمثل الإعلام مجموعة الوسائل والأدوات التي تُستخدم لنقل المعلومات والأخبار والرسائل إلى الجمهور بطريقة معينة، سواء كان ذلك عبر وسائل الاتصال التقليدية مثل الصحف والمجلات والتلفزيون والراديو، أو عبر وسائل الإعلام الرقمية مثل الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، مما يعني أن الإعلام قد مر بمراحل عديدة ولكن لكل مرحلة عصرية وسيلة معينة لبث الاخبار. وقد ركزت الدراسة على استعراض مفهوم الإعلام وخصائصه ووسائله وأهدافه، فضلا عن التعرف على بداياته في المجتمعات النائية والبدائية والقديمة والوسطى، كذلك على وسائله الداخلية والخارجية عند العرب في العصر الجاهلي والإسلام والأموي والعباسي، إضافة الى التعرف على تاريخه عند اليونان والرومان والفراعنة وبلاد الرافدين وفارس حتى العصر الحديث، وصولا إلى النتائج التي توصي المختصين في هذا المجال بعمل دراسات خاصة بالإعلام ووسائله وفصلها عن علم الاتصال وغيرها من المراتفات المناظرة له.

الكلمات الدالة:

الإعلام، تاريخ الإعلام، المجتمعات القديمة، الإعلام عند العرب.



History of the media in the past

Ebtihal Jassim Rashid

University of Baghdad, Iraq

Abstract:

This research belongs to theoretical research that requires reviewing what has been written and authored on the subject under study, so all information is reviewed and linked to the current study, so the media represents a group of means and tools that are used to transmit information, news and messages to the public in a specific way, whether through traditional means of communication such as newspapers, magazines, television and radio, or through digital media

such as the Internet and social media, which means that the media has gone through many stages, but each modern stage has a specific means of broadcasting news. The study focused on reviewing the concept of media, its characteristics, means and objectives, in addition to identifying its beginnings in remote, primitive, ancient and medieval societies, as well as its internal and external means among the Arabs in the pre-Islamic, Islamic, Umayyad and Abbasid eras, in addition to identifying its history among the Greeks, Romans, Pharaohs, Mesopotamia and Persia until the modern era, arriving at the results that recommend specialists in this field to conduct studies on media and its means and separate it from the science of communication and other similar synonyms.

Keywords:

Media, history of media, ancient societies, media among the Arabs.



1 - مفهوم الإعلام:

الإعلام قديم قدم المجتمع البشري، فنذ أن وجد الإنسان على هذا الكوكب، استخدم بعض الحركات وهي الشكل البدائي للإعلام قبل أن يهتدي الإنسان الى اللغة، وقد وجد الإعلام بشكله البسيط في نقل الأخبار والمعلومات بصورة موضوعية⁽¹⁾. ومعنى ذلك الاتصال بالآخرين عن طريق الإبلاغ أو الأخبار أو الربط وإقامة الصلة أي التواصل، بمعنى أنه أفكار ومعان يريد المرء نقلها إلى طرف آخر ربما لمرة واحدة أو أكثر⁽²⁾.

كما أن الإعلام في اللغة يأخذ دلالة واضحة وهي التبليغ وذلك طبقاً لما جاء في الآية الكريمة (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ)، (المائدة 67)، والحديث الشريف (بلغوا عني ولو آية)، وكلمة الإعلام هي مصدر من أعلم وتعني وضع علامة على الشيء، فعند العرب (أعلم الفرس) أي وضع علامة على الفرس أثناء الحرب، وبذلك فالإعلام يعني وضع العلامة على الشيء لإظهاره⁽³⁾. ويعرف الإعلام بشكل عام بالتعبير الموضوعي لعقلية الجماهير ولروحها وميولها واتجاهاتها في نفس الوقت⁽⁴⁾.

- أ - يقوم الإعلام على ما يلي:
- 1 - المرسل: وهو الشخص الذي يصوغ الرسالة ويوجهها نحو المستقبل وقد تكون هيئة التحرير في الصحيفة أو الإذاعة أو التلفاز أو المتكلم في الوسيلة الإعلامية.
 - 2 - المستقبل: وهو الذي يتلقى الرسالة الموجهة إليه من المرسل فهو القارئ للوسائل الإعلامية وهو المستمع للإذاعة والتلفزيون.
 - 3 - قناة الاتصال: وهي الوسيلة التي تؤمن نقل الرسالة من المرسل إلى المستقبل.
 - 4 - الرسالة: وهي المادة التي يصوغها المرسل من مخزنه طبقا لأصول وقواعد محددة.
 - 5 - رد الفعل أو التغذية الراجعة لاستيفاء العملية الإعلامية⁽⁵⁾.
- ب - أهم الخصائص التي يتميز بها الإعلام:
- 1 - الإعلام بنشاط اتصالي تنسحب عليه كافة مقومات النشاط الاتصالي ومكوناته الأساسية وهي مصدر المعلومات للرسالة الإعلامية، والوسائل الإعلامية التي تنقل هذه الرسائل لجمهور المتلقين والمستقبلين للمادة الإعلامية وترجيح الأثر الإعلامي.
 - 2 - يتسم الإعلام بالصدق والدقة والصراحة وعرض الحقائق الثابتة والأخبار الصحيحة دون تحريف باعتباره البث المسموع أو المرئي أو المكتوب عن الأحداث الواقعية.
 - 3 - يستهدف الإعلام الشرح والتبسيط والتوضيح للحقائق والوقائع.
 - 4 - تزداد أهمية الإعلام كلما ازداد المجتمع تعقيدا وتقدمت المدينة وارتفع المستوى التعليمي والثقافي والفكري لأفراد المجتمع⁽⁶⁾.
- ج - أهداف الإعلام:
- 1 - توفير المعلومات عن الظروف المحيطة بالناس.
 - 2 - نقل التراث الثقافي من جيل إلى جيل والمساعدة على تنشئة الجيل الجديد من الأطفال أو الوافدين الجدد على المجتمع وهذا ما يطلق عليه التثقيف والتعليم والتربية.

- 3 - الترفيه عن الجماهير وتخفيف أعباء الحياة عنهم.
- 4 - مساعدة النظام الاجتماعي وذلك بتحقيق الاجتماع والاتفاق بين أفراد الشعب أو الأمة الواحدة عن طريق الإقناع في السيطرة على الجماهير وضمان قيامهم بالأدوار المطلوبة⁽⁷⁾.
- د - كما تتنوع وسائله إلى:
 - الوسائل الشفهية: وهي التي تعتمد الكلمة الشفهية في إيصال رسائلها إلى المتلقين ومن أبرزها الخطب والمحاضرات والندوات.
 - الوسائل المكتوبة: وهي التي تعتمد الرسائل المكتوبة في وصولها إلى المتلقين والمستقبلين لها ومن أبرزها الكتب والصحف والمجلات والإعلانات الجدارية.
 - الوسائل السمعية البصرية: والتي توصل رسائلها إلى متلقيها عن طريق الصوت فقط أو الصورة فقط أو الصورة والصوت معا، ومن أبرزها الإذاعة المسموعة والتلفزيون والسينما والمسرح والإنترنت⁽⁸⁾.
- 2 - بدايات الإعلام في المجتمعات البدائية والقديمة والوسطى:

لقد كان الإنسان في المناطق النائية كما كان العربي في الصحراء يعرف بفطرته وتجاربه الضيقة مواضع الكأ ومنابع المياه ومطالع النجوم التي يهتدي بها السائرون في البر والبحر، كما كان يعرف بطريقته البدائية أخبار القبائل المجاورة لقبيلته وطبيعة هذه القبائل وعاداتها وتقاليدها ونوع العلاقات التي بينها وبين القبائل المجاورة، وكانت لديه معلومات حصل عليها بهذه الوسيلة وتركزت أهم وظائفه في ذلك الوقت في التبليغ والمنشورات والأوامر التي يصدرها الحاكم أو السلطان. كما كانت الدعوة العامة للجهاد هي أحد الوظائف الأساسية للإعلام في ذلك الحين، كذلك كان يمارس الإعلام بطرق فطرية لم يبذل مجهودا كبيرا كالخفر على الأشجار والأحجار والمناداة في الطرق أو من أعلى الجبال والتلال والمآذن والمنابر أو على ظهر الدواب⁽⁹⁾.

أ - أشكال الإعلام عند القبائل البدائية:

 - 1 - الإعلام المتمثل في المراقب المكلف باستطلاع حالة الطقس لمعرفة ما إذا

كان يسمح بالعمل أو لا يسمح، وما إذا كانت الكوارث الطبيعية توشك أن تقع أم لا، وكان هذا المراقب يعود إلى عشيرته ليزودها بالأنباء والمعلومات المتعلقة بمهمته.

2 - الإعلام المتمثل في الرجل الحكيم الذي كان يستشار في الأمور المتعلقة بحياة العشيرة ومصالحها، فهذا الرجل الحكيم كان يزود عشيرته بالآراء الصائبة والحلول العملية لمشكلاتهم.

3 - الإعلام المتمثل في الرجل المعلم الذي يتولى تنشئة الأطفال ليجعل منهم أفراداً صالحين يحافظون على عادات وتقاليد وقيم عشيرتهم⁽¹⁰⁾.

كانت وسائل الإعلام في الأزمنة القديمة عبارة عن طبول تسمع في أدغال أفريقيا ودخانا يصعد في بلاد الهند ونيرانا تسطح في صحراء العرب وحمام تطلق في عهود الخلفاء والسلاطين وخيلا تسابق الريح في توصيل الأنباء المهمة من بلد إلى بلد، ومعنى هذا أن وسائل نقل الأخبار كانت كبيرة ومتنوعة في العصور القديمة، وكان القائمون بنقل الأخبار كثيرين أيضا، فمن وسائل الإعلام التي عرفتها العصور القديمة هي (الشائعات والحفر على الأحجار والأشجار والأعمدة المنصوبة في المعابد أو الميادين العامة، وكان التجار ينتقلون من مكان إلى مكان يحملون معهم الأخبار، كما كان المنادون يتجولون في عرض البلاد وطولها لنشر الأخبار وإعلان أوامر الحاكم، كان جميع هؤلاء يعتبرون كذلك من وسائل الإعلام في تلك الأزمنة ويضاف إليها الوسائل المتقدمة كوسيلة الاتصال الشخصي⁽¹¹⁾.

وفي القرون الوسطى أدى الإعلام دورا أساسيا في مجال الدعوة الدينية، فعندما ظهر المذهب البروتستانتي وجدت الكنيسة الكاثوليكية نفسها في مأزق حرج وراحت تنشذ الخلاص من هذا المذهب الجديد الذي اعتبرته خروجا على المسيحية واهتم الكرادلة تحت رعاية البابا جريجوري الثالث بوسائل الإعلام والنشر لإعادة الثقة إلى الكنيسة الكاثوليكية⁽¹²⁾.

ب - وسائل الإعلام الداخلية عند العرب في الجاهلية:

1 - القصيدة الشعرية: الشعر في الجاهلية هو أكبر وسيلة للإعلام عند العرب فيما بينهم، لقد كان معظم العرب أميين لذلك كان لابد من الشعر الذي حفظوه ليسجلوا فيه ومن خلاله تاريخهم وآدابهم وفنونهم. فالشعر هو ديوان العرب فالجيد منه والذي ينال إعجاب المحكمين كان يكتب بماء الذهب ويعلق على أستار الكعبة (المعلقات)، إذ أن القبيلة التي يبرز فيها شاعر كانت تأتينا القبائل الأخرى مهنة ومباركة وذلك لأن الشعر في القبيلة يقوم مقام وسائل الإعلام الحديث بالنسبة للشعوب والمؤسسات.

2 - الخطابة: الخطابة والخطبة تأتي بعد الشعر والقصيدة في المنزلة الإعلامية عند العرب، والخطبة أقدر من القصيدة على إظهار الأفكار وعلى التعبير عن الرأي وذلك لكونها كلاما حرا، لا يتقيد بالقوالب الشعرية إلا أن الشعر له تأثير أوسع وأكبر لما له من ذبوع وانتشار وأثر على العواطف والأحاسيس، وقد قام الخطباء بنفس دور الشعراء من حيث الوظائف الاجتماعية والسياسية والدينية.

3 - المناداة: وهي طريقة إعلامية للأخبار عن حدث أو قرار يتم الإخبار به عن طريق رفع الصوت بين الناس من قبل رجل مختص، ويمكن أن يستخدم المنادي وسائل مستمدة كالطبل وغيره.

4 - الأسواق: الأسواق عند العرب لم تكن للتبادل التجاري فحسب وإنما أيضا للتبادل الفكري والأدبي، ففي الأسواق كان يفض النزاع بين القبائل، ومنها كان يعلن الحرب من بعضهم على بعض، وفي الأسواق كان يحدث التعارف بين الناس وتعدد الزيجات، وكان يتم عرض الشعر على النقاد الذين تضرب لهم الخيام في الأسواق، وفي الأسواق يأتي الخطباء ليعبروا عما يريدون تبليغه للناس. وأسواق العرب كثيرة كان أكثرها للتجارة ومنها هجرة المقشر، ودومة الجندل، وذبي المجاز. واشتهر من بين الأسواق عكاظ وهو مجمع أدبي رسمي له محكمون كالنابغة، والقصيدة التي يحكم بجودتها في عكاظ تتناقلها العرب، وعكاظ هو معرض لعادات العرب وتقاليدهم ولهجاتهم ومكان يأتيه العرب من كل مكان

من العراق والشام واليمن وغيرها. وكانت عكاظ تقوم مقام الجريدة الرسمية في تلك الأيام فن أراد أن يتبرأ من أحد يعلن ذلك في عكاظ ومن أتى عملا شائنا شهر به في عكاظ وقد دعي النبي (ص) (أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا)، وكان يمشي خلفه أبو لهب محذرا الناس منه. وفي الإسلام لم يعد لهذه الأسواق من أهمية سوى أهميتها التجارية بل أن هذه الأهمية أيضا تقلصت لأن العرب أصبحوا أصحاب حواضر ومدن وقد استبدل في الإسلام سوق عكاظ بسوق المربد وكان له نفس الغرض ولكن في العهد الأموي وما تلاه⁽¹³⁾.

5 - الندوة: الندوة من أقوى وسائل الاتصال عند العرب بعد الأسواق، فيها يجتمع كبراء القوم ليتشاوروا في أمر ما ليتخذوا فيه قرارا، ومن أشهر أمثلتها دار الندوة وما حدث فيها بشأن التآمر على النبي صلى الله عليه وسلم.

6 - إشعال النار في رؤوس الجبال: وهي وسيلة إعلامية قديمة جدا تستخدم للإشعار بعدو قادم أو للإعلام عن حادث عظيم محزن أو مفرح، وحول النار يلتف العرب وضيوفهم، فإذا ما كان بين الضيوف شاعر مدح صاحب النار علنا وذاع صيت صاحب النار، مثال ذلك قصة رجل اسمه الملحق وبناته العوانس وضيفه الشاعر.

7 - الكتب الدينية: من العرب من كان يدين باليهودية ومنهم من كان يدين بالنصرانية وبالتالي كان لديهم كتب تلك الأديان والكتب بكل أنواعها هي من وسائل الإعلام.

8 - العهود والمواثيق والأحلاف: كان العرب يعتمدون على المشافهة في عهودهم ومواثيقهم والمهم من تلك العهود كانت تنتشر بين الناس وكانت تكتب وتدون ومنها وثيقة قریش في مقاطعة النبي وبنی هاشم، والوثائق والعهود هي من وسائل الإعلام الحديث الآن.

9 - الرسائل الخاصة: تتمثل الرسائل بقصة الرجلين من العرب ضيوف ملك غسان ووشاية حاسد بهما على أنهما عيون لملك الحيرة وبيعان إليه بالرسائل وهذا يدل على أن الرسائل كانت تستخدم في ذلك العهد ولكن على نطاق خاص.

10 - بيوت أماكن العبادة: تتمثل في الأماكن للمشركون واليهود والنصارى، وفي تلك الأماكن كان يفعل مثلها في الأسواق، وأماكن عبادة المشركون كانت أماكن للحصول على المعلومات وليس للعبادة فقط وكذلك وضع أنظمة وقوانين لتنظيم الحياة في مواسم الحج وكانوا يعلنون عن تلك الأنظمة للناس⁽¹⁴⁾.

11 - القصص: استخدم العرب القصص في ثقافتهم وكان لها أثر كبير في نفوس الناس والقصص أنواع:

- قصص أيام العرب وتناولت الحروب التي وقعت بين حادثة داحس والغبراء ويوم الفجار، أو الحروب التي كانت تقع بينهم وبين غيرهم كيوم ذي قار.

- قصص الهوى والغرام: مجنون ليلي، وعنترة وغيرها.

- قصص الأمم الأخرى: كالفرس والرومان والهند.

وللقصة أهمية إعلامية وتربوية وتستعمل في غرس القيم والتقاليد والأخلاق، قال تعالى: (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون)، (سورة يوسف، الآية 111). وقال تعالى: (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين)، (سورة يوسف، الآية 3).

12 - الأمثال: الأمثال يغلب عليها الطابع الإسلامي، أي إعلام من يقرأها ويسمعها حكمة الحياة وتجارب الماضي حتى يستفاد منها، ومعظم الأمثال تجارب عملية تنطبق على كل الناس وتصلح لكل الأوقات والأمثال ميزتها أنها تعبر عن الطبقة العامة من الناس، بينما الشعري يعبر عن خاصة الشعراء.

13 - الأعياد: وفيها يجتمع العرب ويتناقلون أخبار بعضهم البعض وفيها تستعرض القبائل قوتها عبر الشباب وهي تشبه الأسواق وجاء الإسلام وأوقفها⁽¹⁵⁾.

ج - الإعلام الخارجي عند العرب في العصر الجاهلي:

1 - وسيلة التجارة: والتجار في الجزيرة العربية كما في البلاد الأوروبية كانوا ينقلون

الأخبار ويقتبسون بعض مظاهر المدينة وينقلونها من مكان إلى مكان، حيث ذكر أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام، أن العرب كانت أمة منعزلة عن العالم، الصحراء من جانب والبحر من جانب منقطعة عمن حولها لا تتصل بهم في مادة ولا تقتبس منهم أدبا ولا تهذيبا والعكس صحيح، لقد كان العرب متصلين بمن حولهم ماديا وأديبا.

2 - البعثات اليهودية والنصرانية التي كانت تتغلغل في جزيرة العرب، كانت تدعو إلى دينها ونشر تعاليمها مكونة مستعمرات يهودية قبل الإسلام أشهرها (يثرب) التي سميت فيما بعد (المدينة)، ومن أشهر قبائلها (بني النضير، وقريظة، والأوس والخزرج وهما من اليمن). وكان اليهود حملة الثقافة اليونانية إلى الجزيرة العربية، أما البعثات النصرانية فن أهمها بعثة تنتمي إلى فرقة النساطرة في الحيرة وأخرى تنتمي إلى فرقة اليعاقبة في غسان وسائر قبائل الشام، ومن أهم مراكزها نجران، وكان يتولى أمورها ثلاثة رؤساء السيد والعاقب والأسقف، فالسيد كان رئيس القبيلة في الحروب وكان يتولى أمر العلاقات بينها وبين القبائل الأخرى والعاقب يتولى الأمور الداخلية والأسقف الأمور الدينية.

3 - إنشاء الإمارات على الحدود حيث كانت الجزيرة العربية تقع بين حضارتين الحضارة الفارسية والرومانية، الأولى من الشرق والثانية من الغرب، ومن ثم تكونت في شبه الجزيرة العربية إمارات على الحدود وهما إمارة الحيرة تخوم الفرس، وإمارة الغساسنة تخوم الروم، فكانت هاتان الإمارتان همزة وصل بين العرب من جهة والأمم المجاورة من جهة ثانية⁽¹⁶⁾.

بينما نشأ الإعلام في الإسلام مع أول رسول أرسله الله عز وجل وأمره بالتبليغ والبيان كقوله تعالى (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير)، (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم). ففي ظل الرسل تطور الإعلام مضمونا ومحتوى ووسيلة وأسلوبا، فقد كانت رسالة النبي إبراهيم عليه السلام أوسع من رسالة النبي نوح ورسالة النبي موسى عليه السلام أعم من رسالة إبراهيم عليه السلام ورسالة عيسى عليه السلام أكثر انتشارا من رسالة موسى عليه السلام

وآخرهما الرسالة الخاتمة الشاملة لجميع البشر وجوانب الحياة والكاملة في تشريعها وليس فيها نقص ولا تحتاج إلى زيادة هي رسالة النبي محمد كما قال تعالى: (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا)، يعتبر الإعلام في زمن الرسول وسيلة ابتداء تمثل في الإشارة والمعالم الطبيعية والنار والنداء والصوت والطبل وغيرها من الرسائل بين الأسر والقبائل والأمم والشعوب ومن أمثلة تطور الإعلام في عصر الاسلام:

- 1 - لقد طور وسيلة الكلمة حتى أصبحت الأداة الفعالة في ميدان البلاغ والبيان.
 - 2 - طور الخطابة حتى أصبحت ولا زالت هي الأداة الإعلامية الإسلامية الوحيدة التي لا يستعاض عنها بغيرها، ومزيها للتمكين فقد جعلها واجبة في الأسبوع مرة وحب ورغب إليها في الأعياد والأحداث والمناسبات.
 - 3 - فرض الحج وطور مناسكه حتى أصبح دعاية إعلامية عالمية لا محيص لكل مسلم عنها.
 - 4 - شرع الآذان وهو أفضل وسيلة إعلامية لإعلان التوحيد والدعوة إلى أفضل العبادات وطريق الفلاح وهو إعلام بدخول وقت الصلاة في اليوم خمس مرات.
 - 5 - فرض الجهاد وهو أحسن وسيلة للدعاية والدعوة وترسيخ دعائم الإسلام وإقرار الأمن والاستقرار.
 - 6 - وأوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورغب القيام به جماعيا وفرديا وهو من الوسائل الإعلامية المجدية والمؤثرة⁽¹⁷⁾.
- إضافة إلى ما تم ذكره أعلاه، فقد تم استخدام أسلوب العلاقات الودية محل العصبية، حيث مارسها الرسول مع أصدقائه وأعدائه على السواء، ومن أهم الوسائل الجماهيرية في عهد النبي والخلفاء الراشدين هي:

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - الحديث الشريف والخطب النبوية.
- 3 - القدوة الحسنة من جانب الرسول والصحابة أجمعين.

4 - الاتصال الشخصي والجمعي وهو من أقوى وسائل الإعلام قديما وحديثا.
5 - أسلوب القصص وهو وسيلة إعلامية ظهرت في القرآن الكريم، ثم ظهر على أيدي نفر من دخلوا الدين الجديد يطلق عليهم اسم "القصاصين" وكان لهذه الوسيلة أعمق الأثر في تعلق المسلمين بهذا الدين، ثم في ميدان الجهاد من أجل نشر هذا الدين.

6 - الغزوات وسيلة إعلامية أوجبها القرآن لنشر الإسلام.

7 - العلاقات الإنسانية.

8 - القصيدة الشعرية⁽¹⁸⁾.

كما شهد الإعلام في العصر الأموي تطورا نوعيا مهما نتيجة ظروف سياسية وعسكرية واجتماعية تميزت بها تلك الحقبة التاريخية حيث أعد الشعر أيضا بسطوته الإعلامية، إذ سخر كل طرف من الأطراف المتنازعة شعراء العصر لخدمة أغراض سياسية وشن حملاته الإعلامية الهادفة لإقناع الناس بصلاحيته وأحقية في حكم المسلمين، كذلك نجد الخطابة ارتفع شأنها إبان الدعوة ونلاحظ أن الإعلام الجمعي الخطابي يلعب دورا نفسيا كبيرا في تلك المرحلة كالقصص الذي نشأ منذ الخليفة عمر بن الخطاب، حيث كان القصاصون يقصون في المساجد وفي مقدمة الجيوش الفاتحة، إضافة إلى ارتقاء الإعلام النثري ارتقاء عظيمًا، كما دخل الإعلام في العصر العباسي مضمارا جديدا أحدث تطورا لا سابقة له وهو مضمار المناظرات الكلامية إذ تشكلت ظاهرة إعلامية فريدة في المناخ الحوارى والجدلى الذي أوجدته في أجواء التنور الفعلي والتحرر الفكري، كما حقق الكتاب في العصر العباسي عملية اتصال جمعي⁽¹⁹⁾.

د - الإعلام في الأمم الأخرى:

وفي العصر الفرعونى كانت تبذل الجهود لتفخيم الحكام والترويج لحكمهم، ولم تشيد الأهرامات أو تقام المعابد الضخمة للاحتفاظ بجثث الحكام وأداء العبادات والمناسك فحسب ولكن ليسطر على جدرانها الانتصارات وسير المعارك الحربية⁽²⁰⁾.

لقد لجأ فراعنة مصر إلى كتابة مراسيمهم وأخبارهم على ورق البردي يرسلونها إلى عمالهم في مختلف الأنحاء بصورة فعالة، ويبدو أنهم لم يكونوا مسبوقين بأحد من قبل، مما جعل بعض المؤرخين يعتقد أنهم كانوا أول من استخدم النشر كوسيلة من وسائل الإعلام حيث نقشوا أخبار الانتصارات والمعارك على جدران المعابد والمسلات القديمة ليراها الشعب ولتصبح تاريخاً يقرؤه الأبناء من بعدهم⁽²¹⁾.

وفي بلاد الرافدين وجد علماء الآثار في العراق نشرات ترجع إلى (800 ق.م.) ترشد الزراع إلى كيفية بذر محاصيلهم وريها وعلاجها من الآفات، وتشبه هذه النشرات إلى حد كبير النشرات التي توجهها وزارات الزراعة إلى المزارعين في الدول المتقدمة، وقد كان لبابل في العصور القديمة شهرة طيبة في مصر الفراعنة وبلغت أوج مجدها في عهد حمورابي عام (210 ق.م.) الذي تنسب إليه أول صحيفة ظهرت في العالم وهي مجموعة حمورابي للقوانين التي عدها علماء التاريخ أول صحيفة لتداول القوانين مثل صحيفة الوقائع المصرية وغيرها من الصحف الرسمية التي تنشر القوانين واللوائح والقرارات⁽²²⁾.

وفعل الآشوريون والبابليون والحضارات القديمة نفس الشيء حيث برزت الإذاعة كوسيلة هامة من الوسائل الإعلامية منذ القدم ولو أنها لم تأخذ الشكل الفني الذي نعرفه اليوم⁽²³⁾.

كما دلت البحوث الأثرية على أن الإعلام في بلاد فارس بدأ بابتداع حروف هجائية جديدة تبلغ (39) علامة مسمارية وكانوا يستخدمون هذه الحروف في كتابة اللغة الفارسية على القطع الفخارية كما استخدموها أيضاً كلها أرادوا أن يسجلوا وقائع إعلامية على المباني الحجرية⁽²⁴⁾.

أما عند اليونان، فمن أهم المظاهر التي انتشرت هي فن الخطابة والملاحم الشعرية مثل الإلياذة والأوديسة للشاعر اليوناني المكفوف هوميروس والتي تحدث فيها عن البطولات الحربية لليونانيين في حروب طروادة وأثينا في قصائد حماسية تلهب مشاعر الجماهير في الاستبسال والذود عن الأمة. كذلك احتوى

كُتِبَ الجمهورية الذي وضعه أفلاطون على تعليمات تفصيلية حول ما ينبغي أن يقال للأهالي صغارهم وكبارهم على السواء في مدينته المثالية. وقد كان أفلاطون ينظر إلى فن الخطابة كفن إقناع ضروري لرجل الدولة يلزم أن يتعلمه ضمن برنامجه في تعلم السياسة. كما كان للاتصال المباشر مع الجماهير خاصة في إذاعة الأخبار كحادثة العداء الإغريقي الذي قطع (36 كم) ركضا لكي يعلن للشعب الأثيني انتصار جنوده في معركة ماراتون، وقد كان الإسكندر الأكبر مؤمنا بأهمية الإعلام والنشر وطرق التأثير في الجماهير، فكان يجعل في ركابه طائفة من الشعراء والخطباء والمفكرين. وأيضا مثلت المسرحيات كمسرحية سوفلكيس ويوريديس وإسخيولوس شكلا آخر من أشكال الاتصال الجماهيري بما تقدمه من عروض تراجيدية وكوميديية يستعرض فيها الكاتب الماضي والواقع المعاش وتقاليد المجتمع. واهتم أرسطو بالخطابة وكان يقول إن الخطابة هي القدرة على النظر في كل ما يوصل إلى الإقناع في أية مسألة من المسائل وكان معنيا بالخطابة والبلاغة، فحدد عناصرها واهتم بدراسة المرسل والمستقبل كما اهتم بالرسالة الاتصالية، الخطبة وعناصرها وما فيها من حجج وبراهين للتأثير على نفوس وعقول الجماهير المستمعة⁽²⁵⁾.

وأما عند الرومان، فقد صدر نوع جديد وهو رسالة المبشرين المسيحيين الأوائل، وكان نشاط المراسلين وأتباعهم في الخروج إلى البلاد والتبشير بالإنجيل إحدى خطوات التطور البالغة الأهمية في تاريخ الإعلام، ولاشك الديني لكونه يعتبر وسيلة هامة للسلام واجتناب الحروب في ذلك الوقت⁽²⁶⁾.

3 - الإعلام في العصر الحديث:

أ - الاختراعات:

بينما شهد تطور وسائل الإعلام الحديثة وأساليبه التقنية إلى ثلاثة علماء هم (جوتنبرج) مخترع الطباعة بالحروف المعدنية المنفصلة، و(ماركوني) الذي استطاع أن يبني جهازا للاستقبال وآخر للإرسال تفصلهما مسافة كيلومترين، و(ديرزتيوس) الذي اكتشف عنصرا جديدا أطلق عليه اسم (سلفيوم) كان

القاعدة الأساسية التي انطلقت منها تقنية الاختراع التلفزيوني، ولذلك أصبحت المطبعة ذات تأثير مباشر على اتجاهات الرأي العام بما تصدره من كتب ونشرات وصحف ومجلات، كما اخترقت الإذاعة الحدود والحواجز وانتقل الناس من باريس إلى طوكيو مرورا بواشنطن وموسكو ولندن عبر مفاتيح الراديو، أما التلفزيون وإن كان أقل من الصحافة والإذاعة المسموعة انتشارا من حيث المساحة الآن، إلا أن استخدامه للصوت والصورة واللون معا جعله من أهم وسائل الإعلام وأخطرها تأثيرا على العقول⁽²⁷⁾.

ب - أبرز وسائل الإعلام الحديثة التي عرفتها البشرية:

الحوار أو الحديث، السينما، التلفزيون والفيديو، الإذاعة، التلفزيون والتليفون والفاكس، الصحف، المجلات، الكتب، وكالات الأنباء، لوحات الإعلانات، المعارض، المؤتمرات والندوات، الكمبيوتر وشبكة المعلومات الإنترنت⁽²⁸⁾.

نتائج البحث:

إن ما نراه ونشاهده من تطورات علمية وتقنية وتكنولوجية، وما نسمعه اليوم من اختراعات وتجارب تنتقل من دولة إلى أخرى وتطورها، نلاحظ أن العرب استخدموا هذه التقنية منذ القدم وطوروها شيئا فشيئا، مستخدمين فطرة الكلمة ثم تحويلها إلى لغة تحمل معاني وأفكارا معبرة من خلال الإعلام قديما إلى اتجاهات فكرية وأدبية من حيث إلقاءهم للشعر والخطب الدينية، ثم تطورت وأصبحت خطبا سياسية واجتماعية واقتصادية هادفة لإصلاح أحوال المجتمع.

بعدها واكب العرب العصر حيث تطورت الكلمة عندهم وتحولت من منطوقة إلى مكتوبة مستخدمة في الكتب والمحاضرات والصحف والنشرات والدوريات والملصقات وغيرها، كذلك تحولت إلى مسموعة وبصرية من خلال الراديو والتلفزيون.

فالعرب إذن، كانوا متطورين بفطرتهم من خلال رحلاتهم من مجتمع لآخر سواء في الجزيرة أم المدينة لغرض التجارة أو الحرب أو العلم وغيرها، ولم

يتخلفوا عن عصر التكنولوجيا الحديثة، فالكلمة تبث اليوم عبر الأقمار الصناعية ووسائل الإعلام الإلكتروني مختصرة الوقت والجهد والمسافة.

وتوصي الباحثة في ختام بحثها هذا، المختصين في مجال علوم الإعلام والاتصال بفصل مفهوم الاتصال عن الإعلام لأن هناك خلط بين المفهومين من ناحية الوسائل والاستخدامات، وخاصة بعد الاطلاع على الدراسات نرى أن هناك اختلافا بينهما، كما تحث الباحثة على إجراء دراسات تخص الكلمة في وسائل الإعلام وكذلك الخطب، والعمل على تأليف كتب تناول الإعلام في كل عصر.

الهوامش:

- 1 - منال طلعت محمود: مدخل إلى عالم الاتصال، جامعة الاسكندرية، 2002، ص 173.
- 2 - عبد العزيز حميد صالح: الإعلام عند العرب من المصادر التاريخية والأثرية، دار جلة، ط1، عمان 2015م، ص 7.
- 3 - محمد فتحي عمارة: الإعلام الاسلامي والتحديات المستقبلية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 2012، ص 13.
- 4 - منال طلعت محمود: مدخل إلى علم الاتصال، ص 173.
- 5 - أحمد العبد أبو السعيد: الكتابة لوسائل الإعلام، صحافة، إذاعة، تلفزيون، ترجمة إعلامية، دار اليازوري، الأردن 2014، ص 43-44.
- 6 - رحيمة الطيب عيساني: مدخل إلى الإعلام والاتصال، المفاهيم الأساسية والوظائف الجديدة في عصر العولمة، عالم الكتب الحديث، الأردن 2008، ص 25.
- 7 - محمد فتحي عمارة: الإعلام الإسلامي والتحديات المستقبلية، ص 14.
- 8 - رحيمة الطيب عيساني: مدخل إلى الإعلام والاتصال، ص 113.
- 9 - محي الدين عبد الحليم: الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية، مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة 1984، ص 11-12.
- 10 - عبد الله قاسم الوشلي: الإعلام الإسلامي في مواجهة الإعلام المعاصر، دار عمار، ط2، اليمن 1994، ص 17.
- 11 - عبد اللطيف حمزة: الإعلام والدعاية، مطبعة المعارف، ط1، بغداد 1968، ص 8.
- 12 - محي الدين عبد الحليم: الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية، ص 13-14.

- 13 - عبد الغني عبد الله المحيري: وسائل الإعلام في الإسلام، دار الزمان، السعودية 2014، ص 7-9.
- 14 - المصدر نفسه، ص 9-10.
- 15 - المصدر نفسه، ص 11-12.
- 17 - عبد اللطيف حمزة: الإعلام في صدر الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة 1971، ص 24-25.
- 17 - عبد الله قاسم الوشلي: الإعلام الإسلامي في مواجهة الإعلام المعاصر، ص 17-24.
- 18 - عبد اللطيف حمزة: الإعلام في صدر الإسلام، ص 41-42.
- 19 - فريال مهنا: علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية، دار الفكر المعاصر، بيروت 2002، ص 92-94.
- 20 - محي الدين عبد الحلیم: الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية، ص 12.
- 21 - عبد الله قاسم الوشلي: الإعلام الإسلامي في مواجهة الإعلام المعاصر، ص 19-20.
- 22 - محمد نعمان عبد السميع: العمل الصحفي نشأته، أنواعه، تطوره، دار العلم والإيمان، الدوحة 2014، ص 19.
- 23 - عبد الله قاسم الوشلي: الإعلام الإسلامي في مواجهة الإعلام المعاصر، ص 20.
- 24 - محمد نعمان عبد السميع: العمل الصحفي نشأته، أنواعه، تطوره، ص 20.
- 25 - المصدر نفسه، ص 13-14.
- 26 - محي الدين عبد الحلیم: الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية، ص 13.
- 27 - عبد الله قاسم الوشلي: الإعلام الإسلامي في مواجهة الإعلام المعاصر، ص 21-22.
- 28 - خير الدين علي عويس وعطا حسن عبد الرحيم: الإعلام الرياضي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة 1998م، ص 19.

References:

* The Holly Quran.

- 1 - Abdel Samee, Mohamed Noman: Journalism, its origins, types, development, Dar el-Elm Wal-Iman for Publishing and Distribution, Doha 2014.
- 2 - Abdul Halim, Muhyiddin: Islamic media and its practical applications, Al-Khanji Library, 2nd ed., Cairo 1984.
- 3 - Abu al-Saeed, Ahmed al-Abd: Writing for the media, journalism, radio, television, media translation, Dar al-Yazouri, Jordan 2014.
- 4 - Aissani, Rahima Al-Tayeb: Introduction to media and communication, Basic concepts and new functions in the era of globalization, Modern World of Books,

Jordan 2008.

- 5 - Al-Hujairi, Abdul Ghani Abdullah: Media in Islam, Dar al-Zaman for Publishing and Distribution, Saudi Arabia 2014.
- 6 - Al-Washli, Abdullah Qasim: Islamic media in the face of contemporary media, Dar Ammar for Publishing and Distribution, 2nd ed., Yemen 1994.
- 7 - Amara, Muhammad Fathi: Islamic media and future challenges, Al-Shorouk International Library, Cairo 2012.
- 8 - Awis, Khair el-Din Ali and Atta Hassan Abdel Rahim: Sports media, Book Center for Publishing, Cairo 1998.
- 9 - Hamza, Abdel Latif: Media and propaganda, al-Maaref Press, 1st ed., Baghdad 1968.
- 10 - Hamza, Abdel Latif: Media in early Islam, Dar al-Fikr al-Arabi, Cairo 1971.
- 11 - Mahmoud, Manal Talat: Introduction to the world of communication, Alexandria University, 2002.
- 12 - Mahna, Ferial: Communication sciences and digital societies, Dar al-Fikr Al-Mu'aser, Beirut 2002.
- 13 - Saleh, Abdul aziz Hamid: Media among Arabs from historical and archaeological sources, Dar Jallah for Publishing and Distribution, 1st ed., Amman.



نصوص باللغة الأجنبية



P-ISSN 1112-5020
E-ISSN 2602-6945



Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

24
2024

* Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem



N° 24, Septembre 2024

Editorial Board

Director of the Journal

(Editor-in-Chief)

Prof. Mohammed Abbassa

Reading Committee:

Prof. Mohamed Kada (Algeria)
Prof. Tania Hattab (Algeria)
Prof. Abdelkader Fidouh (Qatar)
Dr Farida Mortet (Algeria)
Prof. Hadj Dahmane (France)
Dr Abdelouahab Bendahane (Algeria)
Dr Hakim Boughazi (Algeria)
Dr Rozita Ilani (Iran)
Dr Fouzia Bekaddouri (Algeria)
Dr Natália Nunes (Portugal)
Prof. Hocine Benaicha (Algeria)
Dr Antigoni Samiou (Greece)

Advisory Board:

Prof. Ali Mellahi (Algeria)
Prof. Patrick Laude (USA)
Prof. Abdelkader Henni (Algeria)
Prof. Mohamed Elhafdaoui (Morocco)
Prof. Larbi Djeradi (Algeria)
Prof. Eric Geoffroy (France)
Prof. Charef Latroche (Algeria)
Prof. Zacharias Siaflékis (Greece)
Prof. Abdelkader Touzene (Algeria)
Dr Saliou Ndiaye (Senegal)
Prof. Ahmed Brahim (Algeria)
Prof. Omer Ishakoglu (Turkey)

Correspondence

Revue Annales du Patrimoine
Faculty of Letters and Arts
University of Mostaganem
(Algeria)

Email

annales@mail.com

Website

<http://annalesdupatrimoine.wordpress.com>

P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

Online journal published once a year

Authors Guidelines

The journal "Annales du patrimoine/Hawliyyat al-Turath" (ADP) is an annual trilingual, open access, peer-reviewed scientific publication that publishes original research articles in all areas of heritage: literature, language, arts and humanities, in Arabic, French and English. The Journal is edited by the University of Mostaganem, Algeria.

Publication rules:

Authors should respect the following recommendations:

- 1 - The body of the text must be in Times New Roman 12 points, normal, justified, 1.5 line spacing, top and bottom margins 2.5 cm, left and right 4.5 cm, format (A4).
- 2 - The text, including the bibliographic list, should not exceed 20 pages.
- 3 - The article must be written in Microsoft Word (doc).
- 4 - The title of the article must be less than one line.
- 5 - Name of the author (first and last name).
- 6 - Presentation of the author (his title, affiliation, establishment of origin, and email address).
- 7 - The journal does not accept articles in which two or more authors participate, only articles written by single authors. However, doctoral students can associate their supervisors.
- 8 - The author must attach an abstract of no more than 15 lines and include five (5) keywords.
- 9 - The main title, abstract and five keywords must be in the language of the article and in English.
- 10 - The text must not contain any underlined, bold or italic characters with the exception of titles which may be in bold.
- 11 - Leave an indentation of 1 cm before the paragraphs.
- 12 - The levels of subdivision (title 1, title 2, title 3: in bold type), (sub-title 1, sub-title 2, sub-title 3: in normal type), numbered in Arabic numerals.
- 13 - Do not number the words "Introduction" and "Conclusion".
- 14 - The titles are followed by 2 points (:).
- 15 - It is recommended to use short titles and subtitles.

16 - Capitalize only the first letter of the first word of titles and subtitles.

17 - The author must use only the English quotation marks "...", the parentheses (...) and the dashes of 6 (-).

18 - French quotes «...», braces {...}, square brackets [...], dashes of 8 (_) and asterisks (*) are not accepted.

19 - For reasons of ergonomics, all visual elements (table, diagram, graph, figure, image...) and symbols are not accepted.

20 - The author must convert the tables into texts.

21 - Do not write proper or common names entirely in capital letters.

22 - Put a non-breaking space after the punctuation marks: period, comma, semicolon, colon, ellipsis, interrogation point, and exclamation marks.

23 - Reference notes should be at the end of the article and numbered consecutively.

24 - The note reference must be composed in Arabic numerals in parentheses, superscript⁽²⁾ and placed before the punctuation.

25 - Abstract, keywords, titles and subheadings should not contain endnotes.

26 - Endnotes should be as follows:

- Book: (Author's first and last name: Title of the book, Publishing house, Edition number, City and date of publication, Volume (if any), page).

- Journal article: (Author's first and last name: "Article title", in Journal name, Volume and/or Number, date of publication, page).

27 - The references should be listed at the end of the article in alphabetical order according to the last name of the first author, (Last name, First name: Book title, Publisher, Edition number, City and date of publication).

28 - Do not put bibliographic references within the text.

29 - It is recommended to transliterate Arabic names into Latin characters.

- The transliteration symbols for some Arabic vowels and consonants used by the journal: Ĩ = a (initial), ' (median and final), ĩ = ā (long);

ث = th; ج = j; ح = h; خ = kh; ذ = dh; ش = sh; ص = s; ض = d; ط = t;
ظ = z; ع = ' ; غ = gh; ق = q; و = w, ū (long), aw (diphthong); ي = y, ī
(long), ay (diphthong), ى = ā; فتحة = a; ضمة = u; كسرة = i; تنوين = n;
شدة = double letter; ال = al- (both solar and lunar).

30 - Symbols for transliteration of Arabic letters into Latin characters only concern the bibliographic list at the end of the article.



- The article must be presented according to the criteria proposed by the journal and written without spelling or grammatical errors. The author can publish two articles in two consecutive issues if the two articles are on the same subject.
- These conditions may be amended without notice from the editorial staff.
- To forward your article, send a message by email, with the document attached, to the journal's email.
- The editorial staff reserves the right to delete or reformulate expressions or phrases that do not suit the style of publication of the journal.
- The journal reserves the right not to publish an article without giving reasons and its decision is final.
- The articles are classified simply in alphabetical order of the names of the authors.
- The Journal appears in mid-September of each year.
- The articles published in this website engage only the responsibility of their authors and not necessarily those of the journal.



Sommaire

De la variabilité interculturelle dans le conte-type AT709	Abdellah Abdenbaoui	11
L'enseignement du FLE aux universités yéménites le début et la fin	Dr Fares Al Ameri	31
Le parcours narratif de l'exilé dans l'épopée de Chaka et de Soundjata	Dr Mathieu Altiné	45
Nouvelle approche des notices biographiques arabes le cas d'Ibn Hazm	Dr Yacine Baziz	67
Les manifestations de l'exil dans "Les vagues de l'âme" de Mustapha Chaabane	Dr Samar Chenouda	87
Problématique de la définition du patrimoine culturel en Afrique subsaharienne	Chéhibou Coulibaly	101
Les anamorphoses identitaires dans quelques textes de Léonora Miano	Hayatou Daouda	117
La colonisation française en Afrique subsaharienne et l'occultation de la civilisation islamique	Dr Ismaila Diop	137
Le rôle du drogman dans les récits de voyage en Orient	Dr Asmaa El Meknassi	157
Teoría del cuento y su análisis estructural el cuento español medieval como ejemplo	Dr Intidhar Ali Gaber	175
Estudio analítico de las peculiaridades lingüísticas según el		

généro humano		
	Enas Sadiq Hamudi	191
"Queen of Sounds" Maria Szymanowska		
	Stacy Olive Jarvis	209
L'Orient une définition à travers les récits de voyage		
	Yassine Laachach	237
Patrimoine de l'Est-Cameroun immatérialité et enjeux contemporains		
	Fernando Ligue Engamba	257
Le patrimoine secret des Allemands au Cameroun 1884-1919		
	Dr Landry Ndeudji	279
Mysticisme et symbolisme dans les traités de soufisme de Cheikh Ahmadou Bamba		
	Babacar Ndiaye	293
La création théâtrale contemporaine et les représentations sociales au Cameroun		
	Dr Philippe Bienvenu Ndoubena	305
Poétique de l'œuvre de Tianjama		
	Dr Guy Razamany	323
Patrimoine culturel immatériel des Mambay au Cameroun		
	Dr Abdou Saidou	337
La contribution des institutions nigériennes dans l'acquisition des manuscrits arabes		
	Dr Alassane Salao	351
La notion de la culture dans les récits de voyage en Grèce		
	Dr Antigone Samiou	363
Sheikh Mâ al-Aynayn le grand prédicateur du Sahara Occidental		
	Sadibou Seydi	385
Célébration et désacralisation du patrimoine culturel chez		

Chimamanda Ngozi Adichie et Fatou Diome	
	Dr Marcel Taibé 407
El ficticio en la obra "Aceitunas" de Lope de Rueda estudio crítico-analítico	
	Aseel Irzooqui Waheeb 425
Le chaos urbain dans "African psycho" d'Alain Mabanckou	
	Dr Jean Marie Yombo 441

De la variabilité interculturelle dans le conte-type AT709

Abdellah Abdenbaoui

Sous la direction du Pr Moulay Hachem Jarmouni

Université Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fès, Maroc

Résumé :

Le présent article consiste à souligner la variabilité interculturelle que présente le conte-type 709 de la classification internationale Aarne-Thompson. Pour ce faire, deux versions sont mises à l'examen : la fameuse version écrite des frères Grimm "Blanche-Neige" et une version marocaine intitulée "Lalla khellal la verte", collectée dans la tribu d'Ouled Youssef dans la région de Boujaad au Maroc. A travers une démarche comparative, nous tenterons de relever la spécificité de l'oralité locale à travers les figures investies et leurs portées culturelles. L'approche choisie nous permettra de comprendre comment le conte populaire se dresse comme un construit culturel qui saurait colporter des visions de monde différentes.

Mots-clés :

variabilité, Blanche-Neige, Lalla khellal, Ouled Youssef, visions.



Intercultural variability in the standard tale AT709

Abdellah Abdenbaoui

Under the supervision of Prof. Moulay Hachem Jarmouni

University Sidi Mohamed Ben Abdellah of Fez, Morocco

Abstract:

The objective of this article is to illustrate the intercultural variability presented by the standard tale 709 of the Aarne-Thompson international classification. In order to achieve this objective, two versions will be examined: the well-known written version by the Grimm brothers, "Snow White", and a Moroccan version entitled "The green Lalla khellal", which was collected from the Ouled Youssef tribe in the Boujaad region of Morocco. Through a comparative approach, the specificity of local orality will be identified through the figures invested and their cultural significance. The selected approach will permit an investigation into the manner in which the popular narrative functions as a cultural construct capable of conveying diverse perspectives on the world.

Keywords:

variability, Snow White, Lalla khellal, Ouled Youssef, perspectives.



Introduction :

Le conte "Blanche-Neige" s'érige comme l'un des contes de fées les plus populaires dans les annales de la littérature. Il doit sa notoriété notamment aux frères Grimm qui l'avaient inclus en 1812 dans leurs compilations de contes de fées, mais aussi à l'adaptation cinématographique de Walt Disney qui l'a rendu populaire. Or, de nombreuses versions orales dans différentes zones géoculturelles sont attestées sous différents noms et figures, ce qui invite à repenser sa variabilité interculturelle. Etant la version la plus connue, "Blanche-Neige", des frères Grimm, présente une princesse à la peau blanche comme neige, au teint rouge comme le sang et aux cheveux noirs d'ébène, persécutée par sa belle-mère jalouse et passant par diverses épreuves qui s'achèvent sur un dénouement heureux. Cependant, des versions orales existent également, avec des variétés de personnages, d'événements et de symboles. Par exemple, en Bretagne, il est question de "la petite Toute-Belle"⁽¹⁾ où la mère est si jalouse de sa fille qu'elle demande à la servante de la pousser dans le puits. En Grèce, on trouve "Lune d'or"⁽²⁾, dans lequel Pommette et Grenadette, jalouses de la beauté de leur sœur, décident de s'en débarrasser. Une version italienne de son côté marque la couleur locale qu'on donne à "Blanche-Neige". Etant donné que la neige ne couvre pas la totalité du pays comme en Allemagne par exemple, la version locale choisit du lait pour en faire office. Aussi, a-t-on "La Ragazza di Latte e Sangue"⁽³⁾ (la Fille de Lait et de Sang). Dans la culture slave, une variabilité onomastique est on ne sait plus saillante : "l'héroïne porte également d'autres noms dans certains contes slaves. Les Slaves du sud et de l'ouest l'appellent Marija, Fatima, Petleпини, Dunja Gjuzeli..."⁽⁴⁾. Aussi, décelons-nous les origines islamiques ou chrétiennes des noms tels Marija et Fatima. Bien loin de l'Europe, l'ethnolinguiste française Geneviève Calame-Griaule a

collecté une version orale chez les Isawaghen du Niger⁽⁵⁾. Taheera, l'une des informatrices de l'ethnologue, nous gratifie d'une version que la spécialiste intitule "Blanche-Neige au soleil" à travers laquelle, on reconnaît des éléments culturels significatifs qui ne sauraient passer inaperçus telle la coiffure de la jeune fille au moment de la puberté. A la différence de la version allemande, la mère s'occupe elle-même d'enfoncer un petit couteau de coiffure dans le crâne de l'héroïne.

Pour notre part, lors de notre collecte d'un corpus de contes dans les tribus Ouled Youssef, nous avons eu la chance d'écouter passionnément le conte "Lāllā ḥellāl elḥaḍra" dont une conteuse quadragénaire nous a gratifié. Au fait, comme "Blanche-Neige", il est question d'une belle fille nommée Lāllā ḥellāl elḥaḍra éprouvée et persécutée par sa mère. L'affinité de ce conte avec la version des Grimm est d'autant plus intéressante que la conteuse est une femme âgée et analphabète. Maintes questions sont à cet effet soulevées : en quoi la littérature orale, à travers le conte, passe-t-elle pour un médiateur culturel ? Comment les versions d'un même conte-type, à travers une armature narrative mondialement partagée, se désagrègent-elles en éléments identitaires et marquent-elles une dissemblance culturelle ?

Pour chercher d'éventuelles réponses, nous adoptons une approche comparative en confrontant les différentes séquences dans les deux versions et en questionnant la symbolique des éléments investis dans notre conte. Cette approche saurait apporter des réponses à ces questions et aura certes des implications à deux échelles : d'abord, elle se montrera plus révélatrice de la variabilité interculturelle du conte populaire. Ensuite, elle permettra d'éviter toute spéculation psychanalytique figée qui, méconnaissant le phénomène de variabilité, ne fait d'ailleurs pas bonne presse chez les spécialistes du conte comme l'affirme expressément Nicole Belmont : "Les psychanalystes ne travaillent en général que sur

une seule version du conte qu'ils étudient, version parfois réécrite de surcroît : celle de Perrault ou celle des Grimm, le plus souvent"⁽⁶⁾.

1 - Le contexte du conte :

1. Contexte culturel :

Cette inédite version est collectée dans la tribu d'Ouled Youssef l'oriental, l'une des tribus constituant la grande tribu des Béni Zemmour avec deux autres tribus : Ec-chogran et Errouached. Le dénominateur commun de ces tribus est la topographie aride, le climat continental et les faibles précipitations, ce qui justifie la prédominance des activités pastorales. Sur le plan administratif, la ville de Boujaad est le centre et la province des Ouled Youssef. Au fait, cette cité est surtout un centre spirituel et culturel de sa trempe réputé par son pèlerinage annuel dit "mewssem". Il regroupe chaque année des centaines de passionnées de la culture soufie. Cette réputation religieuse revient à son histoire millénaire. En effet, Boujaad est fondée au quinzième siècle par Sidi Mohamed Echarqui, le vingt-quatrième descendant du calife Omar Ibn Khattab⁽⁷⁾.

2. Résumé du conte :

"Dans une tribu lointaine vit une femme dont la beauté est sans précédent. Elle en est très fière et demande souvent au soleil s'il y a quelque chose de plus beau sur cette terre que cela et le petit soleil de répondre : "Madame, vous êtes la plus belle de toutes les femmes de la terre". Un jour, la femme donne naissance à une très belle petite fille qu'elle appelle Lāllā ḥellāl elḥaḍra. Les mois passent et Lāllā ḥellāl elḥaḍra grandit et dévoile une beauté éblouissante qui agace la mère. Celle-ci s'en remet comme de sa coutume au petit soleil qu'il lui apprend cette fois-ci que sa fille est désormais la plus belle.

Rongée de jalousie, la mère décide de se débarrasser de Lāllā ḥellāl elḥaḍra. Elle lui fait croire d'aller pique-niquer dans les bois en préparant une pile de "msemmen" (pain aminci et

tartiné du ghee). La jeune fille se laisse duper et en un moment de distraction, elle s'aperçoit que la mère s'est sauvée avant la tombée du soir. Restée seule dans les bois, Lällā ḥellāl elḥaḍra se met à pleurer. Elle marche longtemps jusqu'à ce qu'elle s'aperçoive d'une lueur de lumière au bout de la forêt. Elle s'y approche et trouve une maison au seuil de laquelle une marmite de soupe bout. Elle se met aussitôt à assouvir sa faim et se camoufle afin qu'on ne la voie pas.

La maison est occupée par sept frères dont l'un est chauve. Ceux-ci se mettent à demander qui a mangé leur dîner. Le lendemain, ils tendent un piège à l'étrangère qui, prise en flagrant délit en train d'approcher la marmite, leur explique ce que lui est arrivé. Les frères lui pardonnent et, ébahis devant sa beauté, ils se mettent à disputer le droit de l'épouser. Pour trancher le différend, Lällā ḥellāl elḥaḍra propose de leur faire du henné : celui qui aura les mains plus écarlates sera l'heureux mari. Ayant jeté son dévolu sur le plus beau des frères, elle lui a appliqué du henné et aux autres du crottin. Le lendemain, les mains vives de l'heureux élu ne laissent personne se plaindre. On prépare alors les noces et on est convenu que Lällā ḥellāl elḥaḍra s'occupe des tâches domestiques alors que les frères travaillent ailleurs et pourvoient aux besoins du foyer.

Un jour, lors de l'absence des frères, Lällā ḥellāl elḥaḍra entend l'appel d'un colporteur qui passe par la maison. Lällā ḥellāl elḥaḍra a alors hâte d'acheter des articles de parure. En conversant, le colporteur s'avise de la tribu de la femme et lui apprend qu'il reconnaît sa mère. Emue, Lällā ḥellāl elḥaḍra lui demande de lui passer le bonjour et de la rassurer qu'elle aille bien. Les jours passent et le colporteur revient de nouveau. Il lui apporte un cadeau que la mère lui a envoyé : une bague qu'elle devrait porter le jour et mettre dans sa bouche la nuit avant de dormir.

Le soir venu, Lällā ḥellāl elḥaḍra met la bague dans sa bouche et s'étrangle. Le matin, les frères tentent de la réveiller,

mais en vain. Lāllā ḥellāl elḥaḍra est morte sous les pleurs des frères affligés ! Jugeant incongru d'enterrer une telle beauté, ils demandent aux bêtes qui aurait l'amabilité de porter la défunte sur son dos sans jamais se fatiguer. Toutes les bêtes sont indécises excepté une chamelle prénommée "Nayla" (spartiate) qui accepte de relever le défi.

La chamelle porte alors la dépouille et marche longtemps. Elle passe près de deux bergers qui, en faisant la course, l'un d'eux perd sa spartiate et l'autre lui en fait la remarque : "ramasse ta spartiate !". En entendant dire son nom, la chamelle baraque et les pasteurs découvrent aussitôt la dépouille.

On emmène alors Lāllā ḥellāl elḥaḍra au gouverneur de la tribu qui réussit à lui enlever l'anneau et aussitôt, elle retrouve vie. Tout ébloui de sa beauté, le gouverneur demande la main de Lāllā ḥellāl elḥaḍra qui s'excuse poliment en lui apprenant qu'elle devrait rentrer chez son époux. Le gouverneur ordonne alors à la chamelle de ne s'arrêter qu'en arrivant à la tribu. En s'y approchant, le chauve flaire la senteur de Lāllā ḥellāl elḥaḍra et se met à crier : "je sens l'odeur de Lāllā ḥellāl elḥaḍra". Convaincus que le chauve divague, les frères le battent pour qu'il se taise, mais il recommence à crier jusqu'à ce que Lāllā ḥellāl elḥaḍra paraisse au dos de la chamelle. Tout le monde est ravi des retrouvailles, on ne se sent pas de joie et on organise une grande fête célébrant le retour".

3. Structure du conte :

Le conte présente une armature narrative semblable à celle que les frères Grimm présentent dans la fameuse version de "Blanche-Neige", mais non sans différences typologiques. En effet, la classification Aarne-Thompson dresse une typologie qui n'est forcément pas de mise dans d'autres versions orales. Faute à une typologie à la "Blanche-Neige" des Grimm, d'autres versions orales ne sauraient s'y identifier. Le spécialiste Steven Swann Jones rappelle ce réductionnisme en ces mots :

"C'est certainement une faiblesse de décrire, comme le font Aarne et Thompson, un conte populaire tel que Blanche-Neige par un ensemble des motifs qui peuvent même ne pas apparaître du tout dans certaines versions"⁽⁸⁾.

Pour ce faire, nous retenons la géographie établie par Jones, laquelle est structurée en neuf épisodes répartis sur deux parties.

La première partie présente les cinq étapes suivantes :

L'origine, la jalousie (Parmi ses motifs, on trouve le miroir, le soleil, la lune...), l'expulsion et l'adoption.

La seconde partie comporte les fonctions suivantes :

- La jalousie renouvelée, la mort latente, l'exhibition, la réanimation et la résolution dans laquelle "l'objet magique est retiré par accident"⁽⁹⁾.

2 - Deux variétés, deux visions du monde :

L'ethnolinguiste française Geneviève Calame-Griaule définit la vision du monde comme "l'ensemble des représentations à travers lesquelles un groupe humain donné perçoit la réalité qui l'entoure et l'interprète en fonction de ses préoccupations culturelles"⁽¹⁰⁾. Cela dit, les deux versions mises à l'examen avancent deux visions du monde différentes à travers lesquelles les figures investies tracent des frontières culturelles. Commençons par la disparité figurative la moins influente : la cognation.

- Mère ou marâtre ?

Etant morte lors de l'accouchement, la mère dans "Blanche-Neige" cède la place à la marâtre. Or, dans notre version, la mère met d'entrée de jeu un conflit œdipien entre elle, supposée être la protectrice, et sa fille. L'auditeur n'admettrait pas aussi facilement qu'une mère puisse sacrifier la vie de sa fille pour combler sa vanité. Cette scène choquante n'est d'ailleurs pas le propre de notre tradition, car, dans d'autres cultures européennes, des scènes plus anthropophages sont attestées dans des versions orales de contes. Aux Balkans, par exemple, une

version grecque de Cendrillon⁽¹¹⁾ présente une scène cannibale où la mère est tuée et mangée par ses deux filles, sœurs de Cendrillon. Pour autant, étant donné que "dans presque toutes les versions africaines, l'antagoniste de l'héroïne est sa propre mère, une seule fois sa marâtre"⁽¹²⁾, nous pensons que ce choix relève d'un imaginaire méridional et nous considérons cette disparité d'acteurs sans grande influence sur le parcours de l'héroïne du moment que les deux figures concourent au même acte vindicatif bien que, dans une perspective ethnologique, le choix de la marâtre dans la version allemande demeure sujet à caution selon la spécialiste Kawan :

"La modification la plus connue apportée par les frères Grimm est sans doute le remplacement de la mère cruelle de Blanche-Neige par une marâtre maléfique. A ce propos, Maria Tatar leur a reproché leur malhonnêteté dans le traitement de leurs sources, car ils avaient affirmé que les contes restaient fidèles à la tradition"⁽¹³⁾.

Or, s'il est vrai que ce choix nous paraît sans impact majeur sur le conte, il n'en demeure pas moins que les noms attribués à l'héroïne sont à non point douter chargés de sens. En effet, ils sauraient apporter quelques spécificités identitaires entre les deux zones géoculturelles.

- Différence onomastique :

Effectivement, si la version allemande nous explique d'entrée de jeu l'origine de l'appellation de l'héroïne, qui est tributaire de la topographie allemande (blanche comme la neige), notre version ne fait que le présager. Dans "Lällā ḥellāl elḥaḍra", qui veut dire Lällā ḥellāl la verte, le vert est non sans grande portée culturelle. En effet, il traduit une symbolique chromatique qui fait de cette couleur l'un des traits de la culture islamique. En effet, le port des habits en vert confère un statut de sainteté en référence à l'habit qu'aurait porté le prophète de l'islam :

"Parce qu'il est censé être la couleur préférée de Mahomet.

Le prophète de l'Islam aurait porté un manteau et un turban verts, et ses écrits sont pleins de références à cette couleur"⁽¹⁴⁾.

Au fait, le spécialiste Patrick Ringgerberg souligne, dans une approche herméneutique des arts symboliques de l'islam, la place de la couleur verte dans la tradition islamique : "Dans les arts islamiques, il existe également un langage symbolique des couleurs : le vert et le jaune rougeâtre viennent du paradis ; le noir et le jaune safran de l'enfer"⁽¹⁵⁾. Aussi, le vert serait-il, d'après le Coran, l'habit des saints et croyants : "Un passage du Coran décrit le paradis comme un endroit où les gens porteront des vêtements verts en soie fine"⁽¹⁶⁾, ou encore, il sera attribué à des figures religieuses augustes comme dans la sourate de "La Caverne"⁽¹⁷⁾ où un ami de Dieu, méconnu de son vrai nom et qui aurait enseigné à Moïse ce que le destin réserve aux mortels, est nommé "Al-ḥiḍr" (le vert). Encore faut-il rappeler que les enseignements du prophète ne manquent pas de rappeler la place de cette couleur dans la tradition islamique : "Un hadith, ou un enseignement, dit : "Lorsque l'Apôtre d'Allah parvint au crépuscule de sa vie, il était couvert de l'Hibra Burd", morceau de tissu vert"⁽¹⁸⁾.

C'est en effet cette tradition religieuse qui justifie la teinture en vert des dômes et des mausolées de la cité de Boujaad ou encore le port de turbans verts par les "moqadems" (gardiens de mausolées). Aussi, les occurrences joignant tradition islamique et espace du conte sauraient-elles donner du sens au nom de l'héroïne. D'ailleurs, les traits de sainteté dans les contes des Ouled Youssef ne se limitent pas à cette appellation donnée à l'héroïne, mais ils la situent dans un corpus religieux plus vaste. Ils sont d'autant plus saillants qu'on les croise dans bon nombre de contes locaux. Par exemple, dans une version locale de Cendrillon, l'héroïne porte le nom de "Aïcha", lequel renvoie au contexte religieux par une double référence à "la mère des croyants" et au prophète Joseph (ses sœurs la jettent dans le puits). Aussi, le choix onomastique des héroïnes provient-il d'un

inconscient que la conteuse, à la langue d'une tradition ancestrale, fait révéler : "les conteurs introduisent un symbolisme dans la narration des événements et la nomination des protagonistes, suivant une dialectique du caché/révélé"⁽¹⁹⁾.

En somme, le vert et le blanc dans les deux versions instaurent les premiers marqueurs culturels à déceler et annoncent, dès lors, deux univers différents qui choisissent de nommer le même personnage selon le marqueur le plus distinctif de leurs sociétés. Les différences culturelles ne sont pour autant pas exemptes à l'onomastique. Ainsi, le commencement du conte fait saillir deux figures non sans grande portée identitaire : le miroir et le soleil.

- Petit Soleil ou Gentil Miroir ?

Dans la version des frères Grimm, la prise de conscience de la marâtre de la beauté de Blanche-Neige se fait grâce au miroir magique. Or, dans la version locale, la conteuse, et à la langue de toute une culture ancestrale recourt au soleil au lieu du miroir. En effet, dans la tradition européenne, le miroir symbolise à travers son reflet une prise de conscience. Dans une démarche interprétative symbolique, le miroir a la faculté d'assurer le passage de l'inconscient à la conscience :

"Le Miroir, c'est la conscience que cette âme peut avoir d'elle-même. Dans toute la littérature d'imagination symbolique, le miroir représente la prise de conscience de soi. Quand Alice au pays des Merveilles passe de l'autre côté du miroir, elle va explorer d'autres aspects de sa personnalité"⁽²⁰⁾.

En plus, le miroir rappelle le thème de Narcisse. Par son reflet, le miroir accentue le sentiment d'autosatisfaction, lequel est difficile de rompre notamment en présence d'une concurrence : "l'attitude de la reine devant son miroir rappelle le vieux thème de Narcisse, qui finit par se laisser engloutir par l'amour qu'il avait de lui-même"⁽²¹⁾.

Cette conscience éveillée chez l'antagoniste est garantie dans notre version par le petit soleil. En effet, étant donné que

la culture locale est d'ordre rustique et à l'instar de toute culture africaine où l'attachement à la nature justifie l'emploi du soleil comme dans une version au Niger⁽²²⁾, la communauté des Ouled Youssef choisit dans son répertoire ce symbole des sociétés "primitives", lequel symbolise la clarté et à fortiori la sincérité. Ainsi, celle-ci constitue une isotopie qui peut s'étendre non seulement sur les motifs 'soleil' et 'miroir', mais sur bien d'autres motifs de cette séquence préliminaires : "parmi les motifs courants qui décrivent cet épisode, citons le miroir magique, le soleil, la lune ou un passant, qui indiquent au persécuteur que l'héroïne est plus belle qu'il ne l'est"⁽²³⁾.

- L'expulsion :

L'entreprise criminelle de l'antagoniste dans les deux versions relève à non point douter du narcissisme. En effet, la méchanceté de la mère dans l'imaginaire populaire local est le rejeton d'un lieu commun établi unanimement chez les Ouled Youssef sur la femme en général. Au fait, la société affirme, fût-ce sur la langue des conteuses, que la femme n'est jamais digne de confiance. Par exemple, Hadda Bouazza, l'une de nos informatrices reconnaît lors du contage d'une version locale de Cendrillon qu'elle ne s'en exclut pas : "l-ʿālāt bnāt lhrām, anā wḥda men-hem" (ces damnées femmes dont je suis une). Ainsi, bien que la méchanceté féminine soit avérée dans les deux versions, il n'en reste pas moins que son investissement culturel est bien différent. Comment alors les deux univers culturels disposent-ils la séquence d'expulsion ?

Comme vu supra, par le biais du miroir, la belle-mère se rend compte de la menace qui la guette. Aussi, charge-t-elle un chasseur pour la faire disparaître et pour lui apporter ses entrailles afin de s'en repaître. Au fait, la figure du chasseur, absente de notre version, traduit à la fois un imaginaire culturel européen et une connotation psychanalytique. D'abord, sur le plan culturel, le chasseur renvoie à une tradition chevaleresque médiévale où la chasse était une activité réservée aux nobles,

aux princes, aux rois... etc. Ensuite, le chasseur se substitue à la figure du père absent dans le conte, lequel s'immisce implicitement en laissant pour ainsi dire une panoplie d'interprétations psychanalytiques, car "qui d'autre qu'un substitut du père pourrait faire semblant de se plier aux exigences de la marâtre pour ensuite oser agir contre sa volonté ?"⁽²⁴⁾. De ce fait, la continuité du conte "Blanche-Neige" est assurée par la conduite noble du chasseur, lequel reflète la présence virtuelle du père protecteur. En contrepartie, dans notre version, "Lāllā ḥellāl elḥaḍra" doit confronter son destin seule. Cette absence de l'intervention du chasseur traduit l'absence de ladite représentation aristocratique dans la culture marocaine. Tout au contraire, du moment que la contrée est une région rustique, la tradition veut qu'avant de partir moissonner ou ramasser du bois dans la forêt, on prépare habituellement un mets spécifique. Qu'y a-t-il de plus alléchant et de plus tentant que du pain aminci et trempé dans de l'huile d'olive et tartiné avec du ghee dans de telles distractions ? A l'instar du corbeau de De La Fontaine, Lāllā ḥellāl elḥaḍra, alléchée par l'odeur irrésistible du "msemmen", nom communément donné au Maroc à ce mets, se laisse avoir facilement. La petite héroïne croit naïvement au manège et en un moment de distraction, elle se trouve seule et perdue. Ce médiateur culturel gastronomique se voit vite consolidé par un autre médiateur non moins identitaire : "l-ḥdīma". En effet, ce récipient fabriqué manuellement en terre cuite occupe une place centrale dans les ustensiles des communautés pastorales. Il instaure dès lors une identité des populations qui vivent de pâturage et dont la différence avec la culture européenne se fait remarquer au niveau du couvert mis en exergue lors du retour des nains chez eux. Au fait, il se trouve que François Rastier explique les classes sémantiques ainsi que la nature des sèmes par l'exemple du taxème "couvert", lequel comporte les sémèmes "fourchette", "assiette" et "couteau", ce qui justifie le volet culturel de ce taxème investi dans "Blanche-

Neige". Ainsi, la conteuse ne saurait disposer la scène d'expulsion qu'en investissant un élément non moins identitaire que celui du chasseur aristocratique et que l'audience pourrait reconnaître dans son vécu.

- Hôtes merveilleux ou humains ?

Dans la version des Grimm, les nains à peine affichent-ils l'admiration de la beauté de Blanche-Neige qu'ils lui communiquent ce qu'elle devrait faire pour la garder. Il paraît, à non point douter, que l'organisation du travail est un trait de caractère de ces lilliputiens. En contrepartie, dans notre version, après avoir pris Lāllā ḥellāl elḥaḍra en flagrant délit en train de manger de leur marmite et après s'être assurés de sa nature humaine, les sept frères expriment ouvertement leur admiration à Lāllā ḥellāl elḥaḍra et le désir de chacun d'eux à l'avoir comme épouse. Deux représentations dichotomiques se prêtent à l'attention : d'un côté, les nains, bien qu'ils abritent l'héroïne et bien qu'ils lui garantissent une vie stable, le récit ne laisse pas présager qu'elle devrait se marier avec l'un de ses hôtes comme dans la version locale. En effet, Bettelheim⁽²⁵⁾ voit que les nains, par leur petitesse de taille, ne constituent aucun désir sexuel pour l'héroïne, mais ils fournissent un lieu sûr où l'héroïne pourrait se préparer à la puberté. De l'autre côté, la version locale s'avère plus vraisemblable qu'elle met des humains qui affichent ouvertement leur désir de se marier avec l'héroïne. Ils constituent, en conséquence, un foyer idéal de la préparation à la puberté. Cette préparation est sous-tendue par un topos religieux et sociétal qui n'autorise l'accès de la femme au foyer masculin que s'il est légitimé par la société : "l'analyse des versions nord-africaines soulève la possibilité de les considérer dans un contexte social différent, dans lequel la sexualité féminine doit être traitée avec la plus grande prudence"⁽²⁶⁾. Pour ce faire, l'héroïne devrait choisir d'entre les frères concurrents un époux. A cette situation à laquelle la nouvelle venante est confrontée, l'oralité mobilise un objet culturel qui saurait

trancher le différend : le henné.

- Le henné et la puberté :

Le henné, poudre d'origine végétale, passe pour l'un des objets de parure les plus convoités par la femme marocaine. Dans le conte "Lāllā ḥellāl elḥaḍra", l'héroïne, pour choisir celui qu'elle va épouser, elle propose d'appliquer du henné aux mains des prétendants. Le lendemain, celui qui aurait les mains plus érubescences que les autres remportera le défi. Ainsi, ayant appliqué du crottin aux six frères non désirés, elle applique du henné à celui qui a choisi, celui qui lui semble beau. Le lendemain, l'érubescence sur les mains de l'heureux choisi ne laisse personne se plaindre. En fait, le choix du henné ne saurait être fortuit, mais la valorisation dont il jouit dans l'imaginaire des Ouled Youssef en fait l'élément salvateur par excellence dans les contes où il fait occurrence. Par exemple, dans le conte "Nejma" conté par notre informatrice Hadda Bouazza, l'héroïne saupoudre du henné sur les ustensiles et les empêche ainsi d'informer l'ogresse de sa prise de fuite.

Au dernier point et non des moindres, le henné revêt une symbolique culturelle qui saurait expliquer le passage à la puberté. En effet, force est de constater que le rouge dans la version des frères Grimm rappelle les menstruations et traduit dès lors le passage de l'innocence (la neige blanche, l'enfance) à la puberté (trois gouttes de sang) : "le conte prépare la petite fille à accepter ce qui, autrement, serait un événement bouleversant : le saignement sexuel, la menstruation"⁽²⁷⁾. Dans la même lignée psychanalytique, au rouge du saignement sexuel, correspond l'érubescence que le henné laisse paraître après son dessèchement. Encore faut-il rappeler que le henné se rapporte culturellement aux noces du moment que la mariée ne pourrait en aucun cas ne pas se faire orner et les mains et les pieds du henné. Dès lors, le contexte dialectal (le texte) confirme le contexte socio-normé (le topos). Nous pourrions dire à cet effet que les deux versions en question renvoient, bien que

différemment, à ce passage de l'enfance à la puberté.

Plus encore, ce passage est étayé dans notre version par l'anneau envoyé par la mère, par l'intermédiaire du colporteur, figure stéréotypée⁽²⁸⁾ dans le conte marocain, à l'héroïne. En effet, si la version des Grimm avance la mort de l'héroïne à cause du motif du cadeau empoisonné, lequel est motivé par un contexte philologique traduisant une période de "la chasse aux sorcières"⁽²⁹⁾ entreprise par l'église dans une course de réforme avec le protestantisme, l'anneau ici ne trouve de motivation que dans son contexte culturel comme étant le symbole de l'alliance qui vient ici rompre cette phase d'innocence et confirme la puberté de Lāllā ḥellāl elḥaḍra.

- La mort latente :

Comme mentionné en haut, la contrée des Ouled Youssef est d'une topographie aride et d'un climat continental. Cela dit, il est tout à fait naturel que les contes locaux soient meublés de l'espèce animale caractéristique de l'espace en question. Aussi, trouve-t-on dans notre version la figure de chamelle qui symbolise la patience et l'endurance. Rappelons à propos la célèbre métaphore du vaisseau du désert qui désigne cette bête des zones chaudes et qui légitime sa présence dans les contes nord-africains comme dans d'autres versions⁽³⁰⁾ du même conte.

Dans ce contexte spatial spécifique et après s'être étranglée par l'anneau, l'héroïne se fait porter par la chamelle qui, étant la seule parmi les bêtes sollicitées, s'engage à devenir le cercueil mobile de l'héroïne sans jamais se fatiguer, baraquier ou encore moins se plaindre. La chamelle commence alors son voyage inlassable jusqu'à ce qu'une situation dramatique de quiproquo rompe ce voyage : ayant entendu prononcer son nom "Nāyla" (spartiate), qu'un pasteur laisse dire en appelant son ami nommé pareillement, la chamelle baraque. On découvre la dépouille de Lāllā ḥellāl elḥaḍra et puis, on l'emmène chez le gouverneur qui, après l'en avoir débarrassée, affiche ouvertement son vœu de mariage. Le choix de la chamelle par l'oralité locale n'est point

fortuit. En fait, il vient consolider un thème fort présent dans les contes d'Ouled Youssef : la fidélité.

- La fidélité comme topos chez les Ouled Youssef :

Dans "Blanche-Neige", comme dans la plupart des contes de fées européens, le mariage de l'héroïne avec le prince salvateur et charmant est un motif omniprésent (cf. Cendrillon). Or, cette consécration stéréotypée n'a pas droit de cité dans notre version. En effet, la fidélité passe pour une vertu capitale prisee par la religion et elle se concrétise dans bon nombre de nos contes qui devraient normalement s'achever sur un dénouement romantique à la Cendrillon. Le fond spirituel de la contrée impacte certainement le devenir des héros des contes. Ainsi, dans le corpus de contes recueillis, Nejma, l'héroïne d'un conte éponyme refuse de s'allier à son cousin Youssef et elle préfère de se marier avec le fils de la famille qui l'abrite et dont le nom n'est point cité. Plus encore, dans un conte intitulé "l'ogre offensé", l'ingratitude de l'héroïne à l'encontre de l'ogre qui l'abrite, prend soin d'elle et la remet à sa famille en coûte la vie illustrant ainsi le sort inévitable de tout ingrat. Cette primauté récurrente de la fidélité constitue un topos qui se réaffirme à trois temps dialectiques⁽³¹⁾ dans notre version : d'abord, l'héroïne est fidèle au lien maternel par l'acceptation de l'anneau envoyé par sa mère alors qu'en principe, il est impensable qu'elle se lui fie à nouveau. Ensuite, cette fidélité se concrétise par la figure de chamelle qui s'engage à porter la dépouille et enfin, elle est traduite par le refus de l'héroïne de se marier au gouverneur-salvateur.

Somme toute, la fidélité dans ce conte est un thème protéiforme. Sa récurrence nous communique une vertu qui prime sur les spéculations romantiques.

Conclusion :

Certes, le conte-type recense des dizaines de variétés à travers le monde, mais toujours est-il que chaque société y laisse sa marque identitaire. Ainsi, les deux versions du conte-type

AT709 montrent à quel point le conte passe pour un médiateur identitaire et culturel à grande échelle. Au fait, le henné, le soleil, la chamelle, le récipient rustique et le mets traditionnel sont autant d'éléments culturels qui colorent le conte d'une teinture identitaire et civilisationnelle particulière. En effet, il s'agit d'un legs d'une oralité enracinée dans la psychologie locale des Ouled Youssef qui mobilise des éléments de la culture locale non seulement pour ancrer le conte dans le vécu des auditeurs, mais aussi pour donner matière à de potentielles interprétations psychanalytiques. Plus encore, l'oralité en tant que mode civilisationnel⁽³²⁾ ne se suffit pas à communiquer ces traits identitaires, mais elle se propose notamment d'inculquer les vertus capitales qui dessineraient la lignée morale de toute une culture. Nous avons vu, à cet effet, qu'un foyer conjugal ne peut être pensé que conformément aux règles religieuses et culturelles. De même, la fidélité est mise en exergue par des occurrences protéiformes. Par ses occurrences éparses dans le conte, elle pourrait constituer à elle seule le thème du texte⁽³³⁾. Cette valorisation des conduites trouve son socle dans un fond moral et religieux favorisé par le statut spirituel et millénaire de la région. Le conte est appelé dès lors à les colporter.

Bref, le conte populaire n'est pas un produit littéraire solitaire comme le roman par exemple, mais un art verbal dont le vrai dépositaire est la culture. Pour ce faire, il est de rigueur que toute approche du conte doive s'inscrire dans le champ d'une sémiotique des cultures :

"A partir des différents genres de la littérature orale (contes, proverbes, devinettes, chants...), nous pouvons appréhender une société dans l'ensemble des aspects qui lui confèrent particularité et spécificité culturelles"⁽³⁴⁾.

Notes :

1 - Paul Sébillot : Contes des landes et des grèves, Hyacinthe Caillière Editeur, Rennes 1900.

- 2 - Fabienne Morel et Gilles Bizouerne : "Trois histoires de Blanche-Neige racontées dans le monde", Editions Syros, Paris 2007.
- 3 - Bruno Bettelheim : Psychanalyse des contes de fées. Traduit de l'américain par Théo Carlier, S.A., Editions Robert Laffont, Paris 1976, p. 252.
- 4 - Monika Kroepeij : "Snow White in West and South Slavic tradition", Fabula 49 (34) 2008, p. 219.
- 5 - Cécile Leguy : "Calame-Griaule, Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien, Paris, Gallimard 2002, 293 p" ("le langage des contes"), Etudes rurales, 2004, p. 3.
- 6 - Nicole Belmont : "Le conte : espace onirique, espace sémantique", Journal des anthropologues, n° 64-65. Anthropologie & psychanalyse. 1996, p. 115.
- 7 - Charles De Foucauld : Reconnaissance au Maroc, 1883-1884, Challamel et Cie éditeurs, 262 p. Paris 1888, p. 45.
- 8 - Steven Swann Jones: "The Structure of Snow White", Fabula, vol. 24, n° 1-2, 1983, p. 59.
- 9 - Steven Swann Jones, op. cit., p. 61.
- 10 - Geneviève Calame-Griaule : Langage et cultures africaines, essais d'ethnolinguistique. Etudes présentées et réunies par Geneviève Calame-Griaule, François Maspero 1, Place Paul-Painlevé V, Paris 1977, p. 18.
- 11 - Anna Angelopoulou : "Fuseau des cendres", Cendrillons. Cahiers de littérature orale, (25), 1989.
- 12 - Robert. H Nassau: "Batanga Tales", Journal of American Folklore, University of Illinois Press, Vol. 28, N° 107, 1915.
- 13 - Christine Shojaei Kawan : "Innovation, Persistence and Self-Correction: The case of Snow White", Estudos de literatura oral, 11-12, 2005, p. 240.
- 14 - Christopher Beam : "Pourquoi le vert est la couleur de l'islam", Slate.fr.
- 15 - Abdul rahman Nehmé : "Ringgenberg, Patrick, L'Univers symbolique des arts islamiques, L'Harmatan, 2011, 560 p", IESR, Institut d'étude des Religions et de la Laïcité.
- 16 - Christopher Beam : op. cit.
- 17 - A. Hamidallah & F.S. Camara : Translation o the meanings of The Noble Quran in the french language, Complexe Roi Fahd 2000, p. 293.
- 18 - Christopher Beam : op. cit.
- 19 - Robert Gautier : "Pour l'interprétation d'une ethno littérature", Colloques d'Albilangae et signification : "le conte", sous la direction de Robert Gauthier, CALS 3-39, Toulouse 1986, p. 9.
- 20 - Michel Watier : "Des clés pour relire Blanche-Neige", La Chaîne d'Union, 2015/4 (N° 74), 2015, p. 62.
- 21 - Bruno Bettelheim : Psychanalyse des contes de fées. Traduit de l'américain par Théo Carlier, S.A., Editions Robert Laffont, Paris 1976, p. 256.

- 22 - Geneviève Calame-Griaule : "une Cendrillon sans pantoufle (Niger)", Cendrillons. Cahiers de littérature orale, (25) 1989.
- 23 - Steven Swann Jones: op. cit., p. 60.
- 24 - Bruno Bettelheim : op. cit., p. 258.
- 25 - Ibid., p. 264.
- 26 - Ravit Raufman : "Red as a Pomegranate. Jewish North African versions of Snow White", Fabula 58 (3-4), 2017, p. 295.
- 27 - Bruno Bettelheim : op. cit., p. 254.
- 28 - Avec son fameux appel "hār-harāy!" (me voici venu de nouveau), le colporteur dont la présence dans bon nombre de contes locaux est importante est un marchand ambulant de produits cosmétiques pour femmes (peigne, bâton à gencive, collyre noirâtre, henné... etc.). Il paraît sous différentes formes : ogre, hérisson, humain. Son apparition est souvent liée à un manège.
- 29 - Anne Gugenheim-Wolff : Le monde extraordinaire des contes de fées : interprétations, mythes, et histoires fabuleuses, de Vecchi, Paris 2007, p. 35.
- 30 - Hasan El-Shamy: Types of the folktale in the Arab World. Indiana University Press, 2004, p. 391.
- 31 - Ce concept rastérien renvoie aux intervalles de temps dans le récit.
- 32 - Jean Dérive : "L'oralité, un mode de civilisation", Ursula Baumgardt & Jean Dérive (dir.), Littératures orales africaines : Perspectives théoriques et méthodologiques, Karthala, Paris 2008, p. 17.
- 33 - Rappelons à ce propos que le thème de l'ennui constitue le thème spécifique du roman "Madame Bovary" de Gustave Flaubert, bien que le mot ne fasse son apparition dans le roman que quatre fois.
- 34 - Lahcen Ouasmi, et Nadia Ouachene (dir.) : L'oralité, de la production à l'interprétation, Editions L'Harmattan Maghreb, Paris 2019, p. 12.

Références :

- 1 - Angelopoulou, Anna : "Fuseau des cendres", Cendrillons. Cahiers de littérature orale, (25) 1989.
- 2 - Beam, Christopher : "Pourquoi le vert est la couleur de l'islam", Slate.fr. Juin 2009. URL: <https://www.slate.fr/story/6491>.
- 3 - Belmont, Nicole : "Le conte : espace onirique, espace sémantique", Journal des anthropologues, n° 64-65. Anthropologie & psychanalyse. 1996.
- 4 - Bettelheim, Bruno : Psychanalyse des contes de fées. Traduit de l'américain par Théo Carlier, S.A., Editions Robert Laffont, Paris 1976.
- 5 - Calame-Griaule, Geneviève : Langage et cultures africaines, essais d'ethnolinguistique. Etudes présentées et réunies par Geneviève Calame-Griaule, François Maspero 1, Place Paul-Painlevé V, Paris 1977.
- 6 - Calame-Griaule, Geneviève : "une Cendrillon sans pantoufle (Niger)",

Cendrillons. Cahiers de littérature orale, (25) 1989.

7 - Dérive, Jean : "L'oralité, un mode de civilisation", Ursula Baumgardt & Jean Dérive (dir.), Littératures orales africaines : Perspectives théoriques et méthodologiques, Karthala, Paris 2008.

8 - El-Shamy, Hasan : Types of the folktale in the Arab World. A Demographically-Oriented Tale-Type Index. Indiana University Press, 2004.

9 - Foucauld, Charles de : Reconnaissance au Maroc, 1883-1884, Challamel et Cie éditeurs, Paris 1888.

10 - Gautier, Robert : "Pour l'interprétation d'une ethnlittérature", Colloques d'Albilangae et signification : "le conte", sous la direction de Robert Gauthier, CALS 3-39, Toulouse 1986.

11 - Gugenheim-Wolff, Anne : Le monde extraordinaire des contes de fées : interprétations, mythes, et histoires fabuleuses, de Vecchi, Paris 2007.

12 - Hamidallah, A & Camara, F.S: Translation of the meanings of The Noble Quran in the french language, Complexe Roi Fahd 2000.

13 - Jones, Steven Swann: "The Structure of Snow White", Fabula, vol. 24, n° 1-2, 1983. <https://doi.org/10.1515/fabl.1983.24.1-2.56>.

14 - Kawan, Christine Shojaei: "Innovation, Persistence and Self-Correction, The case of Snow White", Estudos de literatura oral, 11-12, 2005.

15 - Kroepeij, Monika: "Snow White in West and South Slavic tradition", Fabula 49 (3-4) 2008.

16 - Leguy, Cécile : Calame-Griaule, Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien, Gallimard, Paris 2002.

17 - Morel Fabienne et Bizouerne Gilles : "Trois histoires de Blanche-Neige racontées dans le monde", Editions Syros, Paris 2007.

18 - Nassau, Robert. H: "Batanga Tales", Journal of American Folklore, University of Illinois Press, Vol. 28, N° 107, 1915.

19 - Nehmé, Abdul rahman : Ringgenberg, Patrick, L'Univers symbolique des arts islamiques, L'Harmatan, 2011.

20 - Ouasmi, Lahcen et Ouachene, Nadia : L'oralité, de la production à l'interprétation, Editions L'Harmatan Maghreb, Paris 2019.

21 - Raufman, Ravit: "Red as a Pomegranate. Jewish North African versions of Snow White", Fabula 58 (3-4), 2017.

22 - Sébillot, Paul : Contes des landes et des grèves, Hyacinthe Caillière Editeur, Rennes 1900.

23 - Watier, Michel : "Des clés pour relire Blanche-Neige", La Chaîne d'Union, 2015/4 (N° 74), 2015.



L'enseignement du FLE aux universités yéménites

Le début et la fin

Dr Fares Al Ameri
Universités yéménites, Yémen

Résumé :

Cet article a pour objectif de mettre en lumière la situation de l'enseignement et apprentissage universitaire du français langue étrangère au Yémen. Il s'agit tout d'abord de montrer le début de l'insertion du programme du FLE aux universités yéménites. Ce programme, qui a démarré il y a trente ans, se voit ces dernières années, disparaître de la liste des programmes actifs d'enseignement universitaire. Certes, la faible demande a conduit certaines universités à suspendre ou fermer leurs programmes du FLE. Il importe ainsi de savoir pourquoi l'on est arrivé à cette situation tout en prenant connaissance des causes pour pouvoir ensuite y apporter des réponses.

Mot-clés :

FLE, enseignement, apprentissage, Yémen, décroissement.



Teaching FLE in Yemeni Universities

The beginning and the end

Dr Fares Al Ameri
Yemeni Universities, Yemen

Abstract:

This article aims to highlight the situation of university teaching and learning of French as a foreign language in Yemen. First of all, it is about showing the beginning of the insertion and development of the FFL program in Yemeni universities. This program, which started thirty years ago, has disappeared from the maps of active university teaching programs. The low demand for learning French has led some universities to suspend their FFL programs. It is therefore important to know why we got to this point in order to be able to provide answers.

Keywords:

FFL, teaching, learning, Yemen, decline.



Introduction :

L'enseignement du FLE a commencé au Yémen dans les années quatre-vingts. Il s'agissait d'un diplôme de deux ans qui va devenir dans les décennies suivantes une licence de 4 ans enseignée dans cinq universités.

Il faut reconnaître que l'enseignement du français langue étrangère a connu une évolution importante entre 1994 et 2014 : le nombre des apprenants de français a augmenté de manière considérable. On comptait à l'époque plus de 500 étudiants universitaires dans les cinq départements déployés sur les territoires yéménites, sans compter ceux qui l'apprennent dans des écoles ou instituts privés.

Néanmoins l'enseignement du français au Yémen en général et aux universités en particulier a connu ces dernières années une décroissance affreuses. Les responsables de l'enseignement du français dans les différentes universités yéménites la qualifient d'un effondrement dans la mesure où le nombre des apprenants ne constitue pas 2% par rapport à celui enregistré par exemple en 2014.

Pour comprendre cette situation, nous allons tout d'abord donner un aperçu rapide sur l'évolution de l'enseignement du FLE au Yémen. Puis nous procédons à une collecte des données statistiques qui nous permettent de comprendre l'ampleur de ce problème tout en les comparant avec celles de l'année 2014. Nous avons choisi ces deux dates (2014 et 2024) en particulier car elles représentent, selon nos interlocuteurs, l'apogée et la chute de l'enseignement du français au Yémen.

Nous distribuons ensuite un questionnaire aux responsables de l'enseignement du FLE dans les universités yéménites. Il se compose des questions ouvertes pour donner aux questionnés la liberté de s'exprimer sur l'origine de ce problème. Les réponses de ces derniers vont nous servir de références. Elles nous permettent également de comprendre davantage la situation et d'analyser les causes pour pouvoir proposer des solutions.

1 - Aperçu sur l'enseignement du FLE au Yémen :

L'enseignement des langues étrangères est devenu de plus en plus une nécessité primordiale, surtout avec l'avènement de la mondialisation et de la montée incroyable des échanges commerciaux, afin de pérenniser les contacts avec le monde étranger. Pour cette raison, le Yémen, comme bien d'autres pays, s'est pleinement orienté vers le monde extérieur ces dernières années, par la voie de l'enseignement des langues étrangères en tant que moyen de communication et d'échanges. Ainsi le gouvernement yéménite admet, dans ce sens, l'enseignement des langues étrangères telles que l'anglais, le français, l'allemand et l'italien.

Néanmoins, l'enseignement des langues étrangères au Yémen favorise, dans sa politique linguistique, la langue anglaise. Celle-ci occupe la première place dans le bilan des langues étrangères à enseigner et à apprendre, vu son statut et sa place mondiale dans les échanges internationaux. L'anglais est en plus la seule langue étrangère enseignée de façon obligatoire dans les écoles, lycées et universités yéménites. Il est admis dans le système éducatif depuis le début du XX^e siècle à Aden (anciennement capitale du Sud du Yémen). Quant aux autres langues : française, allemande ou italienne, elles ont été intégrées au système éducatif bien plus tard. Il s'agit plus précisément de la fin des années quatre vingt. Cependant le statut de l'enseignement de ces dernières reste jusqu'à maintenant relativement aléatoire.

Pour l'enseignement de la langue française à l'école, il ne date que du début des années quatre-vingt dix, plus précisément de 1992. Quant à l'enseignement universitaire, il a commencé un peu en avance en tant que diplôme de 2 ans, dans les années quatre-vingts, avant de devenir une licence de 4 ans en 1991⁽¹⁾.

2 - Description de l'enseignement du français au Yémen :

Durant les années soixante, qui marquent le début de l'histoire récente du Yémen, suite à la révolution yéménite, la

France n'a eu aucun contact culturel ou politique remarquable avec le Yémen et ce, dans les deux sens. Ainsi, la présence de la langue et de la culture française n'est pas fréquente par rapport à son statut dans d'autres pays voisins comme Djibouti, Egypte, Syrie ou Liban. Pourtant le Yémen était également un pays de destination pour certains poètes et hommes de lettres français. Nous faisons allusion ici à Rimbaud, le poète qui s'est installé à Aden à partir de 1880 jusqu'en 1891 et Henri de Monfreid qui raconte dans son roman "Les Secrets de la mer rouge" (1931) ou dans "Les derniers jours de l'Arabie Heureuse" (1935) ses aventures dans l'Arabie Heureuse. Sans oublier les aventures de Kessel dans son roman Fortune carrée (1977) et bien d'autres que nous n'avons pas le temps de citer dans ce travail. Pour honorer la mémoire des deux voyageurs français (Rimbaud et Monfreid) l'Ambassade de France donne en 2005, leurs noms aux deux centres culturels français du Yémen qui assurent l'enseignement et la diffusion de la culture française. Ces centres français vont porter les noms de deux poètes jusqu'à la fin de l'année 2011 où ils deviendront : Institut Français de Sana'a et d'Aden.

Nous signalons ici que l'enseignement du français commence à partir des années soixante pour la partie sud du pays, alors qu'il débutera, un peu tard, pour la partie nord du Yémen. Ce n'est que dans les années quatre-vingts que l'enseignement du français commence réellement dans la partie nord du Yémen (La République Arabe du Yémen)⁽²⁾. Cette différence est peut-être sujette au positionnement politique de l'une et de l'autre partie du Yémen par rapport à l'étranger. Le côté sud (La République Démocratique et Populaire du Yémen) du pays, nous semble-t-il, était plus ouvert sur le monde et en contact avec des pays européens comme la Russie ou les pays de l'union soviétique⁽³⁾.

1. Bilan de l'évolution du français au Yémen :

L'enseignement du français débute à Aden (Capitale du sud du Yémen avant la réunification de deux parties) dans les années

soixante avec l'ouverture, à l'initiative d'un ressortissant libanais, d'un Centre des Langues Vivantes : l'anglais, l'espagnol, et en premier lieu le français. L'enseignement du français n'y était pas efficace et ce pour deux raisons principales : d'une part, l'enseignement était très lent ; il fallait deux ans pour finir la méthode utilisée (Voix et Image de France) qui a été introduite à des fins commerciales. D'autre part, ces années-là (les années soixante) ont été marquées par la lutte la plus féroce contre le régime colonial de la Grande-Bretagne⁽⁴⁾.

A partir de 1972, la même méthode va être introduite à la Faculté de la Pédagogie (l'équivalent d'une école normale). Cet établissement, a été fondé dans le but de former des professeurs. L'enseignement se déroulait sur quatre ans. Deux professeurs français y travaillaient à raison de deux heures par semaine. Quelques années après, ces cours ne se faisaient plus de façon régulière à cause de petit nombre d'apprenants. Puis la direction de la Faculté décide de suspendre cet enseignement pour des raisons financières. En 1982, on reprend l'enseignement du français, mais cette fois-ci à l'Institut des Langues Etrangères en tant que cours libres introduits avec l'anglais, le russe etc. Les cours étaient offerts à tous ceux qui désiraient apprendre le français. Quant à la méthode, il s'agissait de "De Vive Voix", jusqu'aux années 1986 où elle fut remplacée par la méthode "Le Nouveau Sans Frontière".

Quant à Sana'a (capitale du Nord), l'enseignement commence au Centre des Langues à l'Université de Sana'a. Pourtant cette opération pédagogique n'a pas donné de résultats satisfaisants. Pour remédier à ce problème et renforcer cet enseignement, un accord fut signé entre l'Université de Franche-Comté de Besançon et l'Université de Sana'a en vue de créer un diplôme de deux ans. Celui-ci démarre en 1986. Pour soutenir l'enseignement du français au Yémen, l'Ambassade de France, signera en 1991 un accord avec l'Université de Sana'a afin de créer une licence de français. Trois ans plus tard, une licence

de français fut introduite à l'Université de Taez, alors que cette licence ne fut ouverte à l'Université de Dammar et à la Faculté des Langues de Sana'a qu'en 1997. Pour l'Université d'Aden, cette licence n'a vu le jour qu'à partir de 1998.

2. L'évolution du FLE en quelques dates :

Septembre 1986 : ouverture d'un diplôme de français à l'Institut des Langues, Université de Sana'a.

Septembre 1991 : ouverture du Département de français à la Faculté des Lettres, Université de Sana'a.

Septembre 1992 : introduction du français en option dans cinq établissements secondaires.

Septembre 1994 : ouverture du Département de français à la Faculté des Lettres, Université de Taez.

Septembre 1997 : ouverture de deux départements de français à la Faculté des langues, Université de Sana'a et à la Faculté des lettres, Université de Dhamar.

Septembre 1998 : ouverture du Département de français à la Faculté des Lettres, Université d'Aden.

Janvier 2004 : réouverture d'un master à la Faculté des Lettres, Université de Sana'a⁽⁵⁾.

Juillet 2024 : ouverture du département de traduction (français-arabe, arabe-français) à la Faculté des langues de l'Université de Taez.

3 - L'enseignement du FLE aux universités yéménites :

L'enseignement du FLE aux universités yéménites date, Comme nous l'avons déjà signalé, du début des années quatre-vingt-dix. Depuis cette date, six départements enseignant le français ont vu le jour. Ces départements projettent de former des personnes capables de parler, écrire, enseigner le français langue étrangère et traduire du et vers le français. Nous parlons en détails de chaque département pour donner une image complète de l'enseignement du français dans chacun d'entre eux.

1. Le Département de français à Sana'a :

Pour avoir un diplôme en langue et littérature

françaises, l'étudiant doit suivre quatre ans d'étude. Ce programme de diplôme a été inauguré en 1991. Il a la capacité d'accueillir chaque année 50 étudiants, ce qui constitue normalement un public de 200 étudiants repartis sur les quatre niveaux.

Cet enseignement aboutit, après quatre ans d'études, à un diplôme de licence, option enseignement et littérature française. Le département peut délivrer entre 30 et 40 diplômes par an en fonction du niveau de réussite des apprenants. En dehors de ce département, nous retrouvons des cours de français, comme modules secondaires, destinés aux étudiants du département d'anglais (1^{ère} et 2^{ème} années).

En ce qui concerne le corps enseignant, le département compte aujourd'hui en 2024 un docteur et 3 assistants. Le conflit et la suspension de paiement de salaire est sans doute à l'origine de ce décroissement de l'effectif du personnel⁽⁶⁾.

2. Le Département de français à Taez :

C'est le département dans lequel nous avons fait notre diplôme de licence. Il s'agit de même programme appliqué à la Faculté des Lettres de Sana'a qui s'effectue en coopération avec le secteur linguistique et culturel de l'Ambassade de France au Yémen. Ce département a ouvert ses portes, pour la première fois, en 1994. Les étudiants, qui veulent apprendre le français, doivent, pour être admis, passer par un test de sélection. La sélection s'effectue en fonction de la motivation de l'apprenant. Ainsi le département accueille 40 nouveaux étudiants par ans, ce qui fait que le nombre total d'apprenants doit normalement vaciller entre 150 et 160 dans tous les niveaux. Quant à l'équipe enseignante, elle se compose actuellement de cinq maîtres de conférences yéménites et cinq assistants en dehors de ceux qui poursuivent des études supérieures à l'étranger.

3. Le Département de français à Dhamar :

Ce département, qui a été ouvert en 1997, est le plus en

difficulté au niveau de son corps enseignant, manuels et supports éducatifs. Ce département n'accueille pas beaucoup d'étudiants car il se situe dans une région encore rurale où l'éducation n'est pas très développée. Ainsi, ce département compte dans les jours normaux entre 110 et 130 étudiants. Quant au corps enseignant, on compte trois maîtres de conférences et cinq assistants sans compter ceux qui font des études supérieures à l'étranger.

4. Le Département de français à la Faculté des Langues :

Nous retrouvons à l'Université de Sana'a un autre département qui enseigne aussi la langue française, il est, par contre, attaché à la Faculté des Langues.

En effet, ce département a été ouvert en 1997 par la volonté de l'Université de Sana'a de créer une Faculté des langues regroupant le plus grand nombre possible des langues vivantes dans son programme universitaire. Il est donc destiné à un public assez large, entre 200 et 250 étudiants, repartis sur l'ensemble des quatre niveaux. La particularité de ce département consiste également dans le fait d'orienter davantage les étudiants vers le domaine de la traduction français/arabe et arabe/français. Le corps enseignant se compose actuellement de trois maîtres de conférences, quatre professeurs titulaires de master, cinq assistants, hormis ceux qui suivent des études supérieures à l'étranger.

5. Le Département de français à Aden :

L'Université d'Aden a intégré le français, en tant que diplôme de licence, obtenu après quatre ans d'études, dans son programme d'enseignement en 1998. Ce département compte seulement deux maîtres de conférences et six assistants enseignant les quatre niveaux dont les apprenants sont estimés en temps normal entre 100 et 120.

6. Le Département de traduction à Taez :

Ce département est récemment ouvert et plus précisément en juillet 2024. Son programme vise à former des professionnels en traduction français-arabe et arabes-français. Il s'agit d'une

licence en traduction s'étalant sur quatre ans. Ce programme d'étude a été fondé en fonction de la volonté de l'Université de Tazez de diversifier ses programmes d'enseignement.

Par contre, nous ne disposons d'aucune information statistique car l'admission y est encore en cours.

4 - Recul du français aux universités yéménites :

Il faut signaler que l'enseignement universitaire du FLE au Yémen a connu ses dernières années un décroissement important. Cela a commencé, selon nos interlocuteurs, à partir de l'année universitaire 2016-2017. Il arrive à son apogée en 2024 où le nombre des demandes d'admission est très faible ou en manque de sorte que certains niveaux d'apprentissage aient été suspendus ou fermés.

Il est important de signaler que la majorité des départements de français n'ont pas d'étudiants inscrits dans les quatre niveaux universitaires. Les statistiques collectées via notre questionnaire affirment la fermeture de deux niveaux, au moins, par département.

5 - Le questionnaire "objectifs et analyses" :

Nous avons distribué un questionnaire aux responsables de l'enseignement du FLE aux universités yéménites dans le but de mettre en lumière la situation de l'enseignement et apprentissage du FLE au Yémen. Il s'agit d'avoir des informations sur le niveau de demande d'admissions en 2024 et le nombre d'apprenants. Le questionnaire vise également à collecter des données statistiques permettant de faire une comparaison entre les années universitaires 2014 et 2024 au niveau du nombre d'apprenants inscrits en FLE. Ainsi, la comparaison nous permettra d'évaluer la situation actuelle par rapport à l'année 2014 dont nous disposons des statistiques. Nous avons choisi cette année universitaire en particulier car, en plus des informations disponibles, elle constitue, pour la majorité de nos interlocuteurs, l'année exemplaire de l'enseignement et apprentissage du FLE au Yémen.

Ainsi le questionnaire se compose des questions suivantes :

Q1. Que pensez-vous de la demande d'admission en FLE de cette année 2024 dans votre département ?

Nous avons posé cette question dans le but d'évaluer le niveau de demande d'apprentissage du FLE en 2024. Les informations collectées des réponses nous serviront de faire la comparaison entre les deux années universitaires en question (2014 et 2014).

Les retours collectés sur cette question montrent que la demande d'inscription enregistrée au Département de français à la Faculté des langues est très faible. Il s'agit seulement de huit demandes d'admission déposées dans ce département de français. Quant aux autres départements, aucune demande d'inscription n'a été enregistrée.

Q2. Pourquoi la demande d'apprendre le français est faible à votre avis ?

Il s'agit de savoir pourquoi l'enseignement du français s'est détérioré, selon nos interlocuteurs, ces dernières années.

Les réponses obtenues de la part de nos interlocuteurs classent les causes en fonction des points suivants :

1. Le conflit et la situation économique difficile : la situation économique difficile des familles ne leur permettent pas de financer les études de leurs enfants. Ainsi beaucoup de jeunes ont quitté les études universitaires pour chercher du travail et répondre au besoin de leurs familles.

2. L'absence du rôle culturel de la France au pays : il faut noter que la France n'a aucune présence diplomatique ni culturelle sur les territoires yéménites depuis fin 2015. Cela a amené à l'arrêt définitif de soutiens présentés souvent de la part de la France, que ce soit sous forme des bourses d'études, de formation des professeurs ou des événements culturels.

3. L'absence des débouchés au marché du travail : il importe de signaler que les diplômés du FLE ont du mal à trouver du travail qui correspond à leurs compétences acquises, surtout après la suspension officielle de l'enseignement du français aux

établissements scolaires.

Q3. Combien d'étudiants avez-vous en 2024 dans les quatre niveaux ?

Cette question vise à collecter des informations statistiques concernant le nombre total des apprenants du français dans l'ensemble des départements de français au pays.

Il s'agit, d'après les réponses obtenues de nos interlocuteurs, de 40 étudiants inscrits dans les cinq départements. Ces étudiants sont repartis sur les quatre niveaux universitaires.

Q4. Combien d'étudiants aviez-vous en 2014 ?

Nous avons posé cette question dans le but de collecter des données qui nous permettent de faire une comparaison entre les années universitaires 2014 et 2024. Ces dates représentent respectivement, comme nous l'avons déjà dit, l'apogée et l'effondrement de l'enseignement universitaire du français au Yémen.

Nos interlocuteurs affirment avoir en 2014, le nombre de 454 étudiants inscrits dans les cinq départements du FLE au pays. En comparant les deux chiffres, nous découvrons que le nombre des apprenants inscrits en 2024 est dix fois inférieurs à celui de l'année universitaire 2014. Il s'agit de 40 étudiants en 2024. Cela constitue plus précisément 8.8%. Ces étudiants sont repartis sur les cinq départements de la manière suivante :

a. Département de français à la Faculté des lettres à Sana'a : Il s'agit de 4 étudiants en 2024 contre 75 en 2014. Ces 4 étudiants sont seulement en 3^{ème} année. Pour les trois autres niveaux universitaires aucun étudiant n'y est inscrit.

b. Département de français à la Faculté des langues à Sana'a : Il s'agit de 25 étudiants en 2024 contre 150 en 2014. C'est le seul département qui possède encore des étudiants dans les quatre niveaux d'études universitaires. Pourtant ce nombre d'étudiants constitue à peine 14.6% par rapport au nombre d'étudiants inscrits en 2014.

c. Département de français à la Faculté des lettres à Taez : On

compte dans ce département 3 étudiants en 2024 contre 82 en 2014. Ces 3 étudiants sont en 4^{ème} année. Cela signifie que faute d'étudiants, les trois autres niveaux sont fermés.

d. Département de français à la Faculté des lettres à Aden : Ce sont 8 étudiants en 2024 contre 78 en 2014. Ces 8 étudiants sont en troisième et quatrième années. Cela signifie qu'aucun étudiant n'est inscrit aux deux autres niveaux.

e. Département de français à la Faculté des lettres à Dhamar : Il s'agit de 4 étudiants en 2024 contre 60 en 2014. Les quatre étudiants sont en 3^{ème} année. Quant aux trois autres niveaux universitaires, ils sont fermés car aucun étudiant n'y est inscrit.

6 - Résultats obtenus :

Ces résultats nous amènent à comprendre l'ampleur de ce problème qui annonce peut-être la fin de l'enseignement du français aux universités yéménites. Certains niveaux sont déjà fermés du fait du manque d'étudiants. Ce recul revient selon nos interlocuteurs à l'absence du rôle culturel de la France sur les territoires yéménites. Il s'agit également du manque des débouchés offerts et disponibles aux marchés du travail pour les diplômés du FLE.

7 - Propositions :

Pour régler ce problème nous proposons, en référence aux points de vue de nos interlocuteurs, les solutions suivantes :

1. Activer le rôle culturel de la France sur les territoires yéménites, à savoir les événements culturels, les bourses d'études et la formation qui motivent l'apprentissage et l'enseignement du français.
2. Développer les programmes du FLE en y insérant des cursus qui permettant d'acquérir, en plus de la langue française, d'autres compétences qui facilitent aux diplômés du FLE l'accès au marché du travail.
3. Reprendre l'enseignement du français dans les établissements scolaires, ce qui peut créer des postes pour les diplômés du FLE.

Conclusion :

L'enseignement du FLE avait connu, à la fin des années quatre vingt dix, un épanouissement traduit par l'ouverture de plusieurs programmes d'enseignement du FLE dans certaines universités yéménites. Beaucoup d'étudiants ont favorisé l'apprentissage du français. Les bourses d'étude, la formation et les événements culturels financés par l'Ambassade de France ont certainement attiré ces derniers.

Vingt ans plus tard l'enseignement et apprentissage du FLE connaît un décroissement aigu annonçant peut-être la fin de son enseignement dans la majorité des universités yéménites. Les résultats obtenus de cette recherche montrent que le manque d'étudiants a occasionné la suspension ou la fermeture de l'enseignement de certains niveaux dans des universités yéménites. Les première et deuxième années, qui correspondent aux Niveau 1 et Niveau 2, sont fermées dans cinq départements universitaires de l'ensemble de six.

Enfin, il faut signaler que l'absence du soutien, des événements culturels français et le manque des débouchés ont abouti à cette situation qui nécessite une réaction rapide pour y apporter des solutions.

Notes :

1 - Fares Gassare : En vue d'améliorer la compétence de communication orale chez les apprenants yéménites de la Faculté des langues, recherche de master 2, Université de Sana'a, Sana'a, 2009, p. 13.

2 - Trek Naji : Enseignement / apprentissage des langues étrangères au Yémen. Etude des erreurs et difficultés en français rencontrées par des étudiants yéménites à partir de l'analyse des productions écrites, thèse de doctorat, Université Paris 3, 2013, p. 32.

3 - Shehab AL-Saman : La gestualité pédagogique chez les enseignants yéménites dans la classe de FLE (Universités de Sana'a et Dhamar), thèse de doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier, 2010, p. 19.

4 - Mohamed Ibrahim : L'enseignement du français au Yémen, in, L'OBS, n° 2 janvier, Sana'a, 2000, pp. 5-7.

5 - Fares Al-Ameri : Les apprenants yéménites face à la problématique

interculturelle : expérimentation, analyses et propositions, thèse de doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier III, 2014, p. 65.

6 - Fares Al-Ameri: Conflict and Social Inequalities in Yemen: An Increase in Inequality of Access to Primary Education, in International Journal of European Studies. Vol. 7, N° 1, 2023, pp. 1-7.

Références :

1 - Al-Ameri, Fares : Conflict and Social Inequalities in Yemen: An Increase in Inequality of Access to Primary Education, in International Journal of European Studies. Vol. 7, N° 1, 2023.

2 - Al-Ameri, Fares : Les apprenants yéménites face à la problématique interculturelle : expérimentation, analyses et propositions, thèse de doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier III, 2014.

3 - AL Saman, Shehab : La gestualité pédagogique chez les enseignants yéménites dans la classe de FLE (Universités de Sana'a et Dhamar), thèse de doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier 2010.

4 - Gassare, Fares : En vue d'améliorer la compétence de communication orale chez les apprenants yéménites de la Faculté des langues, recherche de master 2, Université de Sana'a, Sana'a 2009.

5 - Ibrahim, Mohammed : L'enseignement du français au Yémen, in, L'OBS, n° 2 janvier, Sana'a 2000.

6 - Naji, Trek : Enseignement/apprentissage des langues étrangères au Yémen. Etude des erreurs et difficultés en français rencontrées par des étudiants yéménites à partir de l'analyse des productions écrites, thèse de doctorat, Université Paris 3, Paris 2013.



Le parcours narratif de l'exilé dans l'épopée de Chaka et de Soundjata

Dr Mathieu Altiné

Université de Maroua, Cameroun

Résumé :

La présente contribution entend appréhender la succession des principaux programmes narratifs qui forment le parcours narratif de l'exilé dans l'épopée de Chaka et de Soundjata. La perte du prestige, la quête de la stabilité, la reconquête du pouvoir et la reconstitution du royaume sont autant de programmes qui forment le parcours narratif des exilés du corpus. Celui-ci retrace le legs de la tradition à propos des épopées de Chaka et de Soundjata. Il évoque tout d'abord le dysfonctionnement du cadre familial, dominé par des séquences traumatiques de haine, de marginalisation et de maltraitance (à cela s'ajoute le handicap physique chez Soundjata) ; puis, il rend compte de l'exil forcé, imposé par les détracteurs et prétendants illégitimes au trône, et enfin, évoque le retour triomphal marqué par la volonté de conquérir le pouvoir. En effet, longtemps après leur fuite et malgré la distance qui les sépare de leurs royaumes, les exilés triomphent et retrouvent la conjonction avec le trône. Ce sont tous ces programmes narratifs qui forment le parcours narratif de Chaka et de Soundjata. En nous fondant sur une démarche sémiotique, nous entendons analyser la trajectoire qui sous-tend la mobilité de ces héros.

Mots-clés :

exilé, programme narratif, parcours narratif, épopées, héros épique.



The narrative journey of the exile in Chaka and Soundjata epic

Dr Mathieu Altiné

University of Maroua, Cameroon

Abstract:

This contribution intends to understand the succession of the main narrative programs which form the narrative journey of the exile in the epic of Chaka and Soundjata. The loss of prestige, the quest for stability, the reconquest of power and the reconstitution of the kingdom are all programs which form the narrative journey of the exiles in the corpus. This traces the legacy of the tradition about the epics of Chaka and Soundjata. He first evokes the dysfunction of the family environment, dominated by traumatic sequences of hatred, marginalization and mistreatment (to this is added Soundjata's physical disability); then, he reports the forced exile, imposed by detractors

Reçu le : 1/8/2024 - Accepté le : 30/8/2024

mathieualtine@yahoo.fr

© Université de Mostaganem, Algérie 2024

and illegitimate pretenders to the throne, and finally, evokes the triumphant return marked by the desire to conquer power. Indeed, long after their flight and despite the distance that separates them from their kingdoms, the exiles triumph and regain connection with the throne. It is all these narrative programs which form the narrative journey of Chaka and Soundjata. Based on a semiotic approach, we intend to analyze the trajectory which underlies the mobility of these heroes.

Keywords:

exile, narrative program, narrative journey, epics, epic hero.



Introduction :

Le parcours narratif d'un Sujet est la succession logique de ses programmes narratifs. C'est un ensemble du processus de la signification qui procède des états et de leurs transformations pour parvenir au programme narratif. Le programme narratif (PN) quant à lui est une succession d'états, c'est-à-dire une transformation complète qui débouche sur une disjonction ou une conjonction. Le programme narratif est toujours défini par rapport à l'état, c'est-à-dire la relation à l'Objet de valeur. Selon le Groupe d'Entrevernes dont nous empruntons la démarche méthodologique dans le présent travail, le programme narratif se définit comme étant "la suite d'états et de transformations qui s'enchaînent sur la base d'une relation S - O et de sa transformation. Le PN comporte donc plusieurs transformations articulées et hiérarchisées"⁽¹⁾. Le parcours narratif de Chaka et de Soundjata est constitué de plusieurs programmes narratifs. Nous avons tout d'abord le programme narratif de la perte du prestige qui comporte plusieurs épisodes comme le rejet, la maltraitance, la raillerie, la haine, la jalousie et la paralysie ; ensuite, le programme narratif de la quête de la stabilité dont la fuite, l'accueil et l'externalisation constituent les principaux temps forts. Les deux derniers épisodes témoignent de ce que pendant l'errance, les exilés sont reçus par certains et expulsés par d'autres ; enfin, le programme narratif de la reconquête du pouvoir qui recèle lui aussi des programmes narratifs d'usage tels

que les multiples guerres, la redistribution et l'agrandissement du royaume. Etudier ces différents programmes narratifs consiste donc à parcourir l'itinéraire des exilés d'un bout à l'autre du corpus.

1 - Le programme narratif de la perte du prestige :

Chaka et Soundjata sont issus des familles royales. Ils sont donc nés dans l'opulence et la dignité. En plus, leurs parents leur avaient légué le trône. Tous deux sont donc des princes héritiers. Ces statuts leur accordent a priori le droit à l'honneur, à la vénération, au prestige et à la gloire. La majesté à laquelle ils sont prédestinés est considérée comme un Objet de valeur auquel ils sont intimement liés. Seulement, tous deux ont été disjoints de cet Objet. En effet, dans les deux épopées, le cadre familial est essentiellement dysphorique. Le programme narratif de la perte du prestige présente alors une étape de la vie de ces jeunes princes, moment pendant lequel ils ont connu d'énormes difficultés. C'est un moment de haine et d'ostracisme à outrance. Une stratégie de rejet est adoptée contre eux aux fins de les mettre en disjonction avec le trône. Dans ce programme narratif, quelques épisodes ou programmes narratifs d'usage retiennent l'attention, notamment l'enfance difficile qui referme les séquences comme la haine, la raillerie, la paralysie, et la jalousie. Ces différents niveaux de sens attestent le caractère dysphorique de la cellule familiale.

L'épisode de la paralysie n'apparaît que dans l'épopée de Soundjata ; car Chaka n'a pas connu cet état. Cependant, tous les autres épisodes sont communs aux jeunes princes. L'enfance de Chaka était trouble. Une sourde animosité se développait contre lui et éclatait souvent en violences physiques. Dans les épisodes de William C. Faure, dès son bas âge, il subit les sévices corporels de la part de son père. En effet, le fait que sa naissance coïncide avec la mort du fils principal de Sénza'ngakona (son père), est interprété par les devins comme un mauvais présage. Dès lors, Chaka subit l'ostracisme de la part

de son entourage. Dans une espèce de conseil qui recèle une injonction, un notable interpelle le roi au sujet de Chaka : "L'enfant doit être tué sans attendre"⁽²⁾. A partir de ce moment, on comprend que la vie n'était pas facile pour ce jeune Zoulou. Le mécanisme concourt à lui ôter l'opulence que lui confère son statut de prince et à le soumettre à l'indigence. Le traitement qu'il subit fait en sorte qu'il ne jouisse plus d'aucun respect. A partir du moment où il n'a pas le secours de son père, chacun pouvait faire de lui ce qu'il voulait. Or, habituellement, un halo de sécurité entoure les enfants issus des familles royales. Chaka vit plutôt la disgrâce. Il a perdu les honneurs qu'on reconnaît aux princes.

Dans la version de Thomas Mofolo, face aux persistantes injonctions de son entourage, le roi Sénza'ngakona paraît dubitatif sur la décision à prendre sur l'expulsion ou non de Chaka. Il avait les mains liées et n'avait devant lui que deux solutions possibles : accepter l'enfant et par le fait même accepter le ridicule (ses femmes menacent de propager le secret de son inconduite avec Nandi), ou alors le rejeter et se retrouver en guerre avec les Elangeni, famille à laquelle appartient Nandi la mère de Chaka. Mais, finalement, il cède à la pression et aux recommandations de ses femmes et entreprend à son tour de faire souffrir son propre fils. L'atmosphère de tension qui entoure la vie de Chaka a servi de motif qui l'a poussé à fuir le cadre familial. Le cinéaste William C. Faure choisit de le faire fuir dans la nuit. Or, dans l'imagerie populaire, ce moment est considéré comme un temps pendant lequel les mauvais esprits sont propices. La nuit est en fait un temps d'obstacles et de piège par excellence.

L'intrigue fonctionne de façon identique dans la version de Thomas Mofolo. La méchanceté de la cellule familiale fait perdre les honneurs et fait partir Chaka. La naissance illégitime de cet enfant a provoqué contre lui un mouvement d'animosité, suscitant même une terrible haine. Comme dans le film, on

cherche à le tuer. "Ce serait bien faire que de tuer Chaka"⁽³⁾, disaient les épouses de Sénza'ngakona. Au-delà de le mettre en disjonction avec le trône, on cherche aussi à l'éliminer physiquement. Tuer Chaka revient alors dans cette épopée comme un leitmotiv, et qui plus est, personne ne prend sa défense en dehors de sa mère dont les arguments ne font pas poids. Même lorsqu'il est en dehors du périmètre familial, l'enfant de Nandi n'échappe pas à la furie de ses camarades :

Quand il eut l'âge d'aller garder les veaux, Chaka devint l'objet d'une impitoyable persécution : les autres gamins s'acharnaient après lui, le rouant de coups, jour après jour, sans aucun motif. Un jour, par exemple, qu'ils gardaient ensemble leurs bêtes au pâturage, ils le choisirent pour aller empêcher les veaux de pénétrer dans un champ cultivé ; au moment où il revenait vers eux il entendit un de ses compagnons qui disait à un autre : Attrapez-le ! Ils se saisirent de lui et le frappèrent de tant de coups qu'il en perdit connaissance ; ils ne le laissèrent qu'à ce moment-là⁽⁴⁾.

De l'avis du narrateur, aucun enfant n'a été traité aussi durement que Chaka. Etre abandonné par son père et subir les persécutions de son entourage est l'un des malheurs qui puissent arriver à un enfant. Fréquemment, il arrivait que dans les cases où dormaient ensemble les jeunes, les enfants de l'âge de Chaka le poussent à l'entrée afin que l'hyène se saisisse de lui : "Deux ou trois fois, Chaka eut les poignets liés ensemble par les jeunes gens dont il partageait la case et ils l'étendirent, ligoté de la sorte, sur le seuil de la case, à l'extérieur, de manière à ce que l'hyène l'aperçut dès le moment de son arrivée"⁽⁵⁾. L'enfant de Nandi a eu une vie des plus malheureuses. En plus des brimades, il fait l'objet d'une haine injustifiée comme le confirment ces lignes de Jean Sévry :

De ce fait, le futur empereur et sa mère Nandi vont traverser toute une série d'épreuves pénibles qui vont les attacher très fortement l'un à l'autre ; chassés d'un clan, ils

iront se réfugier dans un autre, en faisant jouer les alliances, soit du côté du père de Nandi, soit du côté de sa mère. Pendant quelques temps, Nandi doit subir l'hostilité et la jalousie de Mkhabayi, première femme de Sénzangakona. Enfant non souhaité par son père, Chaka connaît une enfance pénible ; ballotté d'un clan à l'autre, il souffre de cet exil et de brimades de la part de ses camarades de jeu⁽⁶⁾.

Cet épisode décrit par Jean Sévry est bien illustré par le film de William C. Faure où Chaka avait également fait l'objet d'attaques de la part de ses camarades d'âge au cours d'une baignade.

Dans Soundjata, l'épisode de la paralysie est une séquence qui retrace l'infirmité de l'enfant de Sogolon. Cet état fait en sorte qu'il ne soit pas du tout accepté. Dans son cas, la paralysie renforce et confirme la perte du prestige. Paralysé et rachitique durant toute son enfance, il a été l'objet de railleries de toutes sortes dans son entourage. Infirmes, Soundjata sera persécuté par sa marâtre. SEM de Djibril Tamsir Niane montre qu'à un certain âge, cet enfant ne marchait toujours pas. Il traînait par terre comme cela peut se lire dans ce passage : "Le fils de Sogolon eut une enfance lente et difficile : à trois ans il se traînait encore à quatre pattes, tandis que les enfants de la même année que lui marchaient déjà"⁽⁷⁾. Par ailleurs, la description que le griot fait de cet enfant confirme son impotence : "de gros yeux" et "une si grosse tête". Cette caractérisation attire sur lui moqueries et railleries. Son infirmité accablait sérieusement Sogolon sa mère. Elle a usé de toutes ses possibilités pour rendre son fils valide, en vain. Elle a aussi commencé à douter des paroles des devins, convaincue que son fils était cloué à tout jamais au sol. Maghan Kon Fatta Konaté son père avait également perdu tout espoir. Il remettait en question l'ordre du destin qui faisait de Soundjata le futur roi du Manding. Pour beaucoup, jamais le Manding n'avait connu un roi infirme. A sept ans, Soundjata ne pouvait toujours pas faire usage de ses membres inférieurs, au grand plaisir de

Sassouma Béréte qui voyait en lui un obstacle à l'ascension sociale de son fils Dankaran Touman. Ces paroles du griot attestent que le statut de Soundjata alimentait les discussions dans le royaume : "Tout Niani ne parlait que de l'enfant perclus de Sogolon : il avait maintenant sept ans, il se traînait encore à terre pour se déplacer"⁽⁸⁾. Presque tous les curieux du royaume sont passés voir cet enfant qui, à cet âge, ne pouvait pas faire la fierté de sa mère.

L'épisode de l'enfance difficile intègre également la séquence de railleries. C'est l'infirmité qui attire sur Soundjata moqueries et railleries de la part de son entourage. A cause de son infirmité, personne ne croit en son destin : "Pour grand que soit le destin prédit à Mari-Djata, on ne peut donner le trône à un impuissant des jambes ; si les génies l'aiment, qu'ils commencent par lui donner l'usage de ses jambes. Tels étaient les propos que Sogolon entendait tous les jours. La reine-mère Sassouma était la source de tous ces propos"⁽⁹⁾.

Chaka et Soundjata sont exclus du réseau social et mènent une vie solitaire. Même leurs camarades d'âge refusent de les intégrer dans leur groupe de jeu. Dans le film de Dani Kouyaté, pendant que Soundjata rejoignait ses camarades au jeu, ces derniers l'ont vivement rabroué. Il est hué et le discours tenu à son endroit a une forte charge péjorative : "Le prince infirme est là. Chassons-le/ Quel prince ? C'est un ver !/ Serpent ! chenille, va- t'en !"⁽¹⁰⁾. Bien plus, la jalousie explique les agissements des autres vis-à-vis des jeunes princes. Cette jalousie se justifie par les luttes successorales. En effet, les trônes auxquels ils sont promis sont aussi convoités par leurs frères. Dans le cas de Chaka, en plus de la jalousie liée au trône, on peut relever celle liée aux actes de bravoure qu'il accomplit. Chaka est un enfant doté des qualités exceptionnelles et cela lui attire beaucoup d'ennuis. Pour lui retirer le prestige qu'il s'arroge grâce aux exploits, ses détracteurs cherchent à mettre sa vie en péril. Après avoir tué l'hyène qui semait la terreur dans le village, son

frère M'fôkazana a eu l'idée de le tuer afin d'obliger ceux qui chantaient ses mérites à remplacer les propos élogieux par les chants de deuil : "A peine arrivé, M'fôkazana s'approcha de Chaka et lui asséna sur la nuque un coup de son gourdin qui fit rouler le jeune homme à terre, la tête la première"⁽¹¹⁾. Sur ces entrefaites, Di'ngana arrive pour combattre Chaka. Voyant que l'enfant de Nandi commettait des dégâts parmi ses frères, son père ordonne de le tuer.

Tout compte fait, Chaka Zoulou et Soundjata Keïta ont connu une vie difficile. Le climat de tension qui règne dans leurs cadres de vie respectifs n'était pas favorable. C'est ainsi qu'ils s'exilent. Cette situation correspond à un autre programme narratif, celui de la quête de la stabilité.

2 - Le programme narratif de la quête de la stabilité :

Outre le récit de la perte du prestige, les épopées de Chaka et de Soundjata présentent les aventures des jeunes princes en exil. La perte du prestige a en effet poussé ces personnages à chercher la tranquillité ailleurs. Les épisodes les plus représentatifs sont la fuite, l'austérité et l'accueil de certains rois.

Le premier épisode de ce programme narratif est la fuite. Il se caractérise par de multiples déplacements effectués par Chaka Zoulou et Soundjata Keïta. Dans l'épopée mandingue, quatre royaumes vont tour à tour recevoir les fugitifs. Ce voyage forcé n'a pas une destination fixe. Il s'agit d'une aventure périlleuse et non souhaitée. Les fuyards savent qu'ils partent, mais ne réalisent pas où cette fuite les conduit. Puisque sa place est menacée au Manding, Soundjata ne pouvait pas continuer à y rester. Dans sa fuite, il espère trouver un cadre tranquille, un milieu de recueillement. L'épisode de la fuite est perceptible dans les lignes suivantes : "Sogolon et ses enfants ont fui le Mandingue ! Leurs pieds ont labouré la poussière des chemins. Ils ont subi les injures que connaissent ceux qui partent de leur patrie ; des portes se sont fermées devant eux ; des rois les ont

chassés de leur cour. Mais tout cela était dans le grand destin de Djata⁽¹²⁾. Telle est la situation dans Chaka. Les persistantes menaces éprouvées par le fils de Nandi dans son pays natal le poussent à fuir dans le but de retrouver la quiétude. Dans le texte de Thomas Mofolo, Chaka entreprend la quête de la stabilité tout seul ; ce qui rend sa situation plus difficile. Il s'est lancé seul dans la nature, livré aux éventuels dangers, ignorant ce qu'il adviendra de lui. Durant son séjour dans le sous-bois, il était toujours hanté par la peur d'être rattrapé par ses ennemis. Comme dans Soundjata, tout un chapitre est consacré à la fuite de Chaka. Après toutes les malveillantes intentions qui n'ont pour seul but que de le tuer secrètement, ce dernier prend la fuite. Il marchait sans but fixe et était livré aux intempéries comme le prouve le fragment suivant : "Un jour, l'ardeur du soleil fut telle qu'il en fut écrasé. Il transpirait à grosses gouttes et le sol lui brûlait les pieds, aussi fut-il obligé de chercher quelque ombre où s'abriter"⁽¹³⁾. Ce passage confirme la souffrance de Chaka durant sa fuite. En plus de la faim qui le tenaillait, il avait les pieds gonflés par la marche.

Dans le film, Chaka ne va pas à la recherche d'une terre tutélaire seul, mais avec sa mère et sa sœur Nankoba. Ces fugitifs ont connu les difficultés qu'on reconnaît aux personnes dans leur condition. Le cinéaste les présente, exténués par la marche et la faim. Le plus dur est que ces exilés sont rejetés par certains royaumes auprès desquels ils ont demandé asile. Ce rejet constitue le deuxième épisode dans le programme narratif de la quête de la stabilité. Dans Soundjata, à Djedeba chez le roi Mansa Konkon, les fugitifs n'ont pas été bien accueillis. Ils ont tout au moins bénéficié d'un minimum d'hospitalité. Ils y passent deux mois. Mais, un jour, le roi voulait éprouver le fils de Sogolon au jeu. Seulement, Soundjata a fait preuve de lucidité et de clairvoyance en le battant. Cela blesse le roi dans son orgueil propre. En effet, si le roi de Djedeba parvenait à le gagner, il le tuait. C'était cela le contrat du jeu. Comme ce n'était pas le cas,

le roi s'est trouvé contrarié, et c'est ainsi qu'il chasse Sogolon et ses enfants de chez lui. En vérité, c'est Dankaran Touman et sa mère qui continuaient de persécuter Soundjata dans son exil. Ils ont dû demander aux royaumes voisins de refuser l'asile à Sogolon et à ses enfants. Dans ces conditions, les exilés vont poursuivre leur route. Ils se retrouvent à Tabon où ils demandent de s'établir. Mais, le roi leur dit d'aller le plus loin possible. Ce dernier craignait de brouiller ses relations avec le roi du Manding.

L'épisode du rejet du prince zoulou par les royaumes d'accueil ne figure pas dans la version de Thomas Mofolo. Chez cet auteur, après l'expulsion, Chaka a passé son temps à errer. L'unique personne chez qui il a demandé asile c'est Ding'iswayo. Celui-ci l'a accueilli favorablement. Mais, dans la version filmique, Chaka et sa famille ont été déboutés par le roi Ngazana à qui ils ont demandé asile. Dans une âpre discussion qui l'opposait à Nandi, il exprimait sa résolution à ne pas les protéger. Comme Soundjata chez le roi de Djedeba, Nandi et ses enfants étaient obligés de continuer leur chemin.

L'épisode de l'austérité explique bel et bien les difficultés auxquelles les héros bantou et mandingue sont confrontés tout au long de leurs parcours. L'exil qu'ils ont subi n'a pas été de tout repos. Si les uns cherchent à étouffer dans l'œuf l'espoir que le destin a placé en eux, d'autres leur refusent l'asile. Toutefois, malgré la réticence des uns, Chaka et Soundjata ont bénéficié de la protection des autres. Dans l'épopée de Soundjata, les exilés étaient bien reçus par le roi de Wagadou. Dans les sociétés humaines en général et particulièrement en Afrique, l'étranger a toujours droit à un asile. Le roi de Wagadou n'a pas failli à ce principe. Le passage suivant l'atteste si bien : "Jamais un étranger n'a pris notre hospitalité en défaut ; ma cour est votre cour, mon palais est le vôtre. Vous êtes chez vous ; de Niani à Wagadou, considérez que vous n'avez fait que changer de chambre. L'amitié qui unit le Manding et le Wagadou remonte à une époque très éloignée, les anciens et les griots le savent ;

ceux du Manding sont nos cousins"⁽¹⁴⁾.

Puisque Sogolon avait des problèmes de santé à Wagadou, le roi Soumaba Cissé décide de les envoyer à Mema. Soundjata et ses frères ont eu beaucoup de peine à quitter Wagadou, car ils s'étaient fait des amis. La dernière marche dans le processus de la quête de la stabilité les conduit chez le roi Moussa Tounkara où ils ont été bien accueillis. Le roi les rassure en leur faisant comprendre qu'ils sont chez eux. A Mema, Soundjata s'illustre par son courage et sa détermination. Il se fait une très grande réputation dans le royaume tout entier. Il acquiert de la part du roi une grande marque de confiance. L'unique problème qui les oppose c'est son retour au Manding. Quand il a exprimé sa volonté de rentrer, le roi n'était pas d'accord. C'est ainsi qu'il va refuser à Soundjata une portion de terre pour enterrer sa mère.

L'épisode de l'accueil favorable figure aussi dans Chaka. Après son errance, l'enfant de Nandi s'est retrouvé chez Ding'iswayo, un homme qui l'a bien reçu. Dès son arrivée, il dit au roi : "C'est chez toi que je reviens, pour demander ta protection"⁽¹⁵⁾. La présence de Chaka chez le roi constitue une sorte de providence. Ding'iswayo était conscient de ce que cet enfant pouvait faire au sein de ses troupes guerrières. Voilà pourquoi jusqu'aux membres de la cour, tous étaient contents de son arrivée dans ce royaume.

Dans le film de William C. Faure, en plus de Ding'iswayo, Gendeyana a aussi bien reçu Chaka : "Sous sa protection, Chaka allait grandir et devenir un jeune et puissant guerrier"⁽¹⁶⁾. Malgré l'attitude de Nandi qui continue de lui réitérer qu'elle ne l'aimait toujours pas, cet homme les a bien accueillis. Les exilés ont eu une bonne séquence de stabilité jusqu'au jour où les guerriers de Sénza'ngakona sont venus les déloger. C'est ainsi que Chaka s'est retrouvé chez les Mtetwa, au kraal de Ding'iswayo, le suzerain de son père.

Cependant, la quête de la stabilité dans ces épopées n'est pas à confondre avec les fuites définitives où les sujets

abandonnent leurs terres sans espoir de retour. Dans leur fuite, Chaka et Soundjata ont toujours l'esprit tourné vers leurs terres natales. Ils sont convaincus que c'est chez eux que leur destin va s'accomplir. Voilà pourquoi, partout où Soundjata passe, il rappelle qu'il reviendra. Il y a chez lui une obsession du retour glorieux. C'est au Manding qu'il aura véritablement sa stabilité. Comme la plupart des exilés, ceux du corpus pensent toujours à leurs origines et expriment une véritable envie de quête de soi. L'éloignement du pays natal constitue un manque pour les sujets qui le vivent. Revenir à ses origines est par conséquent une impérieuse nécessité.

Le programme narratif de la quête de la stabilité a révélé que le changement de milieu a aidé les exilés à échapper à la haine, au mépris et à la condescendance auxquels ils étaient assujettis dans leurs royaumes. On constate alors que Chaka et Soundjata retrouvent peu à peu la tranquillité ailleurs. De fait, l'ailleurs a toujours été considéré comme une terre de prospérité et de stabilité. L'arrivée de Soundjata à Mema cadre avec sa maturité. C'est aussi ailleurs que Chaka grandit et devient un guerrier redoutable.

Nous pouvons conclure que les situations de tension qui règnent aux royaumes mandingue et zoulou ont poussé les héritiers légitimes à fuir leurs terres d'origine. Le programme narratif qui rend compte de cette quête a quelques épisodes, à savoir la fuite, l'hospitalité de certains rois et l'austérité des autres. Or, pour Chaka et pour Soundjata, le destin ne doit pas s'accomplir hors du royaume d'origine. Aussi est-il difficile de détourner ce qui a été défini par le destin. Tout ce qui est fait les conduit inéluctablement vers leur sort. Voilà pourquoi, malgré la stabilité et la notoriété acquises dans le royaume de Mema pour Soundjata et à Mtetwa pour Chaka, ils ont toujours les regards tournés vers leurs terres natales. On comprend que la stabilité acquise en exil est transitoire. Il s'agit d'une stabilité préparatoire à la définitive à laquelle ils aspirent tous, à savoir le

retour triomphal dans le royaume natal, avec pour principal objectif de l'agrandir.

3 - Le programme narratif de la reconquête du pouvoir :

Le programme narratif de la reconquête du pouvoir développe le parcours des héros, non pas en direction des terres étrangères comme c'était le cas lors de leur fuite, mais vers leurs royaumes d'origine. Le but est de rétablir la conjonction avec le pouvoir dont ils ont été disjointes pendant leur enfance. Ce parcours obéit tout simplement à l'ordre du destin qui lie de façon quasi naturelle les princes zoulou et mandingue au pouvoir. Ces héros sont en effet liés par un même sort. Avant leur naissance, les devins avaient déjà annoncé la grandeur à laquelle ils sont prédestinés. Quelle que soit la haine que leurs détracteurs développent contre eux, Chaka et Soundjata ne peuvent jamais être définitivement déliés du pouvoir. Le retour au pays natal est par conséquent une marche naturelle contre laquelle aucun obstacle ne saurait se dresser. C'est pour cela qu'on considère cette phase-retour comme un exil volontaire.

Dans sa course pour reconquérir Niani, Soundjata livre quatre batailles face à Soumaoro Kanté. Ces batailles se sont soldées par de cuisantes défaites dans les rangs du roi sorcier. Il s'agit notamment des batailles de Kounkounba, de Bantamba, de Niani-Niani et de Kama Siga. Pendant que le fils de Sogolon faisait ses premières armes loin de son pays natal, le Manding était tombé sous la domination d'un nouveau maître, Soumaoro Kanté, le roi de Sosso. C'est pour cela que l'appel était lancé à Soundjata pour la libération du royaume de son père. Soumaoro Kanté était un grand sorcier. La puissance de ses fétiches était hautement vantée, si bien que tous les rois tremblaient devant lui. Mais, comme le retour de Soundjata ne souffrait d'aucun doute, la force de Soumaoro ne pouvait pas constituer un obstacle pour lui. C'est ce qu'attestent ces mots du griot : "Chaque homme a sa terre : s'il est dit que ton destin doit s'accomplir en tel pays, les hommes n'y peuvent rien ; Mansa

Toungkaran ne pouvait pas retenir Soundjata car le destin du fils de Sogolon était lié à celui du Manding. Ni la jalousie d'une marâtre, ni sa méchanceté, n'ont pu modifier un instant le cours du grand destin"⁽¹⁷⁾.

Pour faire face aux éventuelles rudes batailles lors de la marche vers la reconquête du pouvoir, le roi de Mema, Moussa Toungkara, chez qui Soundjata a été fait vice-roi, lui donne la moitié de son armée. Avant d'entreprendre le retour au Manding, Soundjata adresse une prière à Dieu : "Dieu Tout-Puissant, le temps de l'action est arrivé. Si je dois réussir dans la reconquête du Mandingue, Tout-Puissant, faites que j'enterre ma mère en paix ici"⁽¹⁸⁾. Sur le chemin du retour, Soumaoro envoie un détachement pour l'empêcher ; mais ce fut vain car ses guerriers ne vont pas résister à la force du conquérant mandingue. Les cavaliers de Mema avaient fait un carnage affreux. Ce premier affrontement s'est soldé par la victoire de Soundjata. Irrité par la défaite, le roi Soumaoro lance une autre offensive. A cet effet, il disparaissait miraculeusement devant Soundjata. La difficulté qui se posait à ce dernier et à ses hommes était celle de savoir comment vaincre un homme capable de disparaître et de réapparaître. Soundjata pensait alors aux stratégies à mettre sur pied pour le vaincre. Un jour, il déclenche une attaque surprise et parvient à repousser encore son adversaire et ses guerriers. Les Sossos ont fui, laissant beaucoup de captifs entre les mains des troupes de Soundjata.

L'enfant de Sogolon est résolu à neutraliser cet adversaire qui veut lui barrer la route de Niani. Voilà pourquoi il rassure les siens en leur faisant comprendre que jamais le Manding ne sera esclave. Mais, Soumaoro n'était pas encore vaincu. Soundjata a fini par comprendre qu'il ne pouvait pas le battre sans intelligence. A en croire certains griots, il a vu lui-même son adversaire disparaître au cours d'une bataille pour réapparaître quelques mètres plus loin. Il a compris que la puissance mystique de Soumaoro était élevée. Pour le vaincre, il faut d'abord

détruire cette puissance magique. C'est ainsi qu'il procède à un sacrifice au cours duquel il apprend que sa sœur Nana Triban et son griot Balla Fasséké ont pu s'échapper de Sosso. C'est grâce à ces derniers qu'il découvre les secrets nécessaires pour vaincre Soumaoro.

Pendant la bataille de Krina, quatrième et dernière confrontation dans cette phase retour, Soumaoro sentait déjà ses pouvoirs l'abandonner. Il ne pouvait plus résister face au fils de Sogolon qui a découvert son talon d'Achille. Voilà pourquoi "le roi de Sosso poussa un grand cri et tournant la bride il s'enfuit. Les Sossos virent le roi et ils s'enfuirent à leur tour. Ce fut la déroute ; la mort planait sur la grande plaine ; le sang coulait par mille plaies. Qui peut dire combien de Sossos ont trouvé la mort à Krina ? La déroute était complète. Soundjata se lança alors à la poursuite de Soumaoro"⁽¹⁹⁾. Avec l'appui de Fakoli qui s'est rallié à Soundjata, la chasse à l'homme va continuer en s'intensifiant. Ils ont poursuivi le fugitif avec l'intention de le prendre vivant. À partir du moment où le roi était anéanti, Soundjata a marché sur la ville de Sosso. La bataille de Krina couronne la victoire de Soundjata sur Soumaoro. Désormais, le palais de Soumaoro était à la merci du guerrier mandingue. Il a ordonné de détruire le royaume et "après la destruction de la capitale de Soumaoro, le monde ne connaissait plus d'autre maître que Sogolon-Djata"⁽²⁰⁾. Au vu de ce qui précède, il est clair que la reconquête du Manding était une entreprise périlleuse. Or, dans Chaka, l'enfant de Nandi n'a eu aucune résistance lorsqu'il rentrait revendiquer le trône de son père.

La reconquête du pouvoir chez Chaka commence après la mort de son père. Considérant les événements qui avaient marqué jusqu'ici sa vie, il a commencé à se sentir véritablement tranquille après la mort de son père. Il était convaincu que la royauté de son père ne pouvait désormais lui échapper ; car tout ce que le devin Issanoussi lui avait annoncé s'était accompli exactement comme il l'avait prédit. Chaka avait donc une

confiance absolue en son avenir. A Ding'iswayo qui le consolait, il disait que la mort de son père était plutôt à son avantage. M'fôkazana le successeur de son père ne lui faisait aucunement peur. C'est en fait l'unique ennemi que Chaka devra combattre. Entre les deux, la guerre était ouverte : "M'fôkazana commença à se préparer activement à la guerre qu'il sentait devoir éclater bientôt ; il savait cependant que la lutte serait chaude, parce que Chaka ne prendrait pas aisément son parti d'être évincé de la souveraineté qui lui avait été promise"⁽²¹⁾. La faute commise était que les résolutions au sujet de la succession étaient prises sans l'avis du suzerain Ding'iswayo. Or, celui-ci ne reconnaissait comme successeur au trône de Sénza'ngakona que Chaka.

Ding'iswayo s'était senti offensé par cette décision prise à son insu. C'est pour cela qu'il demande à Chaka d'aller lui-même reprendre des mains de M'fôkazana, la souveraineté dont il a été dépossédé, laissant néanmoins le soin à la victoire de les départager. Pendant le duel, "ce fut M'fôkazana qui eut le dessous ; il y trouva même la mort. Di'ngana et Mahla'ngana n'avaient pas pris part à la lutte. Chaka voulait les mettre à mort, mais ce fut Ndlèbè qui intercèda en leur faveur"⁽²²⁾. Dans les épisodes de William C. Faure, aucune allusion n'a été faite à Chaka par son père au sujet de la succession. C'est également par la force qu'il arrache le trône. Il a vaincu tous ceux qui prétendaient l'affronter. Après avoir commis le carnage autour de son rival, celui-ci pousse des cris : "Oui, oui, Chaka, tu es mon seigneur, mon maître"⁽²³⁾. Se prosternant devant Chaka, il continue de dire "Bayété, Bayété", une façon de lui faire allégeance. D'après les explications du traducteur, "Bayété" signifie "celui qui se tient entre Dieu et les hommes ; autrement dit le dieu inférieur dont se sert le dieu supérieur pour gouverner par son intermédiaire les rois de la terre et leurs peuples"⁽²⁴⁾. Mais, Chaka le tue. C'est ainsi qu'il reprend le trône de son père après tant d'années d'errance. Fier de retrouver ce à quoi il est prédestiné, Chaka, repus, laisse entendre : "Maintenant je suis

mon propre maître et libre de toute ingérence extérieure dans mes affaires"⁽²⁵⁾.

Au regard de ce qui précède, le programme narratif de la reconquête du pouvoir dans Chaka et dans l'épopée de Soundjata nous place réellement au cœur du récit épique. Ces récits sont qualifiés d'épiques, parce qu'ils présentent un schéma guerrier, fondamental à l'épopée. Querelles de succession au trône, batailles, duels, apologie de la bravoure, proclamation et mémorisation des hauts faits attestent du caractère épique de ces textes. Le récit de la vie des héros passe aussi par une origine merveilleuse, une enfance caractérisée par des épreuves, des péripéties éprouvantes, puis la victoire et l'intronisation. La victoire de Chaka et de Soundjata marque la fin de l'épisode de la reconquête du pouvoir et ouvre la porte à celui de la reconstitution des royaumes. En effet, après les cuisantes défaites infligées à leurs adversaires, les héros cherchent à agrandir, à reconstruire et à réformer leurs royaumes.

4 - Le programme narratif de la reconstruction du royaume :

Dans Chaka, la reconstruction du royaume commence par de multiples réformes. Cinq principales réformes ont été initiées. Le premier soin était la fondation et l'aménagement de la capitale. A cette capitale, il donne le nom de Oum'goungoun'ndhlovou. Puis, il met fin aux pratiques de la circoncision car, selon lui, cette coutume faisait perdre le temps aux jeunes gens, temps qu'on pouvait consacrer à l'enseignement de l'art de la guerre. La troisième réforme porte sur la défense du mariage aux gens qui servent dans ses régiments. Le quatrième élément de la réforme stipule que chaque guerrier ne recevra qu'une seule sagaie, contrairement à ce qui se passait dans le temps où chaque combattant emportait avec lui à la guerre toute une série d'armes. Après ces initiatives et ces aménagements, Chaka interdit l'usage des sandales à ses soldats, car elles peuvent gêner en situation de guerre.

Par ailleurs, l'orgueil de ce guerrier le pousse à donner un

nom nouveau à son peuple. En effet, l'appellation "Zoulou" est de Chaka. Ce nom qui signifie "clan du ciel" justifie l'esprit de grandeur, d'élévation et surtout de domination qui anime Chaka. Tout le monde était étonné de l'étendue des ambitions de ce guerrier zoulou. Il a rassemblé tous les jeunes gens de la tribu détruite de Zwidé ainsi que ceux de tous les clans qui lui payaient tribut. A tous ceux-là, il a demandé d'intégrer le clan des Zoulous. Bien plus, il choisit certains de ses conseillers pour aller administrer en son nom des contrées lointaines. Depuis son enfance, il n'a d'ailleurs jamais éprouvé un autre désir que de devenir célèbre et de régner sur un vaste royaume. Dans un monologue rempli de satisfaction, il exprime son désir de célébrité : "Mon royaume partira d'ici et s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre !" ⁽²⁶⁾.

Dans Soundjata, après la bataille décisive de Krina, le roi historique Soundjata Keïta, au même titre que Chaka Zoulou, reprend le pouvoir à la suite du roi de Sosso, sur le petit Etat Mandingue. Durant son règne, il a étendu son territoire, avec le concours de ses généraux, à d'autres peuples qui avaient été eux aussi opprimés par Soumaoro. C'est ainsi qu'il constitue un grand empire et développe la capitale Niani. Tous les autres rois l'ont reconnu comme le chef suprême. A Kouroukan-Fougan où a eu lieu le partage du monde, "les douze rois du clair-pays de la savane se levèrent et proclamèrent Soundjata, Mansa" ⁽²⁷⁾. De l'avis du griot Djeli Mamadou Kouyaté, aucun peuple n'a été oublié.

Soundjata organise la société en clans (marabouts, griots, artisans, hommes libres) sans relation hiérarchiques entre eux. Il redistribue le grand empire tel que cela se lit dans ce fragment : "Les armes de Soundjata avaient soumis tous les pays de la savane ; depuis le Wagadou au nord jusqu'au Manding au sud, depuis Mema à l'est jusqu'à Fouta à l'ouest, tout le pays avait reconnu l'autorité de Soundjata" ⁽²⁸⁾. Tous les rois l'acclamaient. Un à un, tous ont reçu leur royaume des mains de

Soundjata. Par la même occasion, Balla Fasséké est fait grand maître des cérémonies. Désormais, les Keïta choisissent leur griot dans sa tribu. Il est devenu un grand empereur, aimé de tous. Il n'a pas failli au vœu de son père qui lui a recommandé l'agrandissement du Manding. Ces mots du narrateur le confirment à suffisance : "Avec Soundjata la paix et le bonheur entrèrent à Niani ; amoureusement le fils de Sogolon fit reconstruire sa ville natale ; il restaura à l'antique la vieille enceinte de son père où il avait grandi ; de tous les villages du Manding des gens venaient s'installer à Niani ; on dut détruire les murs pour agrandir la ville, on construisit de nouveaux quartiers pour chaque peuple"⁽²⁹⁾.

Vu ce qui précède, malgré leur indigence du départ, Chaka et Soundjata sont devenus des maîtres incontestés. D'après l'épopée, après Soundjata, le monde n'a pas connu de plus grands conquérants. On retient qu'il était un grand guerrier, digne du destin que lui ont prédit les oracles. Il est donc possible de classer les épopées de Chaka et Soundjata dans ce que Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng (2009) appellent "épopées royales ou dynastiques"⁽³⁰⁾ ; car les modèles sont fondés sur des sociétés organisées en royaumes et hiérarchisées en castes. S'agissant de la reconstruction des royaumes, contrairement à l'épopée de Soundjata où le héros a reconstruit Niani avec sagesse et respect des droits humains, celle de Chaka montre une logique meurtrière. C'est dans la violence et la force que l'enfant de Nandi agrandit son royaume. Il est aussi à l'origine des calamités effroyables et l'épouvantable détresse connue sous le nom de "lifaqanés", un mouvement par lequel les hommes erraient à l'aventure. C'est au nom de cette folie que Chaka perd la lucidité ; d'où sa chute. Abandonné par ses partisans, il est assassiné à l'issue d'un complot ourdi par ses propres frères.

Conclusion :

La décomposition du corpus étudié en unités de sens réduites révèle clairement l'itinéraire des jeunes princes zoulou

et mandingue. Du programme narratif de l'enfance difficile au programme narratif de la reconstruction du royaume en passant par celui de la quête de la stabilité et de la reconquête du pouvoir, le parcours du héros épique est constitutif de l'exilé. Le parcours des exilés nous place au centre des récits épiques où la vie est perturbée au départ, puis intervient une série de péripéties militaires au cours desquelles le héros fait face aux difficultés, enfin son retour triomphal au royaume natal. Tous ces niveaux de sens sont révélés grâce à la déconstruction du corpus, au prisme de la sémiotique. Cette étude aura permis de faire comprendre que dans les épopées de Chaka et de Soundjata, l'exilé finit toujours par triompher et que tout ce qui lui arrive entre dans l'ordre du destin.

Notes :

- 1 - Groupe d'Entrevignes : Analyse sémiotique des textes, Presses universitaires de Lyon, 1979, p. 16.
- 2 - William C. Faure : Shaka Zulu, 1986, 500 min. (film).
- 3 - Thomas Mofolo : Chaka, une épopée bantoue, Gallimard, Paris 1940, p. 27.
- 4 - Ibid.
- 5 - Ibid., p. 51.
- 6 - Jean Sévry : Chaka, empereur des Zoulous, Histoire, Mythes et Légendes, L'Harmattan, Paris 1991, p. 53.
- 7 - Djibril Tamsir Niane : Soundjata ou l'épopée Mandingue, Présence africaine, Paris 1960, p. 36.
- 8 - Ibid., p. 39.
- 9 - Ibid., p. 41.
- 10 - Dani Kouyaté : Keïta ! L'héritage du griot, AFIX, la Lanterne, Sahelis, 1995, 96 min. (film).
- 11 - Ibid., p. 57.
- 12 - Ibid., pp. 57-58.
- 13 - Ibid., p. 64.
- 14 - Ibid., p. 66.
- 15 - Ibid., p. 87.
- 16 - Ibid., 213^e min.
- 17 - Ibid., p. 90.
- 18 - Ibid., p. 87.
- 19 - Ibid., p. 119.

- 20 - Ibid., p. 126.
- 21 - Ibid., p. 117.
- 22 - Ibid., p. 132.
- 23 - Ibid., 414^e min.
- 24 - Ibid., p. 190.
- 25 - Ibid., p. 133.
- 26 - Ibid., p. 176.
- 27 - Ibid., p. 136.
- 28 - Ibid., p. 132.
- 29 - Ibid., p. 146.
- 30 - Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng : Les épopées d'Afrique noire, Karthala, Paris 2009, p. 47.

Références :

- 1 - Ambena, Ndzié : "Voyage et exil dans La Peste d'Albert Camus", in Lectures 1, 1^{er} Semestre, 1995.
- 2 - Faure, William C. : Shaka Zulu, 1986, 500 min. (film).
- 3 - Groupe d'Entrevignes : Analyse sémiotique des textes, Presses universitaires de Lyon, 1979.
- 4 - Kazi-Tani, Nora-Alexandra : Pour une lecture critique de l'errance de Georges Ngala, L'Harmattan, Paris 2001.
- 5 - Kesteloot, Lilyan et Bassirou Dieng : Les épopées d'Afrique noire, Karthala, Paris 2009.
- 6 - Kesteloot, Lilyan : "Acteurs et valeurs dans l'épopée bambara de Ségou", in Revue canadienne des études africaines, 1972, vol. 6, n° 1.
- 7 - Kouyaté, Dani : Keïta ! L'héritage du griot, AFIK, la Lanterne, Sahelis, 1995, 96 min. (film).
- 8 - Mofolo, Thomas : Chaka, une épopée bantoue, Gallimard, Paris 1940.
- 9 - Niane, Djibril Tamsir : Soundjata ou l'épopée Mandingue, Présence africaine, Paris 1960.
- 10 - Paulme, Denise : "Une légende africaine du conquérant", in L'Homme, tome 6, n°3, 1966.
- 11 - Sévry, Jean : Chaka, empereur des Zoulous, Histoire, Mythes et Légendes, L'Harmattan, Paris 1991.



Nouvelle approche des notices biographiques arabes le cas d'Ibn Hazm

Dr Yacine Baziz

Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, France

Résumé :

Cet article traite d'un sujet peu étudié dans les études arabes : à savoir une nouvelle approche des dictionnaires et des encyclopédies biographiques. Pour étudier le genre biographie arabe médiéval, nous proposons d'essayer de définir la tarğama (notice biographique), sur le fond et la forme, et d'essayer de délimiter les contours d'un modèle codifié par les biographes eux-mêmes. Les enjeux mémoriels et littéraires de ce genre historiographique sont multiples et s'alimentent entre eux. Ibn Hazm de Cordoue (m. 456 H/1064 A.C.), figure aussi ambivalente que clivante, permet de mettre en perspective les points saillants des stratégies narratives utilisées par les biographes arabes médiévaux. Notre approche s'appuie à la fois sur une analyse intertextuelle et sur les outils numériques proposés par les Humanités Numériques. La littérométrie permet alors d'étudier ce corpus si massif sous un angle nouveau et de sortir le genre des targama-s de la stéréotypie qui est une des causes pour lesquels ce genre a été parfois critiqué.

Mots-clés :

notice biographie, intertextualité, littérométrie, mémoire, Ibn Hazm.



New approach to Arabic biographical notices

The case of Ibn Hazm

Dr Yacine Baziz

Sorbonne Nouvelle University, Paris 3, France

Abstract:

This article deals with a subject little studied in Arabic studies: namely a new approach to biographical dictionaries and encyclopedias. To study the genre of medieval Arabic biography, we propose to try to define the tarğama (biographical note), in terms of content and form, and to try to delimit the contours of a model codified by the biographers themselves. The memorial and literary issues of this historiographic genre are multiple and feed into each other. Ibn Hazm of Cordoba (d. 456 AH/1064 A.C.), a figure as ambivalent as he is divisive, allows us to put into perspective the salient points of the narrative strategies used by medieval Arab biographers. Our approach is based both on an intertextual analysis and on the digital tools offered by Digital

Humanities. Literometrics then makes it possible to study this massive corpus from a new angle and to remove the genre of targama-s from the stereotypy which is one of the causes for which this genre has sometimes been criticized.

Keywords:

biographical note, intertextuality, literometry, memory, Ibn Hazm.



1 - La notice biographique "tarğama" arabe en question :

Les historiens arabes désignent par le terme de tarğama, une notice biographique contenue dans un genre spécifique de l'historiographie arabe : les kutub al-tarāğim ou les Ṭabaqāt-s, en somme des dictionnaires ou des encyclopédies biographiques généralistes ou spécifiques. Ce genre est apparu comme un outil au service de la transmission des sciences religieuses et a connu un vif succès auprès des lettrés arabo-musulman. Progressivement, le genre se diversifie en se spécifiant à des localités, une région, un pays ou à des catégories sociales. Puis, des tarğama-s sont également intégrées dans des chroniques ou des anthologies littéraires arabes.

Discours narratif et performatif, ces notices résultent de l'expression de ce que le biographe a gardé en mémoire. Les notices relatives à Ibn Ḥazm ont quant à elle contribué à la construction de la memoria ḥazmienne et à sa diffusion de génération en génération. Par conséquent, chaque biographe se pose en interprète des représentations d'Ibn Ḥazm à partir des notices qu'il a à sa disposition. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le terme tarğama, selon l'utilisation des biographes, signifie dans la langue arabe l'idée de translation, de traduction, d'interprétation.

Les tarğama-s sont reliées entre elles par un système de relation caractéristique relevant de l'intertextualité. Considérées comme de la glose ou de la paraphrase, les tarğama-s médiévales se distinguent par un aspect répétitif en trompe-l'œil. Elles s'appuient sur des témoignages principalement écrits, rapportés par une figure d'autorité. Rigoureux, les biographes travaillent

leurs matières pour leur donner une nouvelle signature narrative et construire une représentation nouvelle.

1. Contenue d'une notice biographique "tarğama":

La composition d'une tarğama répond à des exigences biographiques implicitement acceptées, voire même codifiées, par les savants arabo-musulmans.

La stéréotypie narrative avait sans aucun doute contribué à ne pas éveiller dans les études orientales un véritable enthousiasme. Ces dernières années ont plutôt montré que les tarğama-s contenaient un précieux matériau au service de l'histoire sociale⁽¹⁾ comme a pu le montrer V. Van Renterghem mais également au service d'analyse littéraire créatrice comme l'a montré B. Foulon. Suivre la courbe biographique d'Ibn Ḥazm nous a permis de briser la lecture ronronnant de ce matériau. L'ingéniosité de la pratique citationnelle dans un genre que d'aucuns considéraient comme stéréotypé se révèle à mesure que se dévoilent les stratégies narratives. Les biographes arabes médiévaux ont fait preuve de créativité littéraire dans le but de (re)vivifier, dans la mémoire collective, des récits de vie.

Dans une anthologie littéraire, la tarğama peut apporter un volet "sérieux" d'une lecture plaisir. Par exemple, en réécrivant sa version de la biographie d'Ibn Ḥazm, l'historien andalou Ibn Ḥāqān (m. 539/1134) emprunte un matériau biographique notoire et bien que sa notice ne contienne pas de matériaux biographiques nouveaux, sa prose rimée revivifie le style et répond aux goûts des lecteurs de son époque. Ibn Ḥāqān contribue, nous semble-t-il, à ce que l'écoute d'un simple récit de vie soit clamé en public, sinon à quoi servirait la musicalité de sa notice ? Dans un tout autre style plus encyclopédique, l'historien syrien Ibn Faḍl Allāh (m. 749/1349) insère également la musicalité d'une prose rimée dans sa notice encyclopédique d'Ibn Ḥazm.

C'est la raison pour laquelle les sources biographiques, comme le soutient Mathieu Tillier, ne peuvent être utilisées sans

tenir compte de l'époque pour laquelle elles sont produites car ils citent souvent avec fidélité des textes plus anciens ; cependant, leur centre d'intérêts, leurs structures mentales et le message qu'ils souhaitent transmettre sont susceptibles de déformer plus ou moins les informations qu'ils rapportent⁽²⁾. Si leur rédaction relève de reconstitutions orientées comme l'écrit M. Tillier, la plupart des événements qu'ils relatent sont avérés⁽³⁾. A ne considérer les notices biographiques ou les dictionnaires biographiques uniquement comme une littérature idéologique et hagiographique biaisée nous priverait de leur valeur inestimable.

Pourtant, la méfiance des recherches sociohistoriques à l'égard du genre biographique a longtemps tenu le matériau biographique en général et les dictionnaires biographiques en particulier à l'écart du champ de la recherche arabisante. Cela dit, deux impulsions de la recherche ont orienté l'intérêt pour les dictionnaires biographiques : la valeur littéraire du contenu (la fonction des poèmes, la rhétorique des anecdotes, la mise en intrigue du récit biographique) puis un nouvel intérêt des sciences humaines et sociales pour le matériau biographique, comme l'écrit M. Meouak⁽⁴⁾.

2. Un "contenu modèle" qui s'élabore au fil du temps :

Un modèle s'est implicitement formalisé progressivement. De quelques brides d'informations lapidaires, l'historien grenadin Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1374) liste, dans sa monographie consacrée à la ville de Grenade, une série d'intitulés indiquant une sorte de codification et les orientations biographiques d'une notice réussie. Ces informations sont constantes dans l'*lḥāṭa*. Selon lui, la notice contient systématiquement : une *awwaliyya*, c'est-à-dire des informations primaires sur les origines du biographié ; une *mašyaḥa*, une liste de savants qui témoignent de la légitimité scientifique ; un *ḥāl*, c'est-à-dire le statut ou la position acquise qui lui est reconnue ; des *tawālīf*, une bibliographie et une sélection poétique illustrative (*šī'r*).

La *tarğama* permet au biographe de se créer en filigrane un

espace narratif qui s'articule constamment en deux volets : un matériau en prose et un matériau en vers.

Les citations et les anecdotes constituent la moelle épinière des notices. Pour le cas des notices ḥazmiennes, et il semble possible d'en tirer une généralité, l'insertion de citations et d'anecdotes tend à dépeindre un portrait mélioratif ou dépréciatif. Les citations font écho à la littérature de la critique tirée du ḡarḥ wa-ta'dīl : elles servent à affirmer la probité ou non d'un transmetteur.

Dans les notices ḥazmiennes, l'anecdote a une valeur de grand intérêt dans la construction du personnage. Les biographes orientaux en feront grand usage dans leurs récits pour forger un portrait scabreux ou bien pour le décrédibiliser lorsque les anecdotes s'accumulent. Elles participent incontestablement aux stratégies narratives et à l'équilibre de la notice. Le biographe se positionne ainsi en filigrane dans le choix des anecdotes qui lui sont disponibles⁽⁵⁾.

Même si les poèmes cités appartiennent au biographié, le choix des poèmes par le biographe révèle le positionnement de ce dernier. La poésie occupe une place de premier plan dans l'espace narratif. Située en fin de notice, le florilège poétique possède, outre une valeur documentaire, une fonction ornementale et d'amplification.

Un ensemble de poèmes fondateurs a amplifié des événements clés de la mémoire ḥazmienne. Le poème relatif à l'autodafé de ses ouvrages à Séville en est un des symboles comme celui mettant en scène la solarité d'Ibn Ḥazm à son époque. L'horizon d'attente, pour reprendre le concept de Hans Robert Jauss, est conditionné à l'expérience réceptive du lecteur et se pose la question de l'intérêt et des motifs du biographe à citer un de ces poèmes par exemple. Le poème relatif à cet autodafé peut dans certains cas montrer la marginalité d'Ibn Ḥazm et le caractère illégitime du personnage quand il peut revêtir une fonction mémorielle en tant qu'événement tragique.

La dynamique fonctionnelle de ces poèmes, ainsi que leur instabilité fonctionnelle, est d'autant plus manifeste lorsqu'ils traversent les deux Empires almoravides et almohades. Les enjeux rhétoriques sont alors à décrypter.

Peu étudiée, la poésie d'Ibn Ḥazm est au service d'un triumvirat : grammaire, lexicographique et littéraire⁽⁶⁾. Les notices occidentales et orientales du réseau d'historiens syriens ont relaté un corpus poétique ḥazmien complétant celui contenu dans le "Collier de la colombe". Cela dit, les recherches et la critique littéraire n'en ont que très peu exploité ce matériau. Nul doute que la poésie d'Ibn Ḥazm est une poésie engagée, politique, religieuse et de combat méritant, nous semble-t-il, une attention particulière. Pourtant, Ibn Ḥazm s'est exprimé sur la manière d'acquérir la poésie, sur le don naturel poétique, le lien entre le rêve et la poésie, la critique de la poésie des Anciens, etc.

2 - Des archives de l'histoire et gardiens de la mémoire :

La tarğama occupe-t-elle une place centrale au sein de la culture arabe au même titre que la poésie tel que le décrit Ibn Qutayba ? Il nous semble pertinent de lui attribuer une fonction sociale et mémorielle au sens où elle permet d'immortaliser la mémoire du biographié dans le panthéon arabo-musulman. La poésie est une composante narrative de la tarğama en plus de la description libre, réécrite ou reformulée par le biographe. La dimension mémorielle de cet outil technique est dès lors multiple.

Les processus de mémoire et de mémorisation, tiré de la racine Ḥ-F-Ṣ définissent le savant arabo-musulman médiéval. Le degré de ḥāfiẓ dans les sciences du ḥadīth compte parmi le plus élevé et dans les sciences coraniques, il indique celui qui a mémorisé entièrement le Coran. A la bataille de Yamāma en 11/633 à l'époque du califat d'Abū Bakr al-Ṣiddīq, la disparition d'un nombre considérable de ḥuffāẓ fut la prise de conscience collégiale de rassembler les différents fragments du

Coran. Il en va de même pour d'autres disciplines telles que la généalogie et la poésie qui se donnent à lire comme autant de pratiques ayant pour but la sauvegarde de mémoires sociales et culturelles.

L'environnement culturel et les tragédies de conflits guerriers ont accéléré la conservation des grands noms du panthéon arabo-musulman. L'enjeu est de taille, comme l'écrit Antoine Borrut, la maîtrise du passé permet de conjuguer le pouvoir au présent et au futur⁽⁷⁾. Les relations entre mémoire et pouvoir, entre représentation et réception, sont donc au cœur même du patrimoine arabo-musulman. Les recherches sur la thématique de la mémoire dans la culture arabe médiévale souffrent encore trop d'un déficit d'études scientifiques autour de ce sujet. La thématique de la memoria arabo-musulmane au cours de la période médiévale se donne pourtant à lire, comme l'écrit A. Borrut, comme profondément imprégné d'une "culture mémorielle"⁽⁸⁾, passant notamment par une "robuste culture de mémorisation" pour emprunter la formule à Chase F. Robinson⁽⁹⁾.

L'étude du remploi et de la citation, comme le précise Michel Zink, met exergue la rupture et la continuité⁽¹⁰⁾ dans le temps et surtout dans le temps de la mémoire et du souvenir. Forme par excellence de l'intertextualité⁽¹¹⁾, l'étude des formes citationnelles dans la tarğama constitue donc un enjeu fondamental.

Autre aspect mémoriel, ces récits de vie nous renseignent davantage sur les biographes eux-mêmes, leurs environnements culturels et les structures mentales de leurs époques. Du point de vue littéraire, dans le cadre de l'intertextualité, ils nous permettent de resituer chaque unité stratigraphique des biographiés et l'usage d'ouvrages que les chercheurs pensaient perdus ou très peu utilisé comme c'est le cas du Collier de la colombe⁽¹²⁾.

3 - Approche créatrice d'un corpus aussi massif :

Pour l'historien, les dictionnaires biographiques peuvent

être utilisés de façon sérielle afin d'obtenir "des données les plus précises possible afin de constituer des séries prosopographiques susceptibles d'être soumises à des méthodes d'analyse quantitative ou bien en tant que production des élites à destination d'elles-mêmes, permettent d'appréhender, par la répétition de topoï plus que par l'accumulation de détails historiquement attestés, les règles symboliques de fonctionnement et de structuration du groupe qui les a produits"⁽¹³⁾.

Nous proposons deux types d'approche complémentaires. La première, axée sur des analyses intertextuelles et la seconde convoque le concours des outils numériques dans l'objectif de pouvoir obtenir des échantillons les plus conséquents possibles et de pouvoir nuancer les résultats sur un temps long.

1. Intérêt d'une approche intertextuelle :

Julia Kristeva⁽¹⁴⁾, à l'origine du concept de l'intertextualité, explique que "tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte", à savoir la façon d'un texte de s'insérer dans l'histoire en tant que pratique discursive spécifique⁽¹⁵⁾. Les théoriciens de l'intertextualité Gérard Genette, Michaël Riffaterre ou Roland Barthes proposent de nouveaux modes de lecture et d'interprétation⁽¹⁶⁾. Le système de relation, proposé par Gérard Genette dans *Palimpsestes*, nous permet de retracer la généalogie des textes, c'est-à-dire de considérer ces notices comme un système stratigraphique dont les couches sont reliées entre elles par des indices intertextuels explicites comme la citation, la référence ou implicites comme le plagiat et l'allusion. C'est dans le cadre de fouille de texte, à la manière archéologique pour filer la métaphore du Palimpseste, que nous entreprenons d'analyser ces textes et de pouvoir retracer les couches ou unités stratigraphiques qui nous séparent d'Ibn Ḥazm. La métaphore archéologique correspond parfaitement à ce que désignent les *Ṭabaqāt*-s, à savoir une superposition de strates de

générations d'hommes dans le temps.

L'écriture des notices biographiques ḥazmiennes s'inscrit dans un temps long. Les notices biographiques sont une succession et une répétition de citations que d'aucuns qualifie négativement de simple glose. Or, l'objectif de la répétition est double. Elle permet en réalité la préservation de données biographiques. Elle active également l'attention du lecteur ou de l'auditeur tout en répondant aux exigences d'une écriture stéréotypée. Le phénomène de la citation, loin d'être une activité narrative neutre, est un moyen de construire le portrait narratif d'un personnage au moyen d'un discours d'autorité.

Nous avons mesuré les modes de présences de chaque personnage d'autorité ou de témoignage cité. L'auteur se place implicitement en simple compilateur, parfois se cachant derrière les personnages qu'il dépeint. En mesurant la présence narrative de chaque personnage cité, c'est la construction en filigrane d'une stratégie rhétorique qui se révèle. Ainsi, l'analyse fastidieuse et chronophage des liens intertextuels entre les notices en révèle les strates paléo-graphiques. Un texte, écrit Gérard Genette, peut toujours en lire un autre, et ainsi de suite jusqu'à la fin des textes.

2. Architecture intertextuelle l'"entre-soi" des biographes :

Les biographes arabes médiévaux fonctionnent en "circuit fermé", les nouvelles citations intègrent les notices ḥazmiennes difficilement, elles dépendent du degré d'autorité du biographe citant et de la figure citée. Des réseaux intertextuels naissent au fil de l'évolution de la pratique citationnelle. Ils sont en partie le produit d'une succession d'autorités qui alimentent à leur tour le ou les réseaux intertextuels. C'est ainsi qu'une sorte d'entre-soi des biographes s'impose progressivement.

Les différentes formes citationnelles composent une polyphonie propre aux tarğama-s. L'évaluation de la polyphonie exprimée dans chaque notice, permet de structurer l'espace narratif, la présence narrative des voix d'autorité et d'en

dégager la présence narrative du biographe et des personnages qu'il convoque. Les biographes convoquent les figures d'autorité du passé et font se confronter différentes voix hétérogènes, à l'instar des répliques d'un dialogue. C'est le phénomène de dialogisme emprunté à Bakhtine, synonyme de polyphonie.

3. L'aide des outils numériques pour exploiter un large corpus :

Il nous semble intéressant d'essayer d'évaluer numériquement cette polyphonie dans l'objectif de comparer la prévalence des récits, des citations explicites ou implicites dans les tarğama-s. Pour quantifier le phénomène polyphonique dans ces notices biographiques, nous avons recours aux outils de traitement de texte analytique. La transition numérique des textes en alphabet arabe et la philologie numérique arabe permettent d'exploiter un grand nombre d'outils numériques au service du traitement analytique des dictionnaires arabes médiévaux. Les outils numériques de la TGIR Huma-Num nous ont offert la possibilité d'extraire des données textuelles grâce à des outils d'analyse qualitative et quantitative. L'approche littérométrique, selon la méthode Hubert de Phalèse, consiste à confronter et à concilier l'étude intertextuelle. Voyant Tools permet de collecter un ensemble de données statistiques à interpréter dans le cadre des théories intertextuelles. Le traitement littérométrique et l'approche intertextuelle permet de tenir compte de la dynamique textuelle telle que le proposait Julia Kristeva et du système de relations et de dérivations tel que le mentionnait Gérard Genette.

Généralement, les biographes délimitent les citations qu'ils ont empruntées explicitement par des marqueurs du discours rapporté. Le biographe ne précise pas systématiquement sa source. Une autre méthode de citation est de noyer l'hypotexte dans la narration du biographe. Ce dernier cas de figure, à la limite du plagiat, est difficilement attribuable, si ce n'est au biographe lui-même. Dénoncer un plagiat paraît évident. Or, il nous semble que sur le plan de l'analyse rhétorique, l'auteur fait

sien un récit d'autorité. En effet, qu'en est-il de plusieurs couches narratives d'une notice ou d'une citation que l'on peut aisément attribuer à deux, trois, voire quatre auteurs ?

L'analyse textométrique et lexicométrique. Ces deux techniques d'analyse imposent l'usage de logiciels, parfois libres de droits proposés par les Huma-Num mais qui se heurte à la complexité de leur utilisation et surtout à l'interprétation des résultats qui relèvent de la compétence d'un textomètre.

De plus, les logiciels textométriques ou lexicométriques ne travaillent pas la notion de "mot", trop instable à définir, mais sur celles de "forme graphique". Or, nous avons travaillé sur le nombre de mots pour en exploiter la proportion polyphonique ou de ce que nous appelons "présences narratives". Ajoutons à cela un obstacle technique, celui de l'homogénéisation formelle des notices en version numérique. En effet, la ponctuation n'existait pas encore dans la langue arabe médiévale, du moins pas sous la forme occidentale que nous la connaissons, c'est-à-dire des points, des virgules, des points virgules, des points d'exclamation, etc. La notion de segmentation et la séparation entre phrases dans l'écriture arabe s'effectue différemment. Ce détail technique en philologie numérique n'est pourtant pas un point de détail dans le calcul du nombre d'occurrences dans un texte. En effet, les logiciels comptabilisent la ponctuation (ou caractères délimiteurs) comme une forme au même titre qu'un autre caractère, un autre mot. Ce détail, nous l'avons rencontré lorsque nous avons constitué notre corpus numérique. En effet, certaines notices numérisées que nous avons pu obtenir contenaient des signes de ponctuations inexistantes, à priori, dans les manuscrits originaux. Néanmoins, les notices éditées en version imprimée contiennent également des signes ponctuations. Afin de contourner cette difficulté, nous avons donc opté pour l'utilisation du logiciel "Voyant Tools" qui permet une analyse de texte assistée par ordinateur Prenons un cas en guise d'exemple.

Passons à présent aux données statistiques que nous avons

établies et aux obstacles que nous avons rencontrés et réussis parfois à contourner. Ces difficultés se sont présentées dès les notices fondatrices mais également pour les dernières notices. Les premières ne contiennent pas de citations explicites et les dernières présentent un matériau biographique réparti et imbriqué dans le reste du matériau encyclopédique. En effet, la présence narrative du biographe, dans les premières notices ḥazmiennes, fondatrices de sa mémoire, saturait le récit, c'est-à-dire que la notice lui était quasiment attribuable et que la polyphonie avoisinait les 0 % sauf dans les cas des citations poétiques d'Ibn Ḥazm.

Le cas de la notice du premier biographe d'Ibn Ḥazm : l'historien andalou Ṣā'īd (m. 462/1070). Son récit pose la problématique du discours rapporté et de la présence narrative. La notice est composée de 448 mots/formes. La voix d'Ibn Ḥazm est totalement absente, Ṣā'īd monopolise totalement la présence narrative (93%) et le fils d'Ibn Ḥazm, al-Faḍl, est la seconde voix du récit des Ṭabaqāt (8%). Nous avons voulu présenter nos données statistiques en deux volets. Le premier est une analyse de la proportion de poésie et de prose dans la notice. En règle générale, c'est la poésie du biographié qui est exclusivement rapportée. Il n'y a donc aucun intérêt à l'interpréter. La présence de poèmes dans une notice est à remettre en contexte dans l'ouvrage global et il convient d'observer s'il s'agit d'une constante ou d'une variable à prendre en compte. Il existe quelques fragments poétiques dans le contexte des Ṭabaqāt de Ṣā'īd en quantité résiduelle.

Nous avons calculé 29 mots pour al-Faḍl dans la chaîne suivante composée de 55 mots.

Nous avons pris le parti, sur le plan du discours rapporté, d'attribuer à al-Faḍl le segment en gras, soit 29 mots/formes. En revanche, qui de Ṣā'īd ou d'al-Faḍl compare Ibn Ḥazm à al-Ṭabarī ? C'est donc à ce type de difficultés qui posent des limites à l'évaluation de la polyphonie dans les notices biographiques. Le

retour à une lecture textuelle permet de se repositionner vis-à-vis de la portée rhétorique du récit en le comparant à d'autres notices.

Nous l'avons dit, les premières notices hazmiennes comportent forcément moins de citations explicites que les notices tardives. La présence narrative de l'auteur est donc plus importante. Les dernières notices sont plus délicates à analyser sur le plan polyphonique puisqu'il sera difficile d'attribuer aux biographes précédents des segments cités. La majorité des biographes ont par contre pris le soin de délimiter leurs citations. Dans ce cas, les données statistiques polyphoniques sont nettes et plus simple à exploiter.

Le fait qu'il soit plus aisé de délimiter les citations explicites ne signifie pas qu'il soit impossible d'isoler un intertexte et de lui attribuer la paternité de la source. La transposition de l'intertexte, pour reprendre le procédé de Julia Kristeva, met l'accent sur le caractère diffus et insaisissable dans le texte. L'intertextualité valorise le texte éclaté, hétérogène ou fragmentaire. Dans le cas du genre biographique, et de la citation dans les notices hazmiennes, le caractère diffus apparaît au fil du temps lorsque les sources de la citation deviennent instables et masquées. La mémoire des textes anciens est présente en filigrane, la présence du biographe s'en trouve proportionnellement plus importante. Montrer les sources des intertextes relève moins de la critique traditionnelle des sources que montrer le rôle de la pratique citationnelle, situer l'originalité du texte dans la tradition biographique et dévoiler les stratégies narratives et rhétorique du biographe.

Dans le champ de la critique des sources, l'intertextualité permet de retracer les liens de paternité entre différentes notices biographiques ce qui nous a permis de reconstruire la généalogie des notices, des citations et des poèmes. Il est difficile pour de nouvelles citations de s'insérer dans l'écriture biographique d'une notice, pour le cas d'Ibn Ḥazm. Si de

nouvelles citations intègrent le corps des notices au fil du temps, l'insertion dépend de la légitimité de l'autorité citée. La citation d'un historien ou d'un biographe intègre plus facilement le corps d'une notice. Al-Ḍahabī (m. 748/1348) figure parmi les rares autorités citées à intégrer rapidement les notices biographiques ce qui lui confère une autorité particulière.

Plusieurs écueils sont à éviter lorsque nous traitons des données statistiques. Il convient d'abord de trouver un équilibre entre les données textuelles et les données statistiques. Michel Bernard et Baptiste Bohet rappellent que l'utilisation de ces données obtenues à l'aide de logiciels textométriques ou lexicométriques impose de mettre en place une méthodologie précise et proposent d'employer la méthode de Phalèse tripartite⁽¹⁷⁾:

- 1 - "Un va et vient du texte à la forme, et réciproquement";
- 2 - "Validation des hypothèses, formulation d'hypothèses nouvelles";
- 3 - "Extension, contextualisation générale".

Le recours aux outils des Huma-Num peut amener son utilisateur à délaisser le texte au profit des statistiques brutes. Or, pour éviter d'abandonner le texte, il convient de le contextualiser à plusieurs niveaux : en comparant la notice d'Ibn Ḥazm avec le reste des notices du dictionnaire, la seconde en comparant la notice avec le reste des notices ḥazmiennes.

La méthode de Phalèse constitue un équilibre entre le texte et les données statistiques sans trahir la réalité textuelle. Les données statistiques ne signifient rien en eux-mêmes mais valident ou invalident des hypothèses de départ. Henri Béhar écrit d'ailleurs :

En somme, la machine facilite cette extension topographique, mais jamais nous n'en sommes esclaves. Et si nous faisons état de statistiques lexicales, pour indiquer des proportions, de même qu'on donne une idée d'un corps en fournissant sa masse et sa densité, nous nous gardons bien de

tout illusion mathématique⁽¹⁸⁾.

La contextualisation historique, littéraire et culturelle concourt à mettre en perspective les résultats statistiques résultant du traitement littérométrique des notices.

Malgré une stéréotypie en trompe l'œil, l'espace narratif de la tarğama laisse au biographe une rigueur et une ingéniosité littéraire pour travailler son matériau historique. A moins d'offrir des éléments biographiques nouveaux, l'auteur d'une tarğama se distingue de ses homologues via des stratégies narratives créatrices du point de vue littéraire. L'approche intertextuelle dévoile les strates narratives et les interrelations implicites et explicites entre les biographes. En plus d'être une aide fondamentale, le recours aux outils numériques des Huma-Num constitue une méthodologie innovante et créatrice permettant d'approcher sous un autre angle un corpus massif que sont les dictionnaires et les encyclopédies biographiques. La méthode de Phalèse, en littérométrie, permet de conjuguer une approche textuelle du texte et les données statistiques qu'il est possible d'en extraire. Le cas d'Ibn Hazm de Cordoue, suffisamment clivant, provoque à la fois le positionnement des biographes et dévoile leurs stratégies narratives. Outre l'apport scientifique pour l'étude de l'histoire culturelle des époques étudiées, cette méthodologie appliquée à travers la figure d'Ibn Hazm appelle à ce qu'elle s'applique à d'autres grandes figures du panthéon arabo-musulman afin de dégager d'autres constantes et régularités littéraires.

Notes :

1 - Cf. Les travaux de Mohamed Meouak et de Vanessa Van Renterghem.

2 - Mathieu Tillier : Les cadis d'Iraq et l'Etat abbaside (132/750-334/945), IFPO, Damas 2009, p. 40.

3 - Ibid. p. 29.

4 - La bibliographie concernant les dictionnaires biographiques arabe est particulièrement riche Concernant la bibliographie des recherches relative au genre des dictionnaires, nous renvoyons à notre thèse de doctorat dans

laquelle nous avons essayé d'être le plus exhaustif possible vis-à-vis des sources que nous avons utilisées. Cf. Yacine Baziz : Représentations d'Ibn Ḥazm de Cordoue dans les notices biographiques arabes et dans la littérature orientaliste. Histoire culturelle d'une construction mémorielle arabo-latine médiévale jusqu'à sa réception dans la littérature orientaliste et arabe contemporaine, Thèse de doctorat soutenue en 2022 sous la dir. de Brigitte Foulon, Paris 3 Sorbonne Nouvelle.

5 - L'historien traditionniste al-Ḍahabī s'est posé en médiateur dans ce fatras de matériaux biographiques, de conflit d'autorité et légitimité.

6 - Le penseur cordouan s'est exprimé sur le statut et la qualité de la poésie dans plusieurs de ses épîtres ou traités. Interrogé par ses disciples sur la légitimité de l'adab, Ibn Ḥazm répond, grâce à une rhétorique religieuse, à la fin de son Talḥīṣ li-Wuḡūh al-Talḥīṣ en affirmant qu'elle fait partie des obligations religieuses à acquérir au même titre que la grammaire (naḥw) et la lexicographie (luḡa). La poésie est un savoir obligatoire pour tout musulman (farḍ wāḡib). Dans ses Marātib al-'ulūm (Les degrés des sciences), la grammaire, la lexicographie et la poésie sont intrinsèquement liées, sauf que la poésie est une science profane ('ilm dunyāwī) et elle est une aide précieuse pour éveiller et stimuler les âmes quoique le musulman se doit d'éviter quatre types de genres poétiques : la poésie courtoise et la satire, et deux thématiques la guerre et les pleurs auprès des vestiges abandonnées. Dans cette épître, Ibn Ḥazm décrit longuement ses capacités de poète et le rôle de la poésie, faisant écho à ses propos tenus dans Faḍl al-Andalus, dans lesquels il est écrit que ses contemporains scrutaient ses moindres faits et gestes, la moindre erreur sémantique, grammaticale ou licence poétique pour lui dénier ses talents poétiques. C'est un point à exploiter puisque les adversaires parmi ses contemporains pensaient y voir une faille dans la figure du penseur zāhirite. La poésie est une science dont il affirme maîtriser les codes artistiques et esthétiques, Ibn Ḥazm pense qu'elle ne doit pas être exclusivement un gagne-pain. Dans le Taqrīb, au chapitre consacré à la poésie, elle fait partie du même triumvirat et constitue un 'ilm à part entière. Il discute d'ailleurs de la réticence ou de la condamnation des Anciens vis-à-vis de la poésie, plus précisément de son usage excessif (al-iktār min-hu). C'est dans le Ṭawq al-ḥamāma que nous trouvons le plus important corpus poétique d'Ibn Ḥazm qui nous est parvenu. Ibn Ḥazm se considère, et est considéré par les biographes, comme un critique littéraire et un poète. Les mêmes mécanismes rhétoriques semblent s'être mis en place parmi ses adversaires pour lui contester cette compétence à l'instar de ce qui a pu lui être reproché parmi ses adversaires. La rhétorique défensive d'Ibn Ḥazm semble, à travers ses écrits, prendre la même dynamique au vu des arguments qu'il utilise. Il a

écrit de nombreux ouvrages poétiques, dont une grande partie d'entre eux est malheureusement perdue tels Eloquence et Rhétorique, Prosodie, Les poètes à la cour d'Ibn Abī 'Āmir, Le Livre de la Poésie, ou encore Les Catégories des Savants.

7 - Antoine, Borrut : Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809), Brill, Leiden 2011, p. 4.

8 - Ibid., p. 169.

9 - Chase Frederick Robinson: Islamic Historiography, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 172.

10 - Michel Zink : Le remploi, marque du temps perdu et du temps retrouvé, dans Toubert Pierre et Moret Pierre (dir.) : Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X^e-XII^e siècle), Casa de Velázquez, Madrid 2009, p. 1.

11 - Nathalie Piégay-Gros : Introduction à l'intertextualité, Dunod, Paris 1996, p. 45.

12 - Yacine Baziz : Le Collier de la colombe d'Ibn Ḥazm de Cordoue : un simple engouement orientaliste ? à paraître dans Loxias n°86, septembre 2024. En effet, il nous a été possible dans le cadre de nos recherches doctorales d'établir la chronologie du Ṭawq al-ḥamāma d'Ibn Hazm et sa circulation parmi les lettrés arabo-musulmans.

13 - Vanessa Van Renterghem : Chapitre 1. Les sources d'une histoire des élites bagdadiennes In, Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides : Etude d'histoire sociale (en ligne). Presses de l'Ifpo, Beyrouth 2015 (généré le 6 juin 2021). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/ifpo/9189>. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.ifpo.9189>.

14 - Julia Kristeva : La révolution du langage poétique, Le Seuil, Paris 1974.

15 - André Lamontagne : Les Mots des autres. La poétique intertextuelle des œuvres romanesques de Hubert Aquin, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992, p. 5.

16 - Nous renvoyons aux travaux de synthèse de Nathalie Piégay-Gros et de Nathalie Limat-Letellier. Nathalie Piégay-Gros : Introduction à l'intertextualité, Dunod, Paris 1996 ; Nathalie Limat-Letellier : Historique du concept d'intertextualité dans L'intertextualité, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 1998.

16 - Gérard Genette : Palimpsestes. La littérature au second degré, Seuil, Paris 1982.

17 - Michel Bernard et Baptiste Bohet : Littérométrie, Outils numériques pour l'analyse des textes littéraires, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2017, p. 29.

18 - Henri Béhar : La littérature et son golem, Editions Honoré Champion,

Paris 1996, pp. 159-160.

Références :

- 1 - Abiad, Malik : Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes, dans Bulletin d'Etudes Orientales, 31, 1979.
- 2 - Al-Ḍahabī, Šams al-Dīn: Duwal al-islām, éd. H. Ismā'īl Marwa, Dār šādir, Beyrouth 1999.
- 3 - Al-Ḍahabī, Šams al-Dīn: al-'Ibar fī ḥabar man ḡabar, éd. Abū Hāḡir Muḥammad al-Sa'id b. Basyūnī Zaḡlūl, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1985.
- 4 - Al-Ḍahabī, Šams al-Dīn: Taḡkīrat al-Huffāz, Dār'ira al-ma'ārif al-uṡmāniyya, Hyderabad 1955-1958.
- 5 - Baziz, Yacine : Les enjeux mémoriels de la citation dans les dictionnaires biographiques arabes médiévaux : le cas des premières tarḡama-s consacrées à Ibn Ḥazm de Cordoue, à paraître dans Semitica & Classica, Brepols, 2024.
- 6 - Baziz, Yacine : Le Collier de la colombe d'Ibn Ḥazm de Cordoue : un simple engouement orientaliste ? à paraître dans Loxias n°86, septembre 2024.
- 7 - Baziz, Yacine : Représentations d'Ibn Ḥazm de Cordoue dans les notices biographiques arabes et dans la littérature orientaliste. Histoire culturelle d'une construction mémorielle arabo-latine médiévale jusqu'à sa réception dans la littérature orientaliste et arabe contemporaine, Thèse de doctorat soutenue en 2022 sous la dir. de Brigitte Foulon, Paris 3 Sorbonne Nouvelle.
- 8 - Béhar, Henri : La littérature et son golem, Editions Honoré Champion, Paris 1996.
- 9 - Bernard, Michel et Baptiste Bohet : Littérométrie, Outils numériques pour l'analyse des textes littéraires, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2017.
- 10 - Borrut, Antoine : Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809), Brill, Leiden 2011.
- 11 - Genette, Gérard : Palimpsestes. La littérature au second degré, Seuil, Paris 1982.
- 12 - Ibn Faḡl Allāh al-'Umarī, Abū al-'Abbās: Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār, éd. Kāmil Salmān al-Ġuburī et Maḡdī al-Naḡm, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2010, traduction française par M. Gaudefroy-Demombynes, Paul Geuthner, Paris 1927.
- 13 - Ibn Ḥāqān, al-Fath b. Muhammad: Maṡmaḡ al-anfus wa-masraḡ al-ta'annus fī mulaḡ ahl al-Andalus, Dār 'Ammān - Mu'assasa al-risāla, Beyrouth 1983.
- 14 - Ibn Hazm: Rasa'il Ibn Ḥazm al-Andalusī, édité par Iḡsān 'Abbās, al-Mu'assasa al-'Arabiyya li al-Dirāsātwa al-Našr, Beyrouth 1980-1987.
- 15 - Kristeva, Julia : La révolution du langage poétique, Le Seuil, Paris 1974.

- 16 - Lamontagne, André : Les Mots des autres. La poétique intertextuelle des œuvres romanesques de Hubert Aquin, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992.
- 17 - Limat-Letellier, Nathalie : Historique du concept d'intertextualité dans L'intertextualité, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 1998.
- 18 - Piégay-Gros, Nathalie : Introduction à l'intertextualité, Dunod, Paris 1996.
- 19 - Robinson, Chase Frederick: Islamic Historiography, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- 20 - Šā'id al-andalusī, Abū al-Qāsim: Ṭabaqāt al-Umam, édité par Louis Cheikho, paru dans la revue al-Mašrīq, Ed. al-Maṭba'a al- kātūlīkiyya li-l-ābā' al-yasū'īyyīn, Beyrouth 1912.
- 21 - Tillier, Mathieu : Les cadis d'Iraq et l'Etat abbaside (132/750-334/945), IFPO, Damas 2009.
- 22 - Van Renterghem, Vanessa : Les sources d'une histoire des élites bagdadiennes In, Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides : Etude d'histoire sociale (en ligne). Presses de l'Ifpo, Beyrouth 2015 (généré le 6 juin 2021). DOI : <https://doi.org/10.4000/books.ifpo.9189>.
- 23 - Zink, Michel : Le emploi, marque du temps perdu et du temps retrouvé, dans Toubert Pierre et Moret Pierre (dir.) : Emploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X^e-XII^e siècle), Casa de Velázquez, Madrid 2009.



Les manifestations de l'exil dans Les vagues de l'âme de Mustapha Chaabane

Dr Samar Chenouda
Université Paris 8, France

Résumé :

L'exil est un phénomène humain qui se manifeste de plus en plus dans la littérature contemporaine dite littérature d'immigration, surtout dans les récits des jeunes auteurs maghrébins qui ont connu personnellement cette expérience de déplacement physique entre deux pays et donc deux mondes. Ces auteurs mettent l'accent sur des thèmes récurrents dans ce genre littéraire : l'amertume de l'exilé, ses souffrances, sa peur, son isolement et son intégration, la dégradation psychique de l'exilé, le concept de la mort à l'étranger, l'amour et les contraintes que l'exilé rencontre dans son quotidien. Cependant, ce phénomène de l'exil n'est pas entièrement nouveau dans les écrits contemporains, il a été connu dans différentes sociétés et à différentes époques. Le terme devient répandu depuis l'augmentation des vagues de l'immigration vers l'Europe depuis la fin du XX^e siècle, et les multiples réactions officielles des pays européens vis-à-vis de ce phénomène qui dérègle le contexte social européen. Dans cet article, nous tenterons de répondre aux questions suivantes : comment se manifeste l'exil dans le récit "Les vagues de l'âme" de Mustapha Chaabane ? Quelles sont les palpitations intérieures du personnage principal Rahhal et ses états d'âme ?

Mots-clés :

exilé, identité, immigration, nostalgie, tiraillement.



Manifestations of exile in Mustapha Chaabane's Les vagues de l'âme

Dr Samar Chenouda
University of Paris 8, France

Abstract:

Exile is a human phenomenon that increasingly manifests itself in contemporary literature, known as immigration literature, especially in the stories of young Maghrebi authors who have personally experienced this physical displacement between two countries and therefore two worlds. These authors emphasize recurring themes in this literary genre: the exile's bitterness, suffering, fear, isolation and integration, the exile's psychic degradation, the concept of death abroad, love and the constraints that the

exile encounters in his daily life. However, the phenomenon of exile is not entirely new in contemporary writings; it has been experienced in different societies and at different times. The term has become widespread since the increase in waves of immigration to Europe since the end of the 20th century, and the multiple official reactions of European countries to this phenomenon, which is disrupting the European social context. In this article, we will attempt to answer the following questions: how does exile manifest itself in Mustapha Chaabane's story "Les vagues de l'âme ?" What are Rahhal's inner palpitations and moods?

Keywords:

exile, identity, immigration, nostalgia, tug-of-war.



Introduction :

Nombreux sont les récits qui retracent les chemins de vie des exilés : depuis "L'Illiade et l'Odyssée" d'Homère qui dépeint l'exil et la faiblesse de l'homme face à la nature et à ses forces, "Hamlet" de Shakespeare, qui tente de regagner le trône de son père, "Le Roi Lear" où Lear, jadis roi et chassé par ses propres filles, devient éloigné du monde et vit une expérience douloureuse d'un exilé forcé. Dans le roman, on retrouve les personnages exilés de Balzac dans "La Comédie humaine" et plus tard dans les romans de Dickens surtout "Oliver Twist", "Les Misérables" de Victor Hugo.

La littérature arabe a connu tardivement ce phénomène d'exil, à l'époque moderne, compte tenu des conditions politiques et sociales dont le monde arabe a été témoin, et qui se sont reflétés dans les textes des auteurs.

De nos jours, l'homme est devenu séparé, cette séparation nette et sans précédent, que ce soit de la nature, de la société, de l'Etat ou de Dieu, se manifeste dans ses actes. L'exilé clandestin, torturé par la perte de l'identité, est incapable de se réaliser et d'exister de manière légitime et authentique. Le récit "Les vagues de l'âme" traite, entre autres, ce thème d'identité chez l'immigré clandestin en France ; le personnage de Rahhal (le nomade) est perçu comme un porte-parole des

immigrés clandestins qui se cachent des agents de la police ou des démons tels qu'ils y sont nommés.

En fait, le récit de Rahhal se déroule sur une année, l'auteur divise sa vie quotidienne en douze vagues. Il ne les ferme pas puisqu'il termine la dernière vague par un titre "nouvelle vague" créant ainsi une sorte de suspens, d'une vie infinie ; ce personnage clandestin est susceptible de rencontrer les aléas des vagues de la vie.

Dans cet article, nous analyserons les différentes manifestations de l'exil, les palpitations intérieures du personnage principal Rahhal et ses états d'âme.

1 - L'exil spatio-temporel :

Dès la première vague, l'auteur cite Paris, lieu de résidence de Rahhal, qu'il décrit comme un royaume imaginé : "A l'intérieur de ce royaume imaginé tu vis, Ô harrâg⁽¹⁾, tu te prends pour un metteur en scène, tu organises les rôles qui te conviennent dans chaque mouvement, tu gères tes déplacements quotidiens... Je vis à Paris comme un oiseau qui s'en va le matin et je ne sais pas si je rentrerai dans ma chambre ou non⁽²⁾".

Le lieu est donc décrit comme une cage enfermant ce personnage "oiseau" qui aspire à la liberté. Cette idée est récurrente dans la littérature de l'immigration, elle est manifestée dans le récit "Les vagues de l'âme" puisque Rahhal est un immigré clandestin. Or, il y a un refoulement intérieur qui hante ses pensées et favorise le déchainement de ses souvenirs, parmi lesquels on trouve :

"La nostalgie à la barbe n'est pas comparable Ô Rahhal, je la laissais pousser un mois, des fois deux mois, chaque fois que je le voulais, notamment lorsque je languissais face à la perte d'un être cher ou suite à un chagrin d'amour... Alors qu'ici, Ô Rahhal, ne pense pas laisser la barbe afin de cacher une amertume ou un souci, car le goût de son crochet te fera tomber dans leurs grilles"⁽³⁾.

Le lieu intime, qu'est la chambre, est représenté comme un

lieu de paix et de sécurité ; il se protège chez lui, sa chambre lui permet également de penser le passé, d'ouvrir les vannes de la nostalgie :

"Je fais la vaisselle, je prépare mon café, je le bois en m'allongeant dans mon lit, j'y vide la fatigue des efforts quotidiens. J'ouvre la lettre de Bahia, je la sens, j'embrasse la feuille et je la mets sur ma poitrine. Ses phrases me retiennent et me transforment en une fontaine débordant de nostalgie"⁽⁴⁾.

Le lieu, "la chambre", domine la psyché de Rahhal qui ne cesse pas de revenir au lieu imaginé, métaphorique, resté dans sa mémoire, à savoir le pays d'origine le Maroc. On peut donc dire qu'il est en perpétuel mouvement : il est dans l'espace clos de sa chambre et en même temps, il ne s'arrête pas de se déplacer mentalement vers son lieu d'enfance. L'exil rend donc le lieu géométrique hostile à l'exilé ; il y vit mais ne se sent pas en complète intégration et pense souvent à rentrer au pays natal, il dit :

"Je contemple ces deux solitudes du point de vue spatio-temporel, je les repense en suggérant leur connotation sociale, je les associe à l'idée de rentrer au village afin de mettre fin à mon drame"⁽⁵⁾.

En même temps, il est obligé et même forcé à y vivre pour assurer sa vie et attendre la régularisation de sa situation. Ce lieu Paris, ses rues, ses places, etc., participent, en quelque sorte, à la formation psychologique du personnage, il est l'image d'une prison intérieure où se développent les sentiments de solitude et de douleurs. Ces sentiments oppressants sont liés à la situation particulière vécue par le personnage : "L'espace de la chambre se serre sur moi telle que mon âme se serre et s'ouvre. Cette routine pèse sur moi, je pense à sortir pour respirer dans les beaux jardins et rues de Paris. La chambre s'ouvre et se resserme lorsque je me souviens des patrouilles de démons qui sillonnent les rues"⁽⁶⁾.

Le lieu favorise également le sentiment de l'étrangeté chez

l'exilé ; étant parti pour chercher une terre fertile où il peut travailler, gagner sa vie, il devient étranger à plusieurs niveaux : premièrement au niveau de la ville d'accueil, où il passe son temps à compter les jours et les heures : "Je deviens familier à la France ; nous les "ḥarrâgs", nous pleurons la France qui ne nous pleure pas, nous nous sommes familiers avec elle, alors qu'elle n'en veut pas de nous, nous y sommes une monnaie sans valeur"⁽⁷⁾.

Deuxièmement, le sentiment d'étrangeté s'étend et couvre le lieu d'origine que Rahhal a quitté. Cette idée d'étrangeté correspond à ce que confirme Julia Kristeva :

"La nécessité de vivre à l'étranger pour douloureuse qu'elle soit me procure cette distance, exquise où s'amorce aussi bien le plaisir pervers que ma possibilité d'imaginer et de penser, l'impulsion de ma culture"⁽⁸⁾.

Or, Rahhal languit pour rejoindre la chaleur dont il rêve, les nombreux endroits d'enfances qu'il fréquentait. Et en même temps, le personnage se trouve tiraillé et bloqué entre deux temps, on lit dans le récit :

"Je ressens un sentiment de douleur, je suis plongé dans le passé auquel le présent répond, ne pouvant pas corriger le passé, pourrais-je contrôler le futur ?"⁽⁹⁾.

2 - L'exil psychologique :

L'exil psychologique est lié à l'ensemble des pensées et des obsessions qui font rage au sein du personnage et qui génèrent des troubles psychologiques et mentaux. Le sentiment d'éloignement du pays natal produit chez Rahhal une certaine perte dans sa relation avec les autres. Il dit : "Nous sommes comme les morts dans cette chambre, on ne sait pas comment se déroulent les fêtes. Il regrette, se tapent les mains et dit : si j'avais les papiers, j'aurais pu vivre une autre ambiance de la fête"⁽¹⁰⁾.

S'agit-il d'une séparation de la réalité ou d'un sentiment de réclusion en raison de sa différence de l'Autre ? Rahhal

contemple la vie à Paris et ressent une sorte de manque d'orientation ; il est incapable de changer la réalité puisqu'il est "ḥarrâg" et ce statut l'enferme chez lui, l'empêche également de découvrir la valeur de la vie, tout cela peut créer un état de retour au passé pour revoir le passé où réside sa vraie identité, exemple :

L'exil psychologique est le résultat naturel de l'exil spatial, avec la distance qui sépare Rahhal de son pays natal, un sentiment de perte se crée au fond de lui-même. Son tiraillement entre deux espaces ; le premier physique, à Paris, le second, mental au village, favorise un certain manque d'adéquation entre la réalité intérieure - psychologique - et la réalité externe - sous tous ses aspects (au travail, dans les rues de Paris, les jardins, etc.) :

"Rahhal restant dans sa chambre pendant les fêtes de Paris, ne remplissait pas son assiette, restait dans son lit à regarder la télévision, appelait ses amis à venir chez lui pour poursuivre la fête et comprendre ce qui se passe autour de lui"⁽¹¹⁾.

L'exil se manifeste par l'éloignement de la patrie d'origine et tous les sentiments de nostalgie et de tristesse qui en résultent. Charles Bonn estime d'ailleurs que la définition de la notion d'exil devient "floue" :

"Le refus par la plupart des textes réunis ici, des étiquetages et des catégories qui renvoient à une définition unique de l'identité fait ainsi basculer les notions de plus en plus floues de "terre d'origine" et de "terre d'exil" du référentiel à l'imaginaire, pour en faire des composants du processus d'écriture plus que des réalités extérieures objectives et infranchissables"⁽¹²⁾.

Dans le récit "Les vagues de l'âme", l'exil psychologique se nourrit du souvenir et de la comparaison qui se fait mentalement avec la vie passée de Rahhal. L'absence et le manque de la famille, des proches et des lieux d'enfance apparaît à travers une image qui se superpose à elle-même et accroît sa solitude dans le

lieu de résidence. Ces éléments contribuent à un état de désordre psychologique et à un manque d'intégration vis-à-vis des coutumes de la société française. Rahhal comprend la perte et l'isolement de ceux qui rentrent au pays, il dit :

"A partir de mon expérience, je comprends la raison de la colère et de la folie, des nerfs tendus des immigrés reconduits aux frontières. Je comprends également la raison de l'isolement de ceux qui sont rentrés volontairement de la France. J'ai de plus en plus peur de l'avenir, de ce qui m'attend"⁽¹³⁾.

Cette rupture, qui s'étend de l'âme au corps, se répète dans les douze vagues du récit ; à l'intérieur de Rahhal, on remarque qu'il y a un sentiment d'exacerbation qui déborde et se transforme sous forme d'un silence soudain. Ce silence traduit l'impuissance de Rahhal, le trouble inné qui génère son âme. Et face à la confrontation entre deux voix : celle de son "Moi" troublé, perdu, accablé, et celle de son "Moi" compréhensible, réaliste, modéré, une autre voix intérieure s'élève afin de restaurer son désir caché. Il rejette les sentiments temporaires, et continue ce jeu de déguisement pour cacher sa vraie identité, il pense souvent à adopter un chien en signe d'intégration parmi les parisiens.

3 - La langue comme véhicule de l'exil :

Sans aucun doute, la langue du récit transmet les sentiments de Rahhal ; le titre "Les vagues de l'âme" traduit la fluctuation incessante de ses émotions. De nombreux mots qui portent le sens de l'exil ou s'y réfèrent selon l'état de sa personnalité, notamment la perte, la tristesse, le silence, la mort, le vide dans lequel il vit, la solitude, solitude, la peur de l'imprévu ; ces mots tels que la Bassina, Barbès, Paris, le chantier, le Maroc... etc. sont souvent répétés comme marquants des lieux de l'exil.

Au sujet de la mort soudaine imaginée par l'immigré clandestin, on peut citer Mohammed Miloud Gharrafi qui dit : "Dans Les Vagues de l'âme de Mustapha Chaabane,

l'interrogation de la valeur du corps de l'immigré clandestin est poussée encore plus loin. Le souci du corps est remplacé par le souci morbide du cadavre. Rahhal a peur de mourir clandestinement. Le narrateur qui vit terré chez lui, plus mort que vivant, prend une assurance pour garantir à son cadavre un retour digne au pays"⁽¹⁴⁾.

Cependant, la langue du récit atteint le paroxysme de son expression du sens du refus, ce qui se reflète sur la personnalité et la pensée de Rahhal, y compris ce qui véhicule un sentiment d'infériorité et d'autodérision par rapport à la société parisienne :

"La fête à Paris n'est pas comme celle du pays où elle marche dans les rues, embrasse les êtres chers. Les mots de "Idek Mabrouk" circulent dans toutes les bouches et les oreilles... Les rites de la fête s'imprègnent dans ma tête, je refuse ces rites d'ici et cette chambre... Je me suis jeté sur mon lit en vivant les moments de la fête dans les souvenirs, en évoquant le passé, et non pas au présent"⁽¹⁵⁾.

L'ampleur de ses sentiments de détresse sous-entend un sentiment d'impuissance face à la situation d'immigré clandestin. Ce sentiment de perte peut conduire Rahhal à s'accrocher à une personne proche qui peut l'écouter et se sympathiser avec sa tragédie personnelle, et cela a été représenté par recourant à son ami :

"Michel : nous, les "ħarrâgs" qui travaillent chez les partisans, nous n'avons pas de droits dans notre lexique, ces droits inquiètent les partisans et embrouillent leurs oreilles. Le chemin vers ces droits est encore loin, il nécessiterait un bateau ou une "bassina" pour les atteindre. Michel, la France est toujours la même mais les marchandises noires n'ont pas de valeur, et malheureusement, j'appartiens aux moins chères !"⁽¹⁶⁾.

De plus, le langage de Rahhal a su reproduire sa souffrance physique et psychologique par son rapport à l'élément du "temps", qui est le facteur essentiel de l'étroitesse et de la

difficulté. Rahhal ressasse sa mémoire et son monologue intérieur ne fait que répéter des mots relatifs à la mort en exil et à sa difficulté :

"Je pense aux parents, je pense à rentrer au pays, je pense au bateau, aux poissons dans les vagues, je me parle calmement : tu t'es familiarisé ici Ô Rahhal et tu as eu l'habitude de M. Hantégry. Ton drame à Paris devient une partie de ta vie, tu ne veux pas te séparer d'elle. Avec le temps, Paris t'attire de plus en plus, facilite ton intégration et augmente ton éloignement de ton village et de tes habitudes"⁽¹⁷⁾.

Le mouvement émotionnel se reflète dans les techniques narratives du récit ; dans chaque nouvelle vague, on apprend de nouveaux détails sur la vie de Rahhal. Le lexique nous offre un mouvement de va-et-vient qui constitue une sorte de fresque étalée sur les douze vagues. L'auteur utilise la narration directe dans la langue du narrateur pour restituer une partie de ce qu'a traversé le personnage, éclairant ainsi certains aspects de sa vie passée. En même temps, le récit est narré par Rahhal, ce qui peut avoir un impact sur la révélation d'autres aspects de son histoire présente et passé.

Cette méthode de narration directe se superpose à une prise de conscience qui permet à l'auteur de dessiner les traits du personnage à travers son propre monde émotionnel et subconscient, et permet également au personnage de se confronter directement au lecteur. L'on s'échappe à la tutelle ou à la direction d'autres personnages, et ainsi on écoute sa voix opprimée. Cette méthode ne concerne pas seulement la vie intérieure de la personnalité mais également la contradiction entre le monde extérieur et elle. L'auteur essaye de dépeindre les profondeurs de l'âme humaine de Rahhal, avec ses frustrations, ses contradictions, son sentiment d'impuissance, d'échec et de défaite.

L'auteur présente des événements antérieurs, ce qui contribue à générer une sorte de récits secondaires dans la

narration des "Vagues de l'âme", et en même temps il met la lumière sur ce qui a été manqué ou ce qui est obscur dans la vie de Rahhal dans le passé, et c'est ce qu'on appelle la récupération.

Le recours au monologue intérieur vise à sonder les profondeurs de l'âme de Rahhal, ses mouvements et ses sentiments, reflétant ses pensées intérieures, ses dialogues internes connectés sur le complexe de culpabilité qui s'est formé en lui :

"Avec le passage du temps, la nostalgie à mes parents et à mes chers s'agrandit, je me languis d'écouter leurs voix qui aurait pu alléger mon exil et calmer mon chagrin. J'attends jusqu'à vingt-deux heures trente pour les appeler afin de profiter des baisses du prix de l'appel. Je sais que cela pourrait m'exposer au danger d'un contrôle de papier. J'attends avant de sortir en me préparant pour ce jeu de rôle. Le monologue intérieur s'arrête et j'imagine les consignes du metteur en scène : je mets mon pyjama, les clés à la main. En silence, je dialogue avec la personne imaginée que je guette ses questions. Il salue respectueusement :

- Vos papiers monsieur, s'il vous plait ! Ils sont dans mon manteau, je suis sorti la nuit en pyjama pour passer un appel, j'habite juste à côté d'ici"⁽¹⁸⁾.

A travers ce récit, nous avons remarqué que la nouvelle littérature sur l'immigration apparue dans les années quatre-vingt-dix se distingue par deux particularités : la première est qu'elle traite le sujet de l'immigration sous sa forme clandestine. Ses héros ne sont pas des intellectuels arabes qui ont brillé dans les universités françaises, mais plutôt des jeunes hommes qui ont échappé à la pauvreté dans leur pays d'origine, et ont vécu dans les quartiers populaires comme Barbès à Paris, à la recherche avant tout d'une bouchée de pain. La seconde est la plupart des jeunes auteurs ont connu l'expérience de l'immigration clandestine en Europe et l'ont investie dans des témoignages

littéraires.

Conclusion :

Le roman "Les vagues de l'âme" de Mustapha Chaabane nous pose d'emblée devant le problème du genre littéraire. En fait, cette oscillation à l'intérieur du texte entre la biographie et le roman semble la plus attirante pour entrer dans ses sphères narratives. Elle fait du processus de création un acte naturel qui ne simule pas des événements et des faits, mais les unit dans leur position temporelle et spatiale, plus proche de la spontanéité. Il n'est pas question de considérer le texte comme un roman ou une biographie, le thème abordé par Mustapha Chaabane est d'une grande importance par sa référence sociale qui renvoie au thème du courant marocain : le thème de l'immigration clandestine. Le texte se compose de douze tableaux, dont chacun est appelé une vague par l'écrivain. Ce nombre a une indication apparente, car le texte tente de suivre le quotidien difficile de l'immigré clandestin à Paris tout au long de l'année, avec ce qui entoure chaque vague d'événements qui sont directement liés aux conditions de travail, de résidence et de fuite des policiers.

Le contenu du texte traite du sujet de l'immigration clandestine d'où s'arrêtent les tourments du voyage, c'est-à-dire d'autres tourments commencent et un autre voyage qui, avant de l'atteindre, ressemblait aux jardins d'Eden et à un délicieux monde magique. C'est pourquoi les vagues terrifiantes sont présentes même lorsqu'un voyageur prend le métro et le bus à Paris, porte un portefeuille, porte une cravate, travaille ou aime, et boit de la bière ou du thé à la menthe.

Ces "vagues" font plonger le lecteur dans les profondeurs d'une culture brisée, obligée à se soumettre par moments et de se mettre en colère dans d'autres moments. Le narrateur s'est beaucoup concentré sur l'observation des états psychologiques du modèle du brûleur dans son ennui et son immobilité, dans son exil, et dans ses états de sommeil et d'éveil. Rahhal prête attention aux moindres détails de son quotidien d'un point de vue

qui n'est pas le même pour un immigré en situation régulière.

Rahhal est un personnage qui vit les douleurs de l'exil, qu'elles soient spatiales ou psychologiques, et ce sont généralement des idées typiques et stéréotypées dans la littérature de l'immigration clandestine. L'auteur essaye de révéler les multiples facettes de la personnalité de Rahhal, perdu entre deux mondes. La nostalgie de la terre natale se superpose à différents sentiments de sorte qu'il vit au présent à Paris et ne cesse de faire des comparaisons avec sa vie passée au village.

Notes :

- 1 - Harrâg : "brûleur" en français, immigré clandestin dans le dialecte marocain.
- 2 - Mustapha Chaabane : Les vagues de l'âme, p. 9.
- 3 - Ibid, p. 11.
- 4 - Ibid, p. 20.
- 5 - Ibid, p. 24.
- 6 - Ibid, p. 121.
- 7 - Ibid, p. 70.
- 8 - Julia Kristeva : Etrangers à nous-mêmes, Fayard, Paris 1988, p. 25.
- 9 - Mustapha Chaabane : Les vagues de l'âme, p. 14.
- 10 - Ibid, p. 49.
- 11 - Ibid, p. 41.
- 12 - Charles Bonn : "Exil, quel exil ?"; in Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophones, Sous la direction de Anissa Talahite-Moodley, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2007, p. 14.
- 13 - Mustapha Chaabane : Les vagues de l'âme, p. 29.
- 14 - Mohammed Miloud Gharrafi : "Une littérature arabe immigrée"; in Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N°52, 2005. La francophonie arabe : pour une approche de la littérature arabe francophone, p. 159.
- 15 - Mustapha Chaabane : Les vagues de l'âme, p. 60.
- 16 - Ibid, p. 95.
- 17 - Ibid, p. 69.
- 18 - Ibid, p. 65.

Références :

- 1 - Bisanswa, Justin K.: "Dire et lire l'exil dans la littérature africaine", in Figures de l'exil dans les littératures francophones, Numéro 71, Hiver 2003.

2 - Bonn, Charles : "Exil, quel exil ?"; in Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophones, Sous la direction de Anissa Talahite-Moodley, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2007.

3 - Chaabane, Mustapha : "Amwāj ar-rūh", (Les vagues de l'âme), imprimerie Tarifa, Berkane, Maroc, 1998.

4 - Gharrafi, Mohammed Miloud : "Une littérature arabe immigrée"; in Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N°52, 2005. La francophonie arabe : pour une approche de la littérature arabe francophone.

5 - Kristeva, Julia : Etrangers à nous-mêmes, Fayard, Paris 1988.



Problématique de la définition du patrimoine culturel en Afrique subsaharienne

Chéhibou Coulibaly

Université des SSG de Bamako, Mali

Résumé :

Cet article s'inscrit dans le cadre d'une étude menée sur le processus de patrimonialisation des rites et manifestations culturelles de kancinri chez les Sénoufo du Fologa au Mali. L'objectif général est de proposer une définition du patrimoine culturel africain en se focalisant sur les critères de sa constitution, sa production endogène, son appropriation par les communautés locales. L'hypothèse principale de ce travail stipule que la conception du patrimoine culturel en Afrique subsaharienne est vraisemblablement différente de celle de l'Occident. Dans la société traditionnelle africaine, le patrimoine culturel est conçu comme un tout imbriquant le matériel dans l'immatériel, le culturel dans le naturel. A travers une méthodologie axée sur la revue de la littérature et quelques entretiens avec les personnes ressources, l'étude a abouti à la conclusion selon laquelle le patrimoine culturel africain de façon générale véhicule des messages universels à travers des chants, des rituels, des sites, l'architecture, etc. Ce patrimoine a été conçu par les aïeux de telle sorte que tous les domaines de la vie soient concernés. Dans cette société le patrimoine est considéré comme un ensemble de trésors naturels et culturels, matériels et immatériels, acquis et transmis au fil des générations.

Mots-clés :

Problématique, définition, patrimoine, Afrique subsaharienne, Mali.



Problem of the definition of cultural heritage in sub-Saharan Africa

Chéhibou Coulibaly

SSM University of Bamako, Mali

Abstract:

This article is part of a study carried out on the process of heritage creation of kancinri rites and cultural manifestations among the Sénoufo of Fologa in Mali. The general objective is to propose a definition of African cultural heritage by focusing on the criteria of its constitution, its endogenous production, its appropriation by local communities. The main hypothesis of this work states that the conception of cultural heritage in sub-Saharan Africa is probably different from that of the West. In traditional African society,

cultural heritage is conceived as a whole integrating the material into the intangible, the cultural into the natural. Through a methodology based on the literature review and some interviews with resource people, the study reached the conclusion that African cultural heritage in general conveys universal messages through songs, rituals, sites, architecture, etc. This heritage was designed by the ancestors in such a way that all areas of life are concerned. In this society, heritage is considered as a set of natural and cultural treasures, material and intangible, acquired and transmitted over generations.

Keywords:

Problem, definition, heritage, sub-Saharan Africa, Mali.



Introduction :

Le continent africain est dépositaire d'un patrimoine culturel riche et diversifié. De manière générale, l'Afrique au sud du Sahara dispose des sites majeurs du patrimoine culturel dont certains figurent sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco. Parmi lesquels il y a le site de métallurgie ancienne du fer (Burkina Faso), palais royaux d'Abomey (Bénin), le bien "villes anciennes de Djenné", le bien culturel Tombouctou, le Tombeau des Askia, le site des falaises de Bandiagara (Mali), etc. A cela, il conviendra d'y ajouter une myriade de pratiques et expressions culturelles qui rythment la vie des différentes communautés. Ce patrimoine culturel immatériel vivant traduit leurs visions et croyances du monde⁽¹⁾. Il a su résister à l'épreuve de temps et constitue aujourd'hui un élément très important du brassage ethnique, facteur favorisant la diversité des expressions culturelles sur toute l'étendue du territoire africain.

En effet, la colonisation a apporté de profondes transformations dans la conception et la protection du patrimoine culturel en Afrique subsaharienne. L'application des normes et principes de la métropole en matière du patrimoine culturel va largement influencer la conception locale du patrimoine. C'est ce qu'affirme Vincent Negri : "Les institutions et les normes qui caractérisent largement les systèmes juridiques africains en matière du patrimoine sont d'inspiration occidentale"⁽²⁾. Après les

indépendances, les autorités en charge de la culture et les législateurs ont emboité le pas du colonisateur, en adoptant des lois qui ne tiennent pas compte des réalités socioculturelles propres à chaque des communautés. Ces lois calquées sur le modèle européen vont engendrer un problème de perception et de conservation du patrimoine culturel.

Les africains au sud du Sahara avait une conception du patrimoine vraisemblablement différente de celle de la métropole. Dans la société traditionnelle africaine, le patrimoine culturel est conçu comme un tout imbriquant le matériel dans l'immatériel, le culturel dans le naturel.

La question principale que cherche à élucider ce travail est de savoir comment appréhender la notion du patrimoine culturel en Afrique subsaharienne. Sans proposer une conception expressive du patrimoine africain subsaharien, l'objectif principal de cet article est de proposer une définition du patrimoine culturel selon la spécificité de sa constitution, sa production endogène, son appropriation par les communautés locales. Ensuite il vise à expliquer ce qui peut être considéré ou accepté comme patrimoine culturel en Afrique en générale et particulièrement au Mali. Enfin il essayera d'appréhender la différence entre le patrimoine culturel matériel et patrimoine culturel immatériel en Afrique subsaharienne.

Dans le cadre du présent travail la démarche méthodologique privilégiée est l'exploitation documentaire. Les documents exploités portent en générale sur le patrimoine culturel. Certaines conventions de l'Unesco⁽³⁾, les revues et actes de colloques⁽⁴⁾ sur le patrimoine culturel matériel et/ou immatériel sont largement exploitées afin de pouvoir renseigner et discuter sur la perception de la notion de patrimoine culturel en Afrique subsaharienne et la distinction entre le patrimoine culturel matériel et le patrimoine culturel immatériel.

1 - Patrimoine culturel en Afrique subsaharienne :

Les différents territoires africains témoignent d'un

patrimoine culturel exceptionnel qui reflète l'histoire des civilisations antérieures, l'organisation des sociétés ou l'exploitation des ressources : architectures, paysages anthropiques, sites naturels, pratiques culturelles immatérielles, objets...⁽⁵⁾. En Afrique subsaharienne, la notion du patrimoine culturel est fortement liée à la tradition, essentiellement orale, basée sur le caractère symbolique des objets naturels ou fabriqués. Dans cette société le patrimoine culturel est considéré comme un ensemble de trésors naturels et culturels, matériels et immatériels, acquis et transmis au fil des générations⁽⁶⁾.

Dans la société traditionnelle africaine, l'oralité l'emporte sur l'écrit, l'idéal sur le matériel. Ainsi les rapports de l'homme avec sa culture "étaient essentiellement basés sur l'oralité, caractérisés par un ensemble d'objets naturels ou fabriqués, chargés de symbolisme, mais dont la fonction essentielle consiste à servir en quelque sorte de supports ou d'outils de transmission des valeurs"⁽⁷⁾. Kana Fouellefack, nous fait remarquer qu'il y a en Afrique un lien indissociable qui unit l'homme à l'ensemble de tout ce qui existe dans l'univers. "L'Africain entretient une relation de symbiose avec son environnement, le transcendant, les ancêtres, bref avec tout l'univers matériel et immatériel"⁽⁸⁾.

D'une manière générale, la conception africaine du patrimoine culturel renvoie aux cultures locales et traditionnelles entretenant un lien étroit avec le passé ancestral. L'africain quel que soit son niveau d'étude ne nie pas la croyance aux ancêtres. Beaucoup y croient parce que leurs parents leur ont transmis cette culture et cette tradition dès le bas âge⁽⁹⁾. Et le patrimoine culturel était ainsi protégé par les interdits qui étaient respectés de tous. Dans cette logique affirment Sow Abdoul et al. que, "la notion du patrimoine en Afrique, envisagée à l'échelle familiale, désigne non pas simplement les biens transmis par les ancêtres mais tout un ensemble de savoirs, de pratiques et de croyances auxquels une communauté continue à adhérer et définit par la même occasion son identité culturelle".

Le terme qui équivaut à la notion de patrimoine culturel en langue bamanan, langue la plus parlée au Mali, est facinyèn. Selon Male, le mot signifie littéralement (père gâté) ou (père vérité) ou encore (vérité de père). Chez les Bamanan, il connote les idées de plénitude du père (fa) et de destruction (cinyèn) de son corps après la mort. Il désigne donc l'ensemble des biens, des droits hérités du père. Dans cette société tout ce qui a été observé, reconnu, nommé, utilisé et transmis par le père à ses descendants constitue le patrimoine culturel. Ces descendants ont donc une obligation morale de les perpétuer et de "s'en servir comme outil de quête de subsistance et d'édification de la spiritualité"⁽¹⁰⁾. Les biens matériels du père ou du maître (si ce dernier est dans une corporation) sont partagés entre les ayants droits après sa mort. Ils peuvent attribuer de leur vivant certains de leurs biens culturels, (objets, fétiches...) ou connaissances spécifiques liées à des éléments immatériels à certains de leurs enfants ou apprenants qui ont su faire preuve de patience et gagner leur confiance.

Ainsi, pour les Bamanan et les Malinké par exemple, la conservation et la transmission à la postérité du facinyèn sont perçues comme une obligation morale pour l'homme et pour la société. Il est cependant à préciser que, cette tâche de conservation et de transmission tend à privilégier les éléments immatériels (traditions locales, croyances, vision du monde, savoirs et savoir-faire). On note également les vestiges matériels ayant un caractère sacré par exemple des monuments funéraires notamment ceux des ancêtres, cases ou autels de fétiches, bois et mares sacrés censés être habités par les esprits, la cache de masques et autres objets rituels⁽¹¹⁾. Dans cette société, que le patrimoine culturel soit matériel ou immatériel, le plus important est qu'il appartienne à une communauté ou groupe d'individus. Il constitue de ce fait un héritage identitaire permettant à la communauté de "s'exprimer, de se remémorer le passé, de vivre le quotidien et préparer l'avenir"⁽¹²⁾.

Le mot sénoufo (une autre communauté au sud du Mali) équivalant à celui de patrimoine, est "dokɔrɔgi" ou "dokɔrɔɔ". Il est issu de la combinaison des mots sénoufo "doo" ou "duu" (père) et "kɔrɔgi" ou "kɔrɔɔ" (héritage) ; d'où l'expression (héritage du père). Chez les Sénoufo, on peut considérer comme patrimoine tout ce qu'on hérite d'une personne vivante ou défunte. "Dokɔrɔgi" ou encore "kɔrɔgi" est en principe caractérisé par le fait qu'il doit être transmissible aux générations futures descendantes d'un même ancêtre masculin⁽¹³⁾. Quand on hérite les biens d'une mère décédée, le terme "nukɔrɔgi" ou "nukɔrɔɔ" (héritage de la mère) est utilisé. Le patrimoine est de ce fait tout ce que nous avons ou pouvons hériter d'un père ou d'une mère⁽¹⁴⁾. Il peut être un élément naturel ou culturel c'est-à-dire matériel ou immatériel.

A titre d'exemples nous citerons : la terre, le mobilier, l'immobilier, la ressemblance physique, caractérielle, morale, vestimentaire, la locution, l'expression, etc. Pour le Sénoufo, participer ou célébrer le rituel du "kanciinri"⁽¹⁵⁾ est synonyme de manifestation de fait d'héritage de son père. Sa participation à cette pratique ancestrale est aussi une manière d'assumer son identité culturelle. Dans cette société traditionnelle, le patrimoine culturel est considéré comme un ensemble de valeurs dont il faut assurer la transmission aux générations futures. Toutes sortes de choses, de lieux, d'objets sont porteurs de ces valeurs⁽¹⁶⁾.

Selon Pierrette Guibourdenche "Le patrimoine nous rappelle encore au sens du temps. Ni passé ni futur : l'important est le lien qui les unit. La mémoire la plus belle n'ayant de sens que pour féconder l'espoir, conserver un patrimoine, c'est un peu porter l'avenir, entre père et fils, passer le relais entre générations". En tenant compte du raisonnement de Pierrette Guibourdenche, nous pouvons définir le patrimoine comme étant le relai, qui lie le passé au présent, un objet hérité du passé mais qui n'est ni passé ni futur. Le patrimoine évoque dans le cas

l'évolution dans la continuité. La définition du patrimoine culturel doit prendre en compte tout ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler patrimoine culturel. Elle doit également tenir compte des aspirations de plusieurs domaines scientifiques qui se retrouvent aujourd'hui de plus en plus concernés par l'étude du patrimoine grâce à l'élargissement de son champ sémantique.

2 - Notions et acceptations du patrimoine culturel au Mali :

Les us et coutumes dans l'Afrique précoloniale étaient extrêmement nombreux et diversifiés. "Ils se spécifiaient d'une communauté à une autre et d'une ethnie à une autre. Les différences peuvent être liées à divers facteurs tels que la langue, la proximité, l'origine, l'histoire, la structure sociale et l'économie..."⁽¹⁷⁾. Certains ont survécu à la colonisation et continuent d'être pratiqués encore de nos jours à l'occasion des fêtes traditionnelles. La célébration du "kanciinri" en milieu Sénoufo du Fologa est un exemple illustratif. Il faut aussi dire que cette colonisation va beaucoup impacter sur la conception moderne du patrimoine culturel en Afrique. Cela se justifie par le fait que dans les anciennes colonies, commence à naître un patrimoine de type nouveau : le patrimoine colonial composé d'églises, de logements et bâtiments administratifs et des sites culturels devenus historiques du fait du passé colonial⁽¹⁸⁾. De ce fait, le patrimoine bâti va considérablement influencer la perception du patrimoine culturel par les autorités en charge de la culture dans les pays africains.

La conception moderne du patrimoine au Mali a emprunté beaucoup de choses à celle de sa puissance coloniale. Cela se confirme après l'indépendance, avec la loi N°85-40/AN-RM du 26 juillet 1985 relative à la protection et à la promotion du patrimoine culturel national qui définit le patrimoine culturel comme "l'ensemble des biens meubles et immeubles qui, à titre religieux ou profane, revêtent une importance pour l'histoire, l'art, la pensée, la science et la technique". Le fait de ne pas

tenir en compte le patrimoine culturel immatériel dans cette définition prouve que la conception moderne du patrimoine culturel au Mali était calquée sur celle des pays occidentaux. Cette conception du patrimoine se révèle très vite différente des pratiques traditionnelles, croyances et modes de vie basés sur l'oralité, les coutumes, les contes et légendes. Elle modifie la conception de cet héritage ancestral qui, plus tard, sera qualifié de patrimoine.

Au Mali, la conception patrimoniale s'est longtemps penchée sur le patrimoine bâti et les propositions pour sa gestion étaient la plupart du temps définies en fonction des valeurs occidentales⁽¹⁹⁾. De ce fait, le processus de patrimonialisation a subi des formes multiples et contradictoires. Les définitions officielles du mot patrimoine culturel ne tenaient pas compte souvent des représentations et usages ordinaires du patrimoine culturel. Et tous les intervenants dans le champ patrimonial n'étaient pas aussi mis en évidence⁽²⁰⁾. Ce processus de patrimonialisation se faisait du haut vers le bas. Il va prouver son inefficacité en ce qui concerne la protection et la promotion des biens érigés en patrimoine. Notons que la population qui est censée les protéger n'était pas impliquée dans leurs gestions.

C'est à partir des années 2000 que la conception patrimoniale au Mali va évoluer. Cela s'est traduit par une prise de conscience au niveau de l'Etat qui entreprend de mettre en place des dispositifs institutionnels appropriés susceptibles de favoriser la mise en œuvre de la politique gouvernementale en la matière. C'est ainsi que sera créé la Direction Nationale du Patrimoine Culturel (DNPC) et ses services rattachés régionaux et subrégionaux. De ce fait intervint la modification de la loi 85-40/AN-RM du 26 juillet 1985 par celle de la Loi 10-061/AN-RM du 30 décembre 2010 relative à la protection et à la promotion du patrimoine culturel national.

Cette loi prend en compte l'aspect immatériel du patrimoine culturel dans sa nouvelle définition. Ainsi, le

patrimoine culturel est considéré comme étant l'ensemble des biens culturels matériels et immatériels qui, à titre religieux ou profane, revêtent pour l'Etat, les collectivités territoriales, les communautés, groupes et individus, une importance pour l'histoire, l'art, la pensée, la science et la technique⁽²¹⁾. C'est ainsi que la Direction Nationale Patrimoine Culturel du Mali dont la mission principale est l'élaboration des éléments de la politique nationale dans le domaine du patrimoine culturel va œuvrer avec ses services rattachés à la protection et à la promotion du patrimoine culturel sur toute l'étendue du territoire national.

Les deux lois précédemment citées viennent d'être abrogées par la loi 2022-034/du 28 juillet 2022 fixant le régime de la protection et de la promotion du patrimoine culturel national. Elle maintient les définitions du patrimoine dans les lois précédentes. Elle donne plus de détails sur les modalités de l'inscription des biens culturels à l'inventaire, de son classement jusqu'à son déclassement s'il y a lieu. Elle durcit un peu les sanctions pénales à l'encontre de toutes personnes commettant un préjudice sur un bien ou élément du patrimoine culturel national.

3 - Patrimoine culturel matériel et immatériel :

Il faudra donc rappeler que le patrimoine matériel concerne tout ce qui est : infrastructures, édifices ou architecture, paysages entre autres. Alors que le patrimoine immatériel concerne l'identité, les symboles, les fêtes et rituels, les traditions, la musique, la danse, le théâtre, la mémoire, les savoir-faire, les connaissances, les expressions orales, la gastronomie, les idées, la créativité et le sens que prennent les objets tangibles de la vie quotidienne (instruments, artefacts) ou lieux qui lui sont associés⁽²²⁾. Les objets tangibles, artefacts et lieux associés pourraient être considérés comme du patrimoine culturel matériel à cause de leurs natures palpable, immobilier et mobilier. Malgré tout cela, ils restent à attribuer au concept de

patrimoine culturel immatériel car ils relèvent d'une connaissance issue de savoir-faire ou d'autres connaissances et croyances⁽²³⁾.

Nombreux sont les auteurs aujourd'hui qui soutiennent que le patrimoine culturel immatériel ne peut pas être entièrement séparé du patrimoine culturel matériel. Certains systèmes de connaissance humains ne dissocient même pas les formes matérielles et immatérielles du patrimoine, ou le culturel du naturel⁽²⁴⁾ notamment en Afrique au Sud du Sahara.

Selon Kurin Richard, pour beaucoup de peuples, séparer le matériel de l'immatériel paraît artificiel et ne présente pas vraiment de sens. Il affirme que "dans de nombreuses communautés indigènes, des terres spécifiques, des montagnes, des volcans, des grottes ainsi que d'autres éléments naturels matériels sont dotés de significations immatérielles qui selon les croyances en question sont fondamentalement liées à leur physicalité"⁽²⁵⁾.

Dans ces sociétés il est impensable de dissocier le matériel de l'immatériel, tout est lié. C'est ce que Cissé confirme dans une communication sur la fête annuelle du Bulo de Aru chez les Dogons. Selon lui "le patrimoine physique et le patrimoine non physique sont indissociablement liés chez les dogon. La dégradation de l'un peut irréversiblement entraîner le dépérissement de l'autre. Tout comme nature et culture sont dialectiquement liées, l'immatériel émane le plus souvent de phénomènes matériels tangibles dont il est le démiurge et qui, en tout état de cause, en est le repaire, en ce qui concerne la construction, la compréhension et l'interprétation du monde"⁽²⁶⁾.

Cela est aussi valable pour toutes les communautés africaines. En fait une grande partie des richesses patrimoniales immatérielles en Afrique et surtout en Afrique subsaharienne, se présente sous la forme matérielle. Dans cette partie de l'Afrique divers savoir-faire, us et coutumes sont transmis de génération en génération, le plus souvent par la parole et le geste, permettant

ainsi aux générations présentes de profiter des produits et des enseignements qui en découlent.

Le patrimoine culturel immatériel se manifeste sous plusieurs formes le plus souvent sous la forme matérielle. Beaucoup de gens se posent des questions à propos de l'immatérialité de l'artisanat. En répondant à ce questionnement Condominas Georges, affirme que "ce qui est immatériel, c'est la transmission". Cette transmission se fait à travers le gestuel, l'observation participante, la mémorisation des formules ou paroles sacrées, etc. Les objets artisanaux, tels que les bijoux, les perles, sandales en peau, etc. et les instruments de musique tels que le balafon, le djembé, etc., sont bien évidemment matériels, mais les connaissances et le savoir-faire propres à leur fabrication sont immatériels et transmis de père en fils, du maître aux apprentis et aux aides familiaux.

Compte tenu de tout ce qui précède, nous pensons qu'il n'y a pas de distinction évidente entre le patrimoine culturel matériel et le patrimoine culturel immatériel surtout en Afrique. Par exemple dans la plupart des sociétés traditionnelles africaines "l'esprit des morts ou du père fondateur de famille, de clan ou de village continue d'être vénéré en tant que représentation immatérielle du patrimoine sur un autel ou à l'endroit où il est enterré avec les objets symboliques qui en constituent la matérialité"⁽²⁸⁾. Dans cette société le matériel et l'immatériel s'imbriquent l'un dans l'autre. L'immatériel se manifeste à travers le matériel et vice versa.

Le patrimoine culturel immatériel en Afrique trouve sa vitalité dans les objets matériels qui lui servent de support pour sa sauvegarde. Le patrimoine culturel matériel a été conçu bien murit dans la pensée avant de se réaliser. L'architecture de terre nous édifie davantage dans une société où l'oralité prime. De sa conception à sa réalisation se passent un tas d'activités à lier à l'immatériel par exemple égorger un poulet, mettre quelques amulettes dans le soubassement, etc. Les plans et les techniques

de construction sont conservés dans la mémoire des maçons. Ainsi réhabiliter un édifice à l'identique revient à faire recours à la connaissance et au savoir-faire des maçons donc à l'immatériel. Laureau Vincent, affirme à cet effet que "devant le poids du matériau terre, dans sa fragilité intrinsèque, dans ce retour à l'état de poussière qui le guette en permanence, l'architecture devient immatérielle"⁽²⁷⁾.

A Tombouctou où ailleurs au Mali, les tombes ou les sépultures des saints érigés en monuments continuent à être honorées pour des valeurs spirituelles et culturelles. Ce genre de lieux de mémoire sont généralement entretenus par les populations dans le but d'immortaliser l'esprit de ceux qui y ont été inhumés résistent au temps et aux dégradations naturelles et anthropiques. Les valeurs immatérielles qui animent ces populations locales sont soutenues par la création, la considération et la sacralisation les plus fortes de ces lieux de culte. Les liens affectifs et spirituels entre lesdites populations et les tombes surtout restent et demeurent très forts. C'est pourquoi elles se rendent sur ces sites supposés être saints pour les vénérer. Elles y disent des prières, formulent des vœux afin de voir ceux-ci exaucer et la réussite effective de leurs projets.

Conclusion :

Le patrimoine culturel africain de façon générale véhicule des messages universels à travers des chants, les rituels, des sites, l'architecture, etc. Ce patrimoine a été conçu par nos aïeux de telle sorte que tous les domaines de la vie soient concernés. La sauvegarde du patrimoine africain représente aujourd'hui pour l'humanité un enjeu majeur. La place du patrimoine culturel africain n'est plus à démontrer. Elle est non seulement essentielle dans ses dimensions scientifiques, religieuses mais aussi artistiques et créatives. La mise en lumière du patrimoine au sud du Sahara doit être l'apanage des chercheurs africains qui doivent accepter d'aller à l'école des vieux comme l'aimait à le dire Ba Hampâté Amadou. Cela

nécessite une déconstruction des préjugés et des récits coloniaux qui aboutira certainement à l'émergence de récits nouveaux sur le patrimoine culturel africain et son rôle dans l'histoire de l'humanité.

Notes :

1 - Chéhibou Coulibaly : Inventaire du patrimoine culturel immatériel de la commune rurale de Diou (au Mali) : Propositions de stratégies de sauvegarde et de promotion, mémoire de Master, Université Senghor d'Alexandrie, 2017, p. 1.

2 - V. Negri (dir.) : Protection juridique du patrimoine culturel immobilier : orientations pour les pays francophones de l'Afrique subsaharienne, Rome, ICCROM Conservation Studies N° 9, 2009, p. 128.

3 - Il s'agit de la convention de 1972 portant sur la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel, la convention de 2003 portant sur la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel.

4 - ICCROM AFRICA : Les pratiques de conservation traditionnelles en Afrique. Museum international, 2004, visages et visions de l'immatériel, Vol. 56, n°1-2.

5 - Abdoul Sow et al. : Défis et perspectives du patrimoine africain : Notion(s) des patrimoines culturels et naturels en Afrique, Sorbonne nouvelle, Université des cultures, 2022, p. 4.

6 - Ténin Sibia Fofana : La Sauvegarde et la promotion du patrimoine culturel immatériel à Bamako au Mali cas de : "Yokoro et de Salawaléwalé", mémoire de master, Université Senghor d'Alexandrie, 2017, p. 43.

7 - Ulrich Kevin Kianguebeni : La protection du patrimoine culturel au Congo, thèse de doctorant, université d'Orléans, 2016, p. 48.

8 - Celestine Colette Fouellefack Kana : Le christianisme occidental à l'épreuve des valeurs religieuses africaines : le cas du catholicisme en pays Bamiléké au Cameroun (1906-1995), Thèse de doctorat en histoire, Université Lumière Lyon 2, 2005, p. 19.

9 - Ulrich Kevin Kianguebeni : op. cit., p. 50.

10 - Salia Malé : Concept et mode de transmission du patrimoine chez les Bamanan du Mali ; in, Afrique musées et patrimoines pour quels publics ? Editions. Musée Royal de l'Afrique Centrale, Culture LAB, Karthala, Malé 2007, pp. 52-88.

11 - Ténin Sibia Fofana : op. cit., p. 44.

12 - Danièle Wozny et Barbara Cassin (dirs) : Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne. Nouvelle édition, Paris Demopolis, en ligne sur <http://books.openedition.org/demopolis/515>, consulté le 12/3/2022.

- 13 - N'do Cissé : Enseignant-chercheur à la retraite, était chef de Département Linguistique de l'Université des Lettres et de Sciences Humaines (2007-2015). Il est auteur de plusieurs documents sur les Sénoufo parmi lesquels on peut citer : Morphologie et phonologie du sénoufo, dialecte Tuvunro (DNAFLA, 1985), les rites initiatiques chez les Sénoufo du Sud-Mali (l'harmattan, 2005), le Mali au carrefour de l'interculturalité (Lulu.com, 2014), entretien réalisé le 20/11/2022.
- 14 - Nafogo Coulibaly : Chef du département Histoire-Archéologie de l'ISH, entretien réalisé le 21/11/2022.
- 15 - Il s'agit d'une cérémonie rituelle annuelle qui consiste à faire des offrandes (sacrifices d'animaux, de volailles de colas et de la libation de crème de mil) sur les différents autels de sacrifices de lieux de culte du terroir des villages sénoufo. Le culte est rendu aux génies protecteurs du terroir. Il est caractérisé par l'organisation circonstancielle de cérémonies de réjouissances, de festins durant une ou plusieurs journées.
- 16 - Sayon Coulibaly et al.: Essai sur le droit coutumier africain, P. 2, Url : <http://univ-jurisocial.overblog.com/article-essai-sur-le-droit-coutumier-africain-82450775.html>, consulté le 23/6/2020.
- 17 - Ulrich Kevin Kianguebeni : op. cit., p. 46.
- 18 - Anne Ouallet : Perceptions et réutilisations patrimoniales en Afrique. "Quelques exemples maliens" : 59-75, in M. Gravari-Barbas et S. Guichard-Anguis (dir.), Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXI^e siècle. Presses de l'université de Paris-Sorbonne.
- 19 - Anaïs Leblon : Les paradoxes du patrimoine : le yaaral et le degal, des fêtes de transhumance peules au Mali. Anthropologie et Sociétés, 37 (1), 177-193. <https://doi.org/10.7202/1016153ar>, consulté le 06/02/2021.
- 20 - Article 2 de la Loi 10-061 du 30 décembre 2010 Loi 85-40/AN-RM du 26 juillet 1985, modifiée par la Loi 10-061 du 30 décembre 2010 relative à la protection et à la promotion du patrimoine culturel national du Mali.
- 21 - Lucie Benoit : Un patrimoine culturel immatériel émergent : Le Courir du Mardi gras de Faquetique, Louisiane, Mémoire de Maîtrise en ethnologie et patrimoine Maître ès arts (M.A.) Québec, Canada, 2015.
- 22 - UNESCO : Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Paris 2003, p.10.
- 23 - Peter Seitel : Defining the scope of the term intangible cultural heritage, in report international expert meeting, intangible cultural heritage: priority domains for an international convention, rio de janeiro, Brazil, 22-24 january 2002, 14 pages. on ligne at <http://www.folklife.si.edu/unesco/>, consulté le 20/06/2021.
- 24 - Richard Kurin : Immatériel mais bien réel, in Le courrier de l'Unesco,

N°5, 2001, pp. 4-43.

25 - Lassana Cissé : La fête annuelle du "bulo" d'aru : rôle des cérémonies, rites et traditions religieuses dans la conservation et la mise en valeur du patrimoine immobilier chez les dogon, in ICCROM AFRICA 2009, 2005, les pratiques de conservation traditionnelles en Afrique. 2005, p. 94.

26 - Salia Malé : Concept et mode de transmission du patrimoine chez les Bamanan du Mali ; in, Afrique musées et patrimoines pour quels publics ? Editions. Musée Royal de l'Afrique Centrale, Culture LAB, Karthala, Malé 2007, pp. 52-88.

27 - Vincent Laureau : "La ville en terre au Mali", Cybergeog : European Journal of Geography, En ligne <http://journals.openedition.org/cybergeog/25907>, consulté le 1 septembre 2021.

Références :

1 - Benoit, Lucie : Un patrimoine culturel immatériel émergent : Le Courir du Mardi gras de Faquetairie, Louisiane, Mémoire de Maîtrise en ethnologie et patrimoine Maître ès arts (M.A.) Québec, Canada, 2015.

2 - Cissé, Lassana : La fête annuelle du "bulo" d'aru : rôle des cérémonies, rites et traditions religieuses dans la conservation et la mise en valeur du patrimoine immobilier chez les dogon, in ICCROM AFRICA 2009, 2005, les pratiques de conservation traditionnelles en Afrique, 2005.

3 - Coulibaly, Chéhibou : Inventaire du patrimoine culturel immatériel de la commune rurale de Diou (au Mali) : Propositions de stratégies de sauvegarde et de promotion, mémoire de Master, Université Senghor d'Alexandrie, 2017.

4 - Coulibaly, Sayon et al. : Essai sur le droit coutumier africain, 2001, en ligne sur <http://univ-jurisocial.overblog.com/article-essai-sur-le-droit-coutumier-africain-82450775.html>, consulté le 23/6/2020.

5 - Fofana, Ténin Sibia : La Sauvegarde et la Promotion du Patrimoine Culturel Immatériel à Bamako au Mali cas de : "Yokoro et de Salawaléwalé", mémoire de master, Université Senghor d'Alexandrie, 2017.

6 - Kana, Celestine Colette Fouellefack : Le christianisme occidental à l'épreuve des valeurs religieuses africaines : le cas du catholicisme en pays Bamiléké au Cameroun (1906-1995), Thèse de doctorat en histoire, Université Lumière Lyon 2, 2005.

7 - Kiangubeni, Ulrich Kevin : La protection du patrimoine culturel au Congo, thèse de doctorant, université d'Orléans, 2016.

8 - Kurin, Richard : Immatériel mais bien réel, in Le courrier de l'Unesco, N°5, 2001.

9 - Laureau, Vincent : "La ville en terre au Mali", Cybergeog : European Journal of Geography [En ligne], Aménagement, Urbanisme, document 644, mis en

ligne le 18 avril 2013 et consulté le 1 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cybergeogeo/25907>.

10 - Leblon, Anaïs : Les paradoxes du patrimoine : le yaaral et le degal, des fêtes de transhumance peules au Mali. Anthropologie et Sociétés, 2013, en ligne sur <https://doi.org/10.7202/1016153ar>, consulté le 6/02/2021.

11 - Loi 85-40/AN-RM du 26 juillet 1985, modifiée par la Loi 10-061 du 30 décembre 2010 relative à la protection et à la promotion du patrimoine culturel national.

12 - Male, Salia : Concept et mode de transmission du patrimoine chez les Bamanan du Mali ; in, Afrique musées et patrimoines pour quels publics ? Editions. Musée Royal de l'Afrique Centrale, Culture LAB, Karthala, 2007.

13 - Ouallet, Anne : "Perceptions et réutilisations patrimoniales en Afrique. Quelques exemples maliens" : 59-75, in M. Gravari-Barbas et S. Guichard-Anguis (dir.), Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXI^e siècle. Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2003.

14 - Seitel, Peter: Defining the scope of the term intangible cultural heritage, in report international expert meeting, intangible cultural heritage: priority domains for an international convention, rio de janeiro, Brazil, 22-24 january 2002, 14 pages. on ligne at <http://www.folklife.si.edu/unesco/>, consulté le 20/06/2021.

15 - Sow, Abdoul et al.: Défis et perspectives du patrimoine africain : Notion(s) des patrimoines culturels et naturels en Afrique, Sorbonne nouvelle, Université des cultures, 2022.

16 - Wozny, Danièle et Barbara Cassin (dirs) : Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne. Nouvelle édition, Paris, Demopolis, 2014, en ligne sur <http://books.openedition.org/demopolis/515>, consulté le 12/3/2022.



Les anamorphoses identitaires dans quelques textes de Léonora Miano

Hayatou Daouda

Université de Garoua, Cameroun

Résumé :

Dans les récits de Leonora Miano, notamment “L’intérieur de la nuit”, “Contours du jour qui vient” et “Saison de l’ombre”, les sujets féminins n’ont aucune destination précise. Car leur parcours incertain participe à construire une identité dysphorique, une identité fissurée. De ce fait, leur mobilité spatio-temporelle combinée à l’incertitude de leur devenir provoque la dispersion et la transfiguration identitaire. Cette mobilité transfrontalière impose aux personnages la reconfiguration de leur identité. Dès lors, les personnages Ayané, Musango et Eyabe, dans cette reconstruction, errent, marchent et se dispersent. Dans cet article, nous cherchons à montrer comment l’incertitude provoque chez les personnages féminins une envie permanente de bouger. Afin de mieux apprécier les transformations identitaires chez Miano, nous ferons recours à la géocritique de Bertrand Westphal. Cette grille d’analyse permet d’examiner leurs parcours et de déterminer le lien existant entre espace-temps et identité. Notre analyse consiste essentiellement à déterminer les formes de vie transgressive ainsi que le parcours identitaire des personnages féminins.

Mots-clés :

anamorphose, identités, féminin, parcours, devenir.



Identity anamorphosis in some textes of Léonora Miano

Hayatou Daouda

University of Garoua, Cameroon

Abstract:

In these stories of Léonora Miano, “L’intérieur de la nuit”, “Contours du jour qui vient” and “Saison de l’ombre” in particular, the feminine subject have no precise destination. Because their uncertain journey contributes to constructing a dysphoric identity, a fractured identity. As a result, their spatio-temporal mobility combined with the uncertainty of their future causes dispersion and the transfiguration of identity. This cross-border mobility require them to reconfigure their identity. From then on, the Ayané, Mussango and Eyabe characters, in this reconstruction, wander, walk and disperse. In this article, we seek to show how uncertainty causes female characters to have a permanent desire to move. In order to better appreciate the identity

Reçu le : 26/7/2024 - Accepté le : 24/8/2024

hayatoudaouda@yahoo.fr

© Université de Mostaganem, Algérie 2024

transformations at Miano, we well resort to the geocritic of Bertrand Westphal. This analysis grid makes it possible to examine their journeys and determine the existing link between space-time and identity. Our analysis essentially consists to determining the transgressive forms of life as well as the identity journey of the female characters.

Keywords:

anamorphosis, identities, feminine, journey, becoming.



Introduction :

Le parcours spatial des protagonistes comporte la discontinuité comme élément de sens. En effet, l'instabilité des actants concourt à la construction de leurs identités transgressives. Dans ce contexte, les sujets persécutés s'illustrent par des rôles dysphoriques caractérisés par les dérives sexuelles, corporelles et émotionnelles qui dominent leur trajectoire de vie. Les personnages féminins, faute d'énergie positive, subissent l'influence de l'espace et du temps. Ces actants demeurent, incapables d'orienter leur parcours identitaire, submerger par l'espace-temps ; une instabilité spatio-temporelle conduisant à une dispersion identitaire. Ce sont des identités qui s'effectuent sur des espaces et des temps divergents. Dans les textes de Léonora Miano, notamment dans "L'intérieur de la nuit", "Contours du jour qui vient" et "Saison de l'ombre", l'identité des personnages féminins se caractérise par une anamorphose, c'est-à-dire par une conversion. D'après Baltrusaitis, "L'anamorphose procède par une interversion des éléments et des fonctions"⁽¹⁾. C'est une remise en question de l'ordre établi. Cela pose, en paraphrasant Lotman, le problème du rôle de l'espace et du temps dans le parcours identitaire des sujets féminins transgressifs.

L'espace évoqué par Miano est un espace mystique et mystérieux. Ces personnages errent dans leur espace naturel afin de bâtir une identité. Mais cet espace les envahit au point de remanier leur stratégie. Dans ce cas, quel est l'apport de

l'espace sur la reconfiguration de l'identité des personnages féminins ? Comment ses personnages féminins vivent-ils avec cette identité ? Il faut noter que les déplacements des personnages mettent en évidence un manque de stabilité identitaire.

Notre analyse vise la compréhension du comportement du devenir identitaire des personnages féminins en rapport avec leur espace de vie. Pour ce faire, la géocritique de Bertrand Westphal⁽²⁾ permet de mieux apprécier les parcours des personnages féminins. L'analyse géocritique consiste à se focaliser sur la relation entre le sujet et un territoire spécifique. Ces propriétés, peuvent s'envisager sous l'angle de la simple géographie physique, mais le point de vue gagnera à être élargi à une perspective géoculturelle. Cette approche permet de déterminer la relation que le personnage féminine entretient avec son environnement. L'étude de la construction de l'identité transgressive des actants féminins consiste d'abord à déterminer les formes de vie transgressive. Ensuite, elle montre le parcours identitaire des personnages féminins. Enfin, elle examine l'apologie de l'afropéanisme.

1 - Les formes de vie transgressive :

L'identité des personnages féminins est construite en fonction de leurs rapports avec les autres, au fil des temps, et sur plusieurs espaces. Cette cohabitation qui permet de déterminer la nature de l'espace de vie et d'épanouissement des actants est désignée comme "formes de vie" par Fontanille. Les formes de vie sont "des ensembles signifiants composites et cohérents qui sont les constituants immédiats de la sémiosphère"⁽³⁾. Une forme de vie, dans le cadre de ce travail, représente les différentes étapes du parcours spatio-temporel qui donne du sens dans la construction de l'identité subversive des sujets féminins. Il s'agit des formes spatiales et temporelles qui sont, particulièrement importantes, dans la construction des différentes manières d'exister. Ainsi, le parcours des protagonistes, dans les textes

analysés, s'exprime par une série de segments de vie inattendus, notamment l'errance, l'égarement, l'inclusion.

1. L'errance, une forme de subversion identitaire :

Les parcours erratiques de sujets féminins se rapprochent, dans le sens où ils permettent de faire émerger des identités transgressives par rapport aux identités socialement admises. Il faut reconnaître que l'errance des personnages féminins apparaît d'emblée comme une réaction contre un profond mal-être qui les ronge ou qui les domine même si chacun en fait l'expérience à sa manière. En effet, le mot "errance"⁽⁴⁾, issu du latin *iterare* signifie "voyager". En français moderne, le terme renvoie à "l'esprit qui ne se fixe pas"⁽⁵⁾. Dans le terme errance, il existe donc l'effet de sens de digression à la fois au niveau pragmatique et cognitif.

Ce concept met en exergue le mode de vie des protagonistes, et l'errance apparaît dans ce cas comme une façon d'être au monde. Foucault énonce très clairement le rapport de l'individu à l'espace : "L'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous-mêmes dans lequel, se déroule précisément l'érosion de notre vie, de notre temps et de notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même aussi un espace hétérogène"⁽⁶⁾.

Contrairement à Foucault, Glissant pense que l'errance des personnages ne procède ni "d'un renoncement, ni d'une frustration..., ni d'une pulsation incontrôlée d'abandon"⁽⁷⁾. Pourtant, les personnages féminins, dans les textes de Miano, divaguent hors de leur monde parce que frustrés, abandonnés et isolés. Leur errance est une action qui consiste à trouver un espace alternatif, un espace d'épanouissement, un espace de paix.

Le personnage Musango en fait largement l'expérience. Cet actant se déplace sur plusieurs espaces. Ces déplacements voulus ou non ont conditionné son état cognitif et identitaire. Ainsi, elle erre entre la rue, le marché, l'londi, les lieux de culte. Cette mobilité spatiale connote la non maîtrise de son espace. Il faut

noter que son déplacement se fait à pied. La marche semble être le moyen privilégié par la narratrice. Car les expressions “je me suis levée”⁽⁸⁾, “on m’a mise debout”, “je devais marcher”⁽⁹⁾, “je cours”⁽¹⁰⁾, montrent que la jeune fille est, d’une part forcée à se déplacer et, d’autre part, elle suit ses pas. Dans ce cas, sa mobilité apparaît comme son mode de vie participe à affiner son identité. En dehors de son déplacement chez sa grand-mère pour s’enquérir de nouvelles de sa mère, Musango ne fait qu’errer. Car, elle ne fait que changer d’espace, signe de son incohérence et de son incomplétude. Alihonou⁽¹¹⁾, parlant de Musango remarque que : “Dans son parcours (erratique), Musango, le personnage central de Contours du jour qui vient évolue dans un univers qui la transforme et la transporte au gré des situations qu’elle rencontre. Celles-ci font corps avec elle et s’imprègnent en elle en lui dictant la conduite à tenir”. Ainsi, ses multiples déplacements accentuent sa perte et déforment son identité de base. Son espace le transporte et le transforme au point où toute tentative d’y échapper l’emballé.

Miano présente l’errance comme un mode de vie des personnages féminins, lesquels personnages s’engagent dans une quête incertaine et se forgent du coup une identité bien que subversive. Dans L’Intérieur de la nuit, la vie du personnage Ayané est rythmée par moult mouvements. Dès son jeune âge, elle ira à l’université de Sombé, puis s’envolera vers la France afin de continuer ses études. Il faut admettre que le déplacement d’Ayané enfonce les habitudes de sa communauté puisqu’“il n’appartenait pas aux femmes de courir les routes”⁽¹²⁾.

Après son retour et la mort de ses parents, Ayané quitte le village des Eku pour s’installer à Sombé, capitale de Mboasu. Le déplacement continu de l’héroïne lui est imposé par Lé qui lui dénie toute appartenance. Si au départ, son errance semble motivée, vers la fin, elle est imposée au personnage. Au cours de ce parcours, le sujet disposant des modalités négatives se désolidarise du collectif.

C'est le même parcours que connaît l'actant Eyabe dans La Saison de l'ombre⁽¹³⁾. Cet actant, après la disparition des "douze mâles", arpente les rues. Son parcours erratique le conduit vers des zones inconnues de sa communauté. Des terres Mulango, elle part vers le lieu de déportation ; sur son périple, elle passe par la forêt, découvre Bebayedi⁽¹⁴⁾, terre des hommes et des femmes déplacés.

L'errance comme forme de vie des personnages féminins de Miano remet en cause le sentiment du "vivre ensemble". Certains errent parce qu'exclus, d'autres pour rechercher la vérité. Bref, leur mouvement s'inscrit dans une sorte de crise de la vie collective. C'est une façon de rechercher la paix, un espace propice à leur être au monde, une façon d'exprimer leur identité.

2. L'égarement des sujets en l'absence de repères :

La relation problématique des sujets avec leur entourage est le premier élément qui a engendré l'égarement. Aussi, l'absence des valeurs place les sujets féminins dans de positions déséquilibrées. Au fait, ce sont ces positions défavorables des sujets qui les marginalisent. Ce qui d'ailleurs entraîne leur égarement, leur perte. L'héroïne Musango est troublée par le rejet de sa mère. Celle-ci se déplace sans itinéraire véritable. Dans la rue, auprès des marchandes, à l'loni ou chez Madame Mulango, le sujet ne trouve plus ses repères. Il n'a plus d'emprise sur l'espace-temps où il se trouve. Sa trajectoire de vie submergée par le vide, dans son champ de présence, est marquée par des forts traumatismes. Car n'ayant pas un but précis, Musango se perd dans son univers. En effet, la carence affective et émotionnelle désorganise son déplacement. Il faut préciser que le déplacement continu de Musango vire à la recherche de sa mère, une mère qu'elle considère comme le principal motif de son désarroi. Mais, son message d'amour ne reçoit aucun écho. Le silence et le vide qu'elle vit reflètent son parcours et son identité solitaire : "Je cours. Il n'y a d'abri nulle part. Les maisons d'ici

n'ont pas de porche. Dans ce quartier proche du fleuve, il n'y a pas des magasins"⁽¹⁵⁾. Sans amour et sans éducation, la petite Musango perd ses marques.

Les cas d'Eyabe et d'Ayané s'apparentent à celui de Musango. Elles sombrent dans une vaste désorientation intérieure de façon à perturber la cohérence spatio-temporelle de leur mode d'existence. Le personnage Eyabe, déstabilisé par la disparition de son fils aîné, est d'abord exclu du groupe. Cet isolement pousse le personnage à divaguer. Dans la quête des disparus, il se perd et entreprend un voyage vers des lieux inconnus. De ce fait, ce déplacement inopportun entrave gravement le dispositif passionnel de l'actant. Dans ces moments troubles, Eyabe perd la notion du temps. Elle ne sait ni l'heure ni le jour qu'il fait comme le précise le narrateur : "Le temps ne s'est pas évaporé dans l'air, il est toujours là. Simplement sa signification se dilue"⁽¹⁶⁾. La perte des repères temporels influence le parcours de vie du personnage Eyabe qui vit péniblement la disparition et l'isolement.

Quant à Ayané, l'impact des crises des origines a joué sur sa relation avec l'espace-temps. La disjonction spatiale et les perturbations temporelles déterminent l'égarement du personnage. Comme Musango, Ayané est en désaccord avec son environnement. Partout, le personnage est étranger. Ainsi, son vécu thymique passe du soulagement à la terreur, de l'espoir au désespoir.

Le long de leur parcours, les personnages font face aux forces négatives qui les maintiennent dans le désarroi. Les égarements constatés provoquent un dysfonctionnement dans le parcours identitaire des actants féminins.

3. L'inclusion ou la perte des valeurs des sujets :

Afin de mieux s'épanouir, les personnages féminins se déplacent sans direction précise, lequel déplacement se solde généralement par l'accusation. Chez Miano, les actants féminins connaissent plusieurs périodes de manque qui concourent à

dénaturer leur identité. Leur drame est subséquent au manque de l'affection. Ces actants sont sevrés d'affection sociale et communautaire.

Dans son espace, Ayané est le personnage dont l'existence est marquée par la perte de ses parents. La mort des personnes aimées agit directement sur la présence du sujet. Pendant cette période, le sujet mène une vie difficile. La communauté ne le reconnaît pas comme faisant partie du groupe. Le désamour et la séparation s'accroissent lorsqu'elle perd sa mère. Ayané est exclue du groupe parce qu'elle ne possédant pas les mêmes valeurs que les membres de la communauté : "Tout ce que nous pouvons t'accorder, c'est de venir saluer tes parents une fois par an"⁽¹⁷⁾. Désormais seule, Ayané vit une crise identitaire intense. Elle quitte le village des Eku pour la ville.

Musango connaît les mêmes travers qu'Ayané. La crise avec sa mère l'ayant perturbée désorganise sa trajectoire identitaire. Cette situation de vie démotive le sujet qui ne connaît désormais qu'absence, silence et solitude. De ce fait, son identité sociale aléatoire s'est construite loin hors groupe social : "A cette absence, je rends tout ce que j'ai, tout ce que je suis néanmoins devenue : un être vivant"⁽¹⁸⁾, souligne-t-elle. La pression des forces négatives et le vide affectif ont influencé les fondations du mur de l'identité de l'actant Musango.

Nous constatons que le sujet Musango a la capacité de se mouvoir sur plusieurs espaces hétérogènes (son parcours erratique). Dans cette perspective, la jeune fille, ne disposant pas des modalités positives /pouvoir/ et /devoir/ être, s'étouffe.

Dans *La Saison de l'ombre*⁽¹⁹⁾, Eyabé et ses consœurs vivent péniblement l'enlèvement de leurs fils. La perte de ces êtres chers entraîne la vacuité des actants. Ces mères meurtries sont sous l'emprise de l'espace. Elles n'ont pas pu digérer cette disparition. On peut dire que les corps des sujets sont soumis aux propriétés spatiales. C'est le cas d'Eyabé et des autres actants que les Bwele ont déportés.

En clair, la perte des valeurs sociales entraîne la désintégration identitaire des actants. Ils deviennent des sujets porteurs des forces négatives qui se promènent sans repères. Mais dans leur errance, les sujets font des rencontres qui changent leur trajectoire identitaire.

2 - Le parcours transgressif de l'identité féminine :

Afin d'exprimer leur épanouissement, les actants féminins, dans leur parcours identitaire, adoptent des comportements discordants. Dans leur existence mouvementée, les actants adoptent d'autres modes de vie, lesquels modes de vie les poussent à considérer leur milieu de vie comme hostile à leur propre épanouissement. S'enfuir, s'exiler et transgresser les normes sont les socles de leur parcours identitaire.

1. La fuite des personnages féminins :

La fuite représente pour les actants féminins stéréotypés une forme d'évasion. Lorsque leur champ de présence est saturé et les tensions atteignent le maximum, ils s'enfuient. Autrement dit, le conflit entre ces actants et leur entourage les poussent à la fuite. C'est un moyen qui permet aux actants d'échapper aux pressions extérieures. Notons que celle-ci n'est pas l'exil, c'est un changement de lieu suite aux frustrations. En quittant leur milieu devenu hostile, les personnages féminins de Miano espèrent se disjoindre des forces antagonistes que représentent le clan des Eku pour Ayané, Ewenji et le regard extérieur pour Musango et, la non compassion de sa communauté pour Eyabé. La fuite comme intrigue des œuvres s'expriment à travers la mobilité permanente des personnages, une instabilité propice aux déviances.

Dans *Contours du jour qui vient*⁽²⁰⁾, Musango change de lieu continuellement, d'abord, à cause de la maladie qui le ronge tout au long de son parcours. Ensuite, par manque d'amour et enfin à cause de la captivité. Des moments crises qui ont atteint son état d'âme. Mais lorsqu'il retrouve sa santé grâce au soutien de Kwédi, il s'enfuit. La jeune Musango, pour échapper à la saisie de

la tension oppressive des forces antagonistes, change de place. Cela détermine son parcours identitaire fait des rebondissements. Il faut noter que la fuite du personnage Musango n'est pas que spatiale, elle est aussi émotionnelle. Le personnage est partagé entre douleurs, désirs et désespoirs. Son champ de présence saturé par les effets dispersifs de la douleur encombre son état pathémique et dissout ses émotions positives. A chaque fois que le bonheur s'approche, un événement le déstabilise, et le personnage retombe dans ses peines.

Dans *L'Intérieur de la nuit*⁽²¹⁾, le mouvement de l'héroïne est motivé par l'apprentissage et la solidification de son appartenance clanique. D'une part, son voyage à Sombé et en France entraîne son déracinement. D'autre part, il participe à la construction de son identité. Toutefois, il y a un décalage entre sa façon d'être et celle des femmes. Cette dichotomie renforce la distance affective entre elles. La narratrice précise à cet effet qu'"on lui avait fait faire les études, lui permettant même pour cela de quitter le village. La distance qu'elle avait choisi de mettre entre elle et les autres l'avait reléguée à la surface des choses"⁽²²⁾. En réalité, son trajet de retour au village vise son intégration. Mais le sujet fait face aux réticences de sa communauté. La ville semble être, pour elle, l'endroit adéquat pour exprimer ses convictions. Le départ d'Ayané vers la ville s'apparente à l'exil et au renoncement. Cette fuite d'Ayané est déterminée par son parcours. Un parcours qui concourt à la construction d'une identité différente.

En clair, ce départ synonyme du refus de souffrir dans la passivité, exprime surtout le chagrin de ces personnages. La fuite révèle ainsi le refus de conformisme et exprime le désir d'exister. L'éloignement spatial et la dispersion ne brisent pas leur détermination à se bâtir une nouvelle identité.

2. L'exil des héroïnes ou l'obsession de l'ailleurs :

Les héroïnes des textes analysés sont toutes obsédées par l'idée de partir, d'aller à la conquête d'un espace harmonieux.

Motivés par un mieux-être et une envie folle de se disjoindre des sentiments négatifs tels que la solitude, l'isolement, la méconnaissance, le mépris, l'indifférence, les personnages féminins de Miano sont obnubilés par l'ailleurs. C'est, pour ces actants, "un lieu où, après la déchéance de l'ennemi homme, le (personnage féminin) parvient à réaliser son rêve d'émancipation"⁽²³⁾ selon Soumahoro Zoh. L'exil vise donc à combler le vide permanent qui opprime les actants.

Sous le vocable "exil", peuvent se recouper des réalités multiformes, telles que l'arrachement, l'émigration, l'exil volontaire ou imposé. Néanmoins, l'exil qu'il soit subi ou volontaire implique un lieu de départ et un lieu d'arrivée. C'est dire avec Mounier : "pour qu'il y ait exil, il faut qu'il y ait déplacement, transfert dans un autre groupe social, et par conséquent, échange, confrontation"⁽²⁴⁾. Pour mieux appréhender cette problématique de l'exil, dans les romans de l'écrivaines nous abordons le concept en corrélation avec l'errance et la fuite des personnages féminins.

Les personnages féminins se déplacent en permanence. En effet, ils fuient les pressions multiples et les désaccords qui polluent leur existence. Afin de préserver leur vie et dans l'espoir de mieux s'épanouir, les personnages féminins quittent définitivement leur terre natale pour un ailleurs certes inconnus, mais qui représente beaucoup d'espoirs. Il faut cependant noter que le régime temporel des personnages féminins, dans ce nouvel espace, est dispersé. Ils retrouvent les mêmes forces négatives. Car au lieu de s'épanouir, ils subissent les pressions de cet espace-temps nouveau. Dès lors, les nouvelles valeurs qu'ils acquièrent concourent à faire d'eux des sujets hybrides. Dans *La Saison de l'ombre*⁽²⁵⁾, c'est un exil forcé que connaît l'héroïne et sa communauté. Dans sa quête des disparus Eyabé découvre un village dénommé Bebayedi. Un espace où vivent les gens "qui ont fui les attaques des Côtiers et de leurs compères"⁽²⁶⁾. Ici, ils sont à l'abri des attaques et de toute autre forme de violence. Leur

exil est motivé par la peur d'être envahi. La peur du lendemain et le désir de survie entraînent les sujets vers le départ. Dans L'Intérieur de la nuit par contre, le déplacement d'Ayané vers la France a des relents éducatifs. Après un bref séjour à l'Université Sombé, la capitale de Mboasu, la fille de l'étrangère s'en va continuer ses études en France.

L'exil est également le lieu de supplice de l'être. Lorsque le sujet acquiert sa liberté, il cherche à dominer le sujet masculin. Cette tendance vise à réduire la phallocratie. En effet, la jeune Mussango raconte le désir ardent des jeunes filles à s'exiler. Pendant sa captivité, elles rencontrent des filles (Endalé, Musoloki, Siliki, Enangué) qui espèrent avoir une vie meilleure en s'exilant. C'est qui amène Hoarau à dire que l'exil vise à "réanimer l'origine manquante, tout en rétablissant l'équilibre entre le lieu où l'on est, et celui où l'on aurait voulu être ; c'est témoigner de cette ambivalence intérieure et extérieure entre les pôles réels et rêvés"⁽²⁷⁾.

De façon globale, l'exil ou plus simplement l'immigration des personnages féminins, revêt plusieurs visages. D'une part, ce déplacement revêt un caractère éducatif. Ayané va en France pour acquérir de nouveaux savoirs. D'autre part, l'exil vise un espoir de mieux vivre. L'Occident est, pour ces héroïnes, un lieu pour se débarrasser des problèmes de survie inhérents à leur espace naturel. En plus, la quête de liberté est au cœur de leur départ. Seulement, les actants, dans leurs nouveaux lieux, sont confrontés à d'autres difficultés qui les poussent à se pervertir. Ainsi, leur nouvel espace les consume et les détourne. Dès lors, le lieu d'exil devient un espace oppresseur et insalubre. Dans ce contexte, les sujets féminins malgré le changement d'espace, leur malaise persiste. Leur état thymique demeure dysphorique. Et leur identité, dans ce contexte, se déchire, s'émiette. Ce qui les amène à remanier leur identité.

3 - Pour une écriture afropéenne :

Plusieurs auteurs et critiques africains⁽²⁸⁾ se sont interrogés

sur la notion d'identité des Noirs en contexte européen. Ils ont pu montrer que l'identité, en tant que construction dynamique, implique plusieurs critères à savoir l'espace et la couleur de la peau. Cette diversité fait émerger des concepts identitaires nouveaux : créolité, antillanité, mondanité ou afropéanisme. Ce dernier concept constitue le motif essentiel des écrits de Léonora Miano. Ainsi, les textes que nous analysons mettent en exergue l'identité afropéenne. Une identité qu'elle qualifie de frontalière.

Pour Miano⁽²⁹⁾, "être afropéen, de nos jours, c'est habiter la frontière. Habiter la frontière, c'est occuper un espace transitoire, un lieu de contact et d'échange entre les individus". Habiter la frontalière, c'est se mouvoir sur plusieurs espaces afin d'acquérir diverses cultures. La frontière, dans la conception de Miano, est un espace de jonction identitaire, un espace de rencontre des cultures, un lieu de contact, un espace de rencontre qui unit les peuples, métisse les hommes, donne naissance à de nouvelles hybridités. Elle est le lieu où les mondes se touchent et où les identités se croisent. L'identité afropéenne symbolise donc le foisonnement des plusieurs identités, une synthèse entre différentes habitudes de vie des "Africain-Européens"⁽³⁰⁾. Un être frontalier est celui qui bénéficie de plusieurs aires culturelles, un être multiculturel, un être qui se conjoint à plusieurs valeurs culturelles.

Dans la perspective de Miano, l'identité frontalière est propre aux êtres en mouvement, ceux qui évoluent dans un espace autre que leur lieu de naissance. C'est une identité qui implique les critères d'espace, de couleur de la peau et de la langue. Dans son écriture, l'auteure interroge la mutualité des identités. En effet, elle fait de l'écriture une manière d'exposer la déportation des Africains et le processus de construction de l'identité afropéenne, c'est-à-dire un processus d'acquisition des valeurs occidentales en préservant les leurs. C'est une façon de se dire, de se créer et de s'assumer. En réalité, l'afropéanisme

est redevable à la “mondialité”⁽³¹⁾ de Glissant, à “l’afropolitanisme”⁽³²⁾ de Mbembé, aux “identités meurtrières”⁽³³⁾ de Malouf. Les “êtres frontaliers” doivent, selon Malouf⁽³⁴⁾, “ont pour vocation d’être des traits d’union, des passerelles, des médiateurs entre les diverses communautés, les diverses cultures”. Ce sont des êtres multiculturels qui se conjoignent aux nouvelles valeurs. Selon Outeirinho⁽³⁵⁾, “Le concept d’afropéen suppose donc un dépassement d’une vision binaire du monde, une mise en relation, voire de fusion, d’inscriptions culturelles diverses et, par conséquent, l’avènement d’un espace culturel, social transfrontalier”.

Les héroïnes décrites par Miano sont des êtres frontaliers. Car leur identité est le fruit de leur errance, de leur exil et de leur fuite. Leurs trajectoires identitaires partagées entre plusieurs espaces les dotent des capacités linguistiques diverses.

Parlant de l’identité frontalière, nous constatons que le personnage Ayané est le prototype des “êtres frontaliers”⁽³⁶⁾. Le fait qu’Ayané naisse hors village Eku lui ôte toute appartenance à cette communauté. Bien plus, son séjour en France l’éloigne de son groupe d’attachement. En effet, son nom Ayané ne renvoyant à rien de palpable dans le cosmos des Eku renforce l’identité afropéenne de l’héroïne. Pour sa communauté, elle est une étrangère, car dans son comportement, elle combine les valeurs culturelles de sa communauté et celles acquises à Sombé et en France. Ayané est un être hybride. Car son habillement, son comportement à l’encontre d’lé et son endurance sont autant d’indices qui le discriminent. Cette détermination de l’héroïne à sa double appartenance illustre ce que Malouf⁽³⁷⁾ appelle “la réciprocité”. Ayané accepte difficilement son exclusion et considère sa diversité très enrichissante.

Contour du jour qui vient est une polyphonie afropéenne parce que posant la problématique de l’être au monde et de la fraternité de Mussango. L’identité de Musango est une juxtaposition de plusieurs apprentissages. Dans son errance et sa

fuite, la jeune Musango acquiert des dispositions identitaires qui reconfigurent à la fois son identité et son mode de vie. Elle est aussi la synthèse des différentes rencontres. Ce qui fait d'elle "un être à statut spirituel hybride"⁽³⁸⁾. Les rencontres jouent un rôle déterminant dans la construction de l'identité afropéenne. Donc, Musango est une de manifestation concrète de l'hybridité identitaire. Car de ces rencontres, elle accumule diverses valeurs culturelles qui ont contribué à la configuration de son identité.

Par l'hybridation linguistique et l'usage des expressions orales dans son écriture, Miano exprime les contours des identités frontalières. Ce sont des identités, dans *La saison de l'ombre*, fragmentées parce qu'issues d'expériences douloureuses. En effet, le texte est la restitution des contacts et d'échanges entre l'Afrique et l'Europe. De ce fait, les batailles entre les Mulango et les Bwele se soldent par la transmigration des peuples. Cette déportation des Mulango entraîne la naissance d'une nouvelle identité. Dans ce contexte, Bebayedi, symbole des contacts, est un espace nouveau qui regroupe un nouveau peuple avec de nouvelles valeurs. D'après Miano⁽³⁹⁾, Bebayedi est "Un espace abritant un peuple neuf, un lieu dont le nom évoque à la fois la déchirure et le commencement. La rupture et la naissance. Bebayedi est une genèse. Ceux qui sont ici ont des ancêtres multiples, des langues différentes". C'est dire que l'espace frontalier regorge de peuples venus d'horizons divers mais unis dans cette diversité. Cette mixtion culturelle favorise l'harmonie. C'est ainsi que Ndour⁽⁴⁰⁾ affirme : "Le roman de Miano... déconstruit la fiction du territoire et ouvre de nouveaux espaces de narrativité dans la géo-graphie du texte où se dit l'identité afropéenne". De ce fait, l'identité nouvelle de ces peuples constitue leur force et leur convergence, leur être au monde et leur particularité. C'est le même constat que fait Mbembé⁽⁴¹⁾ lorsqu'il soutient qu' : "Il n'existe pas d'identité africaine finale. Il y a une identité en devenir et qui... se nourrit

des différences entre les Africains tant du point de vue ethnique que linguistique ou encore des traditions héritées de l'histoire coloniale”.

En clair, l'espace agit sur les identités des personnages féminins. Car, dans les romans étudiés, nous constatons que l'espace joue un rôle primordial dans la construction des individualités frontalières.

Conclusion :

En somme, l'analyse des modalités d'inscription des identités féminines dans quelques romans de Leonora Miano montre que les identités se mutualisent. Il ressort que la mobilité spatio-temporelle confère aux personnages une identité nouvelle. C'est une identité qui tisse les liens entre diverses cultures. L'être féminin futur est en quête perpétuelle de nouvelles valeurs. De ce fait, Ayané, Musango et Eyabé vont, dans leurs parcours, à la rencontre d'autres univers et d'autres acteurs qui remodelent leurs identités. L'identité “afropéenne” qu'elles s'acquièrent symbolise le foisonnement des valeurs et la reconfiguration de l'identité féminine de base. L'écriture afropéenne prône l'émergence du métissage linguistique, la diversité spatiale et la dualité comportementale. C'est ce que Mbembé appelle “l'afropolitanisme”⁽⁴²⁾, c'est-à-dire l'ensemble des manières d'être des Africains. En clair, l'être féminin futur est celui qui se réapproprie son identité.

Notes :

1 - Jurgis Baltrusaitis : Anamorphoses ou perspectives curieuses, in revue d'histoire des sciences, Paris 1959, p. 7.

2 - Bertrand Westphal : La géocritique. Réel, fiction, espace, Les Editions de Minuit, Paris 2007.

3 - La sémiosphère est un mot valise inventé par Youri Lotman qui se construit à partir du mot sémiotique (qui vient lui-même de σῆμα en grec qui veut dire signe ; la sémiotique est la théorie générale des signes et de leur articulation dans la pensée) et du mot sphère par analogie à la biosphère définie par Vladimir Vernadsky de la manière suivante : "Tous les groupes vivants sont

intimement liés les uns aux autres. L'un ne peut exister sans les autres. Ce rapport invariable entre différents groupes et strates de vie est un des aspects immémoriaux du mécanisme à l'œuvre dans la croûte terrestre, qui s'est manifesté tout au long de l'ère géologique" (Vladimir Vernadsky cité par Youri Lotman : "l'espace sémiotique. La notion de frontière". La sémiosphère. Pulim, Limoges 1999, p. 12.

4 - Alain Rey (Dir.), Le Robert Dictionnaire historique de la langue française, Tome1, 1998.

5 - Ibid. p. 56.

6 - Michel Foucault : "Des espaces autres". Conférence au Cercle d'études Architecturales, 14 mars 1967, in Architecture, Mouvement, Continuité, N°5, octobre 1984.

7 - Edouard Glissant : Poétique de la Relation. Poétique III. Editions Gallimard, 1990, p. 31.

8 - Léonora Miano : Contours du jour qui vient. Plon, Paris 2006, p. 23.

9 - Ibid., p. 44.

10 - Ibid., p. 128.

11 - Alihonou Gwaldys Koumba : Enonciation romanesque et signifiance : Les romans de Daniel Biyaoula, Fatou Diome et Léonora Miano, Université de Bretagne occidentale, 2016, p. 206.

12 - Léonora Miano : L'Intérieur de la nuit, Plon, Paris 2006, p.24.

13 - Léonora Miano : La saison de l'ombre, Plon, Paris 2013.

14 - Pour Christiane Chaulet-Achour et Patricia Bissa Enama in L'œuvre romanesque de Léonora Miano d'Alice Delphine Tang (dir.), Bebayedi est la genèse du monde, on y entend "le chant de Weya, la terre première" C'est le lieu de tout recommencement, pour des peuplades qui n'en oublient pas pour autant leur passé. Le peuple de Bebayedi est parvenu à recoudre l'éclatement identitaire causé par l'Histoire en un patchwork qui s'établit en mémoire collective. Bebayedi est "un lieu dont le nom évoque à la fois la déchirure et le commencement. La rupture et la naissance... Ceux qui sont ici ont des ancêtres multiples, des langues différentes. Pourtant, ils ne font qu'un. Ils ont fui la fureur, le fracas. Ils ont jailli du chaos, refusé de se laisser entraîner dans une existence dont ils ne maîtrisaient pas le sens, happer par une mort dont ils ne connaissaient ni les modalités ni la finalité. Ce faisant, et sans en avoir précisément conçu le dessin, ils ont fait advenir un monde. S'ils parviennent à préserver leur vie, ils engendreront des générations. Prenant le statut d'ancêtres, ils lègueront une langue faite de plusieurs autres, des cultes forgés dans la fusion des croyances". (Léonora Miano : pp. 131-132).

15 - Ibid., p. 128.

16 - Ibid., p. 119.

- 17 - Ibid., p. 207.
18 - Ibid., pp. 176-177.
19 - op. cit.
20 - op. cit.
21 - op. cit.
22 - Ibid., p. 206.
23 - Jean Soumahoro Zoh : "La représentation de l'exil chez Calixthe Beyala", Loxias, URL <http://revel-6-183.unice.fr/loxias/index.html?id=6794> cons. le 13-8-2018, p. 3.
24 - Jacques Mounier, et all. Exil et littérature, Ed. Ellug, Grenoble 1986, p. 293.
25 - op. cit.
26 - Ibid., p. 125.
27 - Stéphane Haorau : L'écriture de de exils de des écritures, Lyon 2008, p. 36.
28 - Arsène Blé Kain, Maryse Condé, Jean-Luc Rahatimanana, Eva Doumbia, Amine Maalouf, Achille Mbembé, se sont interrogé sur la notion de l'identité hybride, de l'identité de l'homme noir en contexte occidental.
29 - Léonora Miano : Habiter, la frontière, L'arche, Paris 2012, p. 87.
30 - Ibid.
31 - op. cit.
32 - Achille Mbembé : "Les écritures africaines de soi", in Philosophie et politique Africaine, 2000, pp. 16-43.
33 - Amin Maalouf : Les Identités Meurtrières, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1998.
34 - Ibid., p. 11.
35 - Maria de Fátima Outeirinho : Une logique du tiers inclus permettrait-elle d'approcher l'écrivain frontalier, voire transfrontalier ? 2016, p. 5.
36 - op. cit.
37 - Ibid., p. 15.
38 - Ibid., p. 113.
39 - Ibid., p. 131.
40 - Emmanuel Mbégane Ndour : La Saison de l'ombre de Léonora Miano : "récitation" d'une Afropéenne, Etudes littéraires ? 46 (1), 95-104. <https://doi.org/10.7202/1035086ar>, 2015, p. 10.
41 - op. cit., p. 13.
42 - Ibid.

Références :

- 1 - Abomo-Maurin, Marie-Rose : "Quête identitaire et enquête dans

“L’intérieur de la nuit” et “Contours du jour qui vient” de Léonora Miano” in Absence, enquête et quête dans le roman francophone, Tang (A.) et Bissa Enama (P.) (dir.), Peter Lang, Bruxelles 2010.

2 - Baltrusaitis, Jurgis : Anamorphoses ou perspectives curieuses, in revue d’histoire des sciences, Paris 1959.

3 - Fontanille, Jacques : “Emotion et discours” in La sémiotique de l’affect, théories et pratiques sémiotiques, volume 21, Numéro 2, Université de Québec, 1993, pp. 13-21.

4 - Fontanille, Jacques : Sémiotique du discours. Pulim, Limoges 1998.

5 - Foucault, Michel : “Des espaces autres”. Conférence au Cercle d’études Architecturales, 14 mars 1967 in Architecture, Mouvement, Continuité, N°5, octobre 1984.

6 - Haorau, Stéphane : L’écriture de de exils de des écritures, Lyon 2008.

7 - Lotman, Youri : La sémiosphère. Pulim, Limoges 1999.

8 - Maalouf, Amin : Les Identités Meurtrières. Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1998.

9 - Mbégane Ndour, Emmanuel : “La Saison de l’ombre” de Léonora Miano : “récitation” d’une Afropéenne, Etudes littéraires ? 46 (1), 95-104. <https://doi.org/10.7202/1035086ar>, 2015.

10 - Mbembé, Achille : “Les écritures africaines de soi”, in Philosophie et politique Africaine, 2000.

11 - Miano, Léonora : Contours du jour qui vient, Plon, Paris 2006.

12 - Miano, Léonora : Habiter, la frontière, L’Arche, Paris 2012.

13 - Miano, Léonora : L’Intérieur de La nuit, Plon, Paris 2005.

14 - Miano, Léonora : La saison de l’ombre. Grasset et Fasquelle, Paris 2013.

15 - Mounier, Jacques et al. : Exil et littérature, Ed. Ellug, Grenoble 1986.

16 - Outeirinho, Maria de Fátima : Une logique du tiers inclus permettrait-elle d’approcher l’écrivain frontalier, voire transfrontalier ? 2016.

17 - Rey, Alain (Dir.) : Le Robert Dictionnaire historique de la langue française, Tome1, 1998.

18 - Soumahoro Zoh, Jean : “La représentation de l’exil chez Calixthe Beyala”, Loxias.

<http://revel-6-183.unice.fr/loxias/index.html?id=6794>

19 - Véronique, Peteti : L’“Afrophoni” de Léonora Miano, in “Arts et littérature”, Institut africain de management, Dakar 2017.

20 - Westphal, Bertrand : La géocritique. Réel, fiction, espace, Les Editions de Minuit, Paris 2007.



La colonisation française en Afrique subsaharienne et l'occultation de la civilisation islamique

Dr Ismaila Diop

Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

L'Afrique noire, perçue comme une terre sans propriétaire, fait l'objet de balkanisation à la Conférence de Berlin entre 1884 et 1885. Dans la foulée, Jules Ferry annonce le droit absolu des races dites "supérieures" (blanches) sur les races dites "inférieures" (noires). La puissance colonisatrice imposait alors sa vision du monde comme la seule valable, et l'assimilation comme seul moyen de progrès. Bref, de départir les autochtones d'une grande partie de leurs croyances, notamment islamiques, qui, dans la vision coloniale, devaient être remplacées par d'autres venues d'Europe. Pour ce faire, le thème de l'évangélisation des peuples indigènes devait être mis en avant, en Afrique subsaharienne, par des missionnaires catholiques européens sous l'égide de l'administration coloniale et, bien entendu, à ses ordres. Le missionnaire et le colonialiste étaient alors, et sans aucun doute, très complices. Tous deux, chacun à sa manière, étaient au service d'une idéologie qui s'évertuait à faire accepter une "supériorité" de l'homme blanc sur l'homme non blanc. Dans cette optique, ils ont été amenés à se liguer pour combattre l'Islam et sa civilisation.

Mots-clés :

colonisation, civilisation, Afrique, Islam, évangélisation.



The French colonization in Sub-Saharan Africa and the occultation of Islamic civilization

Dr Ismaila Diop

Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

Black Africa, perceived as a land without an owner, was subjected to balkanization at the Berlin Conference between 1884 and 1885. In the aftermath, Jules Ferry proclaimed the absolute right of so-called "superior" races (white) over so-called "inferior" races (black). The colonizing power then imposed its worldview as the only valid one, with assimilation as the only means of change. In short, this meant depriving the indigenous people of much of their beliefs, notably Islamic ones, which, in the colonial vision, had to be replaced by other beliefs from Europe. To achieve this, the theme of

evangelizing the indigenous peoples was to be emphasized in sub-Saharan Africa by European Catholic missionaries under the aegis of the colonial administration and, of course, under its orders. The missionary and the colonist were then, without a doubt, very complicit. Both, in their own way, were in the service of an ideology that sought to make accepted the "superiority" of the white man over the non-white man. In this perspective, they were brought together to combat Islam and its civilization.

Keywords:

colonization, civilization, Africa, Islam, evangelization.



Introduction :

Dès le 19^e siècle, l'industrialisation naissante et ses besoins de plus en plus croissants en matières premières allaient pousser certains européens sur la voie de la colonisation d'autres terres. C'est ainsi que, comme on sait, de nombreux pays africains seront colonisés par ces derniers, principalement pour assouvir leurs besoins en richesses de toutes sortes. En effet, cette entreprise coloniale a mis en application plusieurs formes de domination. Une domination militaire qui s'appuyait sur la force et la répression ; une domination religieuse qui a tenté de vider les Africains de leurs croyances religieuses, pour y substituer d'autres croyances européenno-chrétiennes. Ces deux types de domination s'opéraient simultanément, mais aussi sur fond de manipulations psychologiques.

Les colonisateurs ont fait recours au christianisme pour rendre les Africains plus dociles et plus serviles. Les hommes de l'Eglise, par le biais de l'enseignement, ne mettaient en exergue que les textes bibliques qui permettait d'inculquer plus facilement à l'Africain, le complexe d'infériorité et l'acceptation religieuse de sa servitude.

L'éducation est d'une importance capitale pour toutes les sociétés humaines qui veulent sauvegarder leurs structures sociales. C'est par l'éducation que s'opèrent l'évolution et les mutations sociales qui reflètent les modes de vie des individus dans la société. En effet, avant l'arrivée des colons, l'éducation

en Afrique était caractérisée par la prise en charge de toutes les dimensions de l'individu, aussi bien spirituelles que temporelles. En effet, tout système éducatif est intimement lié aux croyances et aux cultures des peuples desquels il émane. Ainsi, les politiques éducatives mis en place par les colonisateurs dans leurs colonies reflétaient naturellement leurs croyances et leurs traditions, notamment le christianisme européen et ses orientations évangéliques. C'est pourquoi, les institutions scolaires établies par les pouvoirs coloniaux pour, soit disant, éduquer les peuples africains étaient sous le contrôle et la supervision des hommes de l'Eglise.

A l'arrivée des colonisateurs, la religion musulmane et sa civilisation étaient déjà fortement ancrées dans la société africaine avec une conception de l'homme qui lui était propre. Le système éducatif islamique s'articule autour de l'objectif primordial pour lequel l'homme a été créé en tant qu'ensemble organique ayant une responsabilité imposée par la réalité de son existence sur la planète terre. "Nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes la responsabilité (de porter les charges de faire le bien et d'éviter le mal). Ils ont refusé de la porter et en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé, car il est très injuste (envers lui-même) et très ignorant"⁽¹⁾. C'est ce principe qui fonde la pensée éducative en islam, et ne vise qu'à préparer l'homme physiquement, mentalement et spirituellement, afin qu'il exerce avec clairvoyance sa mission d'adoration de Dieu.

Comprenant ce postulat de l'islam, les pouvoirs coloniaux, qu'il soit français, anglais ou portugais, ont tenté d'affaiblir la ferveur islamique, à défaut de pouvoir l'effacer dans les sociétés africaines. Pourquoi l'Islam et sa civilisation constituaient-ils une cible pour missionnaires catholiques ? Quels sont les points de convergences entre la colonisation et l'évangélisation ? En quoi la civilisation islamique faisait-elle entrave à l'entreprise coloniale ? Le but de cet article consiste à analyser le rôle joué par l'Eglise catholique dans la colonisation française en Afrique noire en

générale. Ainsi, nous révélerons dans un premier temps la nature de l'évangélisation qu'a connue l'Afrique, et de quelle manière elle a négativement influencé le colonisé. Cette mise en évidence nous permettra ensuite d'étudier l'action capitale de l'Eglise dans le secteur de l'éducation où s'illustre sa participation active à la colonisation. Et enfin, nous examinerons l'étroitesse des relations qui se sont noués entre les deux entreprises coloniale et missionnaire guidés par une convergence d'intérêts.

1 - L'Afrique à l'épreuve de l'évangélisation :

La christianisation est apparue à un moment précis de l'histoire pour répondre à un besoin. Les cercles coloniaux y ont rapidement vu un moyen efficace pour asservir les peuples dits primitifs. Les Européens s'étant considérablement départis de leur dimension religieuse depuis le siècle dit "des lumières", n'évoquait plus la religion que dans la mesure où elle servait leurs intérêts précis, ou à légitimer des injustices ou des turpitudes. Les missionnaires, au même titre que les colonisateurs, prenaient les noirs pour des êtres humains de rang inférieur. Il y a lieu, cependant, de se demander pourquoi les théologiens catholiques et les Papes ont-ils accepté la colonisation des noirs jusqu'au XIX^e siècle, et même après pour de nombreux missionnaires en Afrique ? A cette pratique raciste, l'Eglise fondée sur des Ecritures saintes, a élaboré une théologie de l'esclavage des Noirs, descendants de Chanaan, le fils maudit de Noé, condamné à devenir "à l'égard de ses frères l'esclave des esclaves"⁽²⁾.

Les missionnaires en Afrique, loin d'être des porteurs de message salvateur, donnaient à la colonisation et à la servitude une légitimité religieuse pour mieux asseoir l'exploitation des Africains. En 1455, le souverain pontife a publié un décret qui établissait la souveraineté des chrétiens sur "les mécréants", et légalisait la traite des nègres et des Amérindiens⁽³⁾. Ainsi, l'Eglise a accompagné et supervisé la propagande coloniale en soutenant que l'esclavage est la voie du salut de l'esclave qui a encouru la

colère de Dieu⁽⁴⁾. L'esclavage, dans la perception chrétienne est une malédiction de Dieu qui frappe les esclaves, et invite ceux-ci à se convertir au christianisme pour rentrer dans le royaume de Dieu.

Les esclaves avaient compris cette invite comme un affranchissement, alors même qu'on leur racontait que c'est l'âme qui recouvrait le salut et non le corps⁽⁵⁾. Une exposition à Utrecht, aux Pays-Bas, remet en lumière ce qu'on appelle la "Bible des esclaves"⁽⁶⁾. Tous les passages évoquant la liberté, l'égalité, l'émancipation ou encore la justice ont été supprimés dans cette édition qui date du début du 19^e siècle. Cette Bible devait servir aux missionnaires dans les colonies, comme une véritable Bible de l'oppression.

En effet, tous les textes favorisant la servitude y sont maintenus. C'est par exemple le cas de celui qui appelle les esclaves à obéir à leurs maîtres : "d'un cœur simple, avec crainte et tremblement". Cela montre horriblement comment des chrétiens blancs avaient manipulé et bafoué les textes sacrés, dans le but de dompter les esclaves, en légitimant l'esclavage. "Préparez une courte forme de prières publiques pour eux... ainsi que certaines parties des Ecritures... en particulier celles qui ont trait aux devoirs des esclaves envers leurs maîtres", a déclaré l'évêque anglican de Londres Beilby Porteus, fondateur de la Société pour la conversion des esclaves noirs, en 1808⁽⁷⁾.

L'objectif des missionnaires était de convertir les Africains, en prenant soin de ne pas leur apprendre des choses qui pourraient les inciter à une révolte. Il fallait donc s'assurer de les rendre dociles, en leur faisant accepter leur servitude. Autrement dit, cette "Bible des esclaves" mettait en exergue les passages qui donnaient une caution religieuse à la soumission des colonisés à des maîtres. C'est ainsi qu'on peut y trouver des choses du genre : "Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute autorité humaine : à l'empereur, qui a le pouvoir suprême, et aux gouverneurs, envoyés par lui pour punir les malfaiteurs et

pour louer ceux qui font le bien"⁽⁸⁾. L'injonction de ce verset permet de ne pas percevoir les missionnaires comme des malfaiteurs mais comme des gens qui mènent les animistes vers Dieu.

Dans un autre verset, Pierre dit : "Serviteurs/esclaves, soyez soumis avec une profonde crainte à vos maîtres, non seulement aux bons et aux doux, mais aussi aux acariâtres. Car c'est une grâce de supporter, par respect pour Dieu, des peines que l'on souffre injustement. Quelle gloire y a-t-il, en effet, à supporter les coups si vous avez commis une faute ? Mais si, après avoir fait le bien, vous souffrez avec patience, c'est là une grâce aux yeux de Dieu"⁽⁹⁾. Ce passage somme les colonisés de se soumettre aux mauvais maîtres et de supporter les châtiments par amour de Dieu. L'Afrique a rencontré une Eglise qui a apporté des textes qui entraînaient la violence contre les colonisés. Le missionnaire, comme dit Pierre Guillaume⁽¹⁰⁾, est, avec l'administrateur, le soldat et le marchand, le représentant de l'Europe conquérante.

L'esclavage et la colonisation sont évidemment incompatibles avec le fait que Dieu ait créé les hommes égaux et libres. Par cette attitude à l'encontre des colonisés, l'Eglise a trahi le message de libération qu'elle était censée porter.

2 - La question éducative pilier de l'évangélisation :

En Afrique de l'ouest, l'intensification des efforts d'évangélisation est accompagnée par l'idée de construction d'une école coloniale⁽¹¹⁾. L'évangélisation est l'une des entreprises les plus dangereuses qu'a connues l'Afrique. Elle avait pour objectif de convertir les Africains au christianisme, non par l'amour du christianisme, mais par la haine de l'Islam et le désir de freiner sa propagation. Les missionnaires étaient l'autre face de la colonisation, sous la bannière de Jésus pour imposer sa domination. Tantôt ils précédaient la campagne militaire, tantôt ils l'accompagnaient, sinon, ils la suivaient. Cette alliance indéfectible faisait que partout où les colonisateurs posaient leurs armes, les missionnaires venaient

accrocher leurs croix⁽¹²⁾.

Il importe de rappeler la situation de l'Islam dans certains pays d'Afrique, de l'ouest surtout, avant l'arrivée des colons. Il est établi que l'Afrique est le deuxième continent, après l'Asie, avec le plus grand nombre de musulmans. L'Islam a très tôt rencontré un écho favorable chez les africains, et est rapidement devenu partie intégrante de leur personnalité. "L'Afrique est entrée dans l'histoire avec l'apparition de l'Islam dans le continent ; et c'est par le biais de l'Islam, sa civilisation et sa langue que les Noirs ont évolué et atteint un degré de civilisation élevé" dit Joeli⁽¹³⁾.

Pendant le Moyen-Age occidental, des Empires musulmans ont vu le jour en Afrique de l'ouest, et ont beaucoup participé à la propagation de la religion musulmane, mais aussi rayonnement de sa civilisation. Parmi les effets de l'islamisation, l'édification de nations musulmanes civilisées. "La propagande musulmane, affirme Alain Quellien, est un pas vers la civilisation en Afrique occidentale, et il est universellement reconnu que les peuples musulmans de ces régions sont supérieurs aux peuplades demeurées fétichistes pour ce qui concerne l'organisation sociale"⁽¹⁴⁾. Ce qui a facilité la propagation de l'Islam est son adoption facile par les populations, une intégration que les autres religions n'ont pas réussi⁽¹⁵⁾.

Un autre atout de l'Islam, c'est le fait que ses principes invitent à l'égalité, à la fraternité et au bon accueil des nouveaux convertis. Cette unité des Musulmans, sans distinction de tribus ou de couleurs, fondée sur la fraternité religieuse, était un atout dans un contexte où la guerre était très présente. Et cet atout a permis aux musulmans, par la suite, de s'opposer avec plus de force à la colonisation. Cette conception foncièrement égalitaire entre les Musulmans a été un facteur déterminant dans la large et rapide acceptation de l'islam.

Les missionnaires, quant à eux, regardaient les Africains avec mépris, et ne les considéraient pas comme leurs égaux. Ce

qui n'a pas manqué de constituer un blocage évident chez les Africains, en poussant une bonne partie d'eux à éprouver de la répugnance pour la religion prêchée par ces missionnaires blancs. L'Islam occupait donc, à lui seul, le terrain religieux en Afrique de l'ouest, et ce depuis plusieurs siècles. La Mauritanie ayant partie de l'Empire du Ghana, a beaucoup contribué à la propagation de l'Islam en Afrique. Elle était le point avancé par lequel arrivait l'Islam. Des milliers d'écoles d'apprentissage du Coran y étaient établies, ainsi que des instituts supérieurs, en plus des écoles publiques qui avaient fait face à l'agression culturelle et à la tentative de dissolution spirituelle et morale dont elles faisaient l'objet.

L'Islam a connu le même ancrage au Niger, au Mali, au Sénégal... L'arabe était la langue d'enseignement, et quant à la culture islamique, elle régissait les relations dans la société. C'est pourquoi, face à l'entrée violente de la colonisation et du christianisme, toutes ces populations, attachées à leurs religion et coutumes, avaient opposé une réelle résistance.

Les missionnaires avaient, bien entendu, conçu un plan d'évangélisation qui visait à faire de l'Afrique un continent chrétien. En ce qui concerne la colonisation anglaise, c'est Lord Frederick John Lugard (1858-1945) qui a été la tête pensante de l'école coloniale en Afrique de l'ouest et au sous-continent indien⁽¹⁶⁾. Dans un rapport destiné au gouvernement britannique sur la question nigérienne, Lugard indiquait que la partie nord habitée par les musulmans jouissait d'une entité politique organisée et civilisée en raison d'une présence massive de savants musulmans, et de l'existence d'une réelle conscience à la fois culturelle, politique, administrative et religieuse. A partir de ce constat, Lugard va élaborer un programme éducatif destiné à ces Musulmans du nord⁽¹⁷⁾. Ce programme visait, entre autres, à :

- travailler en synergie entre les agences locales (les écoles des missionnaires) et celles soumises directement au gouvernement, dans le but de réaliser leur objectif commun, à savoir

l'évangélisation ;

- accorder une place prépondérante à la religion, tout en mettant en avant la laïcité, pour faciliter la coopération des parents d'élèves ;
- augmenter le nombre des écoles chrétiennes dans les zones de concentration des Musulmans⁽¹⁸⁾.

Dans cet acharnement contre l'Islam, les Britanniques ont interdit aux musulmans du nord de se déplacer vers le sud animiste, dans le but d'empêcher la pénétration de l'islam dans cette zone. Au même moment, ils laissaient la voie libre aux missionnaires, afin qu'ils affaiblissent l'Islam sur tout le territoire nigérien.

De son côté, la colonisation française a fait de même par le biais du général Louis Faidherbe (1818-1889)⁽¹⁹⁾ qui commandait les forces coloniales françaises en Afrique de l'ouest. Après avoir maté les révoltes contre la colonisation, et mis fin à la résistance de Cheikh Omar Foutiyou, il s'est attelé à effacer toutes les références à l'Islam et à sa civilisation. Pour ce faire, il avait déployé un programme d'évangélisation sous-jacente à l'enseignement, en accord avec les missionnaires, et recrutant le plus possible parmi les fils des chefs de tribus et des dignitaires religieux. L'objectif était d'en former un grand nombre, en en faisant séjourner certains en France, avant de les ramener et d'en faire des émules et des agents au service de la France, et reniant surtout leur propre identité.

C'est par cette approche éducative coloniale qu'ils ont essayé de faire de l'Africain un individu sans repères culturels et religieux. C'est ainsi qu'on trouvait un Africain qui connaissait mieux la géographie et l'histoire de la France, de l'Angleterre ou de du Portugal mieux que l'histoire et la géographie de son propre pays⁽²⁰⁾.

3 - Pourquoi l'Islam était-il la cible des missionnaires ?

Il importe de remonter l'histoire pour comprendre cette adversité. L'idée de combattre l'Islam en Afrique remonte aux

luttres qui ont opposé les Musulmans et les Chrétiens en Espagne, et qui se sont soldées par la chute de Grenade, dernier bastion des Musulmans, à la fin de l'Etat islamique en Europe. A la suite de ces événements, de nombreux Musulmans se sont réfugiés en Afrique du Nord. Cette époque coïncide avec le début des explorations géographiques du Portugal et de l'Espagne, et la colonisation qui en a résulté. Cette entreprise avait comme toile de fond l'idée d'une croisade contre l'Islam, devant aboutir à un contrôle des routes commerciales. Démarche qui consacrait les deux centres d'intérêt respectifs des missionnaires et des colonisateurs, face à l'Islam qu'ils considéraient comme leur ennemi commun.

Comme nous l'avons effleuré plus haut, à leur arrivée en Afrique de l'ouest, les colonisateurs et les missionnaires ont trouvé une civilisation islamique fleurissante et foncièrement ancrée dans les sociétés africaines, et déjà bien enraciné dans les esprits. La législation islamique régissait leurs relations, et les manifestations de la civilisation islamique étaient observables dans tous les domaines de la vie. Eu égard à cette situation, l'Islam rebutait beaucoup les missionnaires, non pas seulement du fait des moyens dont il disposait et de la clarté de son message, mais aussi du fait du solide attachement des Musulmans à leur religion, et leur ferme volonté de la défendre.

Dans son ouvrage intitulé "L'Islam au Nigeria", Adama Abdallah al-Alûri l'exprime en ces termes : "Lorsque les colonisateurs et le missionnaires sont arrivés, ils étaient hérités non pas seulement par une religion bien implantée, mais aussi par une force gouvernante et un Etat bien établi. C'est ainsi que les missionnaires se sont décidés à effacer, et par tous les moyens, les traces de l'Islam. Ainsi, ils remplacèrent la langue arabe par l'anglais, la législation islamique par le droit positif, les jurisconsultes musulmans par des avocats, la culture islamique par la culture occidentale"⁽²¹⁾. En outre, lorsque les colonisateurs ont débarqué en Afrique, ils n'y ont trouvé aucune

une force organisée capable de leur face, si ce n'est celle des musulmans. En effet, d'un point de vue islamique, la colonisation était perçue comme une entrave à la propagation de l'Islam.

Dans un premier temps, les colonisateurs avaient sous-estimé la force de l'ancrage de la foi islamique chez les musulmans africains. Ce qui leur faisait prétendre que cette religion était en déphasage avec la nature de l'homme africain. Paul Marty disait, dans ce sens, que : "L'habit islamique quel que soit sa simplicité et sa finesse n'est fait pour les noirs, mais c'est eux qui le manient à leur guise"⁽²²⁾. D'autres sont allés plus loin encore, et c'est le cas d'Abdon Eugene Mage qui, en 1868, considérait que "la plupart des maux de l'Afrique viennent de l'Islam, et sa propagation ne doit en aucun cas être encouragée"⁽²³⁾. Ainsi, l'administration coloniale a mené une politique fondée sur cette haine de l'Islam, le prenant pour son pire ennemi, et ne tardant pas à prendre des dispositions coercitives contre lui.

Voilà pourquoi les missionnaires avaient considéré la religion islamique comme étant le principal obstacle sur leur chemin. Convaincus qu'ils n'atteindront pas leur objectif tant que la flamme de l'Islam restera vivace dans les cœurs de ses adeptes, ils l'ont pris pour cible. C'est ainsi que, dotés de beaucoup de moyens matériel et communicationnel, puis soutenus par leurs Etats et des organismes donateurs, les missionnaires menèrent une offensive contre l'Islam et ses symboles. Ayant alors le monopole de l'enseignement scolaire, les missionnaires dispensèrent aux enfants africains, par leur programme éducatif insidieux, une éducation destructrice de leurs valeurs islamiques.

Dans cette optique, les missionnaires s'attaquèrent, entre autres, à la langue arabe, langue du livre révélé des Musulmans, et véhicule de la culture islamique. Ils utilisèrent aussi des actions soit disant humanitaires, dissimulant donc leur véritable dessein. Parmi ce type d'actions, on peut citer par exemple, les constructions de centres médicaux, d'infrastructures sociales de

base, et d'écoles qui, dans une certaine mesure, servaient d'appât pour attirer les enfants de paysans, qu'on travaillait à détourner de l'Islam. En réalité, l'activité missionnaire avait deux faces : une face externe montrant de l'amour, et une autre interne remplie de duplicité.

Cette dimension culturelle de l'agression était finalement, par certains côtés, plus pernicieuse et plus dangereuse même que la brutalité militaire qui était parfois employée contre les musulmans. Le travail avait consisté à dénaturer le message de l'Islam, à falsifier son histoire, à pervertir ses mœurs et à effacer ses marques. Certains points contenus dans certains rapports relatifs aux activités des missionnaires en Afrique montrent bien les grandes lignes de la politique qu'ils servaient. Il y est question, entre autres :

- de construire des églises dans les grandes agglomérations africaines ;
- de fonder des institutions scolaires avec des cellules orientées vers une "désislamisation" des enfants musulmans ;
- de former le maximum possible de missionnaires et de prêtres noirs ;
- d'orienter ceux qui ont des aptitudes avérées à se spécialiser dans les sciences politiques et administratives pour avoir la main mise sur les institutions ;
- se montrer flexible sur certains principes de la religion catholique ne correspondant pas à certaines pratiques traditionnelles des Africains comme la polygamie⁽²⁴⁾.

Cette vision se traduisait concrètement par la réduction des espaces de construction de mosquées, les autorisations n'étant accordées qu'au compte-goutte. Les colonisateurs redoutaient les mosquées au même titre que les autres institutions islamiques, car pour eux, chaque mosquée symbolisait une avancée de l'Islam. "Nous sommes débordés de toutes parts par l'islamisme, écrivait Faidherbe au ministre de la Marine, le 11 avril 1856. Depuis deux ans, le nombre des musulmans de la Sénégambie a

doublé et cela est vrai à Saint-Louis même. Tous les indifférents se font musulmans et même des noirs élevés dans la religion chrétienne l'abandonnent. Cela s'est passé plusieurs fois sous mes yeux"⁽²⁵⁾.

C'est ainsi que des institutions scolaires islamiques vont subir diverses restrictions. Le colon cherchait à isoler les pays musulmans et travaillait à les éloigner du monde arabo-musulman. D'où l'invention d'une expression telle que "l'Islam noir", destinée à fragmenter et à affaiblir le monde musulman. La France, à l'image des autres colonisateurs, avait créé dans ses colonies des écoles pour concurrencer les écoles des musulmans, mais aussi la langue arabe. En effet, la langue arabe, dans la compréhension des colonisateurs, était synonyme d'Islam. C'est ce qui explique que certaines choses, de langue arabe simplement, entrent souvent en conflit avec le pouvoir colonial d'une part, et avec la langue du colonisateur d'autre part.

Se sachant incapable d'empêcher les populations d'apprendre le Coran et l'arabe, l'administration coloniale prit de nombreuses mesures restrictives. C'est sur cette lancée que Faidherbe entrepris son offensive contre les marabouts et leurs écoles, en 1857, afin d'empêcher les écoles coraniques d'assumer leur fonction historique, tout en favorisant les écoles laïques⁽²⁶⁾. Dans le cadre de cette répression administrative, l'arrêté du 22 juin 1857 s'assignait la double mission de chasser les "mauvais" marabouts de Saint- Louis, et de forcer les autres à faire donner à leurs élèves un embryon de formation française. A partir de ce moment, nul ne pouvait plus tenir une école coranique sans être muni d'une autorisation révocable en cas d'indignité. Le candidat devait être de Saint- Louis ou l'habiter depuis sept ans au moins⁽²⁷⁾. Le candidat devait, en outre, faire la preuve de son savoir coranique devant une commission d'examen. Les marabouts autorisés communiqueraient, tous les trimestres, à une commission de surveillance, le nom et l'âge de leurs élèves, car ils devaient faire fréquenter la classe du soir d'une école

française à ceux qui avaient 12-13 ans ou plus⁽²⁸⁾.

Dans cette même obsession d'endiguer l'islam et d'arrêter la prolifération des écoles islamiques, l'administration coloniale s'est engagé à couper tout lien entre ceux qui apprenaient l'arabe et les sources de la civilisation islamique, en plus d'interdire la pratique orale de l'arabe. En 1911, William Ponty sortit un arrêté qui stipulait ceci : "Toute publication hostile ou encourageant l'activité des marabouts doit être détruite... les Musulmans africains ne doivent pas accéder à ce qui se passe en Afrique du Nord et au Moyen-Orient pour éviter qu'ils soient contaminés par les idées destructrices de la renaissance islamique, et décourager l'emploi de la langue arabe"⁽²⁹⁾.

Toutefois, malgré tous les efforts et les moyens déployés dans l'évangélisation massive des populations africaines et l'éradication de la civilisation islamique, les écoles laïques n'ont pas obtenu le succès escompté⁽³⁰⁾.

4 - Convergence entre la colonisation et la mission catholique :

Les missionnaires ont continué à élaborer des plans visant à éteindre la flamme de l'Islam, et à disloquer l'unité des Musulmans. Ainsi, ils ont pactisé avec les gouvernements coloniaux en vue d'obtenir leurs soutiens financier, politique et militaire. A leur tour, ces derniers ont aussi trouvé dans cette mission d'évangélisation et ses missionnaires, des alliés utiles à la réalisation de leurs projets colonialistes.

Dans les territoires musulmans, les missionnaires avançaient masqués, dissimulant leur véritable dessein. Une fois établis, ils déroulaient leur plan d'évangélisation. Et à chaque fois qu'ils étaient rejetés quelque part, ils recouraient à leurs conciles et sollicitaient leur protection. Les colonisateurs soutenaient les missionnaires à la hauteur de leur influence dans les pays musulmans, plus le pays était "important", plus le soutien était conséquent⁽³¹⁾. Cette collaboration structurelle entre ces entreprises, était favorisée par une convergence d'intérêts qui se manifestait sur trois points principaux.

Le premier point est constitué par la haine nourrie contre l'Islam et les musulmans. En y regardant de près, on ne peut s'empêcher de se demander ce qui justifie l'existence de cette haine. Car rien dans l'appel islamique, n'est de nature à susciter un tel ressentiment, puisque son message est basé sur une conception juste de la croyance, fondée sur des preuves scientifiques et des discussions logiques, puis adossée sur le principe de l'unité des messages divins, dans leur origine et leur source ; les suivants complétant les précédents. En effet, ceux qui ont accepté les enseignements précédents sont également obligés d'accepter les enseignements postérieurs, y compris les amendements qui ont été décidés par la volonté du Révélateur des Enseignements, selon les exigences de sa connaissance et de sa sagesse⁽³²⁾. Autant dire que la logique commandait même que les missionnaires prennent les Musulmans pour des frères et des alliés.

Le deuxième point est le désir d'amasser du gain. Il ne fait pas l'ombre d'un doute que les colonisateurs avaient pour objectif principal de piller les ressources des pays colonisés. Quant aux missionnaires, en plus de leurs principaux objectifs et tâches liés au prosélytisme et à l'ouverture la voie au colonialisme politique et militaire, ils avaient d'autres objectifs liés à l'investissement et à l'exploitation financiers. En effet, les institutions scolaires qu'ils fondaient, les infrastructures sanitaires qu'ils construisaient, et les services sociaux qu'ils érigeaient constituaient de véritables projets d'investissement qui généraient des profits abondants qui soutenaient leur budget d'évangélisation et facilitaient leur expansion.

Le troisième point de confluence tenait à l'image même de l'Islam comme leur ennemi commun. Les colonisateurs et les missionnaires, convaincus du caractère inexorable des progrès de l'Islam dans les zones qu'il pénètre, se sont ligués pour le combattre, pour obscurcir son message et démolir sa civilisation.

L'Islam avec son dogme limpide, ses brillants

enseignements, son appel humanitaire général, sa grande vitalité et son dynamisme dans l'âme de ceux qui y adhèrent, était le seul obstacle qui pouvait se dresser contre la réalisation des diverses ambitions que chacune des deux catégories visait. C'est pourquoi colonisateur et missionnaire se sont soutenus pour faire cause commune contre la religion musulmane.

Conclusion :

Nous pouvons dire que l'Eglise catholique n'a pas joué le rôle de protectrice des colonisés opprimés. Elle est restée silencieuse face aux exactions et à la répression perpétrées par les colonisateurs à l'encontre des indigènes. Considérant les Musulmans comme des mécréants avec leur "faux prophète", et percevant l'Islam comme un blocage, les missionnaires se sont attachés à faire d'eux des chrétiens ou, à défaut, des musulmans de nom simplement. Avec sa volonté d'anéantir l'Islam, l'Eglise s'est beaucoup éloignée de sa mission première, celle qui consistait à réparer les injustices et à soulager la souffrance des opprimés. Ayant poursuivi des objectifs qu'elle avait en commun avec les colons, les missionnaires ne pouvaient manquer de tenter de démontrer la compatibilité de leur mission avec l'entreprise coloniale. Ainsi une convergence se réalise-elle notamment sur les thèmes de la religion islamique et de la "mission civilisatrice". Aussi, toutes les actions entreprises par les missionnaires qui à première vue paraissaient bonnes, servaient pourtant leur volonté quasi obsessionnelle de couper toute attache entre les populations musulmanes et les sources de leur civilisation.

Notes :

1 - Coran : 33 : 72.

2 - La Bible, Genèse, IX, 25, cité par Michel Dion, "Gravatt, Patricia. - L'Eglise et l'esclavage", Cahiers d'études africaines, N° 173-174, 2004, pp. 472-473.

3 - عبد العزيز الكحلوت: التنصير والاستعمار في إفريقيا السوداء، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس 1992، ص 23.

4 - Saint Pierre et Saint Paul fixent même les devoirs des esclaves envers les

maîtres de manière très claire et donnent une valeur spirituelle à l'esclavage.

5 - De Saint Augustin jusqu'aux papes du XIX^e siècle, en passant par saint Thomas, la théologie de l'esclavage sera la doctrine officielle de l'Eglise.

6 - Cette Bible qui servait à légitimer la domination, était visible jusqu'en avril 2023 au Musée du Couvent Sainte-Catherine d'Utrecht, aux Pays-Bas, dans le cadre d'une exposition sur la musique gospel.

7 - Cf. www.reformes.ch, consulté le 20/09/23.

8 - Cf. La Première Epître de Pierre, 2 : 13-14.

9 - Ibid., 18-21.

10 - Guillaume Pierre, est l'auteur de l'article "L'adaptation des églises aux réalités coloniales", dans : Le monde colonial. XIX^e-XX^e siècle, sous la direction de Guillaume Pierre, Armand Colin, Collection U, Paris 2015.

11 - Au 16^e siècle déjà, les activités des missionnaires catholiques étaient soutenues et encouragées par le gouvernement portugais absorbé par la traite négrière dans la côte ouest. Ainsi, il a fondé une église catholique pour qu'elle soit le premier centre d'évangélisation dans l'île de Sao tomé, près du Nigeria, en 1571, pour former les Africains à la pratique missionnaire.

12 - Les colonisateurs n'ont jamais caché leur animosité à l'égard de l'Islam. L'auteur français Deschamps avoue que les généraux Archinard et Magin menaient une croisade contre Ahmad et Omar. Cf.

محمد فاضل علي باري وسعيد إبراهيم كبرية: المسلمون في غرب إفريقيا تاريخ وحضارة، دار الكتب العلمية، بيروت 2007، ص 18.

13 - Ibid., p. 13.

14 - Alain Quellien : La politique musulmane dans l'Afrique occidentale française, Emile Larose, Paris 1910, p. 100.

15 - Pour certains, cet état de fait s'explique par le fait de l'accessibilité de son dogme et sa compréhension facile, de même que rien ne distingue les religieux musulmans du reste de la population. Cependant, la prêtrise avec ses cérémoniales semble être complexe et difficile à saisir, ce qui n'encourage pas son adoption.

16 - Lugard, né de parents missionnaires, il s'est intéressé à l'étude des populations de confession musulmane en Afrique de l'ouest, et particulièrement au nord du Nigeria. C'est ainsi qu'il a recensé plus de 25000 écoles coraniques et islamiques et environ 250000 apprenants.

17 - راجع عثمان برايم بارى: جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي، دار الأمين، القاهرة 2000.

18 - Ibid.

19 - Louis Faidherbe était le gouverneur du Sénégal et de l'Afrique occidentales française (AOF) et pris Dakar pour capitale de l'AOF. Depuis 2018, et à quelques jours du bicentenaire de sa naissance, un collectif demande de retirer les symboles rendant hommage au général Faidherbe qui avait conquis

puis colonisé le Sénégal au XIX^e siècle.

20 - L'Africain connaissait la Seine en France, Thames en Angleterre, ou encore le Reine en Allemagne, tout en ignorant les fleuves du Niger, du Sénégal, du Zambèze... De même, il maîtrise l'histoire des héros occidentaux tels que : le roi George I^{er} d'Angleterre, Napoléon de France mieux que celle de Samory Touré, de Salâh al-Dîne ou encore d'Omar Foutiyou. Cela traduit la funeste politique éducative assimilationniste des colonisateurs mis en œuvre par les missionnaires.

21 - جمال عبد الهادي محمد مسعود وعلي بن: المجتمع الإسلامي المعاصر، دار الوفاء، 1995، ص 16.

22 - عبد القادر محمد سيلا: المسلمون في السنغال، معالم الحاضر وآفاق المستقبل، كتاب الأمة، الدوحة 1406هـ، ص 19.

23 - Ibid.

24 - C'est ainsi qu'on autorisait les Africains convertis au christianisme de pratiquer la polygamie.

25 - Denise Bouche : "L'école française et les Musulmans au Sénégal de 1850 à 1920", Outre-Mers, Revue d'histoire, Année 1974, p. 222. Cette crainte à l'égard des mosquées, il l'avait encore exprimée en ces termes : "L'Islam chez les Noirs, dit-il, constitue une entrave à notre progression, mais à terme, là où on trouve une mosquée nous n'y reviendrons plus". Cf.

36 - عبد القادر محمد سيلا: المسلمون في السنغال، ص 19.

27 - La tâche pour les missionnaires chargés de l'administration scolaire pour assimiler les autochtones s'est heurtée à la résistance des populations. Les autorités françaises avaient pris conscience que la scolarisation des enfants musulmans présentait des difficultés spéciales qui nécessitait une approche particulière.

28 - C'était une mesure de protection contre les marabouts tidjanes itinérants qui avaient gagné, jusque dans la ville, des sympathisants à la cause d'El Hadj Omar.

29 - Denis Bouche : op. cit., p. 223.

28 - عبد القادر محمد سيلا: المسلمون في السنغال، ص 21.

30 - L'entreprise missionnaire a, de façon évidente, échoué dans son désir de convertir les Musulmans au christianisme, toutefois, elle a réalisé quelques succès : la laïcité adoptée par plusieurs Etat sert plus l'intérêt des minorités chrétiennes au détriment de la majorité musulmane ; l'absence de l'enseignement islamique dans les programme scolaires de nombreux pays ; les jours fériés sont essentiellement chrétiens...

31 - Lorsque le Khédive Ismail Pacha a voulu par exemple fermer les écoles des missionnaires protestants en Egypte parce qu'elles s'immisçaient dans la politique, créaient des troubles dans le pays et aggravaient les problèmes du gouvernement, deux consulats appartenant aux deux plus grands pays de

l'époque sont intervenus. Ils ont soutenu les missionnaires et exhorté le gouvernement égyptien à respecter la constitution, qui stipule le respect de la liberté religieuse. Il faut rappeler que le respect de la liberté religieuse n'est pas en contradiction avec l'ordre de fermer les écoles missionnaires étrangères qui tentent de falsifier les croyances des musulmans et de les détourner de leur religion.

32 - Cette évidence se passe d'interprétation. C'est comme quelqu'un qui accepte la loi antérieure d'un Etat, puis rejette la loi ultérieure qui complète et modifie la première, sans avoir aucune justification pour la rejeter autre que le simple fanatisme pour la précédente, parce qu'elle est devenue familière.

Références :

- 1 - Al-Jamal, Shawki et Abdallah Abd al-Razzaq: Tarikh Ifriqiyya al-hadith wa al-mu'asir, Dar al-Zahra', Riyadh 2002.
- 2 - Al-Kahlout, Abd al-Aziz: At-tansir wa al-isti'mar fi Ifriqiyya as-sawda', Manshourat Kulliyat al-Da'wa al-Islamiyya, Tripoli 1992.
- 3 - Bari, Mohammed Fadel et Said Ibrahim Kariria: Al-Muslimoun fi gharb Ifriqiyya, tarikh wa hadara, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth 2007.
- 4 - Bari, Uthman Brayma : Judhur al-hadara al-islamiyya fi al-gharb al-ifriqi, Dar al-Amin, Le Caire 2000.
- 5 - Borne, Dominique et Benoit Falaize (dir.) : Religions et colonisation. Afrique, Asie, Océanie, Amériques. XVI^e - XX^e siècle, Les Editions de l'Atelier, IESR, INRP, Paris 2009.
- 6 - Bouche, Denise : "L'école française et les Musulmans au Sénégal de 1850 à 1920", Outre-Mers, Revue d'histoire, Année 1974.
- 7 - Canut, Cécile : "A bas la francophonie ! De la mission civilisatrice du français en Afrique à sa mise en discours postcoloniale", Langue française n° 167 (3/2010), Armand Colin, Paris.
- 8 - Coquet, Edouard : La France coloniale et l'Eglise remises en cause d'une alliance ambiguë, de 1918 au début des années 1930, thèse de doctorat, Université Sorbonne, Paris, octobre 2020.
- 9 - Etudes africaines, N° 12, janvier 1995.
- 10 - Fanon, Frantz : Peau noire, masques blancs, Editions du seuil, Paris 1952.
- 11 - Guillaume, Pierre : "L'adaptation des églises aux réalités coloniales", dans Le monde colonial. XIX^e-XX^e siècle, sous la direction de Guillaume Pierre, Armand Colin, "Collection U", Paris 2015.
- 12 - Lemieux, Frédéric : Les missionnaires-colonisateurs en Abitibi (1929-1939), mémoire de maîtrise, université de Sherbrooke, 2000.
- 13 - Marty, Paul, Etude sur l'Islam au Sénégal, Editions E. Leroux, Paris 1917.

- 14 - Memmi, Albert : Portrait du colonisé, Editions de l'Étincelle, Québec 1973.
- 15 - Messaoud, Jamal Abdelhadi et Ali Laben: Al-mujtama' al-islami al-mu'asir, Dar al-Wafa', 1995.
- 16 - Parent, Gilles : Deux efforts de colonisation française dans les cantons de l'est, 1848-1851, Université de Sherbrooke, Sherbrooke 1980.
- 17 - Quellien, Alain : La politique musulmane dans l'Afrique occidentale française, Emile Larose, Paris 1910.
- 18 - Sila, Abd al Qader Mohammed: Al-muslimoun fi as-Seneghal, Kitab al-Oumma, Doha 1406H.



Le rôle du drogman dans les récits de voyage en Orient

Dr Asmaa El Meknassi

Université Mohammed V, Rabat, Maroc

Résumé :

Le drogman est la clé de la communication entre les voyageurs romantiques et l'Orient, vu qu'ils en ignoraient les langues ; mais malgré cela, ils en brossent, dans leur relation viatique, un portrait équivoque qui surprend le lecteur ; malgré sa présence quasi permanente aux côtés des voyageurs, ceux-ci mettent en avant ses défauts et par moments son incapacité à bien traduire et remettent au second plan sa serviabilité ainsi que les multiples compétences dont il fait preuve au quotidien. Le présent article cherche à cerner le portrait ambivalent que brossent les voyageurs de leur drogman et à tenter d'en comprendre les raisons.

Mots-clés :

Drogman, Orient, communication, récit de voyage, littérature.



The drogman's role in accounts of travel in the East

Dr Asmaa El Meknassi

Mohammed V University of Rabat, Morocco

Abstract:

The drogman is the key to communication between romantic travellers and the East, since they did not know the languages; but in spite of this, in their travelogue, they paint an ambiguous portrait which surprises the reader; despite his almost permanent presence alongside travelers, they highlight his flaws and at times his inability to translate well and put in the background his helpfulness and the multiple skills he demonstrates on a daily basis. This article seeks to capture the ambivalent portrait that travelers paint of their drogman and to try to understand why.

Keywords:

Drogman, East, communication, travel narrative, literature.



L'Orient a toujours représenté l'Autre de l'Occident pour des raisons historiques, politiques, religieuses... et linguistiques également. A la fois proche - géographiquement - et lointain - idéologiquement - tous les domaines de la connaissance s'y sont

intéressés. Et tout à tour, il lui a servi de faire-valoir, ou de repoussoir comme au XVI^e ou au XVIII^e siècles : clercs, philosophes, dramaturges, peintres... ont en fait des représentations qui étaient toujours fonctionnelles : qu'ils l'aient considéré comme "fléau de Dieu" qu'il fallait combattre, ou comme "double idéal"⁽¹⁾ à imiter ! Et bien que le discours de l'Occident sur l'Orient ait constamment été prolifique les auteurs ne s'y déplaçaient pas avant de l'étudier. Les principales sources de connaissances demeurant d'une part les écrits des clercs et d'autres part les rapports des ambassadeurs⁽²⁾, ou encore les écrits des rares voyageurs qui s'y étaient aventurés, mais la principale caractéristique de cette connaissance c'est qu'elle n'a jamais été directe : elle passait constamment pas le truchement des autres.

Avec le XIX^e siècle, on assiste à ce que Jean-Claude Berchet appelle dans l'introduction de son anthologie⁽³⁾ "la ruée vers l'Orient". En effet, on a beaucoup voyagé au Levant durant ce siècle et ce pour plusieurs raisons⁽⁴⁾. Ce qui retient l'attention c'est que ce sont les auteurs - mais également des artistes romantiques⁽⁵⁾ - qui ont réalisé cette entreprise sérieuse - car nécessitant beaucoup de temps, d'argent, de préparatifs... - avant de mettre "la dernière main" aux œuvres qu'ils avaient ébauchées : Chateaubriand travaillant sur le projet des Martyrs, Lamartine sur Jocelyn. Pour les jeunes Romantiques, à savoir Nerval, Flaubert, Gautier et Du Camp, le voyage représentait, entre autres, la concrétisation d'un rêve de jeunesse ; il venait compléter leur cycle d'apprentissage et enfin, il était la promesse d'une carrière littéraire importante : ils avaient tous des projets de conte, nouvelle, roman d'inspiration orientale, en ébauche. Au XIX^e siècle donc, on écrit sur l'Orient mais après l'avoir visité, sans se contenter du seul savoir livresque, comme auparavant. Mais alors, comment ces auteurs-voyageurs communiquaient-ils avec les orientaux et quelles stratégies ont-ils adoptées pour appréhender ce monde mystérieux qu'est et

demeure l'Orient ?

Le voyage en Orient représentait un événement dans la vie des voyageurs Romantiques. En le réalisant, ils étaient conscients que leur entreprise était glorieuse : en plus du fait qu'ils marchaient sur les pas de leur idole Bonaparte, les journaux de l'époque en parlaient beaucoup⁽⁶⁾ et certains participaient même au financement du voyage. De plus, ils y ont rêvé depuis l'enfance, l'Orient faisant partie de l'imaginaire biblique. Par ailleurs, des années de lectures sur l'Orient ont précédé le déplacement. En effet, cela apparaît au niveau de leur relation de voyage⁽⁷⁾ elle-même. Leurs connaissances sur l'Orient sont encyclopédiques, qu'elles concernent l'histoire, la politique, la religion voire la littérature pour certains⁽⁸⁾, ce qui les aide à combler un manque qu'on ne pourrait pardonner aujourd'hui, la méconnaissance de la langue. Mais malgré cela, ils cherchent, dans leur relation, à montrer qu'ils ont réussi à entrer en communication avec les Orientaux, et qu'ils n'ont pas ménagé leurs efforts pour y arriver, en usant de divers moyens et en n'hésitant pas à recourir aux personnes-ressources rencontrées sur place, afin de donner au lecteur une image "vraie" et "réaliste" de l'Orient.

En parcourant l'Orient, les auteurs-voyageurs se sont munis de tout ce dont ils pourraient avoir besoin : vivres, armes, lettres de recommandations, livres... ; seulement leur connaissance des langues des pays visités⁽⁹⁾ (notamment l'Arabe et le Turc) se réduit, ainsi que le déclare Gautier, dans Constantinople à ce qu'il en a étudié avant de partir, c'est-à-dire le "turc de Covielle et de la cérémonie du Bourgeois gentilhomme"⁽¹⁰⁾. En effet, la connaissance qu'ont ces voyageurs des pays qu'ils visitent, bien qu'elle soit encyclopédique⁽¹¹⁾, n'incluait pas l'apprentissage des langues orientales⁽¹²⁾. D'ailleurs la connaissance de celles-ci est plus que sommaire quand elle existe : pour Nerval, le mot "tayeb" était suffisant pour s'en sortir dans toutes les situations⁽¹³⁾. Dans ces conditions, il leur serait difficile, d'entrer en contact avec

l'Autre et l'Ailleurs. Aussi, devient-il essentiel qu'ils trouvent un truchement qui leur facilite l'accès à l'Orient. D'où le recours au drogman, dont la présence est obligatoire. En effet, sans sa médiation, l'accès à l'Autre et à l'Ailleurs s'avère difficile pour ne pas dire impossible, et tout contact avec les lieux et les personnes visités serait irréalisable.

Le drogman est un personnage-clé du récit de voyage. Il permet d'indiquer mais également de nommer les lieux visités, de traduire les propos échangés avec les locaux, d'établir des communications avec les personnes rencontrées qu'elles soient du pays ou étrangères⁽¹⁴⁾, et à de nombreuses occasions, il sert de faire-valoir au voyageur : et c'est peut-être là sa principale fonction pour et dans le récit⁽¹⁵⁾. Et bien que le drogman soit une figure emblématique du récit de voyage : il n'est pas exagéré de dire que sans lui le voyage et bien entendu le récit (lui-même) se feraient difficilement⁽¹⁶⁾, on constate que les voyageurs cherchent toujours à en brouiller les traits.

Sarga Moussa lui consacre un chapitre intéressant dans son ouvrage : *La relation orientale* ; il distingue deux types de drogman : Le premier concerne les lauréats de l'Ecole des Jeunes de langues, crée par Colbert, en 1669, et qui rejoignaient les consulats de l'Empire ottoman afin de "favoriser les intérêts commerciaux français"⁽¹⁷⁾. Lamartine⁽¹⁸⁾ et Chateaubriand⁽¹⁹⁾ sont les seuls voyageurs à en avoir rencontré lors de leur voyage en Orient, étant donné leur statut : personnages publics, ayant exercé de hautes fonctions politiques ! Ainsi, en arrivant à Beyrouth, le premier se dirige directement au Consulat de France⁽²⁰⁾. Il avait des lettres de recommandations pour le Consul. Mais comme celui-ci était absent, il a été accueilli par M. Jorelle :

Gérant du consulat et drogman de France en Syrie, jeune homme dont la physionomie gracieuse et bienveillante nous prévient de sa valeur, et dont toutes les bontés, pendant notre long séjour en Syrie, justifièrent cette première impression⁽²¹⁾.

Chateaubriand, quant à lui, évoque "MM. Franchini frères, premiers drogmans de l'ambassade"⁽²²⁾ qui, sous l'ordre du général Sébastiani, ambassadeur de France en Turquie, lui ont procuré des firmans pour son voyage de Jérusalem... Il les remercie de leur aide dans sa relation⁽²³⁾, mais c'est leur domestique Jean qui deviendra désormais son drogman en Terre Sainte. Celui-ci appartient à la seconde catégorie de drogman.

Cette seconde catégorie concerne "le guide-interprète, que les voyageurs recrutent dans les pays qu'ils traversent"⁽²⁴⁾; et c'est à ce deuxième type que les voyageurs ont d'habitude affaire. Homme à tout faire⁽²⁵⁾, le drogman les accompagne dans leur pérégrination orientale et est censé leur rendre accessible le monde où ils évoluent.

Il est généralement choisi par le voyageur en arrivant en Orient⁽²⁶⁾: les voyageurs nous apprennent que des locaux⁽²⁷⁾ arrivent au port offrir leurs services, alors qu'ils débarquent même dans le Levant. Du Camp précise à cet effet que dès que leur navire ait été :

Reconnu pur de toute maladie contagieuse, il (leur) fut permis de débarquer (à Alexandrie) ; aussi notre pont fut-il envahi par des bandes de porte-faix arabes, de drogmans, de domestiques de place⁽²⁸⁾.

Le drogman peut être indiqué au voyageur par le consul français du pays, comme cela a été le cas avec Chateaubriand dans plusieurs localités grecques et même en Terre Sainte, ou encore par d'autres personnes rencontrées sur place comme les religieux des couvents où il a logé⁽²⁹⁾. Les voyageurs peuvent donner des précisions à ce propos comme ils peuvent s'abstenir ; c'est ce qui arrive généralement, et on apprend à peine qu'ils ont un drogman. Autre particularité du récit de voyage, c'est l'apparition ou la disparition d'un personnage que le voyageur nomme mais qu'il ne juge pas bon de présenter au lecteur ; ceci se rencontre dans les relations de Gautier, de Flaubert mais également de Chateaubriand. Par moments, un personnage est

nommé bien des pages avant que le narrateur ne le présente. C'est le cas de Chateaubriand avec l'un des nombreux drogman qu'il aura durant son voyage : "mais je viens de nommer Jean, et cela me rappelle que je n'ai point encore parlé au lecteur de ce nouvel interprète, successeur du bon Joseph"⁽³⁰⁾. Dans d'autres récits de voyage, c'est le lecteur lui-même qui fait le rapprochement entre les personnages nommés et leur mission auprès du voyageur ; comme c'est le cas avec du Camp ou Flaubert. Ce n'est qu'à la page 561, par exemple, qu'on découvre qu'ils ont un interprète et qu'il s'appelle Joseph⁽³¹⁾. Mais avant cela le voyageur-auteur ne juge pas bon de préciser qu'il a un drogman qui lui explique les phénomènes qu'il découvre pour la première fois, les paysages naturels ou culturels qu'il voit, les anecdotes qu'il rapporte et dont on (lecteurs) ignore la source⁽³²⁾. C'est ce à quoi nous avons affaire au début de la relation de Du Camp. En effet, en débarquant à Alexandrie, il nomme les quartiers, les personnages, indique les directions, nous fait découvrir les monuments de la ville, raconte leur histoire, rapporte à leur propos des anecdotes sans qu'il sente le besoin de dire comment il a su se repérer dans une ville qu'il visite pour la première fois, dès le premier soir de son débarquement, ni comment il a appris par exemple les anecdotes qu'il rapporte sur la colonne de Pompée et si ses sources sont livresques ou d'une autre nature !

Sur un autre plan, nous affirmons avec Sarga Moussa que les voyageurs brossent, généralement, du drogman un tableau qui est loin d'être à son avantage. Et généralement ils ne cachent point leur mépris et en parlent ironiquement, en raison de ses défauts⁽³³⁾. Le drogman, en effet, est un personnage haut en couleur⁽³⁴⁾, se préoccupant davantage de sa personne / personnage⁽³⁵⁾, de son prestige... Abdallah, le drogman de Nerval, auquel celui-ci consacre le troisième chapitre de son récit, condense toutes ces propriétés :

Mon drogman est un homme précieux, mais j'ai peur qu'il

ne soit un trop noble serviteur pour un si petit seigneur que moi⁽³⁶⁾. C'est à Alexandrie... qu'il m'était apparu dans toute sa gloire. Il avait accosté le navire avec une barque à ses ordres, ayant un petit noir pour porter sa longue pipe et un drogman plus jeune pour faire cortège⁽³⁷⁾.

Mais Abdallah n'a pas, seul, le privilège du ridicule. Le drogman de Chateaubriand partage beaucoup de ses attributs, principalement le grotesque. Chateaubriand décrit en ces termes le "bon Joseph":

Ce Milanais était un petit homme blond, à gros ventre, le teint fleuri, l'air affable ; il était habillé de velours bleu ; deux gros pistolets d'arçon, passés dans une étroite ceinture, relevaient sa veste d'une manière si grotesque, que le janissaire ne pouvait jamais le regarder sans rire.

Dont l'accoutrement ne l'empêchera pas d'être arrêté à la porte du palais du pacha de Tripolizza, ce qui montre que ce second type de drogman ne jouissait pas de la même influence dont jouissaient les drogmans du premier type⁽³⁸⁾.

Par ailleurs, certains voyageurs mettent en doute les capacités linguistiques de leur drogman. Celui-ci est présenté généralement comme étant une personne baragouinant plusieurs langues sans apparemment en maîtriser aucune ; cette idée, nous la retrouvons dans plusieurs récits de voyage, notamment celle de Maxime du Camp. Il présente ainsi son drogman :

Son langage, mélange d'arabe, de français et d'italien était quelque fois difficile à comprendre ; il avait inventé le verbe ganter, qui lui servait à exprimer toutes ses idées⁽³⁹⁾.

Pour Moussa, il semble plus déranger la communication que la faciliter, en s'emparant "de la parole d'autrui et devenir du même coup un acteur à part entière"⁽⁴⁰⁾. Car selon lui, le drogman, au lieu de se contenter d'être le lien entre le voyageur et son interlocuteur, en traduisant les propos de l'un et de l'autre, au lieu de cela il se proclame, lui aussi, partenaire à part entière de la discussion. Ainsi, d'une part, il ne s'acquitte point

de sa tâche ; pire, il peut parasiter la communication quand il ne la détourne pas à son profit⁽⁴¹⁾. Chateaubriand offre un tableau "semblable" mais uniquement quand il parle de son interprète grec. Notons que l'auteur de l'Itinéraire bat tous les records quand il s'agit de drogman, guide, interprète⁽⁴²⁾. Toutes ces appellations apparaissent dans son récit et renvoient évidemment à la même réalité. Il est rare, en effet, qu'il se contente d'un seul drogman. A chaque étape, il nous apprend qu'un nouvel interprète / guide vient de le rejoindre, principalement dans l'étape de la Grèce. Mais si cela peut s'expliquer, sur la terre hellène par le fait qu'il était à la recherche des emplacements des temples et des vestiges du passé⁽⁴³⁾; il est difficile d'en comprendre les raisons en Palestine, alors qu'il est accompagné, généralement, de Bédouins, personnel du Couvent et surtout d'un dignitaire du pays !

S'agissant de l'incident - unique - que rapporte Chateaubriand à propos de la difficulté de communiquer, l'analyse de la situation montre que l'incompétence du drogman n'est pas la seule à mettre en cause ; en fait, les sentiments du voyageur y sont pour beaucoup. Se rendant compte qu'il avait fait une erreur en prenant Sparte pour Misitra, Chateaubriand avoue :

Qu'on juge de mon embarras, lorsque, du haut du château de Misitra, je m'obstinais à vouloir reconnaître la cité de Lycurgue⁽⁴⁴⁾.

Sa colère monte alors qu'il se rend compte qu'il n'y avait "pas une pauvre petite ruine antique pour (le) consoler". On peut mieux mesurer l'impact de cette colère quand on connaît son attachement pour l'antiquité et surtout l'orgueil qu'il mettait à retrouver⁽⁴⁵⁾ l'emplacement de certains monuments, vestiges antiques⁽⁴⁶⁾. S'ajoute à cela sa haine des Turcs qui gouvernaient la Grèce alors. Tout cela permet de mieux comprendre les phrases qui vont suivre et surtout de percevoir pourquoi il lui a été impossible de communiquer avec ses interprètes :

Encore si la vieille Sparte était renversée dans la poudre, ensevelie dans le tombeau, foulée aux pieds des Turcs, morte, morte tout entière !

Je le croyais ainsi. Mon cicérone savait à peine quelques mots d'italien et d'anglais. Pour me faire mieux entendre de lui, j'essayais de méchantes phrases de grec moderne ; je barbouillais au crayon quelques mots de grec ancien ; je parlais italien et anglais, je mêlais du français à tout cela. Joseph voulait nous mettre d'accord, et il ne faisait qu'accroître la confusion ; le janissaire et le guide (espèce de juif demi-nègre) donnaient leur avis en turc, et augmentaient le mal. Nous parlions tous à la fois, nous gesticulions⁽⁴⁷⁾.

Nous pouvons dire que l'incompétence linguistique n'est pas la seule à mettre en cause, ici. D'autres éléments viennent parasiter la communication. D'abord, le locuteur est loin d'avoir vraiment envie de communiquer dans l'état où il était. Sa colère, que traduisent le point d'exclamation mais également des expressions comme "méchantes phrases"⁽⁴⁸⁾ ne peut la favoriser. De plus, la multiplication des canaux (grec moderne, grec ancien, anglais, français, turc...) et surtout des relais (Joseph, le janissaire, l'autre guide) sans oublier qu'eux tous parlaient, en même temps et gesticulaient ce qui ne pouvait que déranger les échanges. Cela dit, c'est la seule scène où il est question d'incompréhension ou d'incompétence linguistique⁽⁴⁹⁾, contrairement à ce qu'avancait Moussa.

Mais cette image, négative, n'est pas l'unique image du drogman que nous rencontrons dans les récits de voyage des auteurs-voyageurs analysés, contrairement encore une fois aux résultats de l'analyse de Moussa. Lamartine, à titre d'exemple loue ses drogman. En effet, tous les interprètes auxquels il a eu affaire, qu'ils soient professionnels ou non, semblent lui avoir donné beaucoup de satisfaction⁽⁵⁰⁾. Le drogman apparaît aussi comme étant une personne-ressource⁽⁵¹⁾ sur qui le voyageur peut compter ; il aide le voyageur à marcher : "Je gagnai, sur les

talons de mon hammal et m'accrochant au bras de mon guide, la chambre qui m'était destinée"⁽⁵²⁾, à se frayer son chemin parmi la foule curieuse⁽⁵³⁾. Il dispense le voyageur de s'occuper, en personne, de certains détails concernant la préparation matérielle⁽⁵⁴⁾ du voyage, ainsi la nourriture, les domestiques, les moyens de transport... Lamartine dit à propos de son drogman Habib-Barbara : C'est un des hommes les plus obligeants et les plus intelligents que j'aie rencontrés dans mes voyages : sans son assistance et celle de M. Jorelle, nous aurions eu des peines infinies à compléter notre établissement en Syrie⁽⁵⁵⁾.

Les autres voyageurs peuvent ne pas louer expressément les qualités de leur drogman, mais le fait même de rapporter, dans leur récit, des faits qui illustrent leur importance est quelque part un hommage qu'ils leur rendent. Ainsi, dans le cas de Nerval, on ne peut passer sous silence le rôle qu'a joué son drogman Abdallah pour lui faciliter la vie au Caire, et surtout lui éviter d'avoir de sérieux ennuis lors de sa quête effrénée d'une épouse orientale. Rappelons à titre d'exemple uniquement que c'est grâce à Abdallah que Gérard⁽⁵⁶⁾ a évité de justesse d'épouser la jeune cophte ; mariage qui l'aurait obligé à payer une somme importante - qu'il n'avait pas - à la famille de la mariée, alors que le voyageur pensait la recevoir comme dote : on voit bien là que le problème provient d'un malentendu culturel concernant la dote⁽⁵⁷⁾. D'autres voyageurs disent que leur drogman les prévient des dangers rencontrés sur la route, ainsi, Chateaubriand déclare que son guide lui "cria qu' (ils allaient) être attaqués"⁽⁵⁸⁾ et des événements de même type pullulent dans les récits de nos voyageurs. Signalons, par ailleurs, que les voyageurs disent rarement que les conversations qu'ils ont avec leurs interlocuteurs étrangers se font par le truchement du drogman, que les lieux visités et surtout les espaces nommés le sont grâce à lui. Tout se passe comme si le voyageur savait tout par lui-même sans que personne ne l'ait aidé à trouver l'emplacement d'un monument, d'une ruine... ou que quelqu'un

en particulier l'ait aidé à obtenir les informations qu'il livre au lecteur⁽⁵⁹⁾.

Par ailleurs, dans les récits de voyage analysés, le drogman n'a pas le monopole du rapprochement du voyageur du pays visité, bien qu'il en soit la principale figure. D'autres personnages jouent le rôle de truchement sans que ce soit leur métier. Car Contrairement à ce qu'on pourrait croire ou imaginer, en arrivant en Orient, les premiers contacts des voyageurs ne se font pas en direction des locaux mais en direction de leurs compatriotes, sur place. Comment pourrait-on comprendre cela ? Est-ce parce qu'ils ne se sont pas habitués à la vie de voyage ? Est-ce parce qu'ils craignent encore l'Autre ? Parce qu'ils n'ont toujours pas apprivoisé l'Ailleurs ? Ou est-ce tout simplement pour des raisons pratiques, vu que les contacts avec le monde où ils évoluent et ses habitants n'est pas possible du fait justement de l'absence de maîtrise des canaux de la communication ?

Toutes ces hypothèses sont valables. Et d'autres raisons encore peuvent s'ajouter aux précédentes. Mais dans tous les cas, nous constatons que les voyageurs se tournent d'abord vers leurs compatriotes, qu'ils soient eux aussi de simples voyageurs ou qu'ils soient installés en Orient⁽⁶⁰⁾; ceux-ci, généralement, se mettent à jouer le rôle de drogman auprès du voyageur⁽⁶¹⁾. Dans les récits de nos voyageurs apparaissent quelques personnages qui jouent ce rôle : le peintre français auprès de Nerval ; le haut personnage polyglotte qui facilite à Gautier la visite du Turc - ancien pacha du Kurdistan - personnage qui restera anonyme dans Constantinople ; les hôtes de Lamartine à Beyrouth... Ainsi ces personnages se chargent de rapprocher le voyageur du pays visité, de ses mœurs... Untel fait découvrir, au voyageur, une curiosité de la ville ; un autre lui raconte comment mieux y vivre, ou encore lui apprend des secrets sur comment aborder les orientales et les dangers qui peuvent s'en suivre⁽⁶²⁾... mais uniquement lors de rares occasions.

Notons enfin que la relation de Flaubert se distingue des autres par la présence d'un personnage singulier dont on ne rencontre pas de figure similaire dans les autres récits de voyage : il s'agit, en effet, d'un "ingénieur arabe, parlant bien le français"⁽⁶³⁾ qui l'a entretenu de sa haine des Anglais, entre autres sujets, rapporte Flaubert⁽⁶⁴⁾. Mais chose curieuse, le drogman Joseph est présent dans cette scène alors qu'on n'a pas besoin de lui, vu que l'ingénieur égyptien pratique la langue de Molière ! On en déduit que le drogman devient, une fois que le voyageur l'ait embauché, un compagnon, à part entière, de voyage. Mais malgré cela, on ne sait pas s'il a pris part aux échanges, s'il a été d'une quelconque utilité au voyageur...

En définitive, nous avons vu l'importance du drogman pour la vie de voyage. C'est, certes, un personnage qui n'est pas toujours vu positivement et ce pour des raisons historiques ainsi que le précise Sarga Moussa dans son ouvrage. Cependant nous pensons qu'une autre raison peut expliquer cela : c'est en effet une raison littéraire ! Car parallèlement à cette image "négative", constatée dans les récits de voyage, une autre neutre sinon positive s'y profile également. Le drogman, ainsi que les autres personnes-ressources participent⁽⁶⁵⁾, chacun à son niveau, à l'élaboration du récit de voyage : chaque rencontre, chaque personne citée, chaque situation a pour fonction de générer du récit. Et le traitement auquel ils ont affaire participe au romanesque dont ont habillé nos voyageurs-auteurs leur récit. En effet, la particularité des récits des romantiques réside, entre autres, dans le fait que ceux-ci n'ont pas écrit de simples relations de voyage, à l'instar de leurs prédécesseurs, mais ils ont livré, à leurs lecteurs, un récit les mettant au centre de celui-ci, en en faisant le héros ! C'est pour cette raison qu'à l'instar des autres accompagnateurs du voyageur⁽⁶⁵⁾, le rôle du drogman se voit réduire au maximum afin de permettre au voyageur d'être le héros qui brave seul le danger, qui appréhende sans aide l'Autre et l'Ailleurs, rapprochant ainsi le récit de voyage du roman !

Notes :

1 - "Par cette image positive du "double idéal", on visait sensibiliser les Occidentaux aux dangers qui les guettaient s'ils ne se décidaient pas à quitter l'état de léthargie où ils sombraient. Ainsi, "le Turc défini(ssait-il) en quelque sorte une altérité, par laquelle l'Européen ser(ait) jugé de l'extérieur", Frank Lestringant : "Altérité critique : du bon usage du Turc à la Renaissance" In D'un Orient l'autre, vol. 1, Ed. du CNRS, Paris 1991, p. 86.

2 - D'après Lucette Valensi : Venise et la Sublime Porte, Hachette, Paris 1987, p. 20.

3 - Jean-Claude Berchet : Le Voyage en Orient : Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle, Robert Laffont, Bouquins, Paris 1985, p. 3-20.

4 - Certaines de ces raisons, sont décrites dans l'introduction du Voyage en Orient de J.-C. Berchet, précédemment cité. Je détaille ces raisons ainsi que d'autres, notamment celles d'ordre personnel et psychologique, dans un chapitre de ma thèse, Asmaa El Meknassi : L'Orient des voyageurs français du XIX^e siècle, soutenue à la Faculté des lettres et des Sciences Humaines Dhar El Mehraz, Fès 2012, pp. 37-69.

5 - L'exception qui confirme la règle demeure Victor Hugo qui a composé ses Orientales sans pour autant avoir été en Orient : l'Andalousie ayant joué ce rôle, dans son cas.

6 - Certains suivaient le voyageur pas à pas dans ses périples comme cela a été le cas de Lamartine et de Nerval.

7 - Cf. les références bibliographiques, à la fin de l'article.

8 - Principalement Alphonse de Lamartine et Théophile Gautier.

9 - Même le Grec peut poser problème ainsi que le rapporte Nerval, puisque la langue antique apprise à l'école est loin de ressembler à celle pratiquée par le peuple. Gérard de Nerval : Voyage en Orient, G.F., Paris 1980, p. 145.

10 - Théophile Gautier : Constantinople, Michel Lévy frères, Paris 1856, p. 75.

11 - Alain Buisine parle de plusieurs mois de lecture sur différents aspects de l'Orient avant d'entreprendre le voyage, pour Nerval par exemple. On sait qu'il en est de même pour les autres voyageurs quand ce ne sont pas des années de lecture. Alain Buisine : L'Orient voilé, Calmann-Lévy, Zulma, Paris 1993, p. 90.

12 - Ils n'étaient pas orientalistes de métier.

13 - "Je savais déjà qu'en Egypte "tayeb" était le fond de la langue. C'est un mot qui, selon l'intonation qu'on y apporte, signifie toutes sortes de choses...", Gérard de Nerval : op. cit., p. 156.

14 - Principalement des Anglais, mais aussi des voyageurs d'autres nationalités.

- 15 - Comme nous le verrons plus loin !
- 16 - Rappelons à ce propos que nos voyageurs ne cessent de répéter dans leur relation qu'ils voyagent autrement et qu'ils sont plus consciencieux que leurs prédécesseurs, quant aux informations qu'ils livrent au lecteur...
- 17 - Sarga Moussa : *La relation Orientale*, Klincksieck, Paris 1995, pp. 13-14.
- 18 - Alphonse de Lamartine : *Voyage en Orient*, Furne, Jouvet & Cie, L. Hachette & Cie, Pagnerre éditeurs, Paris 1969, 4t.
- 19 - François-René de Chateaubriand : *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, G.F., Paris 1968.
- 20 - Il devait avant de débarquer choisir une maison car il avait "trop de monde et trop de bagages" vu qu'il voyageait avec sa famille, Alphonse de Lamartine : *Voyage en Orient*, t.1, p. 131.
- 21 - Alphonse de Lamartine : op. cit., p. 132.
- 22 - *De France en Turquie*.
- 23 - François-René de Chateaubriand : op. cit., p. 206.
- 24 - Sarga Moussa : op. cit., p. 16.
- 25 - Les voyageurs insistent plus sur cet aspect que sur le fait qu'il traduise les propos des orientaux ; ainsi, le drogman s'occupe de l'achat des vivres, armes... pour le voyage (Chateaubriand, du Camp), procure des domestiques au voyageur (Lamartine), fait la cuisine et les autres tâches ménagères (Nerval).
- 26 - Comme dans le cas de Nerval : "c'est à Alexandrie, sur le pont du bateau à vapeur le Léonidas, qu'il m'était apparu dans toute sa gloire", p. 159.
- 27 - Dont les métiers sont en rapport avec le voyage.
- 28 - Maxime du Camp : *Le Nil*, Paris, Michel Lévy frères, Paris, (s.d.), p. 12. Précisons que pareille description de l'arrivée en terre d'Orient se rencontre dans pratiquement tous les récits de voyage.
- 29 - On apprend par exemple à la page 234 que le drogman du couvent de Jérusalem l'attendait à Rama, alors que "le Père Gardien (avait envoyé) chercher un Turc appelé Ali-Aga pour (le) conduire à Bethleem", François-René de Chateaubriand : op. cit., p. 241.
- 30 - Ibid., p. 213.
- 31 - Gustave Flaubert : *Voyage en Orient*, Œuvres Complètes, Seuil, L'Intégrale, Paris 1964, p. 561. Du Camp, donne son nom complet Joseph Brichetti, p. 21.
- 32 - Et qu'il ne juge pas nécessaire de préciser.
- 33 - De goût, de caractère...
- 34 - Au sens propre du terme, vu son accoutrement. Cf. La description amusée qu'en fait par exemple Gérard de Nerval : op. cit., pp. 159-164 et Théophile Gautier : op. cit., p. 141.
- 35 - Ce serait selon Moussa parce que ce deuxième type de drogman essaie de

ressembler au premier qui était "revêtu d'un costume officiel (oriental) qui le distinguait du reste de la population" ainsi dans son désir de ressembler au premier type de drogman, le second se couvre de ridicule. Sarga Moussa : op. cit., p. 14.

36 - "Abdallah, comme l'explique Nerval, plus loin, est habitué au luxe et à la richesse anglais ; et comme sur le navire il n'y avait pas de voyageurs anglais, le drogman s'est attaché au voyageur français, uniquement faute de mieux". Rappelons que le voyageur se décrit lui-même comme étant loin d'être riche. Gérard de Nerval : op. cit., p. 160.

37 - Ibid., pp. 159-160.

38 - "Malheureusement, il fut arrêté à la porte du palais dans ce bel équipage", François-René de Chateaubriand : op. cit., p. 80.

39 - Maxime du Camp : op. cit., pp. 87-88.

40 - Sarga Moussa : op. cit., p. 23.

41 - Nous n'avons point rencontré pareille description dans les récits des voyageurs analysés !

42 - Ce qui en soi peut constituer une entrave à la communication. Notamment page 89 par exemple, il parle de "ses" guides, au pluriel ; à d'autres endroits du récit il parle de "ses" domestiques, sachant qu'il n'en avait, en fait qu'un seul, Julien qui l'a accompagné durant tout le voyage. Jean, drogman grec l'accompagnera en Terre Sainte mais on ne saura pas pourquoi celui-ci a succédé à Joseph, un des drogmans qu'il a eu en Grèce. François-René de Chateaubriand : op. cit., p. 213.

43 - Et généralement les prestations des guides ne lui donnaient pas satisfaction. Cf., à titre d'exemple uniquement la page 94 de l'Itinéraire.

44 - Ibid.

45 - Rappelons qu'à différents emplacements du récit Chateaubriand s'enorgueillit d'être le premier à découvrir tel monument ou à corriger ses prédécesseurs... Cf. entre autres, p. 105.

4 - Todorov dit à ce propos qu'il était plus intéressé par les choses que les êtres humains. Tzvetan Todorov : Nous et les Autres : la réflexion française sur la diversité humaine, Seuil, Paris 1989, p. 404.

47 - François-René de Chateaubriand : op. cit., p. 94.

48 - Ainsi que les autres expressions qui suivaient.

49 - Sachant qu'ici si on devait parler d'incompétence, elle est à placer plus du côté des connaissances archéologiques que du côté linguistique !

50 - Non seulement il loue les qualités de M. Jorelle, mais également de M. Habib-Barbara et M. Mazoyer... Cf. Alphonse de Lamartine : op. cit., pp. 143 et 149.

51 - Moussa explique, entre autres, le discrédit des drogmans du fait même

- qu'ils aient à s'occuper de plusieurs choses. Sarga Moussa : op. cit., pp. 20-25.
- 52 - Gérard de Nerval : Voyage en Orient, p. 76.
- 53 - Ibid., p. 189.
- 54 - Maxime du Camp : Le Nil, pp. 85-86, Nerval, durant tout son séjour en Egypte.
- 55 - Alphonse de Lamartine : op. cit., p. 143.
- 56 - C'est ainsi que se nomme le narrateur-voyageur dans la relation de Nerval.
- 57 - Celui qui la donnait et celui qui la recevait n'étaient pas les mêmes d'une rive à l'autre de la Méditerranée ! Cf. Gérard de Nerval : op. cit., p. 191.
- 58 - François-René de Chateaubriand : op. cit., p. 109.
- 59 - Si nous ne citons pas les textes de référence c'est parce que à chaque page nous pouvons trouver des éléments qui illustrent cela. Notons une exception à cette "règle" rencontrée dans l'Itinéraire de Chateaubriand, p. 185, et qui est elle-même exceptionnelle chez cet auteur ; il s'agit d'un passage où c'est le drogman Joseph qui lui montre les monuments de la ville de Smyrne et les nomme : "Joseph, debout auprès de moi sur le pont, me nommait tout ce que je voyais, à mesure que nous avançons".
- 60 - Tous les voyageurs parlent de leurs compatriotes qui se sont installés en Orient - après la campagne de Bonaparte - et où ils mènent une vie de luxe.
- 61 - Nerval explique que ses compatriotes aiment jouer le rôle de guide par ennui : "vous croyez que l'aimable résident se fait guide par bonté d'âme. Détrompez-vous ; il n'a rien à faire, il s'ennuie horriblement..." Gérard de Nerval : op. cit., p. 173.
- 62 - Comme l'a fait le peintre français avec Nerval.
- 63 - Gustave Flaubert : Voyage en Orient, p. 579.
- 64 - Rappelons que thème de la haine des anglais revient souvent sous la plume de tous les auteurs-voyageurs.
- 65 - Sans oublier les apports livresques bien entendu : ne dit-on pas qu'on fait des récits de voyage avec d'autres récits de voyage !
- 66 - La lecture des récits de voyage laisse voir la presque disparition des compagnons de voyage et ce pour diverses raisons que nous avons analysées dans la troisième partie de notre thèse, précédemment citée.

Références :

- 1 - Berchet, Jean-Claude : Le Voyage en Orient, Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle, Robert Laffont, Bouquins, Paris 1985.
- 2 - Buisine, Alain : L'Orient voilé, Calmann-Lévy, Zulma, Paris 1993.
- 3 - Chateaubriand, François-René de : L'Itinéraire de Paris à Jérusalem, GF, Paris 1968.

- 4 - Du Camp, Maxime : Le Nil, l’Égypte et la Nubie, Michel Lévy frères, Paris, (s.d.).
- 5 - El Meknassi, Asmaa : L’Orient des voyageurs français du XIX^e siècle, thèse soutenue à l’Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Dhar El Mahraz, Fès 2012.
- 6 - Flaubert, Gustave : Voyage en Orient, In Œuvres complètes, Seuil, l’Intégrale, Paris 1964.
- 7 - Gautier, Théophile : Constantinople, Michel Lévy frères, Paris 1856.
- 8 - Grossir, Claudine: L’Islam des romantiques (1811-1840). Du refus à la tentation, Maison neuve et Larose, Paris 1984.
- 9 - Lamartine, Alphonse de : Voyage en Orient, Furne, Jouvet & Cie, L. Hachette & Cie, Pagnerre, éditeurs, Paris 1969.
- 10 - Lestringant, Frank : "Altérité critique : du bon usage du Turc à la Renaissance", In D’un Orient l’autre, vol. 1, Ed du CNRS, Paris 1991.
- 11 - Moussa, Sarga : La relation orientale, Klincksieck, Paris 1995.
- 12 - Nerval, Gérard de : Voyage en Orient, G.F., Paris 1980.
- 13 - Todorov, Tzvetan : Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine, Seuil, Paris 1989.
- 14 - Valensi, Lucette : Venise et la Sublime Porte, Hachette, Paris 1987.



Teoría del cuento y su análisis estructural El cuento español medieval como ejemplo

Dr Intidhar Ali Gaber
Universidad de Bagdad, Irak

Resumen:

Este artículo aborda el estudio de la teoría del cuento, la cual forma parte de la teoría literaria y semiótica, y para estudiarlo es necesario conocer algunos aspectos teóricos básicos del cuento, como su definición, características, tipos y estructura. A continuación, llevamos a cabo un análisis estructural de un cuento de la colección de cuentos del Conde Lucanor que se remonta a la Edad Media. El motivo de elegir este tipo de cuento es por el valor educativo y pedagógico que transmite al lector, al mismo tiempo que se considera una oportunidad para que el estudiante conozca la mentalidad cultural española de la época medieval, además el hecho de que el cuento que elegimos hable sobre amigos leales o amistad, que es un tema muy habitual y está presente en casi todas las culturas, y esto facilita que el estudiante comprenda el texto durante el proceso de análisis. El objetivo principal del estudio es proporcionar un ejercicio analítico de la estructura narrativa del cuento a través del cual el estudiante conozca los elementos básicos que componen la estructura del cuento.

Palabras clave:

estructura narrativa, cuento, objetivo educativo, Conde Lucanor.



Tale theory and its structural analysis The medieval Spanish tale as an example

Dr Intidhar Ali Gaber
University of Bagdad, Irak

Abstract:

This article discusses the study of tale theory, which is a subfield of literary and semiotic theory. To study story theory, one must be familiar with several fundamental theoretical concepts such as definition, characteristics, types, and structure. Next, we perform a structural analysis of a tale from the Count Lucanor's collection of stories, which dates back to the Middle Ages. The reason for choosing this type of story is because of the educational and pedagogical value it transmits to the reader, at the same time it is considered an opportunity for the student to get to know the Spanish cultural mentality of the medieval era, in addition to the fact that the tale we choose talks about

loyal friends or friendship, which is a very common topic and is present in almost all cultures, and this facilitates the student to understand the text during the analysis process. The main aim of the study is to provide an analytical exercise of the story's narrative structure through which the student will understand the fundamental components that make up the story's structure.

Keywords:

narrative structure, tale, educational objective, Count Lucanor.



1 - Teoría del cuento:

La teoría del cuento es una parte de la teoría literaria y la teoría semiótica. Los teóricos e investigadores como Juan Paredes y Lauro Zavala y otros en el ámbito español se dedican y se especializan en este tema, aunque varían sus hipótesis (ideas y conceptos) sobre cómo explicar o describir la teoría del cuento. Juan Paredes en su teoría del cuento depende de la definición del cuento concretamente del cuento literario, estructura del cuento y formas narrativas breves en la literatura románica medieval problemas de terminología⁽¹⁾.

Mientras Zavala estudia la historia de la teoría literaria, en su opinión la historia de la teoría de cuentos puede estudiarse distinguiendo entre la poética de los narradores, las propuestas teóricas de los académicos y los métodos de análisis de cuentos en general, expone una síntesis de la teoría del cuento en sus correspondientes modelos (clásico, moderno y posmoderno).

La historia de la teoría del cuento nos permite observar la correspondencia entre el desarrollo del cuento y los modelos diseñados para estudiarlo.

La teoría de la historia sugiere que las variantes típicas de la historia también ocurren en cualquier otra forma de narrativa (por ejemplo, cine, narrativa gráfica, etc.). Todo lo anterior es parte del constante debate entre teoría e historia; Teoría y crítica, la teoría de la creación y su poética⁽²⁾.

También se ha llamado teoría del cuento a la valoración del

lugar que ocupa un cuento en la historia de la literatura.

Pero mientras la crítica se detiene en valorar cada texto particular en su especificidad única e irrepetible, en cambio la teoría del cuento ofrece modelos universales, utilizables en todos los casos y en cualquier lengua.

Generalmente la teoría del cuento corresponde a las preguntas: ¿Qué es el cuento? ¿Cuántos tipos de cuentos existen? ¿Cuáles son sus rasgos estructurales?, por lo tanto, vamos a tomar el último concepto como punto de clave o criterio para realizar nuestro estudio aplicamos al contexto del cuento medieval que incluye con análisis estructural del cuento.

2 - El cuento como término:

Este apartado trata de definir el cuento como término, la voz del cuento deriva del étimo latino "computum" (cómputo, cálculo). Del sentido originario de enumerar objetos se pasó, por translación semántica, a enumerar hechos⁽³⁾.

El término del cuento entra en confluencia con la novela respecto a la voz narrativa, el cuento se reserva para la narración oral, mientras que la novela se aplica preferentemente al relato escrito.

La confusión terminológica existente en los siglos XVI y XVII aún persiste en el siglo XIX. Alarcón llama a sus relatos novelas cortas, cuentos, historietas y narraciones. Fernan Caballero acuña el término con relaciones (equivalente a la novella italiana y la nouvelle francesa), mientras el cuento se reservaba estrictamente para los relatos de carácter popular⁽⁴⁾.

La palabra cuento ha venido siendo empleada a lo largo de los siglos con una significación muy variada y denominaciones diferentes, como el cuento popular o el cuento folklórico. Como sustantivo, la primera noticia que se tiene de su uso data de la literatura medieval. Concretamente, el "Libro del Caballero Zifar", escrito a principios del siglo XIV, lo incluye una treintena de veces, si bien la excepcionalidad que supone este caso aislado en fechas tan tempranas puede inducir a pensar en la posibilidad

de que haya sido introducido por el copista del manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, lo cual retrasaría en un siglo la datación.

De su lectura, se llega a la conclusión de que en "el Zifar" se llama cuento a varias clases de relatos. Por un lado, la obra en su conjunto es llamada cuento. Es decir, una primera acepción de cuento sería la de una obra de apreciable extensión, que narra sucesos ficticios con finalidad didáctica. Estas características no son particulares del "Zifar": son asimismo aplicables a otras obras. Pero no es éste el único sentido en el que se emplea la palabra cuento en "el Zifar". A lo largo de todo él es frecuente la fórmula: "E diz el caento...", tras la cual se insertan, en la narración principal, otros relatos más breves, pero de intención igualmente ejemplificante son casos que muestran que una segunda acepción medieval asimila cuento a ejemplo y fábula (En este caso, reciben también el nombre de apólogos). Son relatos breves de peripecias inventadas, normalmente ingeniosas, realistas o fantásticas, y muchas veces con un objetivo moral y religioso. El uso de la palabra empieza a generalizarse a partir del siglo XVI, época en la que figura en la literatura española como traducción de la facecia oral italiana de narración continuada. Una buena muestra de esta equivalencia la proporciona Timoneda en su *Sobremesa y alivio de caminantes*, cuando subtitula: en el cual se contienen muy apacibles y graciosos cuentos y dichos muy facetos⁽⁵⁾.

El cuento se desarrolló especialmente en las sociedades y literaturas orientales, de donde pasó a Europa, durante la Edad Media, a través de traducciones latinas y españolas. Convertido ya en género literario culto, continuó cultivándose y perfeccionándose por maestros eminentes (que, a veces, se inspiraron en cuentos populares); así, el italiano Boccaccio (siglo XIV), el español don Juan Manuel (siglo XIV), el inglés Chaucer (siglo XIV); y ya en época moderna, el francés Perrault (siglo XVII), los alemanes Hoffmann (siglo XVIII) y Grimm (siglos XVIII-

XIX), el danés Andersen (siglo XIX), el norteamericano E. A. Poe (siglo XIX), los españoles Alarcón, "Clarín" (siglo XIX), condesa de Pardo Bazán, Blasco Ibáñez, Valera, Unamuno (siglos XIX-XX), Cela, J. Campos, I. Aldecoa, Ana M. Matute (siglo XX), etc.⁽⁶⁾.

Ahora pues podemos hablar del término cuento literario desde la Edad Media cuando el cuento popular aparece con un aspecto nuevo y diferente de lo anterior por tener un autor conocido, aunque en muchos casos se apoyaba en estructuras similares a las del cuento popular.

Según Baquero Goyanes el término cuento literario, utilizado fundamental para designar los relatos de carácter oral y, otra muy distinta la aparición del género que podemos denominar cuento literario, precisamente para distinguirlo del popular. Mientras están ancladas sus raíces en los mitos y tradicionales oral, populares, es transmitido anónimamente, por tradición oral, a lo largo del tiempo, el cuento literario es creación individual de un autor, consciente de la originalidad de su propia obra, y adquiere su configuración literaria definitiva en el siglo XIX⁽⁷⁾.

De este modo podemos decir que el cuento es uno de los géneros más paradójicos, pues siendo el más antiguo fue el que más tarde tomó forma literaria, al menos de manera definitiva. Así lo subrayaba Valera:

"Habiendo sido todo cuento al empezar las literaturas, y empezando el ingenio por componer cuentos, bien puede afirmarse que el cuento fue el último género literario que vino a escribirse"⁽⁸⁾.

3 - Estructura del cuento:

La estructura es la manera de distribuirse tanto el contenido como materiales lingüísticos a lo largo de la obra literaria, combinándose mutuamente. Todo está organizado en una obra literaria, ya sea en su totalidad o en sus pequeñas partes, incluso un breve párrafo.

En cuanto a la estructura del cuento se centra en tres

criterios, la extensión, intensidad y tensión, el primero criterio es la extensión del cuento, aunque el término del cuento determina el límite, al definir el cuento los autores tuvieron en cuenta, la brevedad del cuento que desemboca en la idea fundamental, la brevedad y se suele fijar su longitud máxima en unas treinta páginas, pero ese número no se considera criterio a veces se supera ese número y por eso no se considera característica del cuento literario, sino que es una consecuencia natural de su propia estructura.

Por lo tanto, el cuento es definido como un proceso de concentración. El cuentista trabaja en profundidad, verticalmente, sin digresiones ni ampliación, en una lucha constante contra el tiempo y el espacio para ofrecer, en una depuración estricta, aquellos elementos que sean realmente significativos. Lo importante es el argumento, el trozo de vida que va a desfilar ante nosotros sin dilaciones ni preámbulos⁽⁹⁾.

En esta modalidad narrativa teoriza Emilia Pardo Bazán:

"El cuento, hijo de apólogo, no se presta a digresión y ampliación... En el cuento hay que proceder de distinto modo: concentrando. Ha de ceñirse el cuentista al asunto, encerrar en breve espacio una acción, drama o comedia"⁽¹⁰⁾.

La segunda característica, según lo que dice la autora Emilia Pardo Bazán el cuento es ante todo argumento, su trama ha de poseer la suficiente intensidad consistente en atrapar la atención del lector desde el primer momento. Tiene que atrapar la atención del lector desde las primeras líneas. En esto consiste la intensidad, una de sus características fundamentales⁽¹¹⁾.

La última característica es la tensión narrativa, el cuento como una estructura cerrada significativa, entiendo por la significación precisamente esa actualidad de romper sus propios límites para iluminar una realidad, síntesis de toda la vida, que va más allá de anécdota que se cuenta.

El esfuerzo por modular esta significación es lo que denominamos tensión narrativa, definida como uno de los más

claros impulsos de aproximación a la simultaneidad de la realidad vivida⁽¹²⁾.

Toda la estructura del cuento gira en torno al desenlace. De la forma de éste depende de toda la configuración del cuento, los desenlaces son diferentes, algunos cuentos terminan con una imagen significativa, intensamente emotiva que define la actitud de los personajes y presta al cuento su sentido. Otros aparecen cerrados por las propias palabras o el propósito expreso de los protagonistas. Existen diversos tipos de desenlace: el normal cuando se resuelve como una consecuencia lógica del proceso constructivo, sin que existe ningún elemento perturbador que suponga una brusca alteración del desarrollo normal del cuento, anticipado que hace todo el cuento se articula como explicación del suceso expuesto al principio y desenlace sugerida el final se omite intencionadamente para intensificar el dramatismo de la intriga.

Así, aparece el cuento estructurado como unidad de conjuntos a la que concurren todos los elementos y procedimientos de construcción⁽¹³⁾.

Antes de comenzar es necesario que conozcamos la creación del cuento en España, para ello vamos a analizar la estructura del cuento en el Medievo en España.

4 - Comienzos del cuento medieval en España:

El cuento apareció a través de la cultura árabe gracias al movimiento de traducción llevado a cabo por el rey Alfonso X. En el ámbito literario, la traducción contribuyó al surgimiento de la prosa narrativa. En la primera mitad del siglo XIII tradujeron cuentos orientales del árabe al castellano, como "Calila y Dimna", "Sendebat", "las mil y una noche", así aparece el primer cuento literario escrito en prosa narrativa castellana. Llevan influencia árabe con nuevas modificaciones, como "el Conde Lucanor" que es una colección de cuentos se han llamados didácticos, su autor Don Juan Manuel, sobrino de Alfonso X y nieto de San Fernando. El cuento de Don Juan Manuel perpetua la tradición didáctica, es

decir predomina el elemento didáctico- moral, y las doctrinas en ella expuestas, inspiradas, por lo común, en la moral cristiana y en los conceptos tradicionales de la Edad Media y su conciencia de escritor empeñado en la tarea de adoctrinar a sus lectores⁽¹⁴⁾.

Los textos de "Calila y Dimna", "Sendebâr", "las mil y una noche", influyeron en el cuento medieval español, la presencia árabe en "el Conde Lucanor" se explica fácilmente no sólo por la presencia de reinos árabes en la península, sino también por el mayor florecimiento de la cultura islámica, así como por la tradición moral didáctica contenida en las obras de Don Juan Manuel, que tiene abundantes antecedentes árabes.

María Rosa Lida se refiere a los indicios de la doctrina árabe en la instrucción moral de muchos cuentos del "Conde Lucanor" e insiste en el origen árabe de otros relatos, que no estaba presente ni en latín ni en romance. Determina esta influencia en aproximadamente diez cuentos cuyos números son los siguientes: (20, 21, 25, 30, 31, 35, 41, 43, 47 y 46).

Otros cuentos de "el Conde Lucanor", números (30, 41, 48), mantuvieron dichos textuales en árabe tal como las transmitió el profesor Alfonso E. Sotelo en su libro "el Conde Lucanor, estudio previo". A continuación, se muestra la traducción al castellano correspondiente, como en el escrito original de Don Juan⁽¹⁵⁾.

Otro recurso árabe que existe en "el Conde Lucanor" es la narración enmarcada, se denomina la caja china, los ejemplos de Juan Manuel siguen la misma técnica narrativa en "las Mil y una noche" que consta un conjunto narrativo de dos partes distintas, pero relacionadas: la primera es la parte la historia, fundamental en la que se presenta el problema; la segunda los personajes contarán historias para resolverlo y, una vez más, volverás a la historia fundamental. Esta técnica consiste en que un personaje cuente historia dentro de otra historia, transmite de la literatura árabe y oriental a la literatura clásica universal⁽¹⁶⁾.

Así pues, los cuentos de "El Conde Lucanor" son

reformulados de historias antiguas. Proviene de colecciones de cuentos antiguos como "Calila y Dimna", "Las mil y una noches" o "las Fábulas de Esopo", así como de relatos orales, refranes y sermones. En la Edad Media no hay lugar para la literatura original, tal como la entendemos modernamente: la historia tiene valor para la época en la que se cuenta y se restaura. Sin embargo, hay espacio para la reappropriación y modificación, lo que hace Don Juan Manuel dejando su huella individual en los relatos⁽¹⁷⁾.

5 - Análisis estructural al cuento Conde Lucanor:

"El Conde Lucanor" es una colección de cincuenta cuentos (uno más, atribuido a don Juan Manuel, suele añadirse en las ediciones, de clara intención didáctica). Además de inicio comienza con prólogo.

Los cuentos están conectados entre sí, todas tienen la misma estructura externa: el joven Conde Lucanor pregunta a su sabio consejero Patronio sobre diversos temas que le presentan a él o a personas que conoce Patronio, en lugar de darle una respuesta directa, le cuenta un cuento apropiado a la situación, terminando en versos finales que difieren en cada ejemplo según el tema del cuento que son la moraleja.

Pues, aquí vamos a analizar la estructura interna del cuento número (48) su título "Lo que sucedió a uno que probaba a sus amigos", elegimos este cuento para el análisis, porque este cuento es adecuado al nivel de los estudiantes de español. Trata de un tema y contiene una moraleja habitual casi existente en todas las culturas: probar a los amigos fieles, por lo tanto, permite un mejor entendimiento al contenido del texto de manera que les facilita el proceso de analizar. Antes de comenzar la práctica analítica de la estructura interna del cuento debemos conocer el argumento del cuento.

6 - El cuento "Lo que sucedió a uno que probaba a sus amigos":

El Conde tenía muchos amigos que juraban permanecer a su lado en cualquier peligro, por lo que le pidió al consejero una

manera de saber la verdad de lo que decían. El Consejero le cuenta una historia al Conde para descubrir quiénes son los sinceros amigos en momentos de necesidad.

Un hombre que tenía un hijo lo instó a hacer amigos, así tuvo muchos amigos, que le prometieron estar a su lado en los momentos difíciles. Su padre se asombró de la gran cantidad de amigos en poco tiempo cuando él era viejo y tenía medio amigo, así que le ordenó que hiciera pruebas a sus amigos y le ordenó matar un cerdo y ponerlo en una bolsa y decirles que un cerdo había matado a un hombre. Entonces fue a pedir ayuda a sus amigos para ocultar el crimen, pero nadie lo ayudó, luego regresó a su casa e informó a su padre.

Al final, el medio amigo de su padre le ayudó a ocultar el crimen por respeto a la amistad de su padre, y después de eso fue sospechoso de haber matado a un hombre, le juzgaron por matar un hombre, aunque el medio amigo intentó demostrar su inocencia y no pudo. Pero logró liberarlo de su condena, sacrificando a su único hijo, que en su lugar se enfrentaba a la pena de muerte y su fin enlaza con la historia del Sacrificio de Jesucristo en libro sagrado la Biblia, Jesucristo que se sacrificó a sí mismo para salvar al hombre.

Respecto a la técnica de analizar el cuento seguimos el método de María Jesús Lacarra que plantea en "Monografía aula Medieval"⁽¹⁸⁾, esta estructura se divide en tres partes (introducción, núcleo y aplicación).

1. La introducción (planteamiento): Comienza con un diálogo entre el Conde Lucanor y su orientador, llamado Patronio, el Conde plantea un problema o conflicto sobre su familia o de sus sirvientes y la conversación con Patronio concluye con una petición del consejo, la respuesta inicialmente implica una predicación que sigue el anuncio de ayuda.

- El narrado presentó el tema del cuento: El Conde tiene muchos amigos que están dispuestos a sacrificar sus vidas y su fortuna por él:

"Otra vez, hablando el Conde Lucanor con Patronio, su consejero, le dijo: - Patronio, tengo muchos amigos, según creo, los cuales me prometen hacer cuanto me convenga, aunque para ello tengan que arriesgar vida o hacienda, e incluso me juran que estarán siempre junto a mí a pesar de cualquier peligro"⁽¹⁹⁾.

- El Conde Lucanor expone un problema: El problema es que Conde no sabe si estos amigos son leales y hacen lo que prometieron:

"Como sois de muy agudo entendimiento, os ruego que me digáis de qué manera podré saber si estos amigos míos harán por mí cuanto dicen"⁽²⁰⁾.

- Patronio asuma el caso: Le explica el caso que no todos los amigos son leales en tiempos de necesidad. A veces, en circunstancias difíciles, no puedes encontrar un amigo. Para conocer a los verdaderos amigos, se le pidió que escuchara y descubriera lo que sucedió. La historia del hombre que se jactaba de que su hijo había muchos amigos:

"- Señor Conde Lucanor -respondió Patronio - (...) cuando vienen necesidades y desventuras, son muy pocos los que quedan junto a nosotros; además, si el riesgo no es grande, es difícil saber quién sería verdadero amigo en unas circunstancias apuradas. Así, para que sepáis qué amigos son los verdaderos, me gustaría que supierais lo que sucedió a un hombre honrado con un hijo suyo que se jactaba de tener muchos y leales amigos. El conde le preguntó qué le había pasado"⁽²¹⁾.

2. Núcleo (trama): inicia con narración de un ejemplo (cuento) dirigido al Conde en otros espacios- temporales, acontecimientos y diversos y personajes.

- presentación comienza narra el cuento y lo que pasó con el hijo del hombre que tenía muchos amigos y qué debe hacer para descubrir si los amigos eran leales a él o no. Tanto sus amigos como el medio amigo de su padre:

"Señor Conde Lucanor - dijo Patronio -, aquel hombre honrado tenía un hijo al que, entre otras muchas advertencias,

siempre le aconsejaba que se esforzara por conseguir muchos y buenos amigos... El mancebo llegó a casa del amigo de su padre, le contó la falsa historia del muerto y, al oírlo, el hombre bueno, amigo de su padre, le prometió guardarlo de daño y muerte"⁽²²⁾.

- Desarrollo: El hijo del hombre fue acusado por matar un hombre y el medio amigo de su padre no pudo demostrar su inocencia ante la justicia "Sucedio, casualmente, que por aquellos días habían muerto a un hombre en aquella ciudad y no sabían quién era el culpable. Como algunos vieron a aquel joven ir y venir muchas veces con el saco a cuestas, al amparo de la noche, pensaron que sería él el asesino. El mancebo fue juzgado y condenado a muerte. El amigo de su padre había hecho cuanto podía para que consiguiera escapar"⁽²³⁾.

- Desenlace narrativo: El medio amigo sacrifica a su hijo para salvar la vida del hijo de su amigo de la muerte:

"cuando vio que era imposible evitar su castigo, declaró ante los jueces que no quería ser responsable de la muerte de un inocente y, así, les dijo que aquel mancebo no era el asesino, sino que el matador era el único hijo que él tenía. Mandó a su hijo que se declarara culpable, cosa que hizo, y fue por ello ajusticiado. Así escapó de la muerte el joven, gracias al sacrificio del amigo de su padre"⁽²⁴⁾.

3. Aplicación (Desenlace): Con la palabra evocativa y Señor Conde Lucanor... concluida la lección en la que Patronio aplica el problema del Conde, cita que el consejo le fue bien, al final del cuento aparece el autor, Don Juan Manuel ordena a poner la lección en el libro. Después termina el cuento con versos finales que sirvieron de doctrina o moraleja.

- Patronio conecta con el problema inicial:

"Señor Conde Lucanor, ya os he contado cómo se prueban los amigos"⁽²⁵⁾.

- Patronio muestra la solución en el cuento cómo probar cuales son los mejores y fieles amigos antes de tenerlos:

"Creo que esta historia nos enseña a reconocer a los buenos

amigos, a probarlos antes de ponernos en un grave peligro confiados en su amistad, y también permite saber hasta dónde estarán dispuestos a socorrernos cuando fuera necesario. Podéis estar seguro de que hay algunos amigos verdaderos, pero son muchos más los que se llaman amigos sólo en la prosperidad y, cuando la fortuna es adversa, desaparecen"⁽²⁶⁾.

- El narrador concluye, cuando cita el autor que el cuento le fue bien lo pone en su libro:

"Viendo don Juan que este ejemplo era bueno lo mandó escribir en este libro y compuso estos versos:

Nunca podría el hombre tan buen amigo hallar
sino Dios, que lo quiso con su sangre comprar"⁽²⁷⁾.

Conclusión:

La teoría del relato aparece dentro de las formas narrativas breves que comprende (cuento literario, cuento popular) y por eso debemos estudiar tres aspectos principales relacionados con esas formas el cuento popular que se relaciona con la tradición. A veces su autor es anónimo y se transmite de manera oral y se denomina cuento folclórico, porque contiene elementos de folclore y a partir de la Edad Media comienza a aparecer el cuento literario escrito en papel, su autor es conocido, pero no se busca en su originalidad, puesto que en realidad trata de temas tradicionales, aunque de forma nueva. La influencia oriental y árabe aparece clara tanto en el marco narrativo cuando narra cuento dentro de otro cuento como en la estructura narrativa que comprende pregunta y respuesta en la conversación del Conde y Patronio.

También es digno mencionar que todo debate sobre la teoría del cuento termina con una discusión de la naturaleza de la narración, la narración es una serie de hechos que tiene organización lógica y cronológica, en otro sentido es una organización que responde a las preguntas (pregunta y respuesta) y por secuencia cronológica (acontecimientos diversos de introducción, núcleo y desenlace organizados de manera

gradualmente).

Pues, a partir de lo expuesto se puede deducir que el análisis estructural, es un proceso que nos enseña a reconocer el enfoque como la presentación de los personajes, el entorno y el contexto del cuento, distinguir el conflicto que se desarrolla a lo largo de la historia, identificar el clímax como el punto de máxima tensión o emoción de la historia y entender el desenlace como la resolución y conclusión del cuento.

Respecto al valor didáctico y moral del cuento, casi todos los cuentos del libro llevan moraleja o cuestiones siendo similares a otros cuentos que existen en diferentes culturas, con nuevas modificaciones en la manera de tratar, por ejemplo, el tema de cómo a veces las situaciones difíciles que nos pasan y que nos hacen distinguir a un verdadero amigo de otro falso, incluso en la cultura árabe, existe la misma moraleja que dice: "un amigo está en momentos de necesidad". a pesar de la moraleja del cuento "Lo que sucedió a uno que probaba a sus amigos" de Juan Manuel se relaciona con la cuestión del sacrificio y utiliza como ejemplo el sacrificio de Jesucristo en la Biblia, pero tenía la misma lección moral y educativo que se resume así: no todos los amigos son leales o capaces de brindarte ayuda o asistencia para salir de los problemas que enfrentas: algunos son leales y otros llevan la máscara de la amistad. Las situaciones por las que pasamos y los problemas que enfrentamos, son los únicos que te revelan la verdadera amistad de quienes usan la máscara de la amistad.

Otra lección moral es que el escritor se refirió a un tema importante: la cuestión de la consulta en algunos asuntos de la vida para tomar la decisión adecuada o la solución correcta. Independientemente del cargo o autoridad de la persona que consulta, a veces le falta sabiduría o conocimiento para tomar la decisión, que el escritor presenta de manera ejemplar, que comienza con un cuento y termina con un cuento final. En esta forma se educa el sentido moral, el buen comportamiento del alumno y al mismo tiempo el alumno disfrute de los juicios que se

pueden encontrar en otras culturas y le permite conocer lo común en la cultura de su propio país.

Notas:

- 1 - Juan Paredes: Para una teoría del relato, Editorial Biblioteca, Nueva, S.L., Madrid, 2004, pp. 17-31.
- 2 - Lauro Zavala: Breve historia de la teoría del cuento. Forma breve 14, Revista de Literatura, Universidad de Aveiro, Portugal, núm. 14, 2017, p. 29.
- 3 - Juan Paredes: El término cuento en la literatura románica medieval. Bulletin hispanique Année, édition Bière, Paris, vol. 86, núm. 3-4, 1984, p. 435.
- 4 - Juan Paredes: Para una teoría del relato, p. 14.
- 5 - Joaquín Álvarez Barrientos, M^a Sánchez de León, José Rodríguez: Diccionario de Literatura popular española. Ediciones Colegio de España, Salamanca 1997, pp. 88-8.
- 6 - Fernando Lázaro Carreter, y Vicente Tusón: Literatura española: 2. Ediciones Anaya, S. A., Madrid 1987, pp. 24 -25.
- 7 - Juan Paredes: op. cit., p. 14.
- 8 - Valera, Juan: Obras Completas. I 4^a ed. Madrid: Aguilar, 1958, p. 1046.
- 9 - Juan Paredes: op. cit., p. 19.
- 10 - Ibíd., p. 20.
- 11 - Ibíd.
- 12 - Ibíd., p. 22.
- 13 - Ibíd., pp. 23-25.
- 14 - José García López: Historia de la Literatura, Edición Vicens-Vives, S.A., Madrid 1997, pp. 81-82.
- 15 - Juan Vicedo: Introducción a "El Conde Lucanor", Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Publicación, Alicante 2004.
- 16 - Intidhar Ali Gaber: La invocación árabe-islámica en la poesía de Borges. Mağallaṯ kulliyyaṯ al-luġāt. University of Baghdad: College of Languages, núm. 48, 2023, p. 114.
- 17 - Juan Vicedo: op. cit.
- 18 - M^a Jesús Lacarra: El conde Lucanor: contar para enseñar. Monografías Aula Medieval, el Proyecto Parnaseo de la Universitat de València, núm.4 Valencia 2014, p. 26.
- 19 - Juan Vicedo: Introducción a El Conde Lucanor, p. 179.
- 20 - Ibíd.
- 21 - Ibíd.
- 22 - Ibíd., pp. 179-181.
- 23 - Ibíd., p. 181.

24 - Ibíd.

25 - Ibíd.

26 - Ibíd.

27 - Ibíd.

Referencias:

1 - Ali Gaber, Intidhar: "La invocación árabe-islámica en la poesía de Borges", Mağallañ kulliyayñ al-lugāt, núm.48, University of Baghdad: College of Languages, 2023.

2 - Barrientos, Joaquín Álvarez, Sánchez de León, M^a José Rodríguez: Diccionario de Literatura popular española, Ediciones Colegio de España Salamanca 1997.

3 - Deyermond, Alan: Estudio preliminar al Libro del Conde Lucanor Alhambra, Madrid 1985.

4 - García López, José: Historia de la Literatura, Edición Vicens-Vives, S.A., Madrid 1997.

5 - Lázaro Carreter, Fernando y Tusón, Vicente: Literatura española, 2. Ediciones Anaya, S. A, Madrid 1987.

6 - Lacarra, M^a Jesús: "El Conde Lucanor: contar para enseñar", Monografías Aula Medieval, núm. 4, el Proyecto Parnaseo de la Universitat de Valencia, Valencia 2014.

7 - Paredes, Juan: Para una teoría del relato, Editorial Biblioteca Nueva, S.L., Madrid 2004.

8 - Paredes, Juan: "El término cuento en la literatura románica medieval", Bulletin hispanique, vol. 86, núm. 3-4, Editions Bière, Paris 1984.

9 - Sotelo, A. I.: El Conde Lucanor, estudio previo, Madrid Cátedra, 1985.

10 - Stam, Robert: Teoría y práctica de la adaptación, trad. de Lauro Zavala, UNAM, México 2015.

11 - Valera, Juan: Obras Completas. I 4^a ed., Aguilar, Madrid 1958.

12 - Vicedo, Juan: Introducción a El Conde Lucanor, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante. Recuperado de:

<https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-conde-lucanor>, 2004.

13 - Zavala, Lauro: "Breve historia de la teoría del cuento", núm. 14, Universidad de Aveiro, Portugal 2017.



Estudio analítico de las peculiaridades lingüísticas según el género humano

Enas Sadiq Hamudi
Universidad de Bagdad, Irak

Resumen:

Este artículo examina las diferencias lingüísticas del uso del español en la comunicación y su reflejo en eventos mediáticos como las noticias en España y los podcasts en Latinoamérica. A través de un estudio comparativo, se analizan las características lingüísticas que pueden distinguir la forma en que hombres y mujeres se expresan en estos contextos. El estudio destaca que existen tendencias generales en el uso del lenguaje entre hombres y mujeres en español. En las noticias, se observa que las mujeres tienden a utilizar un lenguaje más emocional y enfocado en las relaciones personales, mientras que los hombres suelen emplear un lenguaje más objetivo y basado en datos. Por otro lado, en cuanto a los podcasts, se encontraron variaciones en los estilos de comunicación. Las mujeres tienden a utilizar un estilo centrado en la conexión interpersonal y la empatía con los oyentes. Mientras que, los hombres suelen adoptar un enfoque más directo y orientado a la resolución de problemas. Sin embargo, se enfatiza que estas son tendencias generales y no se aplican a todas las personas. Existen variaciones individuales y la influencia de factores culturales y sociales es significativa. Además, es importante tener en cuenta que el lenguaje no es determinado únicamente por el género, sino que también está influenciado por otros aspectos como la edad, la educación y la experiencia.

Palabras clave:

género, sociocultural, podcasts, estilo, léxico.



Analytical study of linguistic peculiarities according to the human gender

Enas Sadiq Hamudi
University of Baghdad, Iraq

Abstract:

This article examines linguistic gender differences in Spanish communication and their reflection in media events such as news in Spain and podcasts in Latin America. Through a comparative study, the linguistic characteristics that can distinguish the way in which men and women express themselves in these contexts are analyzed. The study highlights that there are

general trends in the use of language between men and women in Spanish. In the news, it is observed that women tend to use more emotional language focused on personal relationships, while men tend to use more objective and data-based language. On the other hand, regarding podcasts, variations in communication styles were found. Women tend to use a style focused on interpersonal connection and empathy with listeners. Whereas, men tend to take a more direct and problem-solving approach. However, it is emphasized that these are general trends and do not apply to all people. There are individual variations and the influence of cultural and social factors is significant. Furthermore, it is important to keep in mind that language is not determined solely by gender, but is also influenced by other aspects such as age, education and experience.

Keywords:

gender, sociocultural, podcast, style, lexical.



Introducción:

El lenguaje es una herramienta poderosa que refleja y reproduce las dinámicas sociales y de género en una sociedad. En el español, se han observado variaciones en el uso del lenguaje entre hombres y mujeres, tanto en el vocabulario como en la gramática y en el estilo comunicativo. Hacemos hincapié, tal y como lo aclara la Real Academia Española⁽¹⁾ en que estas diferencias no deben entenderse como desigualdades, sino como manifestaciones de la diversidad lingüística y cultural.

En los últimos años, ha surgido un creciente interés en comprender las diferencias lingüísticas que existen entre hombres y mujeres en los medios de comunicación y en las comunicaciones digitales como los podcasts. En este artículo, exploraremos a través de un estudio estas disparidades, llegando a la conclusión de que no se trata solamente de exclusiones de género, también la influencia de elementos extralingüísticos e ideológicos más complejos.

Para lograr y comprobar nuestra hipótesis, se toma como punto de referencia tres medios de comunicación importantes en el sector peninsular y un podcast que ha tomado mucha forma y

fama en la representación de la cultura hispanohablante originaria de Latinoamérica. Dicho estudio se centra en identificar los patrones lingüísticos recurrentes que pudieran estar relacionados con el género de los hablantes.

En primer lugar, se encontró que las diferencias lingüísticas entre hombres y mujeres en los medios de comunicación y en los podcasts están asociadas a factores extralingüísticos, como el rol y la posición social de los hablantes. Por ejemplo, se observó que el lenguaje no verbal que utilizan las presentadoras de las noticias dista del lenguaje no verbal de los hombres, puesto que, la intención de estos medios es acercarse empáticamente a la audiencia y dicha habilidad la desarrolla el lenguaje no verbal y empático que refleja la mujer.

Por otro lado, el estudio reveló que las diferencias lingüísticas están influenciadas por elementos ideológicos y culturales. Los medios de comunicación y los podcasts a menudo reflejan y perpetúan ciertas narrativas y estereotipos de género arraigados en la sociedad. Por lo tanto, estos últimos se hacen presentes en la manera en la que un tema se explora, se debate y se discute en dichos medios.

1 - Antecedentes teóricos:

Resulta controversial atribuir fines excluyentes a los términos de género masculino o femenino que se dan en el habla del español. El término de "sexo" hace referencia a la distinción entre masculino y femenino, sin embargo, en el castellano se hace alusión al término "género" para distinguir gramaticalmente las palabras⁽²⁾. Esta caracterización, ha generado en las últimas décadas interesantes propuestas que acercan a los hablantes de español a afirmar que las mujeres han sido excluidas del uso de palabras que originalmente la Real Academia Española⁽²⁾ ha suscrito dentro del "género masculino"⁽⁴⁾.

Sin embargo, este artículo no pretende ser parte de dichas discusiones, por el contrario, se busca justificar y analizar de la manera más objetiva las diferencias en el habla de las mujeres y

los hombres en la lengua española. La primera diferencia al respecto se encuentra en los planteamientos que sociólogos y lingüistas encuentran en términos biológicos y que, explican la forma en la que cada individuo adquiere su particular forma de comunicarse.

En cuestiones preliminares, la autora Trenado Paloma⁽⁵⁾, argumenta que neurológicamente hablando el hemisferio que se relaciona con el desarrollo de las funciones lingüísticas es el izquierdo, puesto que, en el derecho se desarrolla el lenguaje no verbal, la creatividad, lo simbólico, entre otras cosas. Sin embargo, los estudios han develado que las mujeres desarrollan funciones lingüísticas en los dos hemisferios. Por lo que, son más propensas a generar mejores habilidades comunicativas.

Del mismo modo, Lozano⁽⁶⁾ señala que comúnmente las niñas suelen aprender mucho más rápido a hablar, y esto posibilita el abarcamiento de caminos artísticos, un ejemplo de esto es que fortalecen virtudes para la música a temprana edad. Dicha capacidad, se puede explicar porque el hemisferio que predomina en la mujer es el izquierdo, en donde, por supuesto, se encuentran estas funciones. Además, los niños por su parte, generan más trabajo en grupo o con un número importante de personas, mientras que, las niñas suelen hablar de una mejor amiga y manejarse con un poco más de autonomía.

Por otro lado, Serrano afirma que: "desde los primeros años de vida, los niños y las niñas tienen comportamientos diferentes que pueden ir acompañados de comportamientos lingüísticos diversos entre sí"⁽⁷⁾. Esto implica que, los factores culturales y sociales en los que se desarrolla el habla de los sujetos son los que predeterminan las habilidades comunicativas y la forma en la que se adopta el discurso, no solo los antecedentes biológicos.

Estos son algunos antecedentes que se han evidenciados en las consultas académicas que hemos realizado en la presente investigación. No obstante, reconocemos que los estudios al respecto del género, el desarrollo biológico, social y cultural de

un individuo no puede tener una mirada tan solo científica. Se trata de encontrar en estos argumentos la posibilidad de identificar las diferencias características que pretendemos analizar en hombres y mujeres.

2 - Las influencias socioculturales:

La influencia sociocultural en la forma en que mujeres y hombres se expresan puede resultar un tema complejo y multifacético, en tanto se desligue la idea de que lo biológico y lo social o cultural. Sin embargo, podemos encontrar varias razones que contribuyen a identificar estas diferencias, y es importante tener en cuenta que no todas las mujeres ni todos los hombres se expresan de la misma manera, ya que la diversidad es un aspecto fundamental de la sociedad. A continuación, algunas características sociales y culturales que influyen en el habla de los hombres y las mujeres:

Socialización de género: Desde temprana edad, las niñas y los niños son socializados de manera diferente. Por ejemplo, en el caso de las niñas se habla de un roce social con delicadeza, mientras que los niños pueden jugar traviesamente y arriesgarse un poco más. Se les enseña roles de género específicos y se refuerzan ciertas conductas y formas de comunicación asociadas con su género. Esto puede incluir expectativas sobre cómo debe hablar, comportarse y expresar sus opiniones. Al respecto Trenado Paloma afirma a través de Escandell, que: Generalmente, las mujeres intervienen en la conversación de una forma más ordenada, más coherente y tienden a respetar más sus turnos de intervención cerrando más relaciones de solidaridad frente a las relaciones de poder que exhibe el hombre⁽⁸⁾.

Estereotipos de género: La sociedad tiene estereotipos arraigados sobre hombres y mujeres, lo que puede influir en su forma de expresarse. Por ejemplo, los hombres a menudo son asociados con características como la fortaleza, la competitividad y asertividad, mientras que las mujeres son estereotipadas como más emocionales y cuidadoras. Una manera de ejemplificar lo

anterior es tomando la afirmación de Roldan en su investigación en donde afirma lo siguiente: "El hecho de que para ambos sexos comunicar no signifique lo mismo, da lugar a malos entendidos o conflictos. Existe la convención social de que a los hombres y a las mujeres les resulta difícil entenderse"⁽⁹⁾.

Esto último, puede explicarse entendiendo que los estilos de comunicación tanto de hombres como de las mujeres son diferentes. No obstante, existen estereotipos que provocan aún mal entendidos, choques culturales y una comunicación no efectiva. Este es el caso de: "según el tópico, la mujer habla sin contenido; habla por hablar; no habla, "charla"..."⁽¹⁰⁾. Este es un ejemplo de una generalización que no permite observar la diversidad del lenguaje, no se trata de juzgar si es mucho o poco lo que se habla, se trata de las características del habla que, si bien no se presenta en absolutamente en todas las mujeres, si es un rasgo distintivo.

Normas lingüísticas y culturales: Cada idioma y cultura tiene sus propias normas y convenciones lingüísticas, algunas de las cuales pueden estar asociadas con el género. Por ejemplo, en algunos contextos, se espera que las mujeres utilicen un lenguaje más cortés o indirecto, mientras que los hombres pueden usar un estilo de comunicación más directo o incluso agresivo. Estas normas pueden variar según el país, la región y el entorno social.

Poder y desigualdad de género: La desigualdad de género en la sociedad puede afectar la forma en que los hombres y mujeres se expresan. Las estructuras de poder existentes pueden influir en la manera en que las personas hablan y se comportan, y las mujeres a menudo enfrentan barreras y discriminación en diversos ámbitos, lo que puede condicionar su forma de comunicarse. Un ejemplo al respecto puede ser: "Desde antiguo el hombre ha ostentado una situación superior de poder, lo que le lleva a acaparar por mayor tiempo los turnos de palabra, y hace que la mujer interrumpa para ser escuchada y tenida en cuenta"⁽¹¹⁾.

3 - Factores lingüísticos más comunes:

Constantemente hemos recalado la importancia de tener en cuenta que las diferencias lingüísticas, sociales y biológicas entre mujeres y hombres al hablara español, no son universales, ni aplicables a todas las situaciones y contextos. Sin embargo, existen algunas inclinaciones y características que se han observado en diferentes estudios sociolingüísticos. Aquí enumeraremos algunas diferencias de factores lingüísticos más comunes:

- Uso de diminutivos y aumentativos: Algunas investigaciones han sugerido que las mujeres tienden a usar más frecuentemente diminutivos y aumentativos en su habla. Estos recursos lingüísticos pueden empelarse para explicar efecto, suavizar o atenuar el discurso. Tal es el caso de: Uso de diminutivos en -ito, en - in para dar gracia, dulzura y delicadeza: "un poquito", "un poquitín", "pequeñito", "cerquita"⁽¹²⁾.

- Uso del lenguaje estándar: Se ha encontrado que las mujeres tienden a usar con mayor frecuencia el lenguaje estándar o formal en comparación con los hombres. Esto puede deberse a diversas razones, como la socialización de género que mencionamos en la sección anterior, y la presión para cumplir normas lingüísticas establecidas.

- Modalidad discursiva: Se ha observado que las mujeres tienden a utilizar más la modalidad discursiva de colaboración, buscando el consenso y la participación igualitaria en la conversación. Por otro lado, los hombres pueden mostrar una modalidad más competitiva o dominante, buscando afirmar su posición y autoridad en la interacción verbal. Sin embargo, debe anotarse en este ítem que en los tiempos actuales las mujeres tienden a utilizar estrategias masculinas que le pueden ayudar a tener el estatus conversacional de los hombres. Este es el caso de los ejemplos más comunes que, están suscritos al desarrollo de la modalidad discursiva en el ejercicio de profesiones, discursos ejecutivos y académicos que, en tiempos antaño se les

adjudicaban únicamente a los hombres: la arquitectura, la medicina, la ingeniería, entre otros.

- Estrategias de cortesía: Las mujeres tienden a utilizar más estrategias de cortesía verbal, como disculparse con más frecuencia, emplear fórmulas de agradecimiento y expresar preocupación por el bienestar de los demás. Estas estrategias están relacionadas con las expectativas sociales de géneros y las normas de interacción. Para el caso de las funciones lingüísticas, hacemos referencia a los conceptos de cortesía positiva y negativa acuñados por Nikleva en donde:

La cortesía negativa (mitigadora) es la que se utiliza para compensar la posible agresión a la imagen negativa del interlocutor. Utiliza mecanismos y estrategias de atenuación.

La cortesía positiva es la que intenta establecer una relación positiva en la que se respeta la necesidad de una persona de gustar. Se refiere a los actos agradadores de la imagen. Por lo tanto, utiliza procedimientos intensificadores⁽¹³⁾.

Lo anterior, indica que las mujeres en términos generales se preocupan más por su imagen negativa ante el interlocutor, por lo que la cortesía negativa se convierte en una estrategia conversacional que le permite a la mujer "buscar los modelos lingüísticos más prestigiosos y correctos, una vez más para reforzar su buena imagen social"⁽¹⁴⁾.

- Vocabulario y temas de conversación: Existen diferencias en los temas de conversación preferidos por hombres y mujeres, aunque estos pueden variar según el contexto cultural y social. Se ha señalado que las mujeres suelen hablar más sobre relaciones interpersonales, emociones y temas cotidianos, mientras que los hombres pueden enfocarse más en temas relacionados con logros, deportes y tecnología. No obstante, no pretendemos decir que las mujeres universalmente o los hombres no hablen de más temas, pero en lo que se ha podido identificar estas son las tendencias.

En ese mismo sentido, puede decirse que algunas palabras son más utilizadas por las mujeres que por los hombres. Pero,

esto va a depender de los temas y el rol social que en el contexto se encuentre de manifiesto. Trenado Paloma, afirma que "las mujeres suelen manifestar de una manera más libre y abierta sentimientos mientras que es algo valorado positivamente en ella, aún resulta una conducta negativa en el hombre"⁽¹⁵⁾.

- El lenguaje no verbal: Las mujeres tiende a utilizar expresiones faciales más variadas que los hombres al comunicarse verbalmente. Esto implica una mayor gama de gestos y movimientos faciales para trasmitir emociones y enfatizar el contenido. Asimismo, el contacto visual indica atención, interés y conexión con el interlocutor. Ellas suelen mantener más contacto visual durante la conversación que los hombres. Sin embargo, debemos tener en cuenta que las preferencias varían según las normas culturales.

Finalmente, en cuanto a los silencios Roldan afirma en su estudio a grupos de mujeres y de hombres en conversaciones que, las mujeres suelen interrumpirse entre ella y esto no es incomodo para ellas, ya que: "Ellas no interpretan este hablar a la vez como si estuviesen quitando la palabra, porque saben que no es así, al contrario, se están ayudando en el desarrollo del discurso y van consolidando su acuerdo"⁽¹⁶⁾.

Por otro lado, en un grupo de hombres conversando se presenta lo contrario al de las mujeres. Se participa conversacionalmente con atenuaciones de silencio donde se pueden generar pausas de silencio, sin que exista ninguna mala interpretación o mal entendido en la conversación.

4 - Estudio aplicado a contextos particulares:

1. El caso de los medios de comunicación:

Uno de los estudios que inspira el análisis de las diferencias lingüísticas en hombres y mujeres es el realizado por Llamas Sáiz⁽¹⁷⁾, quien evalúa las ideologías lingüísticas que se expresan en periódicos de España: "El País y ABC". En donde el debate recae en los problemas anteriormente mencionados: un sentimiento de exclusión en la lengua hacia las mujeres, el

empleo de palabras de género masculino en general y algunas consideraciones sexistas inmersas en la lengua.

Ahora, seguidamente, debe mencionarse que los medios de comunicación se han convertido en el panel de debate de muchos lingüistas y personas del común, pues estos son los medios efectivos, a través de los cuales "las lenguas se evalúan con frecuencia y se consideran buenas o malas, modernas o anticuadas, impositivas o democráticas, sexistas o igualitarias, etc."⁽¹⁸⁾.

De este modo, un importante punto de partida es el que surge de la propuesta de los canales de noticias como: "24h, EuroNews" y la misma cadena "El País". Estos desempeñan funciones importantes en el panorama mediático en España. A continuación, describiré brevemente la función de cada uno de estos canales:

- 24 horas: es un canal de televisión en España que se dedica principalmente a la emisión de noticias y actualidad. Su función principal es brindar información continua y en tiempo real sobre eventos nacionales e internacionales. A través de coberturas en directos, reportajes y análisis. Busca mantener a la audiencia informada sobre los acontecimientos más relevantes del día.
- Euronews: es un canal de noticias paneuropeo que se puede ver en varios países, incluyendo España. Su función principal es proporcionar noticias internacionales y europeas desde una perspectiva multifocal, es decir, promueve diferentes perspectivas. Esta cadena de noticias ofrece cobertura en diferentes idiomas, incluyendo el español.
- El País: es uno de los periódicos más importantes y de mayor circulación en España. Su función principal es informar sobre noticias de actualidad, abarcando una amplia gama de temas como política, economía, cultura, deportes, entre otros. Se considera un medio de referencia en el país y tiene una influencia significativa en la opinión pública. Además, se la versión impresa, "El País" también cuenta con una plataforma digital que brinda

acceso a noticias en línea.

En este orden de ideas, puede observarse como apunta Llamas Sáiz que los medios de comunicación son en general y "en la actualidad un medio decisivo par la difusión de opiniones de los hablantes hacia la lengua e, incluso, para la generación de determinadas ideologías ligüísticas"⁽¹⁹⁾.

Las diferencias de uso del español en hombres y mujeres presentadores de los medios informativos anteriormente mencionados, no debe enfatizarse únicamente en la perspectiva gramatical, También se ha mencionado la importancia del uso pragmático y discursivos, al igual que el punto de vista sociolingüístico. Esto último, puede verse reflejado en el hecho de que los noticieros proponen temáticas que "incluyen aspectos de diverso tipo (desigualdades económicas y sociales, relaciones de poder, sentimientos de exclusión, etc.)"⁽²⁰⁾.

En general, los elementos que pueden variar en los hombres y mujeres presentadores de las noticias o creadores de los artículos de opinión en periódicos, pueden reflejarse en los elementos extralingüísticos, en donde se incluyen funciones sociopragmáticas y pragmalingüísticas, al igual que el lenguaje no verbal. A continuación, se enumeran algunas tendencias y características que se han observado en la presente investigación y el análisis del lenguaje en el ámbito de la presentación de noticias:

- Estilo comunicativo: Las mujeres presentadoras de noticias tienden a utilizar un estilo más colaborativo y empático en su comunicación. Pueden mostrar una mayor preocupación por establecer una conexión emocional con la audiencia, utilizando un tono más cálido y cercano. Por otro lado, los hombres presentadores pueden adoptar un estilo más objetivo y asertivo, centrándose en el contenido informático y la autoridad. Por lo que, no es casualidad que la noticias que tienen que ver con el entrenamiento y la farándula estén asociadas a las voces femeninas encargadas de transmitir esta información.

- Lenguaje no verbal: Se ha observado que las mujeres presentadoras pueden poner más énfasis en el lenguaje no verbal, utilizando gestos y expresiones faciales para enfatizar puntos clave o transmitir emociones. Por su parte, los hombres presentadores se muestran con una mayor rigidez en su lenguaje corporal y utilizan gestos menos contundentes. Sin embargo, es importante recalcar que los aspectos interculturales, la manera de vestir y la experiencia del presentador influye en la manera en a que se expresa mediante el lenguaje no verbal.
- Temas de interés: En cuanto a los temas que se abordan, no necesariamente existen diferencias basadas en el género de os presentadores. Sin embargo, es importante destacar que en los últimos años ha habido un mayor enfoque en la representación equitativa de género en los medios de comunicación en general, lo que ha llevado a un aumento en la presencia de mujeres presentadoras y una mayor atención a la diversidad de temas y perspectivas que puedan interesar a ellos o ellas.
- Roles y estereotipos de género: A pesar de los avances en igualdad de género que hemos mostrado, aún persisten algunos estereotipos de género en el ámbito de la presentación de noticias. Por ejemplo, las mujeres presentadoras pueden ser objeto de mayor escrutinio en cuanto a su apariencia física y estilo personal, mientras que los hombres presentadores pueden enfrentar expectativas relacionadas con la autoridad y la objetividad.

En resumen, las características anteriormente mencionadas son una muestra de un análisis muchos más profundo acerca de las diferencias entre hombre y mujeres en la lengua española. Se destaca que la actuación de los presentadores no está influenciada meramente por los elementos gramáticas que en muchos estudios se alega. Moreno Cabrera⁽²¹⁾ alega que en las opiniones que la prensa plasma, no existe una gramática sexista necesariamente, pero sí puede haber un discurso sexista al respecto.

Esto último, puede concluirse observado que los noticieros y los medios de comunicación en general, presentan diferentes ideologías lingüísticas respaldadas por distintos sectores sociales. Este estudio no pretende poner de manifiesto la discusión acerca de la poca cobertura que la lengua española tenga para las mujeres, tan solo se mencionan las diferencias presentes en el lenguaje utilizado por hombres y mujeres y que se dan en los marcos sociales que surgen de diferentes épocas y situaciones.

2. El podcast "Caso 63":

El podcast se ha convertido en una estrategia digital para acercar a los oyentes a mundos extraños, originales y de aventura. Es muy común que los profesores que enseñamos lenguas recurramos a películas, cortometrajes y a los medios digitales en general, para desarrollar de una manera auténtica las habilidades y destrezas comunicativas que se quieren alcanzar con los estudiantes.

Uno de los podcasts más escuchados en Latinoamérica es el creado por el guionista chileno Julio Rojas, quien plantea una historia de ciencia ficción en donde los protagonistas; un hombre y una mujer, se comunican a través de viajes paulatinos por el tiempo. En el contexto y desarrollo de la historia se puede analizar el papel que desempeña cada uno de los personajes y encontramos aquí, una oportunidad perfecta para describir las diferencias que al respecto pueden encontrarse en el discurso del hombre y la mujer, queriendo mostrar que no existen normas, reglas o descriptores reales acerca del uso del lenguaje en hombres y mujeres. A continuación, la descripción de estas:

- La psiquiatra Elisa Aldunate: Ella denota un tono de voz suave, tranquilo y profesional. En su papel, ella es especialista en psiquiatría y se encuentra familiarizada con el vocabulario al respecto. Aquí se desdibuja un poco el hecho de que las mujeres no son capaces de sostener una conversación en términos profesionales. Esto último se explica por el hecho de que "el papel de la mujer ha cambiado tanto que ya es habitual en

programas de radio y televisión sobre política, participen mujeres moderadoras de estos de estos debates"⁽²²⁾.

Del mismo modo, el estilo de comunicación de ella en el personaje de psiquiatra tiende a ser colaborativo, mientras que otros profesionales hombres, no se muestran dispuestos en el programa a colaborar con los pacientes. Ella utiliza un lenguaje cortés procurando mantener una relación cordial y en donde su imagen como psiquiatra, no se vea afectada.

- Paciente Pedro Roiter: Se trata del paciente en referencia llamado "caso 63". Es un hombre que utiliza un lenguaje descriptivo para mencionar qué es lo que está sucediendo. Se enfatiza el uso de adjetivos enfatizados al lugar del que proviene y lo que sucederá en un futuro. Tiene un tono de voz firme y de seguridad. Para el caso de los silencios, utiliza varias pausas que terminan por confundir completamente a la psiquiatra y tergiversar la intención del mensaje que al respecto el paciente desea transmitir. A continuación, el siguiente fragmento del guion del podcast:

"Mi trabajo es generar un futuro distinto y mejor,

- Su vida por la de otra humanidad.

- ¿No se tratan de eso las revoluciones? Hacer

Algo ahora que impactara a desconocidos

Muchos años después.

Nadie sabrá que fue usted.

- ¿Cómo sabe que soy el primero?". (Caso 63, temporada 2, cap. 2).

Se pone de manifiesto en el discurso anterior, el lenguaje persuasivo que utiliza Pedro, con el fin de convencer a la psiquiatra de lo que él argumenta. El estilo en su comunicación es más directo y enfocado a la resolución de problemas. Este enfoque en particular tiene que ver con las intenciones presentes en la trama de la historia que presenta el podcast.

Por otro lado, es importante tener en cuenta que las caracterizaciones dadas en el podcast "Caso 63" tienen que ver

con la particularidad de temas que se pretenden explorar en la historia. No todas las personas se ajustan a dichos patrones, pero este es un ejemplo de cómo se ha superado en programas como estos, la exclusión de género y se propende un lenguaje de amplia diversidad en donde las mujeres, por ejemplo, se configuren en discursos de poder, objetivos y poco emocionales. Al mismo tiempo, el hombre puede mostrarse sensible, enfocado en la resolución de conflictos y mediador de la situación.

Conclusión:

Al analizar las diferencias entre el lenguaje del hombre y la mujer en español en general, en los medios de comunicación y los podcasts en particular, podemos afirmar que existe una notable influencia de los estereotipos de género en la forma en que los hombres y mujeres se expresan y son representados en dichos medios. A pesar de los avances en la igualdad de género, aún persisten desigualdades lingüísticas que se encuentran basadas en roles tradicionales y limitan la diversidad de las voces.

En los medios de comunicación, se observa una tendencia a que los hombres ocupen roles de liderazgo y protagonismo, mientras que las mujeres suelen ser relegadas a roles secundarios o asociados principalmente con temas relacionados con lo femenino, como moda o belleza. Sin embargo, en la actualidad se denota una creciente participación de las mujeres en debates políticos y deportivos.

En los podcasts digitales, si bien se ha visto un aumento en la presencia de mujeres como creadoras y presentadoras, aún persisten desafíos en cuanto a la representación equitativa de género. Por ejemplo, es común que las mujeres sean invitadas a hablar sobre temas considerados "femeninos", mientras que los hombres son vistos como expertos en una amplia gama de temas. Esto refuerza estereotipos y limita la diversidad de perspectivas y experiencias que se presentan en estos medios.

Finalmente, es fundamental reconocer que las diferencias planteadas en nuestra investigación, buscan borrar aquellos

sesgos de género en el lenguaje utilizado en los medios de comunicación y los podcasts en particular. La intención es promover una representación más equitativa y diversa en la forma en la que hombres y mujeres se comunican y son representados. Alentamos a los lectores, académicos, profesionales de los medios de comunicación y a los oyentes a ser conscientes de estas diferencias y promover activamente la igualdad de género en el lenguaje y la expresión en español.

Notas:

1 - Real Academia Española: "Diccionario panhispánico de dudas". Ediciones de tricentenario, Madrid 2014, p. 1.

2 - María José Serrano: "El rol de la variable sexo o genero en sociolingüística: ¿Diferencia, Dominio o Interacción?", Boletín de Filología, Tomo XLIII, 2008, p. 175.

3 - Real Academia Española: "Diccionario Panhispánico de dudas", Madrid 2020, p. 1.

4 - Ignacio Bosque: "Sexismo lingüístico y visibilidad de la mujer". RAE, Madrid 2012, p. 1.

5 - Paloma Trenado: "Reflexiones sobre las diferencias entre el lenguaje femenino y masculino en español". Japón 2011, p. 165.

6 - Irene Lozano Domingo: "Lenguaje femenino, lenguaje masculino. ¿Condiciona nuestro sexo la forma de hablar?", Minerva Ediciones, Madrid 1995, p. 3.

7 - María José Serrano: "El rol de la variable sexo o genero en sociolingüística: ¿Diferencia, Dominio o Interacción? Boletín de Filología, Tomo XLIII, p. 177.

8 - Paloma Trenado: "Reflexiones sobre las diferencias entre el lenguaje femenino y masculino en español", p. 257.

9 - Ane Roldán Muñoz: "Aproximación al lenguaje femenino en la prensa escrita (revistas del corazón) y en el registro oral. Trabajo fin de grado, Bilbao 2015, p. 12.

10 - Pilar García Mouton: "Así hablan las mujeres: Curiosidades y tópicos del uso femenino del lenguaje". 1ª ed., La Esfera de los Libros, Madrid 2003, p. 161.

11 - Paloma Trenado: "Reflexiones sobre las diferencias entre el lenguaje femenino y masculino en español", p. 178.

12 - Ibid., p. 175.

13 - Dimitrinka G. Níkleva: "Consideraciones pragmáticas sobre la cortesía y su tratamiento en la enseñanza del español como L1". Tejuelo, N° 11,

Granada 2010, p. 68.

14 - Paloma Trenado: "Reflexiones sobre las diferencias entre el lenguaje femenino y masculino en español", p. 180.

15 - Ibid., p. 174.

16 - Pilar García Mouton: "Así hablan las mujeres: Curiosidades y tópicos del uso femenino del lenguaje", p. 40.

17 - Carmen Llamas Saíz: "Academia y hablantes frente al sexismo lingüístico: ideologías lingüísticas en la prensa española", Circula, N° 1, Navarra 2015, p. 196.

18 - Ibid., p. 197.

19 - Ibid., p. 198.

20 - Ibid., p. 199.

21 - Juan Carlos Moreno Cabrera: "Acerca de la discriminación de la mujer y de los lingüistas en la sociedad", Reflexiones críticas, Madrid 2012, p. 1.

22 - Paloma Trenado: "Reflexiones sobre las diferencias entre el lenguaje femenino y masculino en español", p. 171.

Referencias:

1 - Bosque, Ignacio: "Sexismo lingüístico y visibilidad de la mujer". RAE, Madrid 2012.

2 - DRAE: "Diccionario panhispánico de dudas", Madrid 2020.

3 - García Mouton, Pilar: "Así Hablan las mujeres: Curiosidades y tópicos del uso femenino del lenguaje". 1ª ed. La Esfera de los Libros, Madrid 2003.

4 - Llamas Saíz, Carmen: "Academia y hablantes frente al sexismo lingüístico: ideologías lingüísticas en la prensa española", Circula, N° 1, Navarra 2015.

5 - Lozano Domingo, Irene: "Lenguaje femenino, lenguaje masculino. ¿Condiciona nuestro sexo la forma de hablar?", Minerva Ediciones, Madrid 1995.

6 - Moreno Cabrera, Juan Carlos: "Acerca de la discriminación de la mujer y de los lingüistas en la sociedad" Reflexiones críticas, Madrid 2012.

7 - Nikleva, Dimitrinka G.: "Consideraciones pragmáticas sobre la cortesía y su tratamiento en la enseñanza del español como L1". Tejuelo, N° 11, Granada 2010.

8 - RAE: "Diccionario panhispánico de dudas". Ediciones de tricentenario, Madrid 2014.

9 - Reyes, Julián: (Guionista): "Caso 63". Spotify, podcast, 2020 - presente. <https://open.spotify.com/show/20ch3llqtWSSM4nfy11ZzP>

10 - Roldán Muñoz, Ane: "Aproximación al lenguaje femenino en la prensa escrita (revistas del corazón) y en el registro oral. Trabajo fin de grado, Bilbao 2015.

11 - Serrano, María José: "El rol de la variable sexo o genero en

sociolingüística: ¿Diferencia, dominio o Interacción?", Boletín de Filología, Tomo XLIII, 2008.

12 - Trenado, Paloma: "Reflexiones sobre las diferencias entre el lenguaje femenino y masculino en español", Japón 2011.



“Queen of Sounds” Maria Szymanowska

Stacy Olive Jarvis

The University of Birmingham, UK

Abstract:

This article aims to illuminate the remarkable yet often overlooked contributions of Maria Szymanowska (1789-1831), a Polish pianist and composer whose significance in the musical landscape of the early 19th century deserves renewed attention. Drawing upon a wealth of archival documents and contemporaneous recollections, a detailed portrait of Szymanowska’s life and artistic endeavours is meticulously crafted. Central to the narrative of Szymanowska’s life are her enduring friendships with Princess Zinaida Volkonskaya and Princess Varvara Gorchakova. Through an in-depth exploration of their relationships, we gain insight into the social milieu in which Szymanowska operated, as well as the profound influence these connections had on her personal and professional development. In examining Szymanowska’s life and legacy, this article seeks to restore her rightful place in the annals of music history. By shedding light on her achievements and enduring influence, we honor the memory of a pioneering artist whose contributions continue to resonate with audiences around the world.

Keywords:

Szymanowska, 19th century, Volkonskaya, Gorchakova, Chopin.



La “reine des sons” Maria Szymanowska

Stacy Olive Jarvis

Université de Birmingham, Royaume-Uni

Résumé :

Cet article vise à mettre en lumière les contributions remarquables mais souvent méconnues de Maria Szymanowska (1789-1831), une pianiste et compositrice polonaise dont l’importance dans le paysage musical du début du XIX^e siècle mérite une attention renouvelée. S’appuyant sur une multitude de documents d’archives et de souvenirs contemporains, l’ouvrage dresse un portrait détaillé de la vie et des activités artistiques de Szymanowska. Les amitiés durables de Szymanowska avec les princesses Zinaida Volkonskaya et Varvara Gorchakova sont au cœur du récit de la vie de Szymanowska. Grâce à une exploration approfondie de leurs relations, nous comprenons mieux le milieu social dans lequel évoluait Szymanowska, ainsi que l’influence profonde que ces liens ont eue sur son développement personnel et professionnel. En examinant la vie et l’héritage de Szymanowska, cet article cherche à lui

redonner la place qui lui revient dans les annales de l'histoire de la musique. En mettant en lumière ses réalisations et son influence durable, nous honorons la mémoire d'une artiste pionnière dont les contributions continuent de trouver un écho auprès des publics du monde entier.

Mot-clés :

Szymanowska, XIX^e siècle, Volkonskaya, Gorchakova, Chopin.



The remarkable Polish pianist Maria Szymanowska gained European acclaim in the 19th century and emerged as a composer as well. However, akin to many other figures in Polish musical culture, she was subsequently undeservedly forgotten. She became the first woman to appear in public as a professional pianist. The phenomenon of Maria Szymanowska lies in her extraordinary pianistic and compositional prowess, achieved without outstanding piano teachers or composition professors. She almost independently cultivated her thoughts in both domains⁽¹⁾.

Few women in the first half of the 19th century managed to leave a significant mark on the history and culture of several European countries. For Poland, the “queen of sounds” is among the individuals constituting the nation's pride. In her works, characteristic traits of Polish pianism began to manifest, the global significance of which was affirmed by Frederic Chopin, who did not overlook her contributions. Szymanowska is relevant to our time with her aspiration to overcome cultural, religious, and geopolitical differences, her thirst to establish herself as an individual and a musician, her persistent determination, and self-improvement.

Marianna Agata Wołowska was born in Warsaw on 14th December 1789, into the family of the affluent brewer and landlord Mr. Franciszek Wołowski and his wife Barbara. She was the fourth of ten children in the family. The parents aimed to provide their talented and receptive daughter with a comprehensive education, intending to mold her into not only a

flawlessly cultured secular woman but also a truly cultured individual⁽²⁾.

Music always resonated in their home, with Polish and foreign musicians frequently visiting. The Wołowski couple regularly hosted representatives of the European intellectual and creative elite, including musicians such as Franz Xaver Mozart, Karol Lipiński, August Klingenfied, Karol Kurpiński, Angelica Catalani, and Józef Elsner, as well as the French violinist Jacques Pierre Joseph Rode.

The girl’s musical talent manifested at a very early age. Being a prodigy, she enthralled with her improvisations on the harpsichord. When she turned eight, she began piano lessons with the pedagogue Lisowski⁽³⁾. Two years later, he advised Mariana’s parents to entrust her musical education to the pianist Tomasz Gremm, with whom she studied for about four years⁽²⁾. Even in childhood, the girl’s playing attracted the attention of Polish and foreign musicians attending her parents’ salon. Józef Elsner, the future teacher of Frédéric Chopin, who was gradually gaining undisputed authority in the musical circles of Warsaw, began to review the early creative experiments of the young pianist and, as her biographers suggest, offer advice in composition⁽⁴⁾. Elsner conducted performances at the Warsaw Opera, where his operas and melodramas were staged, and his piano sonatas and polonaises were performed, capturing the attention of music enthusiasts⁽⁵⁾.

In 1810, after Haydn’s death, his favourite pupil and outstanding Polish composer Franciszek Lessel moved from Vienna to Warsaw. He became a regular visitor to the Wołowski salon, a friend and mentor to Maria, sharing with her the knowledge acquired from Haydn and his own experiences. It is worth noting that Lessel often turned to Ukrainian folk song creativity, sensing its closeness to Polish folk songs, rooted in the historical commonality of Slavic peoples.

In 1811, the young pianist’s performance was attended by

August Klingenfeld at her parents' home. By these years, polonaises by Michał Ogiński had already gained popularity in Poland, resonating in salons across Warsaw, including the Wołowski residence, where they closely followed all musical innovations. Ogiński was a polymath with a broad intellectual horizon, excellent education, proficiency in multiple foreign languages, and exceptional skills as a violinist and talented composer. His biography was replete with captivating events and unexpected twists, making it a compelling script for a suspenseful film: secret diplomatic missions, military operations, and border crossings in disguise. Add to this his constant presence in the aristocratic circles of Paris, London, St. Petersburg, and Milan, engaging in refined and sophisticated conversations in salons, attending operas, and participating in a string quartet⁽⁶⁾.

Szymanowska continued the creative exploration in piano miniature that Ogiński had successfully initiated. There is no doubt that young Marynia played Ogiński's polonaises, the influence of which later distinctly manifested in her own compositions⁽⁷⁾. She often included Ogiński's polonaises in the programs of her concerts. From London, she wrote to the composer: "I cannot refrain, Count, from performing your polonaises in any society; no one finds listening to them tiresome, everyone considers them delightful"⁽⁸⁾.

She herself composed several polonaises in a similar style. Ogiński closely monitored the pianist's career, from her initial performances in Warsaw to her grand triumph in Florence in 1824. At that time, he remarked: "The continuous cultivation of her talent, as well as her voyages, have immeasurably perfected her playing style, from which, it seems, there is nothing more to demand, even from the most severe critics"⁽⁹⁾.

Among Ogiński's documents is the program of Szymanowska's concert in Florence, dated November 9, 1824. In commemoration of this meeting, he inscribed a polonaise in F major in the pianist's album. In return, she presented him with a

manuscript bearing the dedication “Le Murmure. Nocturne, composée par Marie Szymanowska, offert par l’Auteur à Mr le Comte Michel Ogiński” and also gifted a “Valse à trois mains” composed by Maria Szymanowska.

The girl mastered her unique technique early on and achieved tremendous expressiveness in her playing through her own diligent work and the advice of experienced musicians she encountered throughout her career. She closely monitored the evolution of the piano as a musical instrument.

Kazimira Wołowska, the sister of Szymanowska, was not devoid of compositional abilities; she was a proficient singer and pianist. Kurpiński published her romance, titled “Remembrance of Happiness” with lyrics by an anonymous author, in the musical supplement to the issue of the “Musical and Dramatic Weekly” dated May 23, 1821.

Maria gave her first public concerts in musical salons in Warsaw and Paris in 1810. Upon returning from France at the age of 20, she married the landowner Teofil Jozef Szymanowski, whose estate was located in Otłoczyn near Warsaw. She gave birth to twins, Helen and Romuald, in 1811, and Celina in 1812.

The Polish physician Stanisław Morawski, who was well-acquainted with the Szymanowski family, wrote:

Her husband was a wealthy, respectable, civilized, enlightened man, a true husband, a man, a mari monster, who could never tune in to the same wavelength as his young wife. Therefore, he always created dissonances in the domestic orchestra. A lover of agriculture and horses, he invariably wanted to turn his wife into a caring, good housekeeper, accustomed to the charms not of the village but of rural farming. Unfortunately, all this led to completely opposite results (Morawski 1927: 160).

The Szymanowski couple spent winters in Warsaw. Maria’s unusual career was facilitated by the existence of cultural and musical salons, the majority of which were hosted by women. Since their cultural and social ambitions were limited by the

ethical and social conventions of the time, these women became natural allies of Szymanowska⁽¹⁰⁾.

From 1815, despite her husband's protests, Maria began performing in public concerts for the Warsaw audience. Unfortunately, the musical content of salons and their aesthetic ideals often conflicted with societal norms of "good manners", universal devotion to fashion, and social aloofness, which dramatically affected the destinies of many individuals and constrained the possibilities for free creativity in salons.

During her marriage, Szymanowska rarely appeared on stage; predominantly, she performed in Warsaw salons. Fragmentary information about her concert performances during her marriage years, receiving high praise in the Warsaw press, is available. Her teacher Elsner, in a letter to Breitkopf and Härtel dated June 24, 1818, emphasised that the press presented Szymanowska as a Polish pianist⁽¹¹⁾.

In 1819, Xaver Mozart, the son of the great Mozart, visited the Wołowski family and left a note in Szymanowska's album. In November of the same year, the renowned Italian singer Angelica Catalani (née Valabrègue) gave four concerts in Warsaw. She visited the Wołowski family and became friends with their talented daughter⁽¹²⁾.

In the summer of 1820, a correspondent for the journal *Nevsky Zritel* edited by Wilhelm Karlovich von Küchelbecker, wrote about a young lady who "with astonishing skill, plays on the piano the most difficult compositions of Beethoven, Field, and Ries"⁽¹³⁾.

Maria Szymanowska was an independent, thoroughly modern woman who viewed her pianism as a profession and devoted much effort to reach a very high level. This independence and self-assurance transformed her from the daughter of a Warsaw brewer into a European lady.

Her concert tours were a grand undertaking, organised with the assistance of her siblings, several guardians-sponsors, and

friends. Between 1815 and 1820, Szymanowska embarked on her first concert tours, initially performing for Prince Radziwill in Poland and later in Dresden, Vienna, London, St. Petersburg, and Berlin. According to the tradition of that time, these concerts were private. Gradually, her fame grew, and new connections emerged, crucial for her subsequent career.

She was not only a virtuoso pianist but also a recognized composer. Three of her songs were included in the 1816 collection “Historical Songs” with lyrics by Julian Ursyn Niemcewicz, which would be republished throughout the 19th century.

Despite her husband’s dissatisfaction, Maria performed public concerts in Warsaw. Her husband and his family disapproved, considering it inappropriate for a woman of their circle to participate in public concerts. Therefore, in 1818, she played in a limited circle of music enthusiasts in London and Berlin, without giving any public concerts. By this time, Maria Szymanowska’s name resonated throughout Europe. Polish and foreign critics acknowledged her high mastery and the national uniqueness of her playing.

In 1820, the firm Breitkopf and Härtel began publishing Szymanowska’s works: her 20 studies and preludes for piano, highly valued by Schumann and dedicated to Zofia Hodkiewicz, were released. As a second release, a Caprice on the theme of John Field’s romance *Zykonnda* appeared. The third release included “Six Marches for piano and a Divertissement for piano” with violin accompaniment. The fourth release contained a “Grand Waltz for piano four hands and a Serenade for piano with cello accompaniment”, dedicated to Prince Antoni Radziwiłł (1775-1833), the governor of the Grand Duchy of Poznań and an amateur musician, known for his music for Goethe’s *Faust*. In the fifth release, Szymanowska included six minutes dedicated to her sister Kazimiera Wołowska and a Grand Piano Fantasy. The sixth release of her compositions featured a large cycle of dances

dedicated to Vera Vyazemskaya and a transcription of Prince Alexander Golitsyn's romance "A chaque instant". In the same year, six romances for voice and piano based on the verses of Shakespeare, Pushkin the Father, and Cardinal de Bernis were published.

The popularity of Szymanowska's works in her homeland and abroad, along with the flattering evaluation of her pianistic talent by authoritative musicians, convinced her to dedicate herself to professional musical activities. In essence, she occupied a prominent place among Polish musicians, no longer considered an amateur with the publication of a dozen pieces by Europe's leading music publisher.

As is known, the moral climate of the noble society of that time considered public musical concert activities for members of the noble class as reprehensible and degrading, especially for women. It took courage, a strong character, and a deep love for music to break free from the shackles of social traditions. Maria's marriage was not a happy one, as her husband believed she devoted too much time to music and seemed to neglect him. In reality, the couple had little in common.

However, as Szymanowska's fame grew, her relationship with her husband and his family worsened. They believed that music distracted her from family and household responsibilities, and it was deemed inappropriate for a woman of her standing to appear on the concert stage. Ten years later, in 1820, the marriage was mutually dissolved. Maria retained the surname Szymanowska and custody of the three children. From then on, she had to provide for herself and her children through her art and talent. The choice was made: she divorced her husband; the children remained under her care, and the path to becoming a concert pianist opened up before her.

Now, music for Maria became a profession that had to secure a livelihood for her and her children. As a divorced mother of three, she earned a living through performances and teaching

at a time when divorced women, especially women-pianists performing for money, were undesirable and barely tolerated.

During her tours across Europe, Szymanowska wrote letters in which she dreamed of reuniting with her children. In 1823, the rising star Maria wrote in a letter to Pyotr Vyazemsky, “My ex-husband has already remarried, and I do not get married and will never get married”⁽¹⁴⁾. Numerous sources and vivid portraits depict the outward appearance of the pianist: Maria Szymanowska was very attractive. Her decision never to tie herself with the bonds of marriage is undoubtedly explained not by the absence of worthy suitors for Szymanowska’s hand but by her firm resolution not to abandon her professional musical activities, which her husband had tried to hinder.

Before embarking on concert tours across Western Europe, Szymanowska decided to perform in both Russian capitals. In the first third of the 19th century, St. Petersburg was recognised as the world’s capital that many outstanding musicians sought to visit. Welcoming European stars, St. Petersburg opened new stages of concert performance in Russia, unseen before.

The first pianists who arrived in St. Petersburg showcased a new performance aesthetic: concert playing from memory. For the first time in Russia, the piano sounded as a solo instrument in a solo concert. The appearance of a woman as a soloist was even more unusual, and that woman turned out to be the Polish pianist, Maria Szymanowska.

Her concerts in the spring of 1822 in St. Petersburg and Moscow were tremendously successful. In St. Petersburg, she performed at the court, and by the decree of Alexander I, Szymanowska was bestowed the title of the “first pianist of their Imperial Highnesses” Elizabeth Alexeievna and Maria Feodorovna. At that time, this title served as a kind of protection for a divorced woman, as it not only allowed her to play in high-society salons but also to be a professional artist, a free artist, thus having the opportunity to earn a living for herself and her

children.

In February 1823, she gave a concert in Kyiv jointly with the “Polish Paganini” Lipiński. On the ninth of February, the violinist inscribed in her album a D minor caprice “as a sign of true respect for the sublime talent of Mrs. Szymanowska”. She performed in Dubno, Kremenets, Lviv, Vinnytsia, Zhytomyr, and then embarked on an extensive concert tour across Europe: Poznań, Karlovy Vary, Mariánské Lázně, where she played for Goethe, and at his invitation spent half a month in Weimar. Her letter dated August 1 to Prince Vyazemsky contains a mention of her acquaintance with Goethe⁽¹⁵⁾.

On August 18, Goethe completed and dedicated a poem titled “Aussohnung” (Reconciliation) to the pianist, which arose “under the impression of the high art of Mrs. Szymanowska”⁽¹⁷⁾.

Da fühlte sich dass es ewig bliebe!

Das Doppelglück der Töne wie der Liebe.

The music of Szymanowska brought the great poet the happiness of reconciliation with the suffering brought by the passion that came in his later years. In Mariánské Lázně, she met the eminent Czech composer Václav Jan Tomášek (1774-1850) and his future wife Wilhelmina Ebert. Tomášek recounted this meeting in his unfinished autobiography, published in German in the late 1840s in the Prague almanac Libussa. Of all the vocal works she listened to, she highlighted an artless song on Hanka’s lyrics, intonationally close to Czech folk songs⁽¹⁸⁾.

After performing in Jena, Pilsen, and Dresden, Szymanowska headed to Leipzig, where on October 12, she participated in a concert organized by the local society of music lovers. In a letter to her parents dated October 14, Kazimiera Wołowska reported that over seven hundred people attended the concert. In a postscript added to this letter by her sister, Szymanowska noted, “Connoisseurs here say that I do not play, but declaim”⁽¹⁹⁾. On October 22, the sisters left Leipzig and travelled to Weimar, where they stayed with Ottilie von Goethe, the great writer’s

daughter-in-law. In one of his letters to his friend, the German architect and archaeologist Sulpiz Boisserée, Goethe recounted:

The incomparable pianist, Mrs. Szymanowska, whose presence and invaluable talent already brought me so much joy in Mariánské Lázně, arrived immediately after you. My house, for 14 days, was the gathering place for all music-loving friends, attracted by the high art and charm of the artist. The court and the city, stirred up by her, lived immersed in sounds and joy⁽²⁰⁾.

In early November, Szymanowska gave a concert at Goethe's home and in the town hall. In addition to her compositions, she performed a rondo from Klingens's First Concerto, Hummel's A minor concerto, Beethoven's Quintet for piano and wind instruments, and Field's Nocturne for piano with the accompaniment of a string quartet.

Szymanowska's repertoire gradually expanded, and her creative exploration as a pianist became diverse. At the same time, her compositional interests did not wane. In a letter to her parents, she wrote to her father that the Leipzig publisher Peters had undertaken the distribution of her works in Germany and asked to send the copies of her piano pieces kept in Warsaw⁽²¹⁾.

On November 5, 1823, Maria Szymanowska and her sister left Weimar and headed to Berlin, where they stayed for about two months. In mid-February 1824, they arrived in Paris, where their brother Stanisław also joined them. On April 11, a concert was held in the hall of the Paris Conservatoire, where Maria played alongside the virtuoso violinist Pierre Baillot, with whom Michał Ogiński had taken violin lessons in his youth. Here she met Cherubini, who had known her since she was a child, as reported by Stanisław Wołowski from Paris in letters to their parents⁽²²⁾.

On April 20, 1824, Szymanowska left Paris and gave a concert in Abbeville, organised with the participation of the French violinist Eloi de Viges. From Calais, she reached London, where she stayed for two and a half months.

In London, Szymanowska frequently performed in the salons

of the London aristocracy, gave lessons, which, according to her letters to her family, were paid as well as her performances. She also appeared on the concert stage. Her concerts, invariably successful, featured the renowned Italian singer Giuditta Pasta (1798-1865), who was touring in London at the time, and the Spanish tenor and composer Manuel del Pópulo Vicente García (1775-1832), who was living there during that period. The violinist Christian Gottfried Kahl Keszler (1777-1827) also participated in her concerts⁽²³⁾.

During one of Szymanowska's concerts, the symphony orchestra was conducted by Johann Baptist Cramer (1771-1858), a German-born musician who spent most of his life in London. In Szymanowska's album, there is a small piece titled "La tranquillité" dedicated to her by Cramer.

Cramer's teacher and Field's teacher, the Italian composer and pianist Muzio Clementi, who lived in London for a long time, dedicated a polonaise canon to her, writing the beginning of it in her album in July 1824. A short piece titled *Grave con moto* was composed for Szymanowska by Ferdinand Ries, a German pianist and composer who was a student of Beethoven. She included Ries's works in her repertoire later on.

In July 1824, Szymanowska left London with her brother and sister. Undoubtedly, the year of touring brought her great moral satisfaction. The leading musicians of the West duly appreciated her talent and skill. Gradually, her own compositions also gained recognition, and she often performed them in her concerts and solo performances. From London, where she gave both public and private concerts, she travelled through Geneva to Italy, armed with recommendations from Rossini⁽²⁴⁾. In Florence in 1825, Maria met Ogiński, who provided substantial support to Polish cultural figures scattered throughout Europe at that time.

After completing her trip to Italy, Szymanowska returned to London, where she stayed until September 13. On May 16, she performed in London "plus brilliant que jamais", as she wrote to

her parents the next day⁽²⁵⁾.

The first extended concert tour of Szymanowska marked the conquest of European fame. Her artistry earned recognition thanks to her vivid talent and the national uniqueness of her art.

From her maiden years to the final years of her short-lived life, Szymanowska amassed autographs of writers and composers she encountered, musical scores with dedicatory inscriptions, poems, watercolours, and drawings by masters. These albums reflect the depth of relationships that Szymanowska managed to cultivate, and the immense respect her contemporaries held for her and her art. It is a unique collection of compliments from many renowned individuals who sought to be remembered on the pages of these albums.

The renowned composer Cherubini, captivated by her playing, “as a token of gratitude, admiration, respect, and devotion”, inscribed his “Piano Fantasy” in Maria’s album⁽²⁶⁾. Lessel presented Szymanowska with the autograph of his teacher Joseph Haydn, accompanied by a note certifying its authenticity⁽²⁷⁾. In addition to Beethoven’s minuet, whose manuscript the author gifted to Maria, her collection also includes two letters from the great composer to Nikolai Golitsyn, dating back to 1823-1824⁽²⁸⁾.

The well-known Dresden composer and organist August Alexander Klinger (1783-1852) dedicated to her a small romance, *Larghetto con expression*, “composed for Mrs. Szymanowska as a token of gratitude and admiration for her outstanding talent”, as stated in the composer’s inscription on the romances’ autograph, dated July 9, 1811.

Even in Warsaw, Szymanowska interacted with representatives of the Russian community. Alexander Pushkin’s sister, Olga Pavlishcheva, recalled that their father, Sergey Pushkin, left numerous beautiful poems and a message to her in ladies’ albums, interspersed with prose and verses introducing her to contemporary Russian literature. It was written in Warsaw

in 1814 when Sergey Lvovich was in charge of the commissariat commission of the reserve army⁽²⁹⁾.

In Warsaw, Maria became acquainted with the Vyazemsky spouses, who would become close friends. Closer ties formed with representatives of the Russian community, especially with Prince Vyazemsky and his wife. Connections with Polish musical circles expanded, and a friendship with Karol Kurpiński developed, who also dedicated his piano piece to her in 1816.

In 1822, the pianist met Jan Hummel, a famous pupil of Mozart and renowned pianist, who also performed in the Russian capital. In memory of this meeting, the composer composed and inscribed in Maria Szymanowska's album an impromptu for piano, *Vivace assai*, accompanied by a friendly inscription, dated March 24, 1822.

Before departing, Maria left an album with Pyotr Vyazemsky for additional entries. On December 9, 1822, the renowned poet Ivan Dmitriev, in his dedication to Szymanowska in her album, expressed the idea of the elevated role of art in bringing nations together:

In talents, kinship intertwines, their font aligns,
For them, the world unfolds; no war, no boundary confines;
From Vistula's grace to Neva's flow, through Apennines" proud
line.

They exchange the ties of brotherhood, a bond benign.

In 1823, Szymanowska performed in German salons among the local aristocracy. Subsequently, she sojourned in Kassel, where she encountered the renowned German composer and violinist Ludwig Spohr, who inscribed a small polyphonic piece (a canon-riddle) in her album "as a token of respect and admiration"⁽³⁰⁾.

In 1824, an autograph from François-Adrien Boieldieu, a well-known opera composer, was preserved in Szymanowska's album, on his musical manuscript. She performed his sonata for violin and piano alongside Bayo. Louis Emmanuel Jadin, a

professor at the Paris Conservatoire, dedicated his piano concerto to Maria.

During her time in London, she formed a friendship with Carl Maria von Weber, who left his autograph in the pianist’s album, dated April 26, 1826. On the sixteenth of May, Szymanowska gave a concert, and before her departure, she learned of the untimely death of the young German composer.

In the Moscow Telegraph of 1837, issue number 23, Vyazemsky provides several poems inscribed in Szymanowska’s album by Denis Davydov and Nikolai Gnedich.

In vain you think, oh, can it be,
That a hussar, fame’s devotee,
Loved only battles, fierce and gory,
And shunned affections tenderly.
Ah, oft the hussar sighs, it’s true,
Beneath his shako, in spring’s embrace,
A dove within, its nest it traces,
In love’s sweet twine, a different view.
Denis Davydov Hussar (1822)
As in the thunder of harps,
A novice’s mournful sound,
Alone and filled with sorrow profound,
As “midst the columns of tombstones” gleam,
A humble urn above a dream,
Leans hearts into a contemplation deep,
Between Kameny’s songs, a vigil to keep.
The gaze to the unknown singer may turn,
A reflection in the heart, a solitary yearn.

Nikolai Gnedich Dedication to Maria Szymanowska (1822)

And on 9 October next year, Nikolai Karamzin wrote his couplet in the album:

We see the shadow of happiness in the dreams of earthly light:
Happiness exists somewhere: no shadow without an object.

These inspired poetic lines speak of the addressee, of an

extraordinary, talented personality, and feminine charm.

In various sources, claims arise that Maria was a pupil of John Field⁽⁴⁾, yet these assumptions are refuted by the pianist herself, as conveyed in a review in the Moscow Gazette of her performances in Moscow in the spring of 1822: "The method of Mrs. Szymanowska is the method of Field, although this artist never knew our virtuoso, did not study his methods, and assures us that she never had good music teachers at all"⁽³¹⁾. Therefore, it was lesser-known Warsaw educators, not celebrities, to whom some researchers attempted to attribute Maria Szymanowska⁽³²⁾

During her early tours in Moscow, she acquainted herself with the renowned pianist and composer John Field, who had been living in Russia since 1803. The influence of Field's musical style on Szymanowska's salon compositions is evident in all her piano works⁽³³⁾. The polish pianist's playing was often compared to that of the maestro: in refinement and melodiousness, when the pianist "makes her ungrateful instrument sing" and when, as Mikhail Glinka said, he "doesn't chop his fingers like some celebrities chop cutlets"⁽³⁴⁾. Thus, Szymanowska's intricate melodic writing is often associated with Field's nocturnes, proving that she was under the influence of the Irish composer⁽³⁵⁾.

Among women, the composer was often referred to as the "female Field" and this is not without reason, given her virtuoso mastery of the instrument. The analogy to Field arose primarily due to the vocal expressiveness of Szymanowska's playing.

On May 2, 1822, in Moscow, Szymanowska performed a concert for two hundred listeners. "She played alone and with Field", reported Alexander Bulgakov to his brother Konstantin Bulgakov in Petersburg⁽³⁶⁾. Prince Shalikov also wrote about Field's participation in Szymanowska's concert: "Field, the only Field, standing by the piano and turning the pages of the music, seemed like the animated genius of Mrs. Szymanowska - a beautiful picture!"⁽³¹⁾.

Field was so impressed with her compositions that he gave

her a letter of recommendation to his publishing house, the renowned Brietkopf and Härtel, dated July 7, 1819, from St. Petersburg:

Je ne puis me dispenser de recommander à vos soins et à votre considération une Dame qui se distingue par ces talents en Musique, et donc les premières productions sont déjà sorties de votre Presse c'est Madame de Szymanowska de Varsovie veuillez Messieurs encourager cette personne capable d'écrire de bons choses en faisant avec elle les mêmes accords que vous faites avec moi pour (ultimé) les impressions des ouvrages qu'elle pourra vous remettre⁽³⁷⁾.

Having a limited command of the French language, John Field seemingly preferred to correspond with his publishing house in French. The author's inaccuracies and numerous spelling and grammatical errors of Field are preserved. Over time, her works began to be published by other globally renowned publishing houses, including the Milanese publishing house Ricordi. This recommendation letter from the Irishman was undoubtedly an unusual compliment, as Field was not inclined to easy praise; he could harshly criticise any composition or performance that did not meet his high standards. It is known that Field and Maria played duets, and she, of course, performed his delightful compositions. Their audience included representatives of the aristocracy both in St. Petersburg and Moscow⁽³⁵⁾.

John Field was recognised as one of the greatest pianists of that remarkable era and is still considered one of the greatest pianists of all time today. He played duets with Maria and consistently praised her playing. Maria's playing style was largely based on Field's own style and method of performance⁽³⁸⁾.

As for the quite widespread assertion that Szymanowska, upon arriving in Russia, refined her piano skills under the guidance of Field, it is essential to remember that in 1822, the pianist spent less than a month in Moscow: by May 21, Petr Vyazemsky wrote to Alexander Turgenev about Szymanowska's

departure to Petersburg and added, “I am giving her a letter to Zhukovsky”⁽³⁹⁾.

The concerts that Szymanowska gave in Warsaw in early 1827 definitively solidified her reputation as an outstanding pianist. On January 15th, in the National Theatre Hall, seventeen-year-old Frédéric Chopin attentively listened to her performance.

On March 17, 1828, news of Maria’s concert at the Philharmonic in St. Petersburg appeared in the press. The press provided enthusiastic reviews of Szymanowska’s playing. A Petersburg reviewer, giving a serious assessment of pianist’s performance style, noted:

She made her ungrateful instrument sing. A significant benefit in this regard was her opportunity to study the method of the first singers of Europe, especially close interaction with Madame Pasta... Her technique is subordinated to expressiveness and never becomes an end in itself. Astonishing transitions from powerful fortissimo to pianissimo, from pianissimo to crescendo, from crescendo to decrescendo, impress connoisseurs. Her performance approaches the singing of the human voice - especially in the adagio. And this is perhaps the most characteristic feature of her performance⁽⁴⁰⁾.

On April 16, 1827, St. Petersburg newspapers reported that the “first pianist to their imperial highnesses”, Maria Szymanowska, would give a concert at the residence of her excellency Daria Alexeevna Derzhavina near the Izmailovsky Bridge.

“The generous hostess, out of love for the elegant, yielded her magnificent hall to Mrs. Szymanowska” wrote the “Northern Bee”.

Anyone who has not heard Szymanowska’s playing in this concert cannot have an idea of her talent. In this hall, not a single note, not a single movement passed without effect. What feeling, what passion in her playing! We won’t even mention agility and speed: those are necessary conditions for a virtuoso,

but in Mrs. Szymanowska’s playing, there is soul - that’s what we can say to explain our feelings.

She observed how productively and successfully her compatriots worked in Russia: the composer Jozef Kozlowski and the pianist Ivan Kozlowski, artists such as Alexander Orlovsky, Józef Oleshkevich, Walenty Vankovich, and Wincenty Smokovsky. Szymanowska returned to Warsaw, and in the autumn of 1827, she, along with her children, brother, and two sisters, travelled to Moscow. There, they were surrounded by the care of the Vyazemsky family, the Musins-Pushkins, the Gorchakovs, and Zinaida Volkonskaya.

Szymanowska decided to move to Russia and stay here permanently. In St. Petersburg, Maria and her family settled on 1st Italian Street, in the house N° 15 of the merchant widow Penitchewa, occupying an entire floor. This house became a focal point for talents “under the shade of friendly muses” where musicians, writers, poets, and artists gathered.

In the years 1827-1831, Maria Szymanowska’s “musical mornings” enjoyed great success. Composer’s Nocturne “Le Murmure” was perhaps her most popular work, published in Paris and resonating in many homes across Europe and Russia. In 1828, the salon of the renowned Polish pianist was visited by Mikhail Glinka. It is worth noting that many of Glinka’s ideas, which had a tremendous influence on Russian musicians and thinkers about music, were disseminated through conversations and interactions in salons.

One of the sources of information about the lives of family and close associates during this period in St. Petersburg is the collection of diaries of Maria’s elder daughter, Elena. She kept a detailed account of household affairs from November 1, 1827, to May 12, 1828, and these diaries are currently held in the Mickiewicz and Slovak Museum in Warsaw⁽⁴¹⁾.

She writes that on November 19th, Vyazemsky and Field were guests in their house - “very cheerful”⁽⁴²⁾.

Following Field, Ignacy Kozłowski and the renowned composer, pianist, and pedagogue of Czech origin, Josef Genishta, began visiting their house. The summer of 1828 was recalled in the memoirs of Mikhail Glinka:

At that time, I became acquainted with the famous pianist Szymanowska; she had two daughters: Celine and Elena. They sang quite well. I was the maestro at Szymanowska's musical mornings, and they performed my music. There I met the famous poet Mickiewicz; he was then courting Celine, whom he later married.

Alexander Pushkin's acquaintance with Szymanowska took place on March 31, 1828, as evidenced by Elena Szymanowska's records. The fact that Pushkin visited Maria Szymanowska is confirmed by an undated note that has reached us: "With joy, I hasten to express my consent to your kind invitation. I had information about Prince Vyazemsky by chance; he must be with the princess right now. Accept, madam, etc. Alexander Pushkin".

The Moscow salon of Princess Zinaida Volkonskaya existed for a little over four years, from the end of 1824 to the beginning of 1829, and occupied a central place in the literary and cultural life of the Russian nobility in the first quarter of the 19th century. Everything in this house bore the imprint of service to art and thought. The names of many of its visitors are known and significant. Around the image of its hostess, "the atmosphere of art wafted and trembled". In addition, the collection of antiquities in the Volkonskaya house made a strong impression on visitors and was celebrated in a famous poem by Elena Szymanowska's future husband, Adam Mickiewicz, "In the Greek Room of Princess Zinaida Volkonskaya in Moscow".

Vyazemsky's account remains the most poetic description of her salon penned by a contemporary:

In Moscow, the house of Princess Zinaida Volkonskaya was an elegant gathering place for all the notable and select personalities of contemporary society. Representatives of high

society, officials, beauties, youth, and mature individuals, intellectuals, professors, writers, journalists, poets, and artists all converged in this house. Everything in this house bore the imprint of service to art and thought. It hosted readings, concerts, and amateur performances of Italian operas by dilettantes and enthusiasts. In the midst of the artists and at their head stood the hostess herself. Those who heard her could not forget the impressions she made with her full and sonorous contralto and spirited portrayal of Tancredi in Rossini’s opera.

Juri Lotman, in the book “Culture and Explosion”, points out that Volkonskaya belongs to those ladies for whom the salon became a means of self-realisation, a way to resist the mundane. Lotman sees a shade of defiance in the character of Volkonskaya’s salon since her “aesthetic independence” took on “a decidedly non-neutral character against the background of Nicholas’s orders”⁽⁴³⁾.

In 1827, Maria Szymanowska was a frequent guest at Varvara Gorchakov’s residence. This is documented in the diary of Szymanowska’s daughter, Elena⁽⁴⁴⁾. Additionally, Sushkova-Khvostova recalled that her house on Nikitskaya Street “was a shelter for widows and orphans without means”. Gorchakova was known as an art enthusiast and patron, and she was celebrated for her benevolence⁽⁴⁵⁾.

Before lunch, we visited Princess Gorchakova... She is already quite old, always melancholic after the loss of her only daughter, Countess Lydia Bobrinskaya, who, having gone abroad to consult with doctors, died on the way from Paris to Switzerland at the age of 20⁽⁴⁶⁾.

Princess Lydia Gorchakova, née Countess Bobrinskaya (1807-1826), was exceptionally talented. Her life was cut short at the age of just under 19. Lydia had a beautiful singing voice, played the piano, and was seriously involved in composition. In 1824, her authored collection, “Différentes pièces pour le chant et le Piano-Forte composées par la Princesse Lydie Gortchakoff” was

published in St. Petersburg. The collection included eight vocal pieces (four romances, two cavatinas, Andante, and a duet) and five instrumental compositions (cotillion, waltz, quadrille, and two polonaises based on themes by Rossini).

Several French romances and a romance in Russian (most likely her own text) titled “What a feeling, I do not know...” were printed in the music journal “La Harpe du Nord” for the years 1822 and 1824 and in a collection of selected pieces from the same journal for the year 1825. Additionally, an Italian duet by Gorchakova for singing with the accompaniment of a small orchestra was discovered in the manuscript collection of duets from the music library of the Yusupov Archive⁽⁴⁷⁾. However, several vocal compositions by Gorchakova, whose existence is known from mentions in music publishing and trade catalogues, have not been found to date.

It’s interesting to note that her childhood portrait, dated 1813, was discovered among the works of Vasily Tropinin. Currently, it is housed in the Toy Museum in Sergiev Posad titled *Girl with a Canary*.

In 1824, Lydia married Count Vasily Bobrinsky, a Decembrist and member of the Southern Society, who was also the grandson of Catherine II and Grigory Orlov. To support Lydia’s fragile health, the couple travelled to Baden-Baden. However, hopes for recovery were not fulfilled, and the countess died in Switzerland during childbirth. In the summer of 1826, Lydia’s body was transported to Russia and buried in the family mausoleum.

In the summer of 1831, a cholera epidemic struck St. Petersburg. In one letter, Szymanowska mentioned that Zinaida Volkonskaya was “awaiting the Polish Byron” in Italy, while in another, she advised meeting Prince Alexander Gorchakov in Florence, describing him as her “longtime and good acquaintance from London”. Szymanowska herself continued to give lessons and concerts in St. Petersburg and firmly decided not to leave Russia, despite attempts by foreign diplomats to persuade her to

resume concert tours across Europe.

The rapid ascent of the Polish pianist abruptly ended in 1831 with a cholera epidemic. In that fearful year for St. Petersburg, the disease claimed the lives of thousands of citizens, including representatives of the aristocratic class. The official announcement of Maria Szymanowska's death appeared on July 17 and “The Saint Petersburg News” 19 July 1831. Even during those bloody times, her death evoked universal sorrow and bitter tears from friends and acquaintances and was deeply mourned by them. Stanisław Morawski recalled: “Our Szymanowska, whom I saw not long ago healthy, cheerful, and lively, became a victim of this deadly atmosphere. After enduring several hours of cruel suffering with astonishing courage and incredible composure, she died”.

The Polish pianist was buried in the cholera cemetery “near the village of Tentelovo, three versts from St. Petersburg” and both her grave and the cemetery have not survived. In 2010, in the Necropolis of Masters of Arts at the Alexander Nevsky Lavra, a cenotaph (memorial sign) was erected in memory of the Polish pianist. The cenotaph features Pushkin's words, designed by sculptor Vyacheslav Bukhayev.

There is a tradition of installing cenotaphs (memorial signs symbolising graves) for individuals whose graves, for various reasons, did not survive. The Museum Necropolis of Masters of Arts appears to be the most fitting place for the cenotaph of Maria Szymanowska. Reminding people of the “queen of sounds” in the midst of her contemporaries and friends, in a place intended for meditation and reflection on the glorious pages of St. Petersburg's culture, seems quite justified.

The cenotaph for Szymanowska near the southern fence of the Necropolis of Masters of Arts partially recalls the vanished necropolis. It is a massive granite block shaped like a piano, with a polished front part depicting the piano keyboard. Bronze letters resembling piano keys form the inscription in Polish: “In Memory

of Maria Szymanowska”. At the bottom of the monument, a Latin inscription *Ad Memoriam* (“in memory”) indicates that this sign is not a tombstone. The Russian text reads: “Polish pianist Maria Szymanowska”. A bronze plaque above the keyboard contains Pushkin’s lines dedicated to the remarkable Polish musician.

The position of Maria Szymanowska in the society of the first half of the 19th century, despite the respect she garnered from fellow musicians, did not define her recognition as one of the symbols of the European performance school. Perhaps, today, her place in the history of Polish performance is considered more significant - in the 21st century, much is subject to reassessment, as her name was soon forgotten after her death.

Her performance art rightfully places her as a precursor to Chopin’s mastery of the piano. Szymanowska, to some extent, preceded Chopin himself, as the way she used and developed native Polish music, its forms, rhythms, and idioms, was perfected by her compatriot.

Notes:

- 1 - Renata Suchowiejko: *Album musical Marii Szymanowskiej - de Maria Szymanowska* (Kraków: Musica Iagellonica, 1999), p. 70.
- 2 - Igor Belza: *Maria Szymanowska* (Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1956), p. 14.
- 3 - Igor Belza: *Maria Szymanowska* (Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1956), p. 13.
- 4 - Terry De Valeria: “Maria Szymanowska (1790-1831): A Pupil of John Field”, *Dublin Historical Record*, 2003, 53-55; here, p. 53.
- 5 - Igor Belza: *Maria Szymanowska* (Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1956), p. 17.
- 6 - Renata Suchowiejko: *Album musical Marii Szymanowskiej= de Maria Szymanowska* (Kraków: Musica Iagellonica, 1999), p. 68.
- 7 - Igor Belza: *Maria Szymanowska* (Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1956), p. 15.
- 8 - Anne Swartz: “Maria Szymanowska and the Salon Music of the Early Nineteenth Century”, *The Polish Review*, 1985, p. 51.
- 9 - Michal Oginski: *Letters about music* (Krakow: Polish Music Publishing House, 1956), p. 100.

- 10 - Benjamin Vogel: “Piano-the main attraction of the Polish salon during Maria Szymanowska time”, *Annales. Centre Scientifique de l’Académie Polonaise des Sciences à Paris*, 2014, p. 125.
- 11 - Henryk Opieński: “Józef Elsner in the light of unknown letters”, *Polish Musicological Yearbook*, 1935, p. 87.
- 12 - Igor Belza: *Maria Szymanowska* (Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1956), p. 32.
- 13 - Küchelbecker Von Wilhelm, “Music”, *Nevsky Zritel*, 1820, p. 300.
- 14 - Vasily Pushkin: *Vasily Pushkin’s Letters to Pyotr Vyazemsky 1811-1830* (Saint Petersburg: Central State Archive of Literature and Art of St. Petersburg), p. 4.
- 15 - Vasily Pushkin: *Vasily Pushkin’s Letters to Pyotr Vyazemsky 1811-1830* (Saint Petersburg: Central State Archive of Literature and Art of St. Petersburg, 2004), p. 2.
- 16 - Maria Szymanowska: *Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831* (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), pp. 104-105.
- 17 - Wenzel Johann Tomaschek: *Autobiography* (Suffolk: Boydell & Brewer, 2017), p. 348.
- 18 - Maria Szymanowska: *Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831* (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), p. 26.
- 19 - Johann Wolfgang von Goethe: *Goethe-briefe: Goethe-briefe ausklang 1823-1832. Mit einem bildnis von JW von Goethe nach einer zeichnung von Schwerdtgeburch.* Vol 8 (Berlin: O. Elsner, 1905), p. 39.
- 20 - Maria Szymanowska: *Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831* (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), p. 27.
- 21 - Maria Szymanowska: *Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831* (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), p. 29.
- 22 - Igor Belza: *Maria Szymanowska* (Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1956), p. 64.
- 23 - Igor Belza: *Maria Szymanowska* (Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1956), p. 68.
- 24 - Maria Szymanowska: *Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831* (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), p. 35.
- 25 - Maria Szymanowska: *Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831* (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), pp. 55-62.
- 26 - Maria Szymanowska: *Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831* (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), p. 53.
- 27 - Maria Szymanowska: *Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831* (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), p. 65-67 and 100-103.
- 28 - Vadim Vatsuro: *Pushkin in the memoirs of his contemporaries* (Saint

Petersburg: Academic project, 1998), p. 29.

29 - Maria Szymanowska: Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831 (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), p. 44.

30 - Pyotr Shalikov: "Mrs Szymanowska's concert", Moscow News, 1822, 1146.

31 - Anne Swartz: "Maria Szymanowska and the Salon Music of the Early Nineteenth Century", The Polish Review, 1985, p. 58.

32 - Anne Swartz: "Maria Szymanowska and the Salon Music of the Early Nineteenth Century", The Polish Review, 1985, p. 44.

33 - Nikolai Rimsky-Korsakov (ed): Mikhail Glinka and his "Notes" (Moscow: Urait, 2004), p. 26.

34 - Anne Swartz: "Maria Szymanowska and the Salon Music of the Early Nineteenth Century", The Polish Review, 1985, p. 53.

35 - Pyotr Bartenev: Letters from Moscow: Alexander Bulgakov to his brother in Saint Peterburg, Russian Archive, 1821, p. 70.

36 - Katarzyna Swaryczewska: Szymanowska, in Die Musik in Geschichte und Gegenwart, vol 13, p. 31 (Basel: Barenreiter Kassel, 1966).

37 - Anne Swartz: "Maria Szymanowska and the Salon Music of the Early Nineteenth Century", The Polish Review, 1985, p. 54.

38 - Pyotr Vyazemsky: Correspondence of Prince Pyotr Vyazemsky with Alexander Turgenev. 1824-1836, Vol. 2 (Saint-Peterburg: Prince Vyazemsky Archive, 1899).

39 - Abram Gozenpud: Engelhardt's House (Moscow: Sovetskii Kompozitor, 1992), p. 80.

40 - Stefan Jarocinski (ed.): Polish Music (Warsaw: Polish Scientific Publishers, 1965), p. 92.

41 - Maria Szymanowska: Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831 (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), p. 8.

42 - Juri Lotman: Semiosphere, 7 vols. (Saint Petersburg: Iskusstvo, 2000), p. 156.

43 - Maria Szymanowska: Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831 (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz), p. 6.

44 - Ekaterina Sushkova: Notes (Moscow: Zakharov Books, 2004), p. 47.

45 - Pyotr Vyazemsky: Correspondence of Prince Pyotr Vyazemsky with Alexander Turgenev. 1824-1836, vol. 3 (Saint-Peterburg: Prince Vyazemsky Archive, 1908), p. 91.

46 - Lydia Gorchakova: "Musique de chant. Collection of duets" from the the Yusupov Archive. Beginning of the 19th century (copy made in 1827), 204-229.

47 - Stanislaw Morawski: W Peterburku 1827-1838, Wspomnienia Pustelnika I Koszalki Kobialki (Poznan: Wydawnictwo Polskie R. Wegner, 1927), p. 197.

References:

- 1 - Bartenev, Pyotr: Letters from Moscow: Alexander Bulgakov to his brother in Saint Peterburg, Russian Archive, 1821.
- 2 - Belza, Igor: Maria Szymanowska (Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1956).
- 3 - De Valera, Terry: “Maria Szymanowska (1790-1831): A Pupil of John Field, Dublin Historical Record, 56 (2003).
- 4 - Gorchakova, Lydia: “Musique de chant. Collection of duets” from the the Yusupov Archive. Beginning of the 19th century (copy made in 1827).
- 5 - Gozenpud, Abram: Engelhardt’s House (Moscow: Sovetskii Kompozitor, 1992).
- 6 - Jarocinski Stefan (ed.): Polish Music (Warsaw: Polish Scientific Publishers, 1965).
- 7 - Lotman, Juri: Semiosphere. 7 vols (Saint Petersburg: Iskusstvo, 2000).
- 8 - Morawski, Stanislaw: W Peterburku 1827-1838, Wspomnienia Pustelnika I Koszalki Kobialki (Poznan: Wydawnictwo Polskie R. Wegner, 1927).
- 9 - Oginski, Michal: Letters about music (Krakow: Polish Music Publishing House, 1956).
- 10 - “Józef Elsner in the light of unknown letters”, Polish Musicological Yearbook, 1935.
- 11 - Rimsky-Korsakov, Nikolai (ed.): Mikhail Glinka and his “Notes” (Moscow: Urait, 2004).
- 12 - Shalikov, Pyotr: “Mrs Szymanowska’s concert”, Moscow News, 1822.
- 13 - Suchowiejko, Renata: Album musical Marii Szymanowskiej - de Maria Szymanowska (Kraków: Musica Iagellonica, 1999).
- 14 - Sushkova, Ekaterina: Notes (Moscow: Zakharov Books, 2004).
- 15 - Swartz, Anne: “Maria Szymanowska and the Salon Music of the Early Nineteenth Century”, The Polish Review, 1985.
- 16 - Swaryczewska, Katarzyna: Szymanowska, in Die Musik in Geschichte und Gegenwart, vol 13, (Basel: Barenreiter Kassel, 1966).
- 17 - Szymanowska, Maria. Album musical de Maria Szymanowska 1789-1831, MAM 973 (Paris: Polish Library Musee Adam Mickiewicz).
- 18 - Tomaschek, Wenzel Johann: Autobiography (Suffolk: Boydell & Brewer, 2017).
- 19 - Pushkin, Vasily: Vasily Pushkin’s Letters to Pyotr Vyazemsky 1811-1830 (Saint Petersburg: Central State Archive of Literature and Art of St. Petersburg, 2004).
- 20 - Vatsuro, Vadim: Pushkin in the memoirs of his contemporaries (Saint Petersburg: Academic project, 1998).
- 21 - Vogel, Benjamin: “Piano-the main attraction of the Polish salon during

Maria Szymanowska time", Annales. Centre Scientifique de l'Académie Polonaise des Sciences à Paris, 2014.

22 - Von Goethe, Johann Wolfgang: Goethe-briefe: Goethe-briefe ausklang 1823-1832. Mit einem bildnis von JW von Goethe nach einer zeichnung von Schwerdtgeburch. Vol 8 (Berlin: O. Elsner, 1905).

23 - Von Küchelbecker, Wilhelm: "Music", Nevsky Zritel, 1820.

24 - Vyazemsky, Pyotr: Correspondence of Prince Pyotr Vyazemsky with Alexander Turgenev. 1824-1836, Vol. 2 (Saint-Peterburg: Prince Vyazemsky Archive, 1899).

25 - Vyazemsky, Pyotr: Correspondence of Prince Pyotr Vyazemsky with Alexander Turgenev. 1824-1836, vol. 3 (Saint-Peterburg: Prince Vyazemsky Archive, 1908).



L'Orient

Une définition à travers les récits de voyage

Yassine Laachach

Sous la supervision du Pr Mouman Chicar

Faculté pluridisciplinaire de Nador, Maroc

Résumé :

La religion, l'économie, la guerre et la colonisation sont des facteurs cruciaux dans la construction des frontières entre ces deux mondes. L'article met en lumière comment ces éléments ont façonné les perceptions et relations entre l'Orient et l'Occident, créant des stéréotypes persistants. En particulier, l'étude se concentre sur l'Afrique du Nord, un espace aux limites définies par les perceptions occidentales. Bien que parfois inclus dans l'Orient, l'Afrique du Nord est vue différemment par le Proche-Orient, l'Inde et la Chine. Les représentations des indigènes nord-africains sont comparées à celles des natifs du Proche-Orient. En conclusion, l'Orient est présenté comme un imaginaire collectif, fait d'images stéréotypiques et de représentations évoluant selon les contextes politiques et littéraires, influencées par la politique, l'économie et la religion. Ce travail offre une perspective critique sur les facteurs ayant contribué à l'affrontement et à la coexistence de ces deux mondes.

Mots-clés :

Dichotomie, Orient et Occident, identité, voyage.



The Orient

A definition through travel narratives

Yassine Laachach

Under the supervision of Prof. Mouman Chicar

Multidisciplinary Faculty of Nador, Morocco

Abstract:

Religion, economy, war, and colonization are crucial factors in the construction of boundaries between these two worlds. The article highlights how these elements have shaped perceptions and relations between the Orient and the Occident, creating persistent stereotypes. In particular, the study focuses on North Africa, a space with boundaries defined by Western perceptions. Although sometimes included in the Orient, North Africa is viewed differently by the Near East, India, and China. Representations of North African natives are compared to those of Near Eastern natives. In

conclusion, the Orient is presented as a collective imaginary, consisting of stereotypical images and representations evolving according to political and literary contexts, influenced by politics, economy, and religion. This work offers a critical perspective on the factors that have contributed to the confrontation and coexistence of these two worlds.

Keywords:

dichotomy, Orient and Occident, identity, colonization, travel.



La dichotomie traditionnelle entre l'Orient et l'Occident a longtemps constitué l'épine dorsale des narrations pérégrines, sculptant notre perception de ces entités antithétiques. L'Orient, englobant des contrées telles que l'Afrique septentrionale, l'Asie et le proche orient, est fréquemment illustré comme un domaine de légendes et d'énigmes, en opposition marquée avec l'Occident, souvent décrit comme prosaïque et insipide. Cette dualité est exacerbée par divers éléments, notamment le prisme religieux, qui occupe une place prééminente dans cette distinction. Il est à noter que même l'identité féminine orientale est fréquemment circonscrite à sa croyance islamique. Dans le même ordre d'idées, la sphère économique joue un rôle capital dans la délimitation des confins entre l'Orient et l'Occident. Parallèlement, les conflits armés et les processus coloniaux ont agi comme des vecteurs déterminants dans la démarcation et la définition de ces limites, tant sur le plan symbolique que concret. Néanmoins, la notion d'Orient revêt une complexité notable. A rebours de l'Occident, dont les frontières semblent plus rigoureusement établies, l'Orient se distingue par ses contours indistincts, façonnés par les perceptions et les chimères de l'Occident lui-même. Les frontières séparant l'Orient de l'Occident sont souvent ténues et dépendent essentiellement des perspectives et des desseins de ceux qui les tracent. Conçu simultanément comme l'antipode de l'Occident et comme l'incarnation de l'Altérité, l'Orient persiste en tant qu'imaginaire collectif, un amalgame d'images stéréotypées et de projections

kaléidoscopiques que les voyageurs restituent dans leurs récits. Pour aborder de manière approfondie le sujet, il est indispensable de s'interroger : Comment la littérature de voyage définit-elle l'espace de l'Orient et quelles en sont les limites géographiques ? Quels rôles jouent les stéréotypes et clichés dans la perception de l'Orient, notamment en Afrique du Nord, par rapport au Proche-Orient, à l'Inde et à la Chine, et comment ces représentations influencent-elles les interactions entre Orient et Occident ?

Le voyage signifie essentiellement le changement d'un espace dit natal vers un espace donné dans le but d'explorer ou d'occuper. La littérature de voyage base ses fondements sur les pérégrinations où l'espace est un élément crucial dans l'analyse de cette littérature. A l'instar de la question de l'espace Orient s'ajoute la conception des frontières entre les deux pôles (Orient/Occident), l'analyse du texte viatique souligne souvent un voyage du centre du monde vers les pays d'Orient qualifiés par la sauvagerie et en tant que pays qui ne font pas partie du monde, c'est comme cela l'affirme Dumas dans son "Vélocé" :

"Ainsi, vous le voyez, Madame, depuis Homère jusqu'à nous, l'Afrique n'a pas cessé d'être un monde de plus en plus fabuleux, qui, aux yeux des voyageurs et des philosophes, doit doubler d'attrait, comparé surtout à notre monde qui, en devenant de plus en plus réel, a le malheur de devenir de plus en plus triste"⁽¹⁾.

La citation de Dumas évoque une perception romantique de l'Afrique comme un monde fabuleux et mystérieux, en contraste avec l'Occident qui est décrit comme de plus en plus réel et triste. Cette perspective illustre la dichotomie entre l'Orient et l'Occident dans la littérature de voyage, où l'Orient, représenté ici par l'Afrique, est souvent idéalisé comme un lieu exotique et mystique, tandis que l'Occident est dépeint comme banal et morne en comparaison. Cette opposition entre les deux régions reflète les préjugés culturels et les perceptions romantiques qui

ont influencé les récits de voyage au fil du temps.

Le voyageur soutient que l'Afrique ne relève pas du monde réel ; elle ne peut prétendre à la même valeur que le monde européen. Elle demeure un lieu de fabulation et d'exploration. Il qualifie cet espace d'antithèse du monde européen. Sa vision romantique idéalise le fabuleux, éloignant ainsi l'Afrique du Nord de la réalité, la présentant comme un symbole de tristesse et de malheur.

Les européens tracent des limites relatives aux besoins de chaque pays. Beaucoup sont les facteurs qui se mettent en vigueur pour tracer une frontière, la religion est le sommet des besoins, plusieurs théoriciens ont mis l'accent sur le fait que l'Orient signifie une agglomération des musulmans. Ainsi, il va sans dire que les frontières Orient/Occident se déterminent par la religion. Edward Saïd affirme :

"Le monde de la culture a considéré l'Orient, et l'islam en particulier, avec cette méfiance qui a toujours pesé sur son attitude savante vis-à-vis de l'Orient"⁽²⁾.

La citation d'Edward Saïd souligne le regard méfiant et souvent condescendant que le monde de la culture occidentale a porté sur l'Orient, en particulier sur l'Islam. Saïd met en lumière une tendance historique dans laquelle l'Occident a traité l'Orient, non pas comme un égal culturellement, mais plutôt comme un objet d'étude exotique à analyser et à dominer. Cette citation explicite que l'orient est l'ensemble des pays où l'islam règne. C'est vrai que l'islam est une religion qui ne se date pas de très longtemps, mais son irruption augmente le fossé entre les deux pôles, il devient le déterminant des frontières entre l'Orient et l'Occident. Un groupe d'universitaires met en évidence, dans "Sexualités, identités et corps colonisés des imaginaires coloniaux aux héritages postcoloniaux", la distinction entre la femme occidentale et orientale, il affirme que la seule différenciation entre elles demeure la religion : "Il n'y a guère de différences d'un pays à l'autre, l'islam est la seule grille de lecture qui

vaillie"⁽³⁾. Cette perception de l'Islam comme la seule grille de lecture pertinente peut renforcer les préjugés et les stéréotypes occidentaux sur les pays et les peuples musulmans. Elle peut également conduire à une simplification excessive des réalités complexes et nuancées des sociétés orientales, en les réduisant à une seule dimension religieuse. Cette affirmation met en lumière l'importance de remettre en question les généralisations simplistes et les préjugés dans la représentation de l'Orient dans la littérature de voyage.

L'unique dissemblance, selon la citation, réside dans la religion, ainsi le seul attribut distinctif de l'identité de la femme orientale réside dans la foi islamique. La notion de la religion est une démarcation des frontières orientales. L'avènement de l'Islam renforce la situation. Pour conclure cette constatation, il faut faire appel aux paroles de Hentsch, il avance :

"C'est l'Europe qui a inventé le concept culturel d'Islam comme totalité, mais il ne fait aucun doute que cette vision totalisante de l'autre s'inscrit parfaitement... dans l'immuable dichotomie Orient/Occident"⁽⁴⁾.

Il se voit clairement que l'Islam ou bien la vision européenne de l'Islam trouble et trace de solides limites entre l'Orient et l'Occident. Cette citation aborde la notion de la dichotomie Orient/Occident, qui est une idée persistante dans la façon dont l'Europe a historiquement perçu et classé les cultures. L'Orient (représenté principalement par les pays asiatiques, africains et les cultures musulmanes) et l'Occident (représenté principalement par les pays européens) sont considérés comme deux entités distinctes et opposées. En amalgamant ces deux composantes, Hentsch met en évidence comment l'Europe a échafaudé une vision réductrice de l'Islam en le conceptualisant comme un tout homogène et distinct de la culture européenne, alimentant ainsi une vision dichotomique et essentialiste de la division entre Orient et Occident. Il est indubitable de contester l'irréalité des délimitations entre l'Orient et l'Occident,

néanmoins cette observation repose sur des facteurs idéologiques. Nous avons déjà cité que la religion est l'un des principes de cette idéologie où l'avènement de l'Islam est un sujet Renforçant la polarisation de la dichotomie Orient/Occident.

La religion constitue un élément qui dresse des frontières solides entre l'Orient et l'Occident, semant parfois la haine et suscitant des préjugés ainsi que des images stéréotypées. Il est possible d'ajouter que ces perceptions peuvent influencer les relations interculturelles et la compréhension mutuelle entre les deux mondes. A ce facteur s'ajoute d'autres, l'économie en fait partie. Elle est inconstante, elle change avec les contextes historiques. Depuis longtemps le commerce par caravanes traverse les pays de l'Est vers l'Europe, elles traversent l'étendue de l'Asie pour relier la Chine aux nations européennes sans oublier le Proche Orient. Berty affirme que : "bien que seuls les navires marchands arabes pussent l'emprunter, elle resta un axe important de transmission entre l'Orient et l'Occident"⁽⁵⁾. Les frontières entre les deux nominations sont tracées aussi par l'économie. La Méditerranée demeure une sorte de frontière naturelle qui a subdivisé depuis très longtemps les deux pôles Orient/Occident. Les européens ont souvent marqué les frontières par les pays qui sont des marchés potentiels dans l'avenir. Toutes les métropoles qui partagent avec l'Europe leurs biens, s'enregistrent sous la désignation de l'Orient. Edward Saïd affirme :

"C'est plutôt la distribution d'une certaine conception géo-économique dans des textes d'esthétique, d'érudition, d'économie, de sociologie, d'histoire et de philologie ; c'est l'élaboration non seulement d'une distinction géographique (le monde est composé de deux moitiés inégales, l'Orient et l'Occident)"⁽⁶⁾.

Cette observation met en évidence la manière dont la perception de la dichotomie entre l'Orient et l'Occident est

largement répandue à travers divers domaines académiques et intellectuels, allant de l'esthétique à l'histoire en passant par la sociologie et l'économie. Cette conception dichotomique a été élaborée et diffusée non seulement dans les récits de voyage, mais aussi à travers une gamme étendue de disciplines et de genres littéraires et académiques. En intégrant cette perspective à la littérature de voyage, on peut voir comment cette vision géo-économique de la division entre l'Orient et l'Occident a influencé et façonné les récits de voyage au fil du temps. Les voyageurs et les écrivains ont souvent abordé leurs expériences et leurs observations à travers le prisme de cette distinction géographique et culturelle, ce qui a contribué à renforcer et à perpétuer les stéréotypes et les préjugés liés à ces deux régions.

En s'appuyant sur la citation précitée et l'analyse antérieure, il apparaît manifestement que l'économie revêt une importance prépondérante dans la démarcation des limites entre l'Orient et l'Occident. Cette conceptualisation induit une différenciation géo-économique entre ces deux entités, engendrant ainsi une perspective simpliste et hiérarchisée du globe, où l'Orient est fréquemment appréhendé comme étant inférieur à l'Occident.

L'économie joue un rôle significatif dans l'histoire des régions bordant la Méditerranée, stimulant le développement économique qui, à son tour, favorise une augmentation des activités d'exportation. Cependant, cette évolution a également donné naissance à des problèmes tels que le phénomène des pirates, qui ont exercé des actes de vol et de capture sur les marchands et les citoyens. Cette situation a entraîné un autre niveau de démarcation entre les deux pôles (Orient/Occident), à savoir le rachat des captifs, qui a renforcé les relations entre les deux nations. La littérature de voyage de l'époque accorde une importance particulière à cette dynamique, comme l'indique Lebel en exposant l'impact de cette réalité :

"Tous les livres traduisent bien les préoccupations d'un

siècle de luttes, de prises et de négociations au sujet des fameux corsaires barbaresques et des esclaves chrétiens dans les fers du Maghreb"⁽⁷⁾.

L'activité des corsaires barbaresques et le rachat des captifs chrétiens dans le Maghreb ont été des sujets préoccupants et récurrents au cours des siècles, notamment dans les récits de voyage. Cette pratique de capture et de rachat des esclaves chrétiens a eu des répercussions importantes sur la délimitation des frontières entre l'Orient et l'Occident. Il est évident que les actes de piraterie ont été perçus comme une menace pour les intérêts occidentaux, contribuant ainsi à renforcer la distinction entre l'Orient, représenté par les territoires nord-africains, et l'Occident, comprenant principalement l'Europe chrétienne. Les récits de captivité et de rachat des esclaves ont souvent souligné les différences culturelles et religieuses entre ces deux régions, renforçant ainsi la perception de l'Orient comme un espace hostile et étranger. De plus, le rachat des captifs chrétiens a souvent été utilisé comme un moyen de négociation et de diplomatie entre les puissances occidentales et les Etats musulmans du Maghreb. Ces transactions ont contribué à façonner les relations entre l'Orient et l'Occident, influençant ainsi indirectement la délimitation des frontières politiques et culturelles entre ces deux mondes. De cela, le rachat des captifs chrétiens dans l'Afrique du nord a joué un rôle significatif dans la construction des frontières symboliques entre l'Orient et l'Occident, reflétant les tensions historiques et les dynamiques de pouvoir entre ces deux régions.

Les captifs ont joué un rôle essentiel dans la rencontre et l'interaction entre les deux parties. Les rives méridionales de la Méditerranée ont été des lieux importants pour le rachat des esclaves, ce qui a incité les Européens à délimiter leurs territoires afin de se protéger leurs Orientaux. Comme l'affirme Penz Charles :

"Les contemporains n'ont pas considéré le drame des

esclaves comme une importante question politique. Mais ce drame a pris place dans la vie de deux grands pays, il les a rapprochés en les opposant l'un à l'autre"⁽⁸⁾.

La déclaration de Penz souligne le paradoxe dans la perception contemporaine du rachat des captifs, où il n'était pas nécessairement considéré comme une question politique majeure, mais qui a néanmoins joué un rôle crucial dans les relations entre deux grandes nations, les rapprochant tout en les opposant. A la lumière de cette constatation, il convient de dire que les esclaves chrétiens ont une place dans la conception des frontières entre l'Orient et l'Occident. En résumé, les enjeux économiques, les actes de piraterie, le rachat des captifs et les tensions territoriales ont tous contribué à façonner les relations complexes entre l'Orient et l'Occident. Tout en projetant des images négatives sur les pays enregistrés sous l'appellation de l'Orient.

La guerre représente un élément substantiel dans l'établissement de la dichotomie Orient/Occident. Les conflits armés, tout comme la période de colonisation, ont simultanément favorisé la connaissance de l'Autre et la distinction entre ces deux pôles. Régine Pernoud met en lumière le rôle primordial de la guerre dans la reconnaissance mutuelle entre les musulmans et les chrétiens, soulignant que les assauts incessants entre les deux parties ont contribué à rapprocher leurs perspectives respectives⁽⁹⁾. C'est dans le même sens que Hentsch mène sa réflexion, il prouve que la guerre est un moyen de rencontre :

"De façon générale, et si paradoxal que cela paraisse, la guerre constitue un truchement, un pont, un moyen de contact autant qu'un affrontement... dont la juste appréciation se révèle, sur le terrain, indispensable à la conduite de toute politique"⁽¹⁰⁾.

La citation de Hentsch met en lumière le paradoxe selon lequel la guerre, malgré son caractère destructeur et conflictuel, peut également servir de moyen de contact et de communication

entre les peuples en conflit. Cette observation souligne l'importance de reconnaître la guerre comme un élément central dans la délimitation des frontières entre l'Orient et l'Occident. La guerre, comme l'affirme Hentsch, peut être perçue comme un truchement ou un pont entre l'Orient et l'Occident, permettant non seulement des affrontements, mais également des échanges et des contacts qui sont essentiels pour la conduite de toute politique. Ainsi, la guerre et la colonisation ont joué un rôle crucial dans la délimitation et la définition des frontières symboliques et matérielles entre l'Orient et l'Occident, tout en soulignant la nécessité de comprendre leur impact dans la formulation des politiques et des relations internationales.

Les assertions de Hentsch mettent en évidence le concept selon lequel la guerre offre non seulement une occasion de confrontation, mais également une opportunité de rencontre et de formulation de politiques entre les nations. Les frontières, en tant que manifestations politiques, subdivisent les territoires nationaux et confèrent à chacun une identité distincte. Les croisades, par exemple, illustrent une lutte religieuse entre les musulmans, symbolisant l'Orient, et les chrétiens, potentiellement représentant l'Occident.

Au cours du XIX^e siècle, la nature de la guerre a évolué vers celle de la colonisation et de l'occupation. L'Occident, notamment l'Europe, ayant progressé dans divers domaines, a cherché à étendre son influence et à conquérir de nouveaux marchés, souvent accompagnés de l'exploitation de main-d'œuvre qualifiée de servile. Cette entreprise coloniale a conduit à l'occupation de l'Orient, un processus historique dont les origines remontent à l'Antiquité, mais qui a laissé des traces durables dans la délimitation des frontières entre les deux extrémités. Le désir des Romains d'occuper des terres étrangères était un mirage bien ancré, Banhakeia affirme cela en disant : "C'est pourquoi La guerre de Jugurtha ne répond pas à la question relative au règne numide, mais explique la nécessité de l'occupation romaine"⁽¹¹⁾.

La citation explique la raison pour laquelle Rome a senti le besoin d'occuper la Numidie (une région correspondant approximativement à l'Algérie et la Tunisie actuelles) et d'étendre son influence en Afrique du Nord. Elle pourrait alors aborder les motivations de Rome pour entrer en conflit avec Jugurtha et annexer des territoires. C'est ce désir de coloniser qui a engendré la dichotomie des frontières Orient/Occident.

A travers les périodes historiques, l'Orient, dans la littérature de voyage, acquiert un statut mouvant, il est ce que l'Occident décide avec les conditions "sine qua none". Il est un espace paradoxalement présenté dans les récits de voyage où il n'existe pas des bornes purement géographiques sans se mêler à d'autres facteurs (économiques, politiques, dogmatiques). C'est à ce rythme qu'ils sont présentés dans l'Orient imaginaire :

"Cet Orient n'en reste pas moins vaste. Il accueille dans son kaléidoscope une profusion d'images dont les ressemblances changent constamment de formes : mêmes matériaux agencés de mille manières. Kaléidoscopique, en effet, le concept d'Orient l'est tant par ses limites que par ses inépuisables possibilités. Limites des éléments qui le composent, infinité des combinaisons dans lesquelles ces éléments sont agencés pour exprimer nos multiples fantasmes"⁽¹²⁾.

Hentsch souligne la complexité de la notion d'Orient, suggérant que contrairement à l'Occident, il n'a pas de frontières strictes définies, mais plutôt des limites qui sont déterminées par les perceptions et les fantasmes de l'Occident lui-même. L'Orient est présenté comme un kaléidoscope, un ensemble dynamique d'images et de représentations qui évoluent constamment. Les éléments qui le composent peuvent varier, mais ce sont les perspectives occidentales qui déterminent finalement ce qui est inclus dans cette conception de l'Orient. Par conséquent, les limites de l'Orient sont fluctuantes et subjectives, influencées par les perceptions culturelles et les fantasmes de l'Occident. Cette perspective met en lumière le pouvoir de l'Occident dans la

construction et la définition de l'Orient, soulignant ainsi les dynamiques de pouvoir asymétriques qui sous-tendent la dichotomie entre l'Orient et l'Occident dans la littérature de voyage. L'Orient devient ainsi un espace où les fantasmes et les représentations occidentaux se rencontrent et s'entrelacent, reflétant les préoccupations et les perceptions de l'Occident plutôt qu'une réalité objective et fixe. Prenons par exemple l'Afrique du nord en tant qu'espace qui fait partie du grand Orient présenté dans les récits de voyage, elle est vue par un nombre de voyageur en tant qu'Orient cependant, les autres la comparent avec l'Orient. Dumas mentionne dans son récit de voyage qu'il renverse le trajet d'Hercule : "Vous savez, Madame, comment Hercule avait fait, en venant d'Orient en Occident, ce même voyage que nous faisons à cette heure, en allant d'Occident en Orient"⁽¹³⁾. Le voyage en direction de l'Afrique du Nord est perçu par le narrateur comme une transition spatiale, caractérisée par le passage de l'Occident à l'Orient. Par conséquent, il implique implicitement que les pays d'Afrique du Nord font partie de la sphère orientale. Dans la même démarche, nous citons un autre voyageur français qui compare le Maroc avec l'Orient : "Néanmoins, plus on se pressait, moins on allait vite, ainsi qu'il arrive toujours en Orient et en Afrique, où le mouvement ne semble fait qu'en vue d'entraver l'action"⁽¹⁴⁾. Au cours de ses descriptions des habitudes marocaines, Charmes sous-entend subtilement que l'Afrique n'est pas comprise dans l'Orient. Il établit une distinction entre ces deux espaces afin de souligner qu'ils ne coïncident pas. Le paradoxe de préciser les frontières de l'Orient est traité par Banhakeia, il affirme :

"L'Afrique du Nord est un Sud non reconnu, mais vue également comme Orient au regard des Occidentaux, et un Occident reconnu mais finalement Orient pour les Orientaux. Il y a alors deux espaces conçus différemment : une Tamazgha selon la vision occidentale, et une autre selon la vision orientale. Cette multiplicité fait partie de son identité première, et il serait

difficile de préciser l'image ethnique dans ce dédoublement illusoire"⁽¹⁵⁾.

Banhakeia aborde le paradoxe des frontières de l'Orient dans le contexte de l'Afrique du Nord, en mettant en évidence les perspectives contradictoires que les Occidentaux et les Orientaux ont de cette région. Selon lui, l'Afrique du Nord est perçue par les Occidentaux comme un "Sud non reconnu" en raison de son emplacement géographique au nord du continent africain, mais en même temps, elle est considérée comme faisant partie de l'Orient dans la littérature viatique. D'un autre côté, les Orientaux la reconnaissent comme un "Occident reconnu" géographiquement tout en la considérant également comme faisant partie de l'Orient dans leur propre vision. Cette dualité crée deux espaces conceptuels différents : une "Tamazgha" selon la vision occidentale, et une autre selon la vision orientale. La notion de "Tamazgha" représente ainsi une entité complexe et ambiguë, dont l'identité est façonnée par ces perceptions contradictoires. Ce dédoublement illusoire, selon Banhakeia, rend difficile la définition précise de l'espace Orient et ses composantes.

Le fait que les frontières de l'Orient soient floues pour les écrivains occidentaux révèle l'existence d'une diversité culturelle et d'une histoire complexe qui façonne cette partie du monde. Cette réflexion invite à une compréhension plus nuancée de la complexité des identités régionales et des relations entre l'Orient et l'Occident dans le contexte de l'Afrique du Nord.

La problématique de la dichotomie entre l'Orient et l'Occident suscite l'intérêt de nombreux experts. Les aspects politiques, économiques et doctrinaux jouent un rôle prépondérant dans l'établissement des frontières symboliques, lesquelles ne sont pas toujours alignées avec les notions géographiques d'est et d'ouest. C'est un espace kaléidoscope qui métamorphose dans la littérature et la politique avec les contextes et les nécessités de l'époque. La réflexion sur l'Orient

et ses délimitations nous rappellent les propos énoncés par Hentsch⁽¹⁶⁾, il a été constaté que la multiplicité des Orient était considérable et que leur importance pour l'Europe était variable. Par conséquent, une restriction a été nécessaire, se focalisant sur l'Orient le plus proche, caractérisé par un contact étroit et ininterrompu avec l'Europe sur plusieurs siècles, et qui occupe une place significative dans l'histoire méditerranéenne. Le spécialiste conçoit que la désignation "Orient" se projette sur les espaces qui sont bénéfiques pour l'Europe en insistant sur le fait que : "Aucune délimitation ne correspond à des critères entièrement rigoureux. Mais nous voilà du moins rassurés ou déçus"⁽¹⁷⁾. Hentsch souligne le caractère arbitraire et subjectif des délimitations entre l'Orient et l'Occident. Il renforce l'idée que ces frontières sont souvent floues et dépendent largement des perspectives et des intérêts de ceux qui les établissent. Cela rejoint le concept précédemment abordé selon lequel les frontières entre l'Orient et l'Occident ne sont pas nécessairement basées sur des critères géographiques ou culturels stricts, mais plutôt sur des perceptions et des fantasmes façonnés par l'Occident. Cette observation souligne l'importance de reconnaître la nature artificielle et relative de la dichotomie entre l'Orient et l'Occident. Les frontières entre ces deux mondes ne sont pas figées, mais plutôt sujettes à des changements et à des interprétations diverses en fonction des contextes historiques, politiques et culturels. Cette appellation évoque que les limites ne sont que des constructions imaginaires établies par l'Occident dans le dessein de se conforter dans son sentiment de supériorité perpétuelle vis-à-vis d'un Orient perçu comme non civilisé.

L'espace dit "Orient" est le sujet d'une polémique mondiale depuis longtemps, aucune réflexion n'aboutit à tracer une frontière stricte pour l'Orient. Il demeure un imaginaire collectif pour les pays européens, aucun trait géographique, sauf la méditerranée qui est un trait naturel, n'a pu offrir des bornes à

l'Orient sans se référer à d'autres facteurs (économie, colonisation, religion, politique). Dans le domaine de l'orientalisme, Edward Saïd, reconnu en tant que référence incontournable, émet une remarque éclairante :

"La transformation fondamentale a été d'ordre spatial et géographique, ou, plutôt, c'est la qualité de l'appréhension spatiale et géographique qui s'est transformée dans la mesure où il était question de l'Orient. Le fait de désigner, depuis des siècles, l'espace géographique situé à l'est de l'Europe par le terme d'oriental relevait pour une part de la politique, pour une part de la doctrine et pour une part de l'imagination ; il n'impliquait pas de lien nécessaire entre l'expérience authentique de l'Orient et la connaissance de ce qui est oriental"⁽¹⁸⁾.

Cette réflexion de Saïd met en lumière un changement fondamental dans la manière dont l'Orient a été appréhendé dans l'histoire. Autrefois, la dénomination "oriental" était influencée par des considérations politiques, idéologiques et imaginaires, sans garantir une correspondance directe avec la réalité de l'Orient en tant qu'expérience authentique. Il suggère ainsi que la perception de l'Orient a été façonnée et manipulée par des facteurs extérieurs plutôt que par une compréhension véritable et objective de cette région du monde.

Cette analyse incite à une réflexion plus profonde sur les représentations de l'Orient, soulignant la complexité et les multiples facettes de cette notion. Elle met également en exergue la nécessité d'une approche nuancée et critique de l'orientalisme pour éviter les généralisations et les stéréotypes qui peuvent biaiser notre compréhension de cette région. Edward Saïd nous rappelle ainsi l'importance d'une démarche objective et éclairée dans l'étude de l'Orient et de son histoire, en tenant compte des influences idéologiques et politiques qui ont façonné notre perception de cette partie du monde.

Conçu à la fois comme antithèse de l'Occident et tout ce qui signifie un Autre, l'Orient demeure un imaginaire collectif

englobant les images stéréotypiques et les projections kaléidoscopiques que les voyageurs apportent dans leurs récits de voyage. Cependant, ce changement est dû à la saturation des écrivains des clichés des anciens voyageurs (Hérodote comme exemple). C'est pour cela que dépasser la méditerranée accumule chez le voyageur un sentiment de découverte d'un Autre, espace qu'il soit ou individu, primitif reflétant les traits du père des historiens. Dans de nombreux récits de voyage, nous pouvons observer une tendance à dépeindre les peuples indigènes ou non occidentaux comme étant "radicalement inférieurs" ou "primitifs". Les voyageurs ont souvent décrit ces cultures comme étant moins avancées, moins développées, voire sauvages. Ils utilisent fréquemment des termes condescendants et dévalorisants pour décrire les coutumes, les croyances et les modes de vie des populations autochtones. Dans son échange avec Jonathan Crary et Phil Marient, Edward Saïd avance une affirmation d'une importance majeure, mettant en avant que la question de l'Orient repose sur un réseau complexe de facteurs épistémologiques, culturels et sociaux. Selon Saïd, cette question fondamentale découle d'une approche marquée par la représentation de l'Orient, caractérisée par des préjugés et des stéréotypes profondément enracinés dans la conscience collective occidentale :

"C'est l'un des problèmes insolubles de l'anthropologie, qui est essentiellement constituée comme discours de la représentation d'un Autre défini de manière épistémologique comme radicalement inférieur ou bien étiqueté comme primitif, arriéré ou simplement Autre"⁽¹⁹⁾.

L'écrivain de l'orientalisme met en lumière le fait que l'Orient a été perçu à travers le prisme d'un Autre défini épistémologiquement comme radicalement inférieur ou marqué par des qualificatifs condescendants, tels que "primitif", "arriéré" ou simplement "Autre". Une telle perspective, selon Saïd, a façonné une compréhension déformée de l'Orient, engendrant des

représentations réductrices et stéréotypées de ses cultures, de ses peuples et de ses sociétés.

Les récits de voyage, ayant grandement contribué à l'édification de l'imaginaire oriental, furent fréquemment l'œuvre d'explorateurs occidentaux. Leurs récits, teintés d'ethnocentrisme et de paradigmes culturels de l'Occident, bien que prodiguant des narrations captivantes d'horizons éloignés, ont souvent véhiculé une notion de supériorité tant culturelle que matérielle. Ce faisant, ils ont consolidé les structures de domination et d'acculturation. Ces écrits engendrent chez l'auteur voyageur et son lectorat un sentiment de suprématie, évoquant un périple à travers les âges, rappelant l'antiquité ou le Moyen Age européen. Il convient de considérer ces récits comme des fenêtres sur le passé, reflétant non seulement les paysages et les peuples rencontrés, mais aussi les prismes à travers lesquels ils ont été perçus. Ainsi, le voyage en Orient se transforme en une exploration temporelle, où chaque récit devient un témoignage d'une époque révolue, d'une époque où l'Europe se mirait elle-même à travers l'Autre.

En conclusion, l'analyse de la distinction entre l'Orient et l'Occident révèle la complexité inhérente à cette dichotomie culturelle. La notion même d'Orient est complexe, dépourvue de frontières strictes mais plutôt définie par les perceptions et les fantasmes de l'Occident. Cet espace est présenté comme un kaléidoscope dynamique d'images et de représentations en constante évolution, où même l'Afrique du Nord est sujette à des comparaisons et à des interprétations multiples. Cette ambiguïté rend la définition précise de l'Orient difficile, tandis que les frontières entre l'Orient et l'Occident demeurent souvent floues, dépendant largement des perspectives et des intérêts de ceux qui les établissent. Finalement, l'Orient, conçu à la fois comme une antithèse de l'Occident et comme un Autre, reste un imaginaire collectif riche en stéréotypes et en projections kaléidoscopiques. Cette complexité, observée à travers la littérature et la

politique, évolue avec les contextes et les nécessités de l'époque, témoignant ainsi de la dynamique constante qui caractérise la relation entre l'Orient et l'Occident.

Notes :

- 1 - Alexandre Dumas : *Le véloce ou Tanger, Alger et Tunis*, p. 17.
- 2 - Edward Saïd : *L'Orientalisme*, p. 283.
- 3 - Gilles Boetsch et al. : *Sexualités, identités et corps colonisés des imaginaires coloniaux aux héritages postcoloniaux*, p. 60.
- 4 - Thierry Hentsch : *L'Orient imaginaire*, p. 53.
- 5 - Valérie Bertie : *Littérature et voyage*, pp. 38-39.
- 6 - Edward Saïd : *L'orientalisme*, p. 25.
- 7 - Roland Lebel : *Les voyageurs français du Maroc*, p. 27.
- 8 - Charles Penz : *Les captifs français du Maroc au XVII^e siècle*, p. II.
- 9 - Régine Pernoud : *Les croisades*, p. 15.
- 10 - Thierry Hentsch : *L'Orient imaginaire*, p. 60.
- 11 - Hassan Banhakeia : *La littérature de voyage en Afrique du Nord*, p. 85.
- 12 - Thierry Hentsch : *L'Orient Imaginaire*, p. 9.
- 13 - Alexandre Dumas : *Le véloce ou Tanger, Alger et Tunis*, p. 80.
- 14 - Gabriel Charmes : *Une ambassade au Maroc*, p. 321.
- 15 - Hassan Banhakeia : *La littérature de voyage en Afrique du Nord*, p. 26.
- 16 - Thierry Hentsch : *L'Orient Imaginaire*, p. 9. Il mentionne précisément : Pratiquement, toutefois, l'Asie offre un terrain encore trop vaste. Ses Orientes sont trop nombreux et n'ont pas tous eu pour l'Europe la même importance. Il a donc fallu se limiter à l'Orient le plus proche : celui avec lequel nous n'avons cessé d'être en étroit contact depuis des siècles et qui fait partie de l'histoire de la Méditerranée. Ce pourquoi je l'appelle Orient (ou Est) méditerranéen, expression moins ethnocentrique que Proche ou Moyen-Orient : c'est-à-dire le monde arabe plus l'Iran et la Turquie, région qui comprend donc aussi l'Afrique du Nord (indissociable de l'histoire des empires arabe, puis ottoman).
- 17 - Ibid.
- 18 - Edward Saïd : *L'orientalisme*.
- 19 - Edward W. Saïd, Seloua Luste Boulbina : *Dans l'ombre de l'Occident / Les Arabes peuvent-ils parler ?* p. 15.

Références :

- 1 - Banhakeia, Hassan : *La littérature de voyage en Afrique du Nord*. L'Harmattan, Paris 2018.
- 2 - Berty, Valérie : *Littérature et voyage : Un essai de typologie narrative des récits de voyage français au XIX^e S.*, L'Harmattan, Paris 2001.

- 3 - Boetsch, Gilles et al.: Sexualités, identités et corps colonisés des imaginaires coloniaux aux héritages postcoloniaux, CNRS Editions, Paris 2019.
- 4 - Charmes, Gabriel : Une ambassade au Maroc, Calmann Lévy, 1887.
- 5 - Dumas, Alexandre : Le véloce. Editions le Joyeux Roger, Montréal 2006.
- 6 - Hentsch, Thierry : L'Orient Imaginaire, La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen. Editions Minuit, Paris 1988.
- 7 - Lebel, Roland : Les voyageurs français du Maroc, Larose, Paris 1936.
- 8 - Penz, Charles : Les captifs français du Maroc au XVII^e siècle (1577-1699), Imprimerie Officielle, Rabat 1944.
- 9 - Penz, Charles : Les émerveillements parisiens d'un ambassadeur de Moulay Ismail, janvier-février 1682, Siboney, Casablanca 1949.
- 10 - Penz, Charles : Les rois de France et le Maroc, 3^{ème} Série, De Louis XIV à Louis XVI, Editions A. Moynier, Casablanca 1948.
- 11 - Pernoud, Régine : Les hommes de la Croisade, Texto, 2001.
- 12 - Saïd, Edward W., Seloua Luste Boulbina : Dans l'ombre de l'Occident / Les Arabes peuvent-ils parler ? Black Jack, 2011.
- 13 - Saïd, Edward : L'orientalisme, L'orient créé par l'occident, Traduit de l'américain par Catherine Malamoud, 2005.



Patrimoine de l'Est-Cameroun immatériel et enjeux contemporains

Fernando Ligue Engamba
Université de Ngaoundéré, Cameroun

Résumé :

Dans la forêt équatoriale dont l'écologie est uniforme, les habitants connaissent un genre de vie en fonction de critères culturels. Sur le plan spatial, cet espace réunit une mosaïque de peuples possédant les savoirs et savoir-faire identiques qui constituent aujourd'hui un riche patrimoine immatériel. Seulement, les frontières héritées de la colonisation semblent avoir séparé ces frères d'autrefois liés par un passé commun. L'objectif de cet essai est d'analyser les déterminants endogènes qui concourent au rapprochement interculturel des peuples tout azimut de l'Afrique centrale. Au regard des legs historiques et de la diversité des traditions séculaires, qu'elle est la contribution du patrimoine immatériel dans l'identification de l'interculturalité ? Telles est la question à laquelle sous-tend cette étude. D'inspiration constructive et fonctionnaliste, la présente glose s'appuie sur une analyse documentaire d'études socio-anthropologiques réalisées dans cet espace social. Les résultats obtenus permettent d'apprendre que l'inventaire du patrimoine de la région est indispensable pour le rapprochement des peuples.

Mots-clés :

Patrimoine, peuple, survivance, interculturalité, Est-Cameroun.



Heritage of Eastern Cameroon Immateriality and contemporary issues

Fernando Ligue Engamba
University of Ngaoundéré, Cameroun

Abstract:

In the equatorial forest, whose ecology is uniform, the inhabitants experience a way of life according to cultural criteria. On a spatial level, this space brings together a mosaic of peoples possessing identical knowledge and know-how which today constitute a rich intangible heritage. However, the borders inherited from colonization seem to have separated these brothers of yesteryear linked by a common past. The objective of this essay is to analyze the endogenous determinants which contribute to the intercultural rapprochement of the peoples of all areas of Central Africa. Considering

historical legacies and the diversity of centuries-old traditions, what is the contribution of intangible heritage in the identification of interculturality? This is the question underlying this study. Constructive and functionalist in inspiration, this gloss is based on a documentary analysis of socio-anthropological studies carried out in this social space. The results obtained allow us to learn that the inventory of the region's heritage is essential for bringing people together.

Keywords:

Heritage, people, survival, interculturality, East Cameroon.



Introduction :

Dans un plaidoyer en faveur d'une approche plurielle et inclusive du patrimoine culturel en Afrique, Pierre de Maret (2001) invite les chercheurs et décideurs à réinventer le regard porté sur les cultures africaines, très souvent dominé par la vision européocentriste héritée de la colonisation. Selon lui, cette approche réductrice et condescendante limite le patrimoine culturel africain aux aspects matériels. Or, fondamentalement, les cultures africaines sont dominées par l'oralité : d'où la nécessité de prendre en compte les aspects immatériels du patrimoine⁽¹⁾. La région de l'Est-Cameroun située en plein cœur de la zone équatoriale appartient à un ensemble naturel plus large appelé le plateau sud-camerounais, elle est limitée au Nord par le plateau de l'Adamaoua, à l'Est par la République centrafricaine, à l'Ouest par les Hauts-plateaux de l'Ouest et la plaine côtière, et au Sud par la Guinée équatoriale, la Gabon et le Congo. Sur le plan spatio-culturel, elle réunit une mosaïque de peuples possédant les savoirs et savoir-faire ancestraux, ils constituent aujourd'hui la richesse du patrimoine immatériel de la sous-région. Seulement, les frontières héritées de la colonisation semblent avoir séparé ces frères d'autrefois liés par un passé commun. Pourtant, cette zone frontalière avec la République de Centrafrique et le Congo constitue un atout en cas d'appréciation des parentés, des continuités et des ruptures culturelles entre différents peuples d'Afrique centrale. Cet état

des lieux à l'Est-Cameroun fonde cette étude intitulée : "Patrimoine immatériel de l'Est-Cameroun : survivances et enjeux d'un legs centenaire aux fondements des rapports interculturels entre peuples de l'Afrique centrale".

L'objectif de cet essai est d'analyser les déterminants endogènes qui concourent au rapprochement interculturel des peuples tout azimut et à la conceptualisation du tourisme de mémoire à travers la promotion des activités culturelles tout en se limitant aux pratiques non discriminatoires. Elle vise à l'aide des données de la tradition d'appréhender progressivement un pan de la vie quotidienne de ses producteurs et des fragments de l'histoire des peuples installés jadis dans cette région grâce au patrimoine immatériel qu'ils ont laissé. La problématique de la culture immatérielle dans la région de l'Est-Cameroun s'invite davantage aujourd'hui dans les fora de discussion et s'impose comme un sujet d'actualité entre les recherches d'hier et celles d'aujourd'hui. En fait, à la suite des influences culturelles étrangères particulièrement dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, les habitudes coutumières ont changé. La population actuelle semble ignorer la dimension identitaire que véhicule et incarne cette ressource naturelle. On remarque de plus en plus une volonté de se rapprocher de la culture occidentale ce qui conduit à l'abandon progressif des traditions locales. Or, un peuple qui oublie ses coutumes perd sa valeur, ce n'est pas seulement un souvenir qui disparaît, mais son histoire qui s'efface. Au regard des legs historiques et de la diversité culturelle des traditions séculaires, la question est de savoir qu'elle est la contribution du patrimoine immatériel dans la reconnaissance du sentiment identitaire et l'interculturalité ? Telle est la question centrale à laquelle nous tentons d'apporter des réponses à travers cette communication.

L'entreprise d'un travail scientifique est difficilement faisable sans la formulation de quelques hypothèses de recherche pour mieux cadrer les réflexions qui seront développées au cours

du travail. Ce travail est bâti autour d'une hypothèse principale et de quelques hypothèses opérationnelles. Nous partons d'une hypothèse générale qui stipule que, le patrimoine immatériel constitue non seulement un atout touristique mais aussi un important pan de l'identité des populations locales. Cette étude sur les peuples de l'Est-Cameroun, réalisée en trois parties, émane d'une volonté de capitaliser l'offre touristique dans cette région. Nous présentons d'abord le contexte physique et social des peuples de l'Est-Cameroun dans leur biodiversité. Ensuite, nous avons fait le point sur la méthode et l'inventaire du patrimoine immatériel de la région. Nous avons montré en dernière partie les enjeux des legs centenaire aux fondements des rapports interculturels entre peuples de la sous-région de l'Afrique centrale.

1 - Situation géographique et influence sur les rapports :

1. Milieux naturels et paysages culturels de l'Est-Cameroun :

L'Est-Cameroun sur lequel repose la présente étude, s'étend du 2^e au 6^e degré de latitude Nord et du 13^e au 16^e degrés de longitude Est. C'est une vaste pénéplaine creusée dans le plateau Sud-Cameroun s'étend sur 109 000km², composé des départements du Lom et Djerem, de la Kadéï, du Haut-Nyong et de la Boumba-Ngoko⁽²⁾. Il est limité au Nord par la région de l'Adamaoua, à l'Ouest par les départements du Mbam, du Nyong et Sanaga et du Dja et Lobo, enfin au Sud et à l'Est par le Congo et la République Centrafricaine⁽³⁾. Cette région est peuplée par une mosaïque des groupes ethniques notamment les pygmées Baka, le groupe Maka-djem : Maka, Biké, Badjoue, Djem, Dzimou, Boman, Konabembé, Mbombo, Bidjouki, Mpymo ou Mbimou, Essel, Bangantou et Medjiné ; le groupe Kaka : Kaka, Bakoun et Pol ; le Groupe Beti-Bulu-Fang : Bamvélé, Babilés et Omvang ; le groupe : Mbum ; le groupe Oubangui : Gbaya, Yanguré et Bangando⁽⁴⁾.

Frontalière de la République centrafricaine, du Gabon, de la Guinée Equatoriale et du Congo Brazzaville, l'Est-Cameroun est

riche d'une diversité biophysique, humaine et représente 23,1% du territoire national, avec seulement 4,1% de la population totale du Cameroun. Sa faible densité démographique, de l'ordre de 7,1 habitant/Km² en fait de la partie orientale du Cameroun la moins peuplée du pays et se situe à peu près à 41 habitants/km²⁽⁵⁾. Sa population démographique dépend aujourd'hui essentiellement d'une importante migration en provenance d'autres régions, et de pays voisins (Tchad, RCA, Congo-Brazzaville, Nigéria) en raison des flux massifs de réfugiés enregistrés dont les effectifs ont quadruplé de façon globale entre 2005 et 2010, et de 2013 à 2017 plus spécifiquement⁽⁶⁾.

La forêt couvre les deux tiers de la superficie de l'Est-Cameroun. Elle est loin d'être uniforme. Les études de phytogéographie réalisées par Letouzier mettent en évidence une succession de paysages. On retrouve successivement les forêts semi-décidues à Sterculiaceae et à Ulmaceae⁽⁷⁾, des forêts mixtes à la fois sempervirentes et semi-décidues, avec une prédominance des éléments de la forêt semi-décidue, et des forêts mixtes elles aussi sempervirentes et semi-décidues, avec cette fois-ci, une prédominance des éléments de la forêt du Dja⁽⁸⁾. La région connaît un type de climat équatorial, mais, au nord du 5° parallèle, ce climat se dégrade, la petite saison sèche tendant à s'estomper alors que la grande saison sèche dure de quatre à cinq mois. C'est le type guinéo-soudanien et l'on observe par conséquent une diminution du rotai des pluies du nord au sud et la température moyenne est peu élevée en raison de l'altitude. Ce climat a une influence non négligeable sur l'écoulement des eaux⁽⁹⁾. Cette région est irriguée par un important réseau hydrographique dont la densité correspond à l'abondance des précipitations et à l'extension des terrains argileux sur la majeure partie de la région. C'est dans le plateau du Haut-Nyong que la plupart des rivières prennent leur source ; elles se fraient difficilement et avec hésitation un lit soit vers l'Atlantique, soit indirectement vers le Congo.

2. Déterminants endogènes et rapprochement des peuples :

Une société s'intègre toujours dans un cadre géographique plus ou moins modifié par l'action humaine. Ce cadre naturel se compose d'ensembles de paysages végétaux, d'association de faune, des réseaux hydrographiques, de zone de relief et d'association de sols. Ce milieu naturel et son cadre morpho-structural connaissent une extension qui va bien au-delà des frontières nationales. A cet effet, la région de l'Est-Cameroun est très diversifiée et paraît réunir en son sein l'essentiel de l'écosystème. C'est le cas du plateau Sud-camerounais (autour de 775 m) et sa forêt ombrophile où l'on trouve différents types de contacts forêts-savanes dans la partie Nord de la République Démocratique du Congo (RDC), le Sud de la République Centrafricaine (RCA), au Gabon et en Guinée Equatoriale⁽¹⁰⁾. Cet ensemble n'est pas stable dans son existence et se modifie dans le temps, c'est aussi cet écosystème qui fournit aux sociétés humaines les ressources nécessaires à leur vie⁽¹¹⁾. Le lien avec le passé se présente partout et plus que jamais à l'Est-Cameroun, comme source d'inspiration et de légitimation historique. En effet, le concept d'écosystème renvoie à la dynamique environnementale et à l'articulation de différentes composantes du milieu telles que le climat, le relief, la végétation, les sols et la faune. Il permet aussi de cerner les différentes formes de contraintes auxquelles les sociétés doivent faire face et les formes d'adaptation qui en découlent. Ces différentes formes laissent des traces plus ou moins perceptibles dans les paysages. Ainsi, l'implantation humaine sur un site dans un écosystème particulier est susceptible de donner de précieux renseignements sur les formes de vie des sociétés passées⁽¹²⁾.

Les sociétés sont des ensembles d'individus organisés en groupes élémentaires de formes variables. Cette organisation est structurée selon des schémas de parentés, d'alliances et/ou de hiérarchies intra et intergroupe. Situé en pleine zone de contact entre les écosystèmes forestiers où de grandes surfaces

monotones alternent avec des reliefs vigoureux, l'Est-Cameroun tient une position idéale qui semble justifier l'afflux de plusieurs grands courants migratoires venus d'autres coins du continent⁽¹³⁾. Cette région a été le point de rencontre des mouvements humains qui, en vagues successives, en ont modifié le caractère ethnographique à travers l'installation de nombreuses familles, quelques soient leurs formes et leur importance numérique. Ces entités sociales et élémentaires ont été à la base de reproduction de tout un système social. Ces entités familiales se sont insérées dans des communautés formant ainsi des unités spatiales que sont les villages ou hameaux. A l'échelle d'une région de l'Est-Cameroun, il peut y avoir cohabitation entre une ou plusieurs sociétés et celle-ci pouvait être conflictuelle ou pacifique ; dans les deux cas, des relations ont existé entre les sociétés du passé. La dynamique sociale de ces peuples "trait d'union" aujourd'hui pourrait conduire à de multiples formes de réajustements susceptibles d'être une voie de dialogue où convergent des peuples aux civilisations aussi proches⁽¹⁴⁾. Ces rééquilibres peuvent concerner l'adoption de nouvelles techniques, la redéfinition du système d'alliance et des réseaux d'échanges. Tous ces phénomènes se déroulent dans un certain cadre spatio-temporel ; ils peuvent donc laisser des traces repérables dans l'environnement⁽¹⁵⁾.

2 - Méthode de prospection et inventaire du patrimoine :

Afin de mener à bien, voire de faire valoir cette étude, nous avons adopté une méthodologie spécifique qui nous permettra de vérifier les hypothèses émises.

1. Méthode d'investigation :

D'inspiration constructive et fonctionnaliste, la présente recherche s'est appuyée sur l'ancrage méthodologique axé sur une analyse documentaire provenant d'études socio-anthropologiques et l'adoption de l'approche empirique pour la descente sur le terrain. Les enquêtes menées dans cette contrée couvrent sur le plan géographique la région de l'Est-Cameroun.

Ce choix tiens compte de l'observation encore pointue du caractère sacré et ancestral qu'occupe les traditions en dépit de l'ouverture à la mondialisation. En même temps avec sa position carrefour, elle partage ses frontières avec plusieurs pays de l'Afrique centrale et semble justifier l'afflux de plusieurs grands courants migratoires venus d'autres régions. Nos prospections dans la période allant du 3 au 29 octobre 2021 indiquent que les rares témoins encore vivants savent décoder les messages porteurs d'une didactique culturelle dans le patrimoine matériel. L'étude s'est faite selon une approche pluridisciplinaire et a mobilisé à la fois les données secondaires et primaires. Les données secondaires sont issues de la littérature sur les traditions locales tandis que les données primaires ont été collectées à partir des observations directes ainsi que des entretiens menés auprès des personnes ressources (autorités traditionnelles, patriarches/matriarches), au total, 120 entretiens ont été réalisés.

Ces derniers demeurent de véritables garants de la tradition, de l'éducation et de la stabilité sociale de par leur verbe et leur expérience de la vie, Mbala Owona (1990). Les enquêtes de terrain effectuées en semi-directifs et libres ont conduits à la collecte des données, à leur analyse pour produire des résultats. Les questions portaient sur les instruments, objets, artefacts, pratiques sociales et rituelles, évènements festifs et espaces culturels associés que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel qui fédère les peuples, valorise les identités et stimule le développement de la localité. Le patrimoine immatériel de la région à travers des modes artistiques traditionnels d'une qualité et d'une beauté véhicule ainsi un talent de la richesse culturelle de l'Est-Cameroun. Les résultats obtenus ont permis d'apprendre que le patrimoine immatériel constitue une survivance et un enjeu d'un legs centenaire pour les fondements des rapports interculturels entre

peuples de l'Afrique.

2. Inventaire du patrimoine immatériel de l'Est-Cameroun :

L'UNESCO dans le texte de la Convention pour la sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel (Para. I, Article 2), définit le patrimoine culturel immatériel comme étant l'ensemble des "pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel"⁽¹⁶⁾. Parmi les domaines couverts par le patrimoine culturel immatériel figurent entre autres les pratiques sociales, rituels et événements festifs qui englobent les festivals culturels. Il s'agit entre autre des traditions et expressions orales ; des arts du spectacle ; des connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ; et les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel⁽¹⁷⁾.

L'UNESCO en 2003, par la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel a validé l'idée que le patrimoine n'est pas uniquement matériel, car il existe aussi le patrimoine immatériel. Le patrimoine "immatériel" peut donc inclure les traditions orales, les arts du spectacle, les pratiques sociales, les rituels et les événements festifs, les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers et les savoirs liés à l'artisanat traditionnel (chants, costumes, danses, traditions gastronomiques, connaissances médicinales, jeux, mythes, contes et légendes, rituels festifs, petits métiers, témoignages, captation de techniques et de savoir-faire, documents écrits et d'archives). Le patrimoine culturel immatériel des villages de l'Est-Cameroun vont de l'histoire même de ceux-ci, de leur organisation, de leurs langues, des différents rites traditionnelles jusqu'aux danses qui font montre de sa diversité culturelle.

- Les rites traditionnels :

Les rites traditionnels constituent l'un des aspects qui révèlent les grands traits de la civilisation d'un peuple et de sa

culture⁽¹⁸⁾. En ce qui concerne ces rites à l'Est-Cameroun, nous avons la célébration des funérailles, le veuvage, l'intronisation du chef, la naissance, la désignation et l'intronisation du chef, la sortie des jumeaux et assimilés, l'admission à s'asseoir sur un siège traditionnel qui participent à la longue liste des manifestations rituelles chez les peuples de l'Est-Cameroun. Ces différentes manifestations constituent des curiosités culturelles qui font la fierté des villages. Ce fut le cas illustratif lors de la célébration de la fête de la science à Somalomo où les chefs de 1^{er} et de 2^{ème} degré arborant des tenues traditionnelles de la localité ont brillés par leur remarquable participation à la réussite de cet évènement.

- Les danses :

Les fêtes et festivals culturels qui réunissent les personnes venues de divers horizons sont des moments d'exposition et d'exhibition qui font montre de la richesse culturelle des peuples de l'Est-Cameroun. Ils permettent par le truchement des danses traditionnelles et autres de valoriser et perpétuer la culture ancestrale de ces hommes. Les danses ont une place centrale dans la vie pour la célébration des moments de réjouissance ainsi que ceux de peines tels que les funérailles et les danses des morts. Elles sont à la fois religieuses, mystiques et magiques, structurent la société et sont en dernier ressort signes de notabilité, de pouvoir ou d'appartenance à une caste comme le Koweng ou danse initiatique et l'Iyele ou danse des guerriers intrépides ainsi que le Labi et l'Ayanga). Certaines sont spécifiques aux femmes et d'autres aux hommes comme le labi et le Ntoumo. D'autres sont rituelles et accompagnent les changements générationnels notamment le Deke et le dio. Ces quelques danses ne sont qu'une représentation exhaustive des danses de la région. Il s'agit d'un tableau synoptique des danses phares de la zone d'étude qui représente la diversité et de la richesse de celles-ci. Ces dernières sont valorisées par des groupes de danse parfois circonstanciels qui existent dans la

région et particulièrement dans les villages, sans aucune organisation précise. C'est l'exemple de la danse Gbaya qui est le Labi, elle s'exécute lors des grandes cérémonies, c'est aussi et surtout la danse des initiés. Pendant son exécution on fait appel aux génies qui font entrer certaines personnes en transe.

D'ailleurs, voici un exposé de quelques danses traditionnelles de l'Est-Cameroun : la danse Baka l'Abale qui prône l'amour et la joie. La danse Adouyayé exécutée lors des cérémonies comme celle de la fête de la science à Somalomo tenue le 1 décembre 2023. L'iboua qui est une danse d'évocation lors des cérémonies et l'exécution des pas de danse initiatique Kouweng lors de la cérémonie d'intronisation d'un chef. Ces exemples montrent la richesse et l'ingéniosité des costumes que portent les danseurs lors des cérémonies à caractères culturelles. On y perçoit facilement les éléments d'artisanat (peau d'animaux sauvages, plumes d'oiseau, coquilles d'escargot, cauris, etc.) qui constituent les costumes des danseurs et ces différents éléments font partie du riche patrimoine culturel des peuples de la forêt.

Les danses maka font recours à des instruments et des objets décoratifs qui les distinguent des autres danses traditionnelles du Cameroun. Ces éléments sont les attributs de ces danses. Parmi les instruments liés aux danses maka, nous avons : Kouloung ou grand tam-tam ; Dagle petit tam-tam ; Gouoem ou tambour à membrane ; castagnettes⁽¹⁹⁾. L'usage de ces instruments varie d'une danse à une autre, ce qui permet de les différencier. C'est le cas de quelques instruments de musique utilisés lors de l'exécution des danses traditionnelles tels que le tambour Nkwoem qui se trouvent le plus souvent aux deux extrémités du village afin de faciliter la mobilisation des populations à chaque fois en fonction du message qui leur a été transmis. Et, le tam-tam téléphonique ou Kouelon. Il est utilisé pour les grandes annonces ou pendant les grandes cérémonies. Tout cet ensemble d'instruments de musique qu'on joue pour annoncer une nouvelle, se trouve à la chefferie et font partie des

curiosités culturelles de la localité qui déterminent non seulement le savoir-faire des artisans locaux mais aussi l'art musical.

Le patrimoine culturel immatériel des peuples de l'Est-Cameroun est donc très diversifié et riche en couleurs. Il se transmet de générations en générations et constitue un grand attrait touristique et sur les 120 personnes enquêtées, 82 pensent que leur patrimoine culturel repose sur l'histoire des migrations anciennes et la création de leurs villages raison pour laquelle elles y attachent une très grande importance car c'est là l'essence même de leur identité culturelle comme nous l'a confirmé le chef supérieur Effoudou Bertrand lors de notre descente sur le terrain à Atok. Le diagramme suivant atteste très bien cet état de chose.

Nous ajoutons que les populations enquêtées pensent en majorité que la culture des peuples de l'Est-Cameroun est proche des autres cultures de la sous-région de l'Afrique centrale par son histoire passionnante et aussi son originalité qui font la fierté des villages car sur le total des personnes enquêtées, 102 pensent que ce sont les variables d'ordres social, écologique, linguistique et culturels qui font l'originalité du rapprochement interculturel entre le peuples. Les fils de l'Est-Cameroun, ayant compris que le développement de leur localité ne dépend pas uniquement de l'Etat, mènent des actions pour valoriser leur culture. En plus, cette région est l'une des plus riches sur le plan de l'offre touristique dans le domaine du patrimoine culturel et naturel. Elle se partage la réserve du Dja avec la région du Sud. On y trouve aussi :

- Des parcs et réserves (Lobeke, Boumba Beck et Nki, Mbam et Djerem) ;
- Des villages pygmées ;
- Des monts, lacs et mares qui pour la plupart ne sont pas encore mis en valeur ;
- De nombreux paysages culturels,

- De nombreux édifices architecturaux, témoins de son passé colonial ;
- Des festivals organisés pour célébrer son patrimoine culturel immatériel et matériel.

Ainsi, à travers des évènements culturels, on assiste au reflet des valeurs, des croyances et des aspirations des différents peuples qui conduisent à un "certain" développement touristique de cette localité⁽²⁰⁾.

C'est dire que les fondements sociohistoriques du patrimoine immatériel de l'Est-Cameroun revisitent l'histoire des sociétés parentés aux pays frontaliers de l'Afrique centrale. La plupart d'entre eux résultent de la transformation des rites et festivités agraires d'autrefois. En ce qui concerne les villages, les rituels étaient des fondements à la fabrique des identités culturelles plurielles qui rythmaient la vie au sein de la communauté. Les festivals culturels des peuples de la zone de recherche sont des vecteurs d'opportunités de conceptualiser de façon originale et attractive leur patrimoine culturel. Cette mise en scène du patrimoine dans un espace social vivant permet de mettre en valeur les aspects matériel et immatériel de leur culture productrice.

- Les festivals culturels :

Les festivals culturels apparaissent donc comme des lieux d'expression des richesses culturelles et d'épanouissement des communautés. Il s'agit aussi d'aborder la dimension religieuse mise en avant lors des festivals ; car derrière le faste des festivités, ces festivals culturels participent aussi à la revitalisation des Religions Traditionnelles Ancestrales⁽²¹⁾. Les festivals traditionnels ne mettent pas seulement en contact les cultures, mais aussi les hommes et les femmes de cultures différentes. C'est au moment des rencontres des activités culturelles entre les autochtones et leurs hôtes que se produit cette interface mystérieuse.

A l'Est-Cameroun, la fabrication de tissu en fibre d'écorce

fait appel à l'un des savoir-faire les plus anciens de l'humanité, et est une technique préhistorique antérieure à l'invention du tissage. Les tissus en fibre d'écorce sont principalement portés lors des cérémonies de couronnement et de guérison, des funérailles et d'autres rassemblements culturels, mais servent également à la confection de rideaux, de moustiquaires et de literie, ainsi qu'au stockage. Avec l'introduction des tissus en coton par les caravaniers arabes au XIX^e siècle, la production a ralenti et les fonctions culturelles et spirituelles du tissu d'écorce ont décliné jusqu'à son renouveau au cours des dernières décennies⁽²²⁾.

3 - Enjeux des legs centenaire des rapports interculturels :

La réalisation des enquêtes de terrain sur quelques anciens sites d'occupations nous a permis d'évaluer le potentiel du patrimoine immatériel qui renferme les éléments de l'histoire des villages et des lignages. Leurs analyses et interprétations ont permis de mettre en évidence les savoirs et savoir-faire des populations ayant habité les sites étudiés et de comprendre que le patrimoine immatériel, mieux que les lois et décrets, aient été à la base de la préservation des îlots de paix que constituaient les villages. Donc, un repère de sécurisation sociale c'est-à-dire l'harmonie avec les dieux, les génies des ancêtres, règlement des litiges fonciers, consolidation de l'autorité politique lié souvent à l'"autochtonie", harmonie avec les ancêtres disparues mais veillant sur les vivants.

1. Mises en valeurs des liens ancestraux :

Chez la plupart des ethnies de l'Est-Cameroun, le patrimoine immatériel est constitué des traditions et s'accompagne de nombreux rites, riches en couleurs, qui constituent l'occasion de célébrer la mémoire des ancêtres. Ces événements sont autant de motifs de déplacement des peuples qui se partagent les frontières communément appelés "peuples trait d'union" entre territoires dans le but de perpétuer la tradition. Ces événements culturels sont des occasions de mise en

valeur de la culture par les populations. En effet, c'est pendant leurs déroulements qu'on peut voir les prestations de certains danseurs dans leurs tenues et leurs bijoux riches en couleurs. C'est également l'occasion pour certains de se faire fortune en louant des parures de danse à ceux qui n'en possèdent pas. L'exemple du festival culturel du peuple Gbaya couplé au 8^{ème} congrès de ce mouvement créé en 1993 à Yaoundé est une opportunité pour ce peuple qu'on retrouve également en Centrafrique, en RDC entre autre de montrer sa richesse dans le domaine de la gastronomie, de la chasse, de la pharmacopée, de l'art et de la musique. Pendant ces célébrations, les participants exposent les différents éléments patrimoniaux ornés qui sont généralement utilisés pendant les cérémonies traditionnelles comme chez le peuple Gbaya de l'Est-Cameroun.

Nous voyons clairement qu'à travers les festivals, les peuples de l'Est-Cameroun conservent et valorisent à leur manière leur patrimoine immatériel hérité des ancêtres. Ils perpétuent en quelque sorte la tradition malgré la modernisation croissante. Les festivals culturels étudiés ici sont pareils à des vecteurs d'opportunités afin de conceptualiser leur façon originale et attractive de valoriser leur patrimoine culturel. Pendant le déroulement des manifestations, la mise en scène du patrimoine dans l'espace social vivant permet de mettre en valeur les aspects matériel et immatériel de leur culture productrice. Ils apparaissent alors comme des lieux d'expression des richesses culturelles et d'épanouissement des communautés. Il faut noter ici que la dimension religieuse est mise en avant lors des festivals ; car derrière le faste des festivités, les festivals culturels participent aussi à la revitalisation des Religions Traditionnelles Africaines.

2. Les cérémonies culturelles, moments de connexion :

Les fêtes et festivals culturels qui réunissent les personnes venues de divers horizons sont des moments d'exposition et d'exhibition qui font montre de la richesse culturelle des peuples

de l'Est-Cameroun. Ils permettent par le truchement des danses traditionnelles et autres de valoriser et perpétuer la culture ancestrale de ce peuple. Aujourd'hui à l'Est-Cameroun l'on dénombre plusieurs associations culturelles qui valorisent leurs culture à travers l'expérience des festivals tels que : le festival Gbanga Moinam Bertoua 2022, le festival "Mbakoa'g" à Abong-Mbang, le festival des peuples Maka Ko'o Zimé (Kol Eloo'h) à Mindourou, du mini festival AJEB Atok du canton Maka Bebind à Atok, du festival du groupement Maka'a-route "Nkwo Ndzouong Nkwog" et du congrès de l'Association pour le Développement du Peuple Ayong-Yérap (ADPAY), sont des modèles de rencontres culturelles communautaires plus répandus à l'Est-Cameroun qui illustrent que les danses traditionnelles peuvent permettre une connaissance plus authentique des identités locales et des formes de relations plus équitables entre "visiteurs" et "visités".

Ce sont des festivités pendant lesquelles nous avons des exhibitions des différentes danses des villages. C'est l'occasion pour la population de montrer son savoir-faire que ce soit en dansant, que ce soit en vendant les objets d'art. Ils donnent l'occasion de présenter les différentes danses des chefferies ainsi que les différentes castes sociales au public, tout ceci dans le but de valoriser la culture et de faire revivre la tradition. De plus, c'est pendant ces moments que tous les rites et toutes les cérémonies des villages sont présentés ce qui entraîne une ruée de personnes sur la grande place. Les festivals culturels dans une approche développementaliste et utilitariste surtout dans un monde marqué par des conflits et des guerres, les festivals culturels apparaissent alors comme des vecteurs de rapprochement des religions, des cultures et des peuples. C'est ainsi qu'en Afrique, bon nombre de festivals sont devenus au fil du temps, des rendez-vous d'envergure nationale et internationale⁽²³⁾. C'est pourquoi les festivals culturels sont mis en avant dans la plupart des pays africains comme ciment de l'unité nationale, vecteur de paix, creuset du dialogue

interreligieux et espace d'échanges fructueux entre les populations endogènes et exogènes. Ainsi, cette étude s'inscrit en droite ligne de la contribution de l'ouvrage collectif autour du thème : "Festivals culturels africains : espaces de promotion des patrimoines et des identités des peuples" paru en 2017 sous la direction de Célestine C. Fouellefak Kana et Ladislas Nzesse⁽²⁴⁾. Où, ces auteurs placent le patrimoine culturel au cœur de la recherche et reconstitue l'histoire de l'Afrique à travers l'étude de son patrimoine où ils placent le patrimoine culturel au cœur de la recherche. Et d'autre part à reconstituer l'histoire de l'Afrique à travers l'étude de son patrimoine.

Conclusion :

En somme, il était question dans cette étude d'analyser la place du patrimoine immatériel des populations de l'Est-Cameroun dans la consolidation des liens culturels entre les peuples avec qui elle se partage les frontières. A la suite de nos investigation de terrain, force a été pour nous d'apprendre que l'inventaire du patrimoine culturel de la région est indispensable pour la préservation de l'identité et un moyen de rapprochement culturel des peuples de la sous-région de l'Afrique centrale. Ce résultat part du constat que le patrimoine culturel recèle encore de nos jours un potentiel immense qui est mis en avant, au travers d'évènements socioculturels qui rythment la vie des communautés. Il serait judicieux pour les populations étudiées de placer ce patrimoine immatériel au cœur de la recherche pour reconstituer l'histoire des peuples afin de dépasser les frontières héritées de la colonisation et créer des rapports interculturels entre les peuples. D'ailleurs, le tourisme de mémoire ou tourisme culturel et la patrimonialisation des traditions ancestrales apparaissent comme un moyen idoine pour les peuples de la sous-région pour resserrer leurs liens avec leur passé commun. Bien avertis que les enquêtes de notre travail n'ont pas pu couvrir toute la région, nous sommes ouverts aux critiques de nos résultats afin d'améliorer des recherches

futures. Néanmoins, les populations devraient opter pour un tourisme culturel dans une perspective de durabilité.

Notes :

1 - Pierre de Maret et al. : Des forêts et des hommes. Un regard sur les forêts tropicales. Bruxelles : Université libre de Bruxelles 2001, p. 21.

2 - C'est un plateau dont l'altitude décroît du Nord-Ouest vers le Sud-Est passant de 700m à 300-400 m à la frontière du Congo Brazzaville, à l'Ouest par la province du Centre-Sud et à l'Est par la République Centrafricaine (RCA).

3 - Samson Ango Mengue : "L'Est-Cameroun, une géographie du sous-peuplement et de la marginalité", Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, Bordeaux, Université de Bordeaux III, 1983, p. 1.

4 - Ibid., p. 73.

5 - Robert Ebénézer Nsoga : "La protection des réfugiés en Afrique centrale : quelle gouvernance des migrations forcées pour les Etats centre-africains ? Le cas du Cameroun", Thèse en Géographie, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, 2020, p. 48.

6 - Sali : "Migrations transfrontalières et insécurités à l'Est-Cameroun de 1990 à 2017", Thèse de Doctorat en Histoire politique et Relations Internationales, Université de Maroua, 2022.

7 - Henri Barral et A. Franqueville : Atlas régional sud-est : République Fédérale du Cameroun, 1970, p. 6.

8 - Le milieu physique du Cameroun a été étudié par un nombre considérable d'auteurs et les données ici présentées ont été extraites de leurs travaux. Il s'agit entre autre de : A. Beauvilain : "Provinces et Départements au Cameroun", in Revue de Géographie du Cameroun, volume iv, n°2, Université de Yaoundé, 1971 ; J. Criaud : Géographie du Cameroun, Paris, Issy-les-Moulineaux. Les Classiques Africains, 1976 ; J. Imbert : Le Cameroun, Presses Universitaires de France, Paris 1982, et H. Barral : Atlas régional du Sud-Est. Commentaire de cartes par H. Barral et A. Franqueville : géographes de l'ORSTOM, ORSTOM, Yaoundé 1969.

9 - Sur ces questions lire A. T. Etamane Mahop : "Abong-Mbang des origines à 1960", Mémoire de Maîtrise, Université de Yaoundé I, 2006 ; N. F. Eyenga Zok : "Monographie historique d'une ville de l'Est-Cameroun : Lomié (1893-2002)", Mémoire de D.I.P.E.S II, Ecole Normale Supérieure, Yaoundé 2007.

10 - Hanse Gilbert Mbeng Dang & Fernando Ligue Engamba : "De l'Etat colonial à la promotion du sous-état "identitaire" : Etude sous le prisme de l'autopsie des flux migratoires anciens à l'Est-Cameroun" in Paul Batibonak, Gouvernamentalité, territorialité et statolité africaine en crise, trajectoire de l'Etat en Afrique, Editions Monange, Yaoundé 2022, p. 42.

11 - Augustin Holl : "Systématique archéologique et processus culturels : essai d'archéologie régionale dans le secteur de Houlouf (Nord-Cameroun)" in Essomba, J.-M., L'archéologie au Cameroun, Karthala, Paris 1992, p. 53.

12 - Ibid., p. 54.

13 - Paul Tchawa : "Le Cameroun : une Afrique en miniature" ? in Les Cahiers d'Outre-Mer 2012/3 (n°259), pp. 319-338.

14 - Hanse Gilbert Mbeng Dang & Fernando Ligue Engamba : op. cit., p. 43.

15 - Augustin Holl : op. cit., p. 56.

16 - UNESCO "comité du patrimoine mondial", Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel, adopté par la Conférence générale à la trente deuxième session, Paris, 17 octobre 2003.

17 - On a aussi :

- Les traditions et expressions orales ;
- Les arts du spectacle ;
- Les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ;
- Les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel.

18 - Paul Tchoube Sadeu : Le royaume Bamougoum, Contribution à l'étude de l'histoire et de la civilisation de l'Ouest Cameroun, préface du Professeur Daniel Abwa, Cœur d'Afrique. 705p, 2009.

19 - Aimé Mbida : "Valorisation des danses traditionnelles de l'ethnie Maka au cœur de l'Est-Cameroun. Projet d'implantation d'une maison des danses maka", Mémoire de Master en Développement Spécialité : Gestion du Patrimoine Culture, Université Senghor Département Culture, 2013, p. 11.

20 - Bienvenu Cyrille Bela : "Enjeux et difficultés du patrimoine naturel et culturel camerounais : cas des régions du Centre, du Sud et de l'Est (Sud-Cameroun forestier)" in Vestiges: Traces of Record Vol 6 (2020) ISSN: 2058-1963 <http://www.vestiges-journal.info/>.

21 - Maturine Noel et Djoukui Fotsing : "Valorisation touristique du patrimoine culturel et développement de Bameka", Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Professeur de l'Enseignement Secondaire Deuxième Grade (D.I.P.E.S. II), Université de Yaoundé I, 2015, p. 58.

22 - UNESCO : op. cit.

23 - Célestine Colette Fouellefak Kana & Ladislav Nzesse (dir.) : Patrimoine culturel africain : matériau pour l'histoire, outil de développement, L'Harmattan, Paris 2017.

24 - Ibid., p. 16.

Références :

1 - Ango, Mengue Samson : "L'Est-Cameroun, une géographie du sous-peuplement et de la marginalité", Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, Bordeaux,

Université de Bordeaux III, 1983.

2 - Barral Henri & Franqueville André : Géographes de l'ORSTOM, ORSTOM, Yaoundé 1970.

3 - Bela, Bienvenu Cyrille : "Enjeux et difficultés du patrimoine naturel et culturel camerounais : cas des régions du Centre, du Sud et de l'Est (Sud-Cameroun forestier)" in Vestiges: Traces of Record Vol. 6 (2020) ISSN: 2058-1963 <http://www.vestiges-journal.info/>, consulté le 10.12.2023.

4 - De Maret Pierre et al. : Des forêts et des hommes. Un regard sur les forêts tropicales. Bruxelles : Université libre de Bruxelles 2001.

5 - Djoukui, Fotsing Maturine Noel : "Valorisation touristique du patrimoine culturel et développement de Bameka", Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Professeur de l'Enseignement Secondaire Deuxième Grade (DI.P.E.S. II), Université de Yaoundé I, 2015.

6 - Fouellefak, Kana Célestine Colette & Nzesse Ladislas (dir.) : Patrimoine culturel africain : matériau pour l'histoire, outil de développement, L'Harmattan, Paris 2017.

7 - Fouellefak Kana, Célestine Colette & Nzesse Ladislas : "Patrimoine culturel africain : matériau pour l'histoire, expressions artistique et littéraire, outil de développement" in Fouellefak Kana C.C et Nzesse L. (dir) : Patrimoine culturel africain : matériau pour l'histoire, outil de développement, L'Harmattan, Paris 2017.

8 - Holl, Augustin : "Systématique archéologique et processus culturels : essai d'archéologie régionale dans le secteur de Houlouf (Nord-Cameroun)" in Essomba, J.-M. : L'archéologie au Cameroun, Karthala, Paris 1992.

9 - Mbeng, Dang Hanse Gilbert & Ligue Engamba Fernando : "De l'Etat colonial à la promotion du sous-état "identitaire": Etude sous le prisme de l'autopsie des flux migratoires anciens à l'Est-Cameroun" in Paul Batibonak : Gouvernamentalité, territorialité et statolité africaine en crise, trajectoire de l'Etat en Afrique, Editions Monange, Yaoundé 2022.

10 - Mbida, Aimé : "Valorisation des danses traditionnelles de l'ethnie Maka au cœur de l'Est-Cameroun. Projet d'implantation d'une maison des danses maka", Mémoire de Master en Développement Spécialité : Gestion du Patrimoine Culture, Université Senghor Département Culture, 2013.

11 - Mveng, Engelbert : Les danses du Cameroun, 2^e édition, Publication du Ministère de l'Education, de la Culture et de la formation professionnelle, Yaoundé 1971.

12 - Nsoga, Robert Ebénézer : La protection des réfugiés en Afrique centrale : quelle gouvernance des migrations forcées pour les Etats centre-africains ? Le cas du Cameroun, Thèse en Géographie, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, 2020.

13 - Sali : "Migrations transfrontalières et insécurités à l'Est-Cameroun de 1990 à 2017", Thèse de Doctorat en Histoire politique et Relations Internationales, Université de Maroua, 2022.

14 - Tchawa, Paul : "Le Cameroun : une Afrique en miniature"? in Les Cahiers d'Outre-Mer 2012/3, (n°259).

15 - Tchoube Sadeu, Paul : Le royaume Bamougoum, Contribution à l'étude de l'histoire et de la civilisation de l'Ouest Cameroun, préface du Professeur Daniel Abwa, Cœur d'Afrique, 2009.

16 - UNESCO "comité du patrimoine mondial", Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Adoptée par la Conférence générale à la trente-deuxième session, Paris, 17 octobre 2003.



Le patrimoine secret des Allemands au Cameroun (1884-1919)

Dr Landry Ndeudji

Université de Ngaoundéré, Cameroun

Résumé :

Le patrimoine colonial allemand constitue l'œuvre allemande au Cameroun de la période 1884 à 1919. Ce patrimoine est localisé dans les différents sites d'installation des colons allemands au Cameroun. Cependant, de nombreuses sources orales et peu de sources écrites font état du patrimoine caché des allemands dans différentes régions du Cameroun. La disparition des archives du Cameroun concernant la période allemande a été une histoire mouvementée pendant environ 60 ans. Cette histoire a connu un dénouement en 1986, avec l'envoi par la République Fédérale d'Allemagne à la République du Cameroun des documents microfilmés, désormais disponibles aux Archives Nationales de Yaoundé. On peut ainsi découvrir au travers de ces archives que le patrimoine caché par les Allemands a un aspect fondamental aussi bien pour les Français et les Britanniques, héritiers des Allemands au Cameroun, que pour les Camerounais, témoins de la colonisation. Cela témoigne de l'importance des archives d'un pays comme patrimoine national. Les recherches récentes effectuées au Ministère des Relations Extérieures du Cameroun montrent la façon dont les archives allemandes ont été rassemblées puis restituées à l'Etat du Cameroun. Il faut noter, pour le regretter que le patrimoine secret des Allemands au Cameroun reste encore en arrière-plan dans l'historiographie camerounaise, il n'y a pas de publication consacrée à la question.

Mots-clés :

patrimoine secret, colon, archéologique, Allemand et Cameroun.



The secret heritage of the Germans in Cameroon (1884-1919)

Dr Landry Ndeudji

University of Ngaoundéré, Cameroon

Abstract:

The German colonial heritage constitutes German work in Cameroon from the period 1884 to 1919. This heritage is located in the different settlement sites of German settlers in Cameroon. However, many oral sources and few written sources report the hidden heritage of the Germans in

different regions of Cameroon. The disappearance of Cameroon's archives relating to the German period was a turbulent story for around 60 years. This story came to an end in 1986, with the sending by the Federal Republic of Germany to the Republic of Cameroon of microfilmed documents, now available at the National Archives in Yaoundé. We can thus discover through these archives that the heritage hidden by the Germans has a fundamental aspect both for the French and the British, heirs of the Germans in Cameroon, and for the Cameroonians, witnesses of colonization. This demonstrates the importance of a country's archives as national heritage. Recent research carried out at the Ministry of External Relations of Cameroon shows how German archives were collected and then returned to the State of Cameroon. It should be noted, to regret that the secret heritage of the Germans in Cameroon still remains in the background in Cameroonian historiography, there is no publication devoted to the question.

Keywords:

secret heritage, settler, archaeological, German and Cameroon.



Introduction :

L'administration française clarifie dès 1919 le patrimoine du gouvernement allemand et des particuliers au Cameroun. A la vérité, de nombreuses sources orales et peu de sources écrites font état du patrimoine invisible Allemand dans différentes régions du Cameroun. Des mobiles d'ordre stratégique, économique ont, certes, poussé les Allemands à mettre à l'abri certain de leurs intérêts. S'il ne faut pas exagérer l'importance de ces biens, il convient néanmoins de tenter de faire un bilan provisoire. Les patrimoines cachés par les Allemands au Cameroun sont restés un thème secondaire pour l'historiographie coloniale. Il n'y a pas encore de véritable publication consacrée à la question. Une proposition personnelle sur les biens allemands soustraits du séquestre n'a pas abouti à une preuve formelle sur les patrimoines cachés. Si l'on en parle sans en démêler l'écheveau, s'agit-il alors d'une histoire ou d'une légende ? Les patrimoines cachés par les Allemands sont un aspect fondamental aussi bien pour les Français et les Britanniques, héritiers des Allemands au Cameroun, que pour les Camerounais, témoins de la

colonisation. Ils constituent à la fois une histoire et une légende qu'il convient d'examiner pour en connaître l'ampleur. Au lendemain de la première guerre mondiale, la question du patrimoine allemand au Cameroun préoccupe de façon générale Français et Anglais. En témoigne toute une correspondance entre le Cameroun et la France ou la Grande-Bretagne. De ce point de vue, il est possible d'écrire l'histoire du patrimoine invisible allemand au Cameroun. Les patrimoines cachés par les Allemands au Cameroun semblent être entourés d'une certaine amplification, une exagération qui évoque le sceptre de l'Allemagne, ils deviennent objet de peur, de crainte d'une présence-absence, celle de l'Allemagne. Les archives allemandes peuvent-elles permettre de résoudre l'énigme ? Les valeurs pécuniaires ainsi que d'autres biens allemands comme des armes et bombes ont-ils été cachés au Cameroun ? Avant de présenter quelques réflexions sur ce sujet, il convient de préciser que la plupart de ces réflexions vont surtout porter sur la partie du Cameroun français. Les archives consultées et les informations déjà obtenues sur les cachettes allemandes imposent ce choix.

1 - Les archives sur le Cameroun allemand :

Les archives sur le Cameroun allemand sont un sujet de controverse depuis la fin de la première guerre mondiale. En 1916, au moment de la retraite des Allemands en Guinée Espagnole, une partie de ces archives a disparu. Une situation qui n'a pas manqué de mettre à rude épreuve l'administration française soucieuse de dresser un bilan exhaustif, aussi bien politique qu'économique de l'administration allemande. Au cours des années suivantes, des initiatives prises par la France visent dans une large mesure à retrouver les traces exactes des archives du Cameroun. En 1920, le commissaire Carde est le premier à tirer la sonnette d'alarme. Il entend recevoir de l'Allemagne la restitution de ces archives. Des négociations sont engagées entre la France et l'Allemagne, mais les autorités allemandes posent des conditions. Elles veulent obtenir en échange tous les

documents sur l'administration des firmes allemandes, des bureaux de l'état-civil et des tribunaux. Les autorités françaises refusent un tel compromis susceptible de dissimuler la part du patrimoine du gouvernement allemand mise en jeu dans l'administration des sociétés. L'affaire se termine en 1921 sans grand résultat, l'Allemagne n'ayant remis à la France qu'une liste sur ses droits et intérêts privés au Cameroun⁽¹⁾. La disparition des archives du Cameroun demeure de ce point de vue d'actualité.

En prenant appui sur les archives françaises, si le doute sur la disparition des archives allemandes n'est pas permis, la controverse tient désormais compte des conditions particulières dans lesquelles s'est déroulée une telle disparition : archives détruites, emportées ou cachées. La seule hypothèse couramment avancée jusque-là, celle de la destruction⁽²⁾, a eu à privilégier l'analyse d'une seule source d'information historique. Les archives françaises du Quai d'Orsay. En se retirant en Guinée, les Allemands ont détruit une partie des archives pour des raisons d'ordre politique ou économique. Du point de vue économique, il s'agirait de préserver les biens du gouvernement allemand au Cameroun avec l'espoir de les récupérer plus tard et de contester ainsi à la France héritière et ainsi lui donner toute possibilité d'en jouir sans indemniser l'Allemagne. Du point de vue politique, la destruction des archives viserait à masquer non seulement la politique coloniale allemande abhorrée par le Traité de Versailles de 1919 mais également la politique allemande de coups d'épingles⁽³⁾ testée avec succès en Afrique lors des deux crises marocaines de 1905 et 1911 qui devaient aboutir aux concessions territoriales pour le Cameroun allemand au détriment des territoires français de l'AEF⁽⁴⁾.

A côté de l'hypothèse de la destruction des archives, la tradition orale suggère d'autres hypothèses de recherche. D'après les sources orales, désormais revalorisées⁽⁵⁾, une partie des archives aurait été cachée dans différentes régions du Cameroun. En dehors de l'objection pertinente de la conservation des

documents d'archives dans la forêt tropicale, une collaboration est suggérée entre historien et archéologue. Il convient de citer la tradition orale de Garoua qui atteste les cachettes d'archives par les Allemands dans le champ de tir situé sur la route de Pitoa. L'insistance sur les archives allemandes disparues montre l'importance des documents écrits pour une meilleure connaissance de l'histoire coloniale du Cameroun. Seulement, l'accès aux sources allemandes de façon partielle n'a pas permis aux colons Français de faire le bilan exact du patrimoine Allemand, de procéder à la mise sous séquestre et à la liquidation de ces biens. L'envoi des microfilms des documents d'archives par la République Fédérale d'Allemagne à la République du Cameroun, en 1985, peut être interprété comme une réponse à la disparition des archives coloniales en 1916. Elle n'annule pas cependant notre hypothèse nouvelle sur les cachettes d'archives allemandes, que les méthodes de l'archéologie pourraient aider à retrouver.

2 - Le patrimoine pécuniaire allemand :

La disparition des archives allemandes n'est pas un cas isolé. Il faut tenir compte des sommes cachées laissées par les Allemands⁽⁶⁾. Ce serait une heureuse découverte en période de récession économique d'autant plus que ces sommes enfouies seraient importantes. Mais il est clair que de telles sommes n'ont plus une grande valeur 90 ans après. C'est le commissaire Marchand qui en donne l'information, le 21 juin 1925, au ministre des Colonies Hesse. Seulement, à l'analyse, la révélation du Commissaire de la République au Cameroun a pour support une source orale inconnue, ce qui pose le problème controversé de la rumeur en histoire, ni les véritables informateurs, parce que les cachettes ne sont connus. Marchand lui-même le précise bien :

Il m'est revenu de divers côtés, que les Allemands, avant de quitter le Cameroun, avaient laissé çà et là des sommes soigneusement cachées. J'ai été saisi de plusieurs propositions à ce sujet : des individus souvent masqués sous un pseudonyme

m'assuraient connaître d'intéressantes cachettes et s'engageaient à les dévoiler à condition qu'on leur promît une quote-part du bénéfice⁽⁷⁾.

Marchand prévoyait de récompenser les révélateurs des sommes et cachettes d'argent. Le directeur des Biens et Intérêts Privés au ministère français des Affaires Etrangères, Alphand, devait souscrire à ce point de vue et fixer ensuite le montant de la récompense entre 5 et 10% des sommes réellement encaissées. Rien n'interdit en 2024 de penser qu'on puisse découvrir des valeurs pécuniaires par une fouille systématique, à la seule condition de lever l'obstacle des révélateurs mais également des cachettes. Ce saut qualitatif permettrait un passage harmonieux et méthodologique "de la rumeur à l'Histoire", ainsi que le titre de l'ouvrage d'Alfred Sauvy⁽⁸⁾. En attendant la confirmation de ces préalables par une étude minutieuse de l'évènement devant aboutir à une histoire sans rumeurs⁽⁹⁾, l'historien entend utiliser une telle source d'information avec précaution. Que penser de ces propositions ? Il demeure cependant clair que les vestiges de la colonisation allemande intéressaient tout le monde.

Au Cameroun, le patrimoine colonial allemand fait partie de nombreux atouts touristiques dont dispose le Cameroun. Ce patrimoine s'est constitué pendant la période coloniale allemande au Cameroun qui va de 1884 à 1916. Pendant cette période, on notera une évolution remarquable sur le plan infrastructurel avec la construction de nombreux édifices et la mise en place d'un certain nombre de paysages qui constituent ce que l'UNESCO⁽¹⁰⁾ qualifie de patrimoine culturel. Cette richesse culturelle demeure pourtant sous-estimée. Trop souvent délaissée, y compris par ses propres propriétaires, elle ne reçoit pas l'attention qu'elle mérite. Face aux transformations sociales et aux aléas divers, le danger est grand de voir ces témoignages de la mémoire collective s'effacer progressivement au profit de nouveaux modèles de construction des territoires, souvent imposés par la modernité ou la mondialisation dans le but

d'améliorer les conditions de vie. Cette rupture avec le passé est déjà perceptible dans certaines villes du Cameroun et pourrait s'accroître si la conscience collective et les politiques ne s'y intéressent pas. Dans un contexte où le pays traverse des mutations rapides, liées notamment aux flux de la population et au développement des infrastructures, la destruction du patrimoine colonial allemand se fait bien souvent au profit de la qualité de vie.

Un service minier fut créé par la France et sa prospection aboutit à la découverte des minerais tels que le rutile, titane, mica, graphite ou or. On pouvait recenser une exportation de 314 tonnes d'étain, 88 kg d'or, 35 tonnes de rutile en 1935.

3 - Un patrimoine insaisissable mais diversifié :

En dehors des sommes d'argent, les archives françaises⁽¹¹⁾ signalent également des valeurs diverses soigneusement dissimulées. La tradition orale semble peu réservée en la matière et fait de plusieurs régions du Cameroun des sites de prospection et de fouille systématiques. Dans l'état actuel des enquêtes et en attendant la confirmation des données, les armes et les munitions constitueraient l'essentiel des valeurs diverses. Il convient de citer, dans la perspective des fouilles, un certain nombre de sites. Le site de Dschang où l'on trouve un tunnel hermétiquement fermé entre la route de la mission catholique et la gendarmerie. D'après la tradition orale, les Allemands y auraient caché des armes⁽¹²⁾. Le site de Batschenga, à 60 km de Yaoundé. Il s'agit essentiellement d'une maison d'habitation construite par le major Dominik, jeune officier prussien et successeur de Zenker en poste de Yaoundé en 1895⁽¹³⁾. Il épouse une jeune fille Ewondo par Ntui, Manga Marie. Un travail de recherche effectué sur le terrain atteste l'existence de l'ancienne maison du major Dominik. Les fouilles entamées de façon superficielle à l'intérieur de la maison, en 1993, sur un mètre environ de profondeur, auraient tout simplement révélé l'existence d'un fil conducteur disposé sur un sol soigneusement

damé partant de l'intérieur vers l'extérieur. A l'extérieur de la maison, on aurait retrouvé des balles et un trou continu vers l'intérieur. Des armes et munitions ont été également enfouies chez Belinga Mpire, chef traditionnel Sanaga.

D'après la tradition orale, il y aurait des montres, des bouteilles contenant du mercure à l'intérieur et de l'argent. Des voyants traditionnels suggèrent en 2024 la présence de valeurs à l'intérieur de la maison. Ce sont là des hypothèses à vérifier pour une meilleure approche de l'extraction de l'or de Bétaré-Oya à l'époque allemande. Dans les rochers où Von Raben, l'héroïque soldat allemand s'est replié en 1915 dans le Nord-Cameroun, les autochtones rapportent l'existence de valeurs diverses dans de nombreuses tombes de soldats anglais et allemands, notamment à Sava. Il faudrait savoir si les soldats avaient été enterrés avec des valeurs. D'autres témoignages font également état de la découverte par une dame d'une poterie pleine d'or trouvée dans un champ. Le trésor a été remis au chef du quartier Kongola. Dans la même perspective, des fouilles doivent désormais être effectuées dans l'Est-Cameroun, dans l'arrondissement de Nguélémdouka, au lieu-dit Zoumé (situé à 33 km de Nguélémdouka et à 44 km d'Abong-Mbang). D'autres sites sont signalés dans ce même département du Haut-Nyong, domaine d'exploitation de la Gesellschaft Sud Kamerun (GSK), la Société concessionnaire du Sud, au lieu-dit Woul. Dans le Sud, Ngoulémakong, Ebolowa ou Bipindi peuvent se révéler comme des régions de prospection car situées sur l'itinéraire emprunté par les Allemands dans leur retraite vers la Guinée.

L'une des particularités de la colonisation allemande au Cameroun est qu'elle était une initiative qui s'inscrivait dans la durée et elle était caractérisée par une étude préalable de terrain qui recensait les matières premières et minières disponibles produites dans chaque région. Le territoire Kamerun était intégré dans un projet pilote d'exploitation des colonies au même titre que le Togo, le Tanganyika, Ruanda-Urundi et le Sud-

ouest africain (La Namibie actuelle). Le triangle camerounais avait une superficie de 478 000 km² de 1885 à 1895 allant du sud-ouest de l'océan au nord du lac Tchad et du sud-est au confluent de la Sangha et la Ngoko. Les accords conclus après le coup d'Agadir le 4 novembre 1911 élargissent la superficie du Cameroun de 275000 km² soit 750000 Km² englobant l'Oubangui, une partie du Congo et une partie de la Guinée espagnole⁽¹⁴⁾.

4 - Un projet de construction de la conscience nationale :

Les autorités de Yaoundé, après l'indépendance du territoire ont-elles été réticentes au filmage des dossiers concernant le Cameroun allemand ? Un article de Frank Furter Allgemeine Zeitung du 16 Mars 1984 intitulé "Spuren der deutschen Kolonialgeschichte. Erstmals ein Überblick über die Archive" ou "Pistes de l'histoire coloniale allemande. Tout premier coup d'œil sur les archives" l'affirme nettement. Mais ce point de vue est démenti par le professeur Hans Booms président des Archives Fédérales à Coblenze qui atteste que Yaoundé a marqué un accord de "micro filmage à titre préventif". La volonté des autorités camerounaises d'après les années soixante d'obtenir les archives de l'époque coloniale allemande est donc établie. Mais ce n'est qu'à partir de 1974 que les dossiers allemands aux Archives de Buéa et de Yaoundé ont été réunis puis catalogués. Par contre, le projet de micro-filmage arrêté en 1975 a connu des fortunes diverses dues surtout aux difficultés de crédits. Le professeur Hans Booms présente succinctement les faits de la manière suivante :

Dans le cadre des archives du Cameroun, il avait été convenu, en 1974, avec le gouvernement de la République Unie du Cameroun de l'époque entre autres, le micro filmage des dossiers des autorités administratives de l'ancien protectorat du Cameroun. A cet effet, les dossiers allemands aux archives de l'ancienne province britannique à Buéa furent réunis et catalogués en 1974 avec les dossiers allemands des archives Nationales de Yaoundé. Par la suite, le projet dû être

arrêté en 1975, les crédits budgétaires estimés étant épuisés. Dans la mesure du possible, la conservation appropriée de ces dossiers s'est effectuée aux archives nationales de Yaoundé. Depuis quelques temps, il est convenu un accord avec le gouvernement de la République prévoyant un micro filmage à titre préventif. Il n'est pas judicieux de publier le catalogue des archives avant que les cotes des microfilms ne soient disponibles.

Quant aux sommes d'argent et aux valeurs diverses cachées, aucun résultat probant n'a encore été obtenu. Ce qui est important de considérer c'est de bien voir que tous ces biens cachés ont été soustraits du séquestre. La mise sous séquestre et la liquidation du patrimoine allemand restent donc encore des opérations partielles. Voilà pourquoi les biens, une note de l'ambassadeur du Cameroun à Bonn, Jean Melaga, au Ministre des Relations Extérieures, en parle longuement. Le patrimoine caché par les Allemands pendant leur départ se trouvent à mi-chemin entre une histoire et une légende. Seul un travail fourni de fouilles pourrait permettre d'établir la véracité de la tradition orale relative à ces biens cachés. Le projet colonial allemand au Cameroun était fondé sur l'exploitation du territoire Kamerun par des intérêts économiques privés ou les entreprises allemandes. A la fin de la Première guerre mondiale, les Allemands perdent leur colonie et leurs biens au Cameroun sont mis sous séquestre par les administrations britannique et française. Néanmoins, en 1928, dans le contexte des mouvements germanophiles, la Woermann Linie, une structure spécialisée de la Compagnie Woermann, décide de se réimplanter au Cameroun, en construisant un nouveau siège⁽¹⁵⁾.

Conclusion :

L'étude du patrimoine insaisissable colonial allemand au Cameroun colonial et postcolonial nécessite la maîtrise des paradigmes contribuant aux classements des faits historico-archéologique dans un registre théorique bien défini. L'archéologique combine à la fois l'analyse et l'interprétation

des données relatives à l'œuvre allemande au Cameroun. Plusieurs approches sont explorées notamment la mise en exergue de la dimension archéologique de notre recherche à travers l'examen du modèle de développement appliqué par les Allemands. En dépit des dérives telles que l'expropriation ou des travaux forcés, le modèle allemand serait plus bénéfique que celui de l'administration mandatrice ou tutélaire franco-britannique. Il s'agit bien d'un essai d'inventaire, dans la mesure, il paraît difficile de mener des fouilles approfondies dans les archives et de mettre la main sur un répertoire du Ministère des Relations Extérieures qui mentionne la totalité des vestiges du protectorat allemand au Cameroun. En effet, l'inventaire du patrimoine caché Allemand au Cameroun se heurte à beaucoup de difficultés notamment d'ordre financier, laissant penser à ce jour qu'il s'agit d'un travail en cours d'élaboration au sein du Ministère des Arts et de la Culture. De manière générale, il existe des approches à la réalisation d'un inventaire du patrimoine caché, qui peuvent être contenues dans des documents officiels ou tirées des pensées théoriques. L'une de ces approches est celle que propose Crozet, centrée sur l'identification des édifices par la mention de leurs plans, proportions, aménagement intérieur, voûte, présentation extérieure. C'est une approche qui s'adapte davantage avec patrimoine minier, alliant observation et archives de projets. Pour la rendre opérationnelle, Hirochi Daifuku estime qu'elle doit s'appuyer sur des fiches d'inventaires. Dans le cas des vestiges du protectorat allemand au Cameroun, cette approche se heurte à la problématique de l'existence de certains éléments complètement disparus.

Notes :

1 - Les archives diplomatiques du Quai d'Orsay en font largement état avec, à l'appui. Des notes de l'ambassadeur de Londres à Paris, Lord Derby (1920), celles du commissaire Jules Gaston Carde et la position du Quai d'Orsay.

2 - Philippe-Blaise Essomba : Le Cameroun entre la France et l'Allemagne de 1919 à 1932. Thèse de doctorat 3^e cycle, Université de Strasbourg II, 1984,

p. 26.

3 - Raymond Poidevin : L'Allemagne et le monde au XX^e siècle. Masson, Paris 1983, p. 43.

4 - René Girault : Diplomatie européenne et impérialismes. Masson, Paris 1979, p. 230.

5 - Joseph Ki Zerbo : Histoire générale de l'Afrique : Méthodologie et préhistoire africaine. Unesco, Paris 1980, Tome 1, p. 893.

6 - Philippe-Blaise Essomba : op. cit., p. 45.

7 - Ibid., p. 227.

8 - Alfred Sauvy : De la rumeur à l'histoire. Bordas, Paris 1985, p. 300.

9 - Ibid., p. 385

10 - UNESCO : Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles, 1982, en ligne, <http://www.unesco.org/culture/fr/files/11295422481>

11 - Anonyme : Archives diplomatiques du Ministère des relations extérieures de Yaoundé RFN. Dossier 2. 198511986.

12 - Ibid.

13 - Philippe Laburthe-Tolra : Les seigneurs de la forêt. Publications de la Sorbonne, Paris 1981, p. 490.

14 - ANY/AZ IV B, 37, 70, Bimbia plantation compagny, 1912, p. 78.

15 - Jacques Soullillou : Douala, un siècle en images, Soullillou Editeur, Paris 1982, p. 32.

Références :

1 - Anonyme : Archives diplomatiques du Ministère des relations extérieures de Yaoundé RFN. Dossier 2. 198511986.

2 - Anonyme : Archives Diplomatiques du Quai d'Orsay. Série K, Afrique, volume IW, Paris.

3 - Esomba, Philippe-Blaise : Le Cameroun entre la France et l'Allemagne de 1919 à 1932, Thèse de doctorat 3^e cycle, Université de Strasbourg II, 1984.

4 - Frankfurter Allgemeine Zeitung du 16 Mars 1984. - Spuren der deutschen Kolonialgeschichte. Erstmals ein Überblick über die Archive.

5 - Girault, René : Diplomatie européenne et impérialismes. Masson, Paris 1979.

6 - Laburthe-Tolra, Philippe : Les seigneurs de la forêt. Publications de la Sorbonne, Paris 1981.

7 - Ngongo, Louis : Le rôle politique des forces religieuses au Cameroun de 1922 à 1955. Thèse de doctorat d'Etat, Paris 1976.

8 - Poidevin, Raymond : L'Allemagne et le monde au XX^e siècle. Masson, Paris 1983.

9 - Sah, Léonard : Présence et activités allemandes au Cameroun dans la

période d'entre-deux guerres (1924-1946). In : L'Afrique et l'Allemagne. De la colonisation à la coopération : 1884-1986. Le cas du Cameroun. Ed. Africa venir, Yaoundé 1986.

10 - Sauvy, Alfred : De la rumeur à l'histoire. Bordas, Paris 1985.

11 - Ki Zerbo, Joseph : Histoire générale de l'Afrique : Méthodologie et préhistoire africaine, 1980.

12 - UNESCO : Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles, 1982, en ligne, <http://www.unesco.org/culture/fr/files/11295422481mexico>

13 - Soullillou, Jacques : Douala, un siècle en images, Soullillou Editeur, Paris 1982.



Mysticisme et symbolisme dans les traités de soufisme de Cheikh Ahmadou Bamba

Babacar Ndiaye

Université Gaston Berger de Saint-Louis, Sénégal

Résumé :

Les traités de soufisme de Cheikh Ahmadou Bamba relient esthétique poétique et valeurs soufies. Cette liaison s'applique à travers des figures paraboliques qui associent au langage un système translittéraire symbolique. Il s'agit d'une cosmogonie unifiée où l'homme est un actant qui évolue dans un univers unifié avec d'autres types d'actants tels que : la nature, les animaux, les anges, entres autres. Cette symbiose, en redéfinissant non seulement la relation ontologique entre les différents actants de l'univers, exprime la dimension métaphysique de l'homme. En outre, elle constitue une pédagogie pragmatique qui, en cherchant non seulement à rendre accessible le langage soufi très hermétique, par les allégories, les zeugmas et tout un dispositif linguistique, permet de montrer la dimension éthique de la religion.

Mots-clés :

Soufisme, figures, cosmogonie, métaphysique, religion.



Mysticism and symbolism in the Sufi treatises of Sheikh

Ahmadou Bamba

Babacar Ndiaye

Gaston Berger University of Saint-Louis, Senegal

Abstract:

The Sufi treatises of Sheikh Ahmadou Bamba link poetic aesthetics and Sufi values. This link is applied through parabolic figures that combine language with a symbolic transliterary system. It is a unified cosmogony in which man is an actor evolving in a unified universe with other types of actors such as nature, animals and angels, among others. This symbiosis, by redefining not only the ontological relationship between the different actors in the universe, expresses the metaphysical dimension of man. In addition, it constitutes a pragmatic pedagogy which, by seeking not only to make the highly hermetic Sufi language accessible, through allegories, zeugmas and a whole linguistic device, makes it possible to show the ethical dimension of the religion.

Keywords:

Sufism, figures, cosmogony, metaphysics, religion.



Introduction :

L'essence de l'homme est une problématique qui a toujours fait l'objet d'étude dans les disciplines des sciences sociales. La mystique musulmane s'est toujours intéressée à cette question. Et le grand lecteur des auteurs soufis, Cheikh Ahmadou Bamba a fait de cette problématique l'un des sujets essentiels de son œuvre. La poétique de l'homme recouvre chez le poète soufi des dimensions plurielles. C'est pourquoi, l'étude de cette poétique gagnerait à s'intéresser au mysticisme et au symbolisme dont il est question dans les œuvres du poète.

Les traités de Cheikh Ahmadou Bamba sont l'expression d'un homme éthico-spirituel. Mais, ils passent par une certaine poéticité qui donne à ces traités une forme poétique particulière. La lecture de ces textes donne à voir qu'il s'agit d'une réadaptation du langage soufi contextualisée et recrée avec un dispositif linguistique conforme au message de l'auteur. La trame poétique est également portée par la figure de l'aspirant et du soufi (on parlerait de personnage dans un roman). Mais l'esthétique poétique de Cheikh Ahmadou Bamba convoque, au-delà de cette figure du soufi (donc de l'homme) d'autres actants appartenant à des univers divers aboutissant ainsi à une cosmogonie unifiée.

1 - La réadaptation de la pensée soufie :

Les traités de Cheikh Ahmadou Bamba est une réception de l'Islam et du soufisme en particulier, par une lecture-interprétation de plusieurs œuvres soufies antérieures. Mais, sans copier textuellement ses prédécesseurs, il a réussi à décontextualiser la trame soufie pour mieux répondre aux exigences du contexte et pour faire du soufisme une pratique et non une simple théorie.

1. Des lectures-interprétations :

Le soufisme est souvent connu par un certain hermétisme

qui le caractérise. Ce qui en fait une pensée réservée à un petit cercle capable de déchiffrer le message codé, quoique qu'il ait un grand effectif qui s'en réclame. Ceci a fini par faire de cette doctrine plus une simple théorie qu'une pratique.

Ayant constaté que la plupart des hommes ont abandonné la pratique du soufisme, il se donne comme mission de requinquer cette noble science. Dans son chef-d'œuvre *Itinéraires du paradis*, il avertit en ces termes : "Dans cet ouvrage, j'ai vivifié ce que les gens, dans leur sommeil d'ignorance, ont rendu lettre morte"⁽¹⁾. Cette vivification s'accompagne avec un dispositif linguistique qui permettant de rendre plus accessible le message.

Ainsi, Cheikh Bamba, en grand lecteur des auteurs soufis, cherche à redéfinir le soufisme par une re-contextualisation de ses lectures. Le soufi et philosophe Ghazali est l'une des figures les plus célèbres qu'il cite le plus. Il le précise d'ailleurs quand il écrit :

Mais quand je prononce le mot "il dit" sans expliciter un nom c'est du célèbre Ghazâli qu'il s'agit / Quand il s'agit d'un autre parmi ces chefs notables, je le cite nommément / Partout où j'écris : "je dis", il s'agit de choses que je consigne selon l'esprit d'un texte de l'un de ces auteurs⁽²⁾.

A travers ces vers, le poète reconnaît ces figures comme des autorités soufies et des références. Cette revivification des sciences soufies se fait par une sorte de réadaptation ou de re-contextualisation dans l'objectif de vulgariser le soufisme. Les traités de Cheikh Ahmadou Bamba sont donc des textes de médiations entre deux mondes qui permettent d'interpréter l'un pour l'autre. Ils apparaissent donc comme une relecture adaptée voire comme des lectures-interprétations. Cette lecture-interprétation se fait par une certaine poéticité. Dans son texte les mots, les images se cohabitent pour donner et créer des langages-messages.

2. Une écriture extra-littéraire :

Le poète recourt le plus souvent à des figures et des

symboles. L'écriture mobilise un système de langage qui dépasse même la langue avec laquelle l'auteur écrit. C'est parce que le poète n'écrit pas pour un groupe linguistique ou culturel quelconque. Son message est plutôt destiné à un lectorat diversifié. C'est pourquoi, même si les mots sont arabes, le langage employé peut être approprié avec toutes les langues. L'auteur adopte ainsi un nouvel imaginaire qui permet de représenter au-delà des langues ou qui permet, comme l'écrit Edouard Glissant, de "transcender les langues"⁽³⁾. Le poète crée alors dans ses traités sa propre langue qui permet de véhiculer sa pensée. Et son langage écrit autant qu'il peint. D'ailleurs, la langue poétique, selon Jean-Louis Joubert⁽⁴⁾, est toujours différente de la langue ordinaire. C'est exactement ce que l'on peut lire dans les traités de Cheikh Ahmadou Bamba où les poèmes sont composés avec un langage extra-littéraire et extra-poétique.

A travers la fable mystique et des langages allégoriques, l'auteur procède d'abord par une comparaison entre l'homme et l'animal pour décrire les caractéristiques et dimensions de l'homme (physique, mentale et métaphysique). Dans son traité intitulé : Les verrous de l'enfer et les clés du paradis, Cheikh Ahmadou Bamba en définissant les qualités auxquelles doit aspirer un chercheur, écrit :

La première est le fait de supporter une faim moyenne à l'instar du lion et la deuxième... /

Est l'endurance de la durée de l'attente (assise) durant les cours comme un vautour et ce, dans les desseins d'obtenir la satisfaction de l'enseignant. /

La troisième est le fait d'être ambitieux quant à l'acquisition des connaissances, à l'instar de l'avidité du chien sur l'objet de son désir. /

La quatrième, c'est la douceur, à l'image du chat ; la cinquième, la constance dans l'abstinence. /

A l'égard des femmes qui dissipent la force de décision

spirituelle, à l'instar de celle sans souci du porc. /

Et la sixième est la patience contre l'humiliation tout le temps, comme celle de l'âne ; intéressez-vous à une telle correction⁽⁵⁾.

A travers ce passage, le poète décrit l'homme en général et les caractéristiques du chercheur en particulier par une comparaison avec l'animal. C'est dire qu'au-delà de la poéticité, des règles particulières à la poésie, le poète emploie un système d'écriture où les mots deviennent des message-langages et permet au lecteur de mieux comprendre le texte mais aussi de pouvoir se les représenter sous formes de langages-images.

Egalement, le poète recourt souvent à des poèmes-odes à visée instructive. Dans ce passage qui suit, Cheikh Ahmadou Bamba décrit les illusions trompeuses et malveillantes du bas-monde à travers la figure de la femme. Il écrit à cet effet :

Ce dernier (le Bas-Monde) est à l'image d'une vieille femme hideuse, déguisée dans de précieux vêtements /

Le sot la considère, quand il n'entrevoit que les vêtements qui l'éblouissent /

Comme une gracieuse femme dont l'amour entraînera petit à petit à un mariage catastrophique son amant /

Lorsqu'elle enlèvera les vêtements qu'elle avait mis, il trouvera une affreuse qui s'est camouflée /

Borgne, chenue, puante, aux crachats aussi repoussants qu'une mousse répugnante /

Dépourvue de cils et dotée d'un physique rabougri ; mais son apparence séduit tout transgresseur. /

Alors l'amant se mord les doigts, plein de regret de tout ce dont il se toquait antérieurement /

Quant au clairvoyant, partout où il la rencontre, il la scrute minutieusement, s'il y découvre des dangers, il la rejette tout bonnement⁽⁶⁾.

Cette allégorie qui met en exergue la laideur de la femme (veille, hideuse, déguisée, mariage catastrophique, affreuse,

camouflée, borgne, chenue, puante, crachats repoussants, mousse répugnante, dépourvue de cils, un physique rabougri) aux apparences précieux, corrobore l'idée d'un monde affreux et illusoire mais séducteur. C'est dire que Cheikh Ahmadou Bamba emploie un système d'écriture extra-littéraire. Les mots ne servent pas seulement pour décrire ou raconter, mais permettent de décoder le message, de représenter et de comparer.

2 - Des univers pluriels :

En lisant les traités de Cheikh Ahmadou Bamba, on a l'impression que les notions de genres sont révolues bien qu'ils respectent les modalités poétiques. L'écriture crée chez lui un dispositif adéquat pour décrire des univers pluriels. C'est pourquoi, ses textes transcendent les caractéristiques génériques et littéraires.

1. Vers une cosmogonie unifiée :

Les mystiques emploient souvent un langage qui est pluriel et protéiforme. Il mobilise des éléments extralinguistiques et définissent un ensemble qui apparaît comme un vaste champ sémiotique. Par les messages-langages, l'adéquation entre la forme et le fond, sous des formes de métaphores ou d'allégories, s'entrelacent pour créer une harmonie discursive. Ainsi, dans les poèmes de Cheikh Ahmadou Bamba, les mots sont divinisés, pour reprendre la formule de Fernand Dumont. Autrement dit, l'expression se dénote d'une tonalité liturgique. En fait, les images, les éléments telluriques, fauniques, s'accordent à identifier l'expression comme un discours religieux mystique. D'abord, les images comme symboles constituées par la mise en scène d'un univers surnaturel (Dieu - les anges - le paradis - l'enfer...) construisent au tour du message poétique un autre univers ou l'homme, la figure du soufi en tout cas, redevient un être surnaturel. Et que le monde d'ici-bas n'est qu'une sorte de prolongement des réalités célestes. L'homme, d'ailleurs, dans les itinéraires du paradis, est conçu comme un voyageur sur terre. Un autre univers est créé où l'homme, les animaux, les anges,

ainsi que les éléments cosmiques (terre, ciel.) forment une totalité existentielle. Cette adéquation entre l'homme et ces créatures apparaît comme la poétisation d'un univers marqué par l'innocence originelle, un univers indemne des faussetés sociales.

Finalement, l'homme est à l'instar des autres actants, comme les animaux et la nature. Les figures humaines et non humaines présentent ainsi dans les textes une autre perception du monde. Par exemple, toutes ces comparaisons entre l'homme et les animaux (lion, âne, chat, chien, porc vautour) dont il est question dans Les verrous de l'enfer et les clés du paradis, signifient, en quelque sorte, qu'il s'agit, dans ce langage mystique, de l'être tout simplement, avec une cosmogonie unifiée. Aussi, invite-il (l'auteur) à méditer sur les éléments cosmiques tels que la terre, le ciel et les astres. La fable mystique négociée ici représente une systématisation du monde des humains, considéré comme la symétrie du cadre surnaturel. Il se trouve ainsi, dans cette perspective que la nature est hétérogène. Ce que Mircea Eliade appelle la "non-homogénéité"⁽⁷⁾ de l'espace. La nature, nous rappelle toujours Eliade "est toujours chargé d'une valeur religieuse"⁽⁸⁾. Entendons ici religieuse au sens de spirituelle. C'est par ce qu'on peut parler, avec ce dernier d'une transparence de la nature ; ce qui suscite l'idée du symbolisme ou du syncrétisme.

La nature même, constitue, selon toujours les approches mystiques, un itinéraire du paradis. C'est parce que, comme le précise Eliade, la nature reste imprégnée de sacralité. Dans cette même logique, le discours permet, de relier le réel de l'imaginaire ou du cadre onirique, des fantasmes du monde assimilé au "rêve du dormeur"⁽⁹⁾.

Les allégories, la fable mystique et toutes les formes de figures rhétoriques employées par le poète et qui donnent à voir un symbolisme et un mysticisme sous-tend une cosmogonie unifiée. C'est donc une totalité existentielle où tous les univers s'entrelacent et l'homme devient un actant à l'instar des autres

actants : les animaux, la nature, les anges, entre autres. Cette diversité des univers aboutit à une hybridation dans l'écriture.

2. Une écriture hybride :

L'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba est composée de textes hybrides. Elle recourt à la fois à l'intertextualité et à l'intergénéricité. Bien que ses textes soient écrits en langue, il emploie un type de langage, un "dispositif sémiotique"⁽¹⁰⁾ comme le dirait Julia Kristeva qui permet de lire ces textes dans toutes les langues. C'est dire qu'il écrit avec des langages plutôt qu'avec la langue. Et ce langage, c'est l'ensemble des modalités linguistiques et extralinguistiques qui orientent le texte et qui le dénote d'une certaine polysémie. Ce qui donne raison à Jean-Louis Joubert⁽¹¹⁾ qui considère que la langue poétique est séparée de la langue de tous les jours. Cette langue poétique correspond au langage imagé employé en poésie. C'est parce que le poète n'écrit pas dans sa langue mais il parle aux lecteurs dans leurs langues. Et cette médiation est assurée par le type de langage auquel il recourt. Edouard Glissant note à propos du langage du poète :

Le poète, par-delà cette langue dont il use, mais mystérieusement dans la même langue, à même la langue et dans sa marge, est un bâtisseur de langage... Il ne cesse de supposer, depuis le premier mot de son poème : "Je te parle dans ta langue, et c'est dans mon langage que je t'entends"⁽¹²⁾.

A suivre Glissant, l'écriture poétique nécessite un dispositif qui assure la médiation entre le poète et le lecteur. La poésie est donc un langage imagé transposé et qui crée une forme de relation entre le lecteur et le texte. Et l'auteur joue simplement la fonction de médiateur qui fait parler le texte lui-même. Autrement dit, il emploie juste des mots qui créent des images qui dialoguent avec n'importe quel lecteur, avec n'importe quelle langue. Lire donc les textes de Cheikh Ahmadou Bamba, c'est se faire représenter des réalités que les mots décrivent.

Ceci étant dit, l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba présente

ce dispositif, ce type de langage qui ne se limite pas à décrire mais plutôt à peindre et dont la traduction ne trahit pas l'image peinte. Ainsi beaucoup de procédés sont employés dans ces textes dans ce sens. Dans son chef-d'œuvre, *Itinéraires du paradis*, il écrit : "La grande voie ne saurait être abandonnée à cause d'une simple fourmi qui refuse d'y marcher"⁽¹³⁾, une façon de répondre aux critiques adressées à l'encontre du soufisme. Observons également ce passage aux métaphores filées :

Est-il utile pour un affamé de tenir la faucille sans jamais cultiver les champs ? /

Est-il utile pour un assoiffé de posséder une corde sans jamais l'utiliser pour puiser de l'eau ?... /

A quoi sert d'aiguiser une arme qu'on n'utilisera jamais dans la vie ?⁽¹⁴⁾.

Ces vers expriment le devoir pour tout apprenant de mettre en pratique ses connaissances. Autrement la science sans pratique ne profite à l'homme.

On remarque aussi l'emploi de certaines expressions et de certains mots avec une connotation particulière. En effet pour mettre en évidence la menace de l'âme charnelle, il emploie des termes comme : lion, chien, entre autres. C'est dans ce sens qu'il écrit "De même que ton retour vers le maître du chien (méchant) est plus juste et plus sage que de te charger de sa correction".

Toute cette poéticité confère à l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba une dimension transgénérique. Avec cette sémiotisation, il semble se montrer que l'écriture transcende les notions de genre pour imprimer une épistémè spécifique. Il ne s'agit plus de s'adapter à un genre mais de construire une épistémologie.

Conclusion :

On peut retenir que les traités de soufisme de Cheikh Ahmadou Bamba sont des formes de revivification du soufisme par l'adaptation ou la réécriture et la re-contextualisation. Ils sont particulièrement marqués par un langage accessible qui

permet de déchiffrer le message codé du soufisme. Aussi, l'emploi de modalités linguistiques essentiellement poétiques avec un dispositif sémiotique permet-il de mieux peindre la réalité désignée en donnant aux textes une valeur polysémique. En usant une écriture hybride, le poète décrit une cosmogonie unifiée où tous les différents univers s'accordent pour aboutir à une totalité existentielle où il s'agit de l'être tout simplement. Ceci qui corrobore la dimension spirituelle de l'homme.

Notes :

- 1 - Cheikh Ahmadou Bamba : Itinéraires du paradis, Dar El Kitab, Casablanca 1994, p. 15.
- 2 - Ibid., p. 16.
- 3 - Edouard Glissant : De l'imaginaire des langues, Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009), Gallimard, Paris 2010, pp. 11-34.
- 4 - Jean-Louis Joubert : La poésie, Armand Colin, Paris 1977, p. 85.
- 5 - Cheikh Ahmadou Bamba : Les Verrous de l'enfer et les clés du paradis, Dar El Kitab, Casablanca, pp. 7.
- 6 - Cheikh Ahmadou Bamba : L'illumination des cœurs, Casablanca, Dar El kitab, Casablanca, p. 7.
- 7 - Mircea Eliade : Le sacré et le profane, Gallimard, Paris 1965, p. 25.
- 8 - Ibid., p. 10.
- 9 - Cheikh Ahmadou Bamba : L'illumination des cœurs, p. 7.
- 10 - Julia Kristeva : La révolution du langage poétique, l'avant-garde à la fin du XIX^e siècle : Lautréamont et Mallarmé, Seuil, Paris 1974, p. 387.
- 11 - Voir la note 4.
- 12 - Edouard Glissant : Traité du tout-monde, Poétique IV, Gallimard, Paris 1997.
- 13 - Cheikh Ahmadou Bamba : Itinéraire du paradis, p. 81.
- 14 - Ibid., p. 77.

Références :

- 1 - Cheikh Ahmadou Bamba : L'illumination des cœurs, Dar El Kitab, Casablanca 1984.
- 2 - Cheikh Ahmadou Bamba : La Voie de la satisfaction des besoins, Dar El Kitab, Casablanca 1984.
- 3 - Cheikh Ahmadou Bamba : Itinéraires du paradis, Dar El Kitab, Casablanca 1994.
- 4 - Cheikh Ahmadou Bamba : Les Verrous de l'enfer et les clés du paradis, Dar

El Kitab, Casablanca 1984.

5 - Edouard Glissant : L'imaginaire des langues, Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009), Gallimard, Paris 2010.

6 - Edouard Glissant : Traité du tout-monde, Poétique IV, Gallimard, Paris 1997.

7 - Jean-Louis Joubert : La poésie, Armand Colin, Paris 1988.

8 - Jean-Pierre Mulago : "Les mourides d'Ahmadou Bamba : un cas de réception de l'islam en terre négro-africaine", Laval théologique et philosophique, 2005, 61(2).

9 - Julia Kristeva : La révolution du langage poétique, l'avant-garde à la fin du XIX^e siècle : Lautréamont et Mallarmé, Seuil, Paris 1974.

10 - Mircea Eliade : Le sacré et le profane, Gallimard, Paris 1965.

Kitab, Casablanca 1984.



La création théâtrale contemporaine et les représentations sociales au Cameroun

Dr Philippe Bienvenu Ndoubena
Université de Maroua, Cameroun

Résumé :

La création théâtrale au Cameroun donne l'impression d'un projet qui décrit le cadre de vie de certaines sociétés. Elle met en lumière les informations nécessaires à la maîtrise des us et coutumes des personnages/acteurs. Il s'agit en réalité, dans ce théâtre, de l'expression de leur organisation sociétale. En analysant "Guéïdô", on y découvre une étude minutieuse qui renseigne sur le Cameroun profond. La présente recherche examine les modalités et les buts de cette entreprise de création. Elle se propose de faire ressortir les raisons qui entretiennent ces représentations sociales dans la création théâtrale contemporaine au Cameroun. Cette étude repose sur l'ethnoscénologie qui est une discipline scientifique issue de l'ethnologie et des arts du spectacle. Elle examine les pratiques culturelles dans leur contexte de production sans jugements de valeur ou préjugés. Sa démarche ici conduit à analyser les pratiques performatives, la confrérie des neuf notables, l'usage de la parole, les systèmes de croyances, les systèmes de rétributions et de condamnations et l'univers des créateurs. Ainsi, on découvre que la création théâtrale contemporaine au Cameroun participe à compléter, à sa manière, les études sur les systèmes d'organisation des sociétés camerounaises, à travers la mise en scènes des représentations sociales.

Mots-clés :

théâtre, Guéïdô, Cameroun, connaissances, mise en scène.



Contemporary theatrical creation and social representations in Cameroon

Philippe Bienvenu Ndoubena
University of Maroua, Cameroon

Abstract:

Theatrical creation in Cameroon gives the impression that it is a project that describes the frame of life in force in some societies. It sheds light on pieces of information necessary to the mastery of habits and customs of characters/ actors. This theatre has really to do with the expression of their societal organisation. By analysing "Guéïdô", we discover a thorough study which informs on deep Cameroon. The actual research investigates modalities

and goals of this creation enterprise. It suggests to bring out reasons that maintain social representations in Cameroon contemporary theatrical creation. This study is based on ethnoscenology which is a scientific subject resulting from ethnology and arts of spectacle. It examines cultural practices in their production context without value judgements or prejudices. Its approach here leads to the analysis of performative practices, the brotherhood of nine notables, the use of speech, the systems of beliefs, the punishments and sentences' systems and the universe of designers. Hence, it is discovered that contemporary theatrical creation in Cameroon contributes in its own way to complete studies on organisation systems of Cameroonian societies through the staging of social representations.

Keywords:

theater, Gueido, Cameroon, knowledge, staging.



Introduction :

La création théâtrale au Cameroun, texte ou spectacle, se sert des représentations sociales pour mieux faire comprendre les modes de fonctionnement des sociétés camerounaises. C'est dans cette logique que Alain Cyr Pangop Kameni écrit : "Le théâtre négro-africain est depuis plusieurs décennies, le champ d'investigation de plusieurs chercheurs préoccupés à le codifier autant que faire se peut. On voit aussi "l'Afrique imposer au monde sa connaissance grâce au monde dramatique". En recréant l'atmosphère en reconstituant la scène, en l'animant de vie, le dramaturge africain complète l'inventaire froid des spécialistes en sciences humaines. Par-là, il aide à mieux faire connaître les sociétés"⁽¹⁾. Le théâtre au Cameroun, de ce point de vue, participe à la connaissance des sociétés camerounaises. Ainsi, il ne serait donc pas superfétatoire de se poser la question de savoir : quels sont les modalités et les buts des représentations sociales dans la création théâtrale contemporaine au Cameroun ? Cette étude nous amène donc tour à tour à examiner les pratiques performatives, la confrérie des neuf notables, l'usage de la parole, les systèmes de croyances, le système des rétributions, des condamnations et l'univers des créateurs.

1 - Les pratiques performatives :

Les pratiques performatives ici englobent à la fois les manifestations liées aux réjouissances et celles en rapport à la tristesse dans "Guéidô". La création s'ouvre d'ailleurs par une célébration d'un événement heureux, notamment la naissance de l'enfant Guéidô, comme le précise cette indication scénique : "Dans le noir deux cris de joie puissants : Bomboyé O ! Bomboyé A ! Pleins feux sur le plateau. La mère de Guéidô et la Mafo (mère du chef) sont assises au centre du plateau devant le berceau de l'enfant. Deux batteurs de tam-tam côté cour, tapent vigoureusement tandis qu'en coulisse les chants s'amplifient. Brusquement, chef, notables, villageois et villageoises envahissent le plateau en chantant et en dansant, entourant la jeune mère et la saluant au passage"⁽²⁾.

Ces manifestations de joie se font en buvant du vin de palme. Cette boisson a une valeur de communion très forte dans la communauté où se déroulent ces événements. Ladite communion qui se célèbre entre le chef et ses sujets est faite au rythme des chants et des danses comme en témoignent cette réplique de Mapito : "Que le vin de palme coule, que monte les chants et explosent les danses : notre chef est père"⁽²⁾. A la suite de cette joie qui a marqué cette naissance, il s'en suit une autre manifestation de joie, notamment le mariage de Guéidô et Mawa. Il est célébré au rythme des balafons.

Les manifestations de joie se déroulent devant le chef. C'est le moment pour les personnages d'exprimer leur joie, en dansant et en buvant. Les créateurs reprennent cet aspect dans le théâtre pour montrer comment ce genre de situation est célébré dans certaines sociétés. Comme ailleurs, la venue d'un enfant au monde est l'occasion de réjouissances de toutes sortes. Lorsqu'il s'agit d'un futur chef, un successeur, cela devient d'autant plus intéressant que l'événement interpelle toute la chefferie. Trois entités entrent donc en jeu à ce niveau à savoir les personnages sujets, le personnage chef et le vin. Elles sont

réunies pour signifier la communion entre la hiérarchie du village et la population toute entière. Le vin est l'élément essentiel dans ces manifestations, car il joue le rôle de sceau entre les personnages, notamment le chef et ses sujets. Il est le signe d'un renouveau pour des lendemains meilleurs.

En ce qui concerne les manifestations de tristesse, elles entrent aussi dans cette mouvance. Elles se mettent en place lorsque la cour découvre que l'enfant Guéidô est porteur d'un malheur pour la chefferie toute entière. Cette découverte est l'œuvre du devin. Voici ses propos : "Cet enfant est maudit : toute la puissance et toutes les forces qui lui ont été données l'amèneront à détrôner son père. Oui O Majesté, quand il saura tirer un coup de fusil sans reculer et ni laisser tomber l'arme à terre, dès qu'il sera capable de construire sa case, plus puissant que toi, il te chassera de ton trône après avoir fait éclater aux yeux de tes sujets ta pitoyable infériorité... Voilà ce que m'ont révélé les cauris : ton propre fils te tuera"⁽³⁾. A la suite de cette révélation, la cour décide une nouvelle fois que l'enfant maudit soit jeté dans un cours d'eau pour purifier la chefferie de la malédiction qu'il porte.

Dans cette création, lorsqu'un enfant présente des signes de danger pour la communauté, certaines pratiques sont établies pour résoudre ce problème de façon durable et définitive. Ce sont des mécanismes endogènes qui ont été mis sur pieds pour être convoqués en pareilles circonstances. C'est la raison pour laquelle, à l'unanimité des notables, l'enfant Guéidô sera précipité dans un cours d'eau.

Aussi, lorsque l'on annonce la mort du chef, c'est un coup de tonnerre, les notables refusent que la nouvelle soit rendue publique. Cela ne se dit pas à haute voix. Finalement, la nouvelle est divulguée et cela laisse place aux lamentations des pleureuses avec des costumes et un maquillage qui conviennent à un tel événement. Lorsqu'une haute personnalité disparaît, il est interdit d'annoncer cette nouvelle ouvertement. Il doit obéir à un

rituel propre qui va faire intervenir des professionnels de l'événementiel, qui à leur tour font venir les pleureuses professionnelles.

Le même festival de tristesse continue, mais cette fois-ci vers la mort. Guéidô est un frère incestueux et un fils parricide. La sanction tombe : il doit boire une boisson particulière qui le fera mourir. La particularité de cette boisson est que seuls les coupables perdent la vie après l'avoir bue. On peut voir que Guéidô la boit en compagnie des notables, mais il est le seul à succomber.

Les pratiques performatives, qu'elles soient joyeuses ou tristes, expriment les modes de vie des sociétés dans des circonstances précises. Elles permettent de voir comment les personnages se comportent dans chaque situation où ils sont interpellés. Chaque disposition ici comporte des règles auxquelles sont tenues de se conformer tout personnage pour l'harmonie du groupe que les notables sont chargés de protéger l'orthodoxie.

2 - La confrérie des neuf notables :

Dans "Guéidô", la confrérie des neuf notables est reprise pour exposer son rôle prépondérant dans certaines sociétés. En réalité, elle est composée de personnages jouissant d'un certain nombre de prérogatives dans la cour royale. Ce sont les plus proches collaborateurs du chef. Ce sont eux qui détiennent le pouvoir, car dotés d'une très grande connaissance des us et coutumes qui leur confère la crédibilité auprès de la population. Ce savoir est acquis par l'expérience et ceci se ressent dans leurs différentes répliques. Leurs répliques sont l'occasion de faire étalage de tout dont ils sont dépositaires. Lorsque l'un prend la parole, il ne la termine pas. C'est un autre qui la continue ou la termine. Cette suite de répliques témoigne à suffisance cette sagesse : "Epwa Epwa : Toute sa vie l'enfant doit louer son père, pour avoir bien voulu planter sa semence dans le ventre de sa mère./Goum Goum : Toute sa vie l'enfant doit respect./Bouma : Obéissance./Tassa : Soumission aveugle.../Simassi : Et

totale.../Kabakaba : Au père./Polo : Toute sa vie l'enfant doit témoigner à son père sa reconnaissance de lui avoir fait ce don insigne qu'est la vie/Mapito : De l'avoir tiré du néant"⁽⁴⁾.

Les personnages notables sont dépositaires d'un savoir horizontal qui fait en sorte qu'on les confonde à un seul personnage comme Jacqueline Henry Leloup l'écrit : "neuf notables, tenant du pouvoir, âme de la vie sociale au village. Ils sont neuf mais, un. La phrase commencée par l'un trouve sa suite dans la bouche d'un autre, son développement dans la bouche d'un troisième, d'un quatrième, sa conclusion dans celle du dernier ou de tous à la fois"⁽⁵⁾. Il s'agit d'un même savoir dont disposent ces mots prononcés par cette communauté de sages. Ils ne vont pas dans la logique de l'innovation culturelle, ils sont de véritables gardiens de la tradition. Tout ce qui va à l'encontre de celle-ci se voit réprimée farouchement.

Le jeu de la confrérie des neuf notables manifeste cette sagesse dans tous les actes de la vie. Qu'il s'agisse de la joie comme de la peine. Dans cette de répliques qui suit, il est question de célébrer la joie dans une forme horizontale : "Mapito : Que le vin de palme coule, que monte les chants et explosent les danses : notre chef est père !/Epwa Epwa : De la chefferie où il était gardé au secret enfermé avec une femme, notre chef est sorti glorieux : La femme portait son enfant !/Onono : Désormais son intronisation était effectif... Epwa Epwa : D'un coup, ses reins ont engendré un fils/Fogué : Et ce fils est venu au monde les pieds les premiers/Tassa : Ce qui veut dire.../Polo : Que les esprits de nos ancêtres l'ont doué de pouvoirs surnaturels/Bouma : Il sera le plus grand des fils !/Simassi : Il sera le plus viril"⁽⁶⁾.

On pourrait confondre ces paroles à une prophétie venant d'un seul personnage. Dès lors que l'un prend l'initiative de la parole, les autres se chargent de la dérouler comme si c'étaient eux qui l'avaient amorcée. Ces personnages/acteurs jouissent d'un rôle très important dans cette création, ce sont eux qui font

la politique globale de la chefferie. Aucune décision ne peut être prise sans qu'ils ne soient consultés.

La représentation de "Guéidô" fait voir que dans cette société, même si le chef meurt, il y a des mécanismes de continuité du pouvoir qui tiennent compte de la coutume. Il n'y aura pas vide constitutionnel. Ainsi, lorsque le Chef meurt, ce sont les notables qui se chargent de lui trouver un successeur constitutionnel selon leur coutume. Le personnage le plus indiqué ici étant Guéidô, celui-ci lui succède automatiquement. Aussi, lorsqu'il est révélé que Guéidô est le fils que la cour avait ordonné de précipiter dans un cours d'eau, pour épargner le chef et le village de la malédiction, car comme le note Carole Njiomouo Langa : "En effet, ces eaux en mouvement ont pour principale fonction la purification du village. L'eau qui coule naturellement est dotée d'un pouvoir particulier"⁽⁷⁾; d'autres mécanismes existent pour pouvoir se sortir d'affaire et sauvegarder l'intérêt de la chefferie. En plus, il y a une série de malheurs qui s'abattent sur le village et pour que ces malheurs prennent fin, il faut purifier le village de ses impuretés. Les notables en plus du chef doivent boire une substance qui déterminera le coupable parmi eux. Le personnage Polo le mentionne en ces termes : "Que ce vin, objet de convoitise de nos ennemis doux au palais des purs, devienne amer à la bouche de celui qui fut souillé, qu'il l'embrase et le dévore"⁽⁸⁾. Par cette parole, le coupable Guéidô boit et périt sous le regard horrifié et impitoyable des notables qui ne pensent qu'à une chose : débarrasser la chefferie de la souillure.

3 - L'usage de la parole :

La parole ici est l'expression de la sagesse dans la création théâtrale contemporaine au Cameroun. Elle décrit dans les détails l'imaginaire auquel appartient certains personnages. Ces paroles symbolisent la sagesse acquise par le biais d'une somme de situations vécues. Ces situations sont liées à certaines pratiques culturelles. Les proverbes sont abondamment

convoqués dans ces paroles.

Les proverbes sont utilisés par les personnages en fonction des scènes et des situations. Ils sont supposés éclairer le peuple, le mettre en garde d'un cas en tenant compte de respecter les usages de la coutume. Ainsi, cette technique est mise en scène dans cette réplique de Mapito : "Majesté, j'ai reçu chez moi il y a quelques jours un jeune bélier qu'on a rencontré errant dans la rue... On dit souvent chez nous que celui qui entretient est plus grand que celui qui construit. Ne laissons pas ce bélier continuer à errer, chercher un terrain et attachons-le là afin qu'il broute paisiblement, il sera le bélier du chef"⁽⁹⁾.

Cette réplique montre comment une situation ambiguë est présentée en assemblée, surtout devant le chef. Il ne fait pas usage d'un langage ordinaire. C'est un langage taillé à la mesure de l'auditoire ici qui n'est autre que les notables. Il présente le personnage Guéidô comme un bélier perdu et à qui il faut impérativement trouver un abri, voire un propriétaire. Il fait usage de la métaphore pour désigner Guéidô à qui il faut trouver un abri. L'abri ici désigne un espace où ce dernier pourrait s'établir, se construire une case et prendre une épouse. Une telle exposition ainsi faite, l'occasion est donnée à Mapito de décliner la généalogie de son protégé.

L'usage de la parole ici met également en lumière le langage en usage dans cette création. Les personnages décrivent leur idéal de vie, leur esthétique de la beauté et leur vision du monde. Le personnage Mawa est présentée comme la femme idéale dont Guéidô a besoin. Voilà le portrait qu'on en fait d'elle : "Dodue, Joufflue, mamelue, fessue : voilà la femme qu'il lui faut"⁽¹⁰⁾. Les appréciations peuvent donc relativiser d'un point de vue à un autre. Dans certaines cultures, les femmes effilées sont les plus prisées. Or, dans cette création, c'est plutôt le contraire. Celle qui est aimée et recherchée est celle qui présente des rondeurs aigües comme le personnage Mawa.

Ayant déjà dévoilé nommément la femme dont Guéidô a

besoin, les négociations peuvent donc prendre place. Dans une telle situation, ladite négociation ne se fait pas juste à travers un tête-à-tête. Le mariage, union entre un homme et une femme, se négocie en conseil de famille, en appelant tous les aspects de la coutume de la société qui est étudiée ici. Une fois en assemblée, il ne s'agira pas de changer de discours. Mapito reste égale à lui-même : "Mes frères, ma jeune plantation souffre d'un manque total de boutures. J'envie la richesse des cultures et souhaiterait retirer de vos champs un rejeton"⁽¹¹⁾. Il s'en suit un jeu d'adresse verbal jusqu'à ce que les langues se délient et un personnage finit par donner le nom de Mawa pour désigner cette bouture dont voudrait prendre en mariage Guéidô.

L'usage de la parole dans "Guéidô", parfois bien que traitant des sujets liés au corps de l'homme et à celui de la femme, et même des rapports que ces deux pourraient entretenir dans leur intimité, ne se laisse pas aller dans un style trop réaliste. A ce propos, Epwa Epwa déclare : "Quand je la rencontrais au bord du marigot ; dis donc : L'envie me prenais si fort de lui planter mon couteau dans son fourreau"⁽¹²⁾. La parole doit garder tout son sens quel que soit la situation à laquelle le personnage est confronté. La bienséance doit rester de rigueur, car celui qui s'en écarte a commis une faute grave susceptible d'être punie par les dieux qui sont, en réalités, les vrais tenants du pouvoir.

4 - Les systèmes de croyances :

Les systèmes de croyances ne sont pas en reste dans ces représentations sociales dans la création théâtrale contemporaine au Cameroun. Ils mettent en relation les personnages in absentia et les personnages in presentia par l'intermédiaire du devin. Le devin est un personnage qui joue le rôle de messager, c'est-à-dire celui qui transmet les doléances des vivants aux ancêtres ou des injonctions des esprits vers les vivants. Il est donc l'interface entre les deux. Toujours est-il que cette mission est toujours initiée par les vivants lorsqu'ils sont en

difficulté.

Dans cette création qui nous sert de support, lorsque Guéidô naît, la mère remarque "autour de son poignet comme une ligne pâle. Ce matin la ligne s'était élargie et devenue rose. Regarde Mafô : maintenant c'est un bracelet rouge qui encercle le poignet de mon enfant. Qu'est-ce que cela veut dire ?"⁽¹³⁾ Cette remarque doublée de cette interrogation feront en sorte que l'on convoque le devin Tatuéné pour clarifier la situation. A son arrivée, il dit : "Cet enfant est maudit. Toute la sagesse et toutes les forces qui lui ont été données l'amèneront à détrôner son père. Oui, O majesté, quand il saura tirer un coup de fusil sans reculer ni laisser tomber l'arme à terre, dès qu'il sera capable de construire sa case, plus puissant que toi, il te chassera de ton trône après avoir fait éclater aux yeux de tes sujets ta pitoyable infériorité. (Silence). Voilà ce que m'ont révélé les cauris : ton propre fils te tuera"⁽¹⁴⁾.

Les mots du griot sont synonymes de déclaration de guerre. Cet enfant vient d'être condamné depuis son berceau. C'est donc une réplique qui tient également lieu de prophétie, puisqu'elle annonce les temps nouveaux, la noirceur d'un destin fatal. Malgré toutes les précautions prises, ce qui doit arriver a finalement eu lieu. Ainsi, quel que soit ce que l'on entreprend pour l'en empêcher, comme le dit bien cette réplique de Mapito, "La banane même jetée dans l'eau mûrira"⁽¹⁵⁾.

Aussi, lorsqu'un certain nombre de malheurs frappent le village et pour trouver ce qui est à l'origine, il est décidé par le conseil des notables de consulter une nouvelle fois le devin. L'annonce du devin est accablante pour Guéidô : "Guéidô le pur a commis l'inceste immonde, il a aimé et épousé la fille de son père et de sa mère..."⁽¹⁶⁾. Il lui est reproché d'avoir tué son père de ses propres mains comme le relève le devin dans un entretien avec le personnage Mamiwata. Pour cet ensemble de griefs, la souillure doit être lavée par la condamnation à mort du coupable de ces faits. Le devin dit : "Ce sont les dieux qui l'ont voulu"⁽¹⁷⁾.

Cette condamnation de l'enfant Guéidô décrit la relation que les personnages absentia entretiennent avec les personnages in presentia. Le personnage in presentia n'agit pas que pour être en accord avec ces derniers. Bien qu'ils soient absents, ces esprits ont une grande influence sur le chemin des mortels qui ne peuvent prendre aucune décision importante sans que ceux-ci ne soient consultés. C'est à ce titre que Marcelin Vounda Etoa écrit : "Ces derniers... sont le ciment unificateur du peuple"⁽¹⁸⁾. Quiconque se positionne contre leur volonté, ils le frappent impitoyablement. Ils peuvent aussi répondre favorablement à certains personnages à travers des récompenses.

5 - Les rétributions et les condamnations :

Les récompenses et les condamnations sont constituées du déclin social et de l'ascension sociale institués par ces personnages in absentia. Ce sont eux qui font la pluie et le beau temps de toute entreprise humaine dans le théâtre contemporain au Cameroun. Ils fixent et définissent le destin de tous les personnages avant qu'ils ne naissent. C'est ainsi qu'ils ont doté le personnage Guéidô de puissants pouvoirs qui font de lui l'homme le plus puissant du royaume. Malgré le fait qu'on l'ait écarté de la chefferie, cela n'a pas freiné son prestigieux destin. En dépit de nombreux obstacles, il y est finalement arrivé. A sa naissance, le devin le présente comme un enfant béni. "Nos ancêtres l'ont doté de qualités et de pouvoirs jamais vus jusqu'ici. Il aura la force et le courage des invincibles, la sagesse et l'esprit des plus avisés, la beauté virile des mâles les plus puissants. Jamais il ne connaîtra la peur. Il sera la peur de ses ennemis, mais chacun voudra chercher sa puissante protection. Les femmes s'arracheront mutuellement les cheveux pour subir l'assaut de ses reins féconds. Il détiendra de nombreux pouvoirs surnaturels"⁽¹⁹⁾.

Cette bénédiction orchestrée par les personnages in absentia qui n'a pas besoin de ne réaliser aucune prouesse. Il suffit juste que les personnages in absentia jettent leur dévolu

sur un personnage. Nul ne sait sur quel critère ces êtres s'appuient pour attribuer de tels pouvoirs à un seul acteur. Ces personnages initient ce genre de situation lorsqu'ils ont besoin de sang neuf dans la société. Ils confondent un personnage/acteur afin qu'il tombe entre les mailles de leur filet et qu'il serve d'exemple à l'ensemble de la communauté. Cet exemple doit se laver dans le sang, c'est-à-dire par la mort.

Aussi, quand ces mêmes êtres décident de déchoir un personnage de ces pouvoirs, une sorte de cabale se construit autour de lui. Sa descente aux enfers va suivre le même itinéraire que lors de la construction de la grandeur du personnage. Autant ils peuvent construire ; autant ils peuvent déconstruire cette puissance qu'ils ont accordée à un personnage. C'est bien évidemment ce qui arrive à Guéidô. Il est porteur d'un double fardeau comme en témoignent le devin : "Mon regard est ébloui. J'ai vu. Les cauris ont parlé. Mais mon esprit est troublé et ma langue ne parvient pas à dénouer l'inextricable contradiction qui m'est révélée"⁽²⁰⁾. En plus, quand il réussit à déceler cette énigme, cette contradiction par la suite, après avoir révélé le côté positif de cet enfant, il conclut qu'il sera le meurtrier de son père. C'est à ce niveau que commence la malédiction annoncée par le devin. Marcelin Vounda Etoa dans cette perspective écrit : "Les Dieux auxquels s'associent les ancêtres, châtient les méchants, font échouer leurs projets et récompensent les bons"⁽²¹⁾. Quiconque veut donc avoir la vie sauve doit respecter scrupuleusement les lois édictées par les ancêtres. Car, ils sont les gardiens de l'ordre et de la stabilité sociale dans la communauté.

Dans "Guéidô", malgré toutes les précautions prises pour éviter la réalisation de ce funeste destin, le personnage Guéidô finit par assassiner son père et partager la même couche que sa propre sœur. On peut observer que quand les personnages in absentia ont construit un destin, tout ce que les personnages in presentia peuvent entreprendre pour l'éviter ne fera que

précipiter son accomplissement, de la précaution inutile.

6 - L'univers des créateurs :

L'univers des créateurs est une sorte d'appel à une pratique théâtrale loin du mimétisme occidental. En effet, il s'agit des aspirateurs des créateurs qui participent à donner une personnalité à leur théâtre. C'est un théâtre qui devient une source de connaissance des sociétés à travers "Leurs mythes, leurs légendes, leurs rites et rituels, leur vision de l'homme et du monde, du bien et du mal, leur histoire, leurs arts du spectacle vivant, leur organisation sociale, leurs rapports avec l'au-delà, leur métaphysique et autres sont cernables dans leur théâtre"⁽²²⁾.

En outre, les créations de ces auteurs s'engagent à exprimer les réalités autrefois dissimulées de leurs sociétés. En réalité, le théâtre de ces dernières années au Cameroun est décidé à sortir des carcans liés à l'esthétique occidentale et à s'épanouir librement. A titre d'illustration, Alain Cyr Pangop Kameni relève qu'"on voit dès lors une ligne de démarcation entre la conception négro-africaine du théâtre et celle de l'Occident pour qui, il est avant tout une entreprise éthique ou esthétique, un simple divertissement, une échappatoire à la réalité quotidienne, bref, une dérobade"⁽²³⁾.

Aussi, cette initiative, nous semble-t-il, place l'homme au centre du jeu théâtral. Le personnage ou l'acteur devient juste instrument d'exposition de la vision du monde des créateurs. C'est toute une vie qui est présentée sur scène et non une partie comme le souligne Alain Cyr Pangop Kameni en ces termes : "Pour le négro-africain, le théâtre est la traduction de la totalité de la vie, mû par le souci communautaire de consolider la vie du groupe social. Il offre une possible lisibilité des données socioculturelles de l'Afrique"⁽²⁴⁾.

Toute cette entreprise de création montre que le théâtre au Cameroun a évolué et assume pleinement son attachement à la société à laquelle il est issu. En d'autres termes, il n'est plus question de subir cette forme d'autoflagellation où les nationaux,

pour plaire aux Occidentaux, créaient des œuvres qui dénigraient leurs traditions. Désormais, les dramaturges et les metteurs en scène assument ces traditions, en abordant, dans leurs créations, leur patrimoine culturel immatériel, comme l'écrit Jacques-Raymond Fofié : "On peut alors noter que le théâtre africain a évolué par deux grandes étapes : celle où l'Africain crée contre sa propre culture, ses traditions. C'est le cas du théâtre de William Ponty qui fait rire des traditions africaines selon le modèle de Molière. Celle où il crée en s'appuyant sur ses traditions, ses mythes, ses légendes, ses performances, adoptant une attitude plus ou moins négativement critique ou revendiquant plus ou moins énergiquement, les coulant plus ou moins dans un moule occidental"⁽²⁵⁾.

"Guéidô" montre donc à suffisance qu'il est important de considérer le théâtre, non seulement du point de vue global, mais également, et surtout, du point de vue particulier. Car, il doit obéir aux réalités locales. Le théâtre va vers les peuples pas pour leur imposer son diktat, mais pour apprendre à vivre avec eux dans une sorte d'harmonie. Ainsi, Jacques-Raymond Fofié pense qu'"on peut considérer le théâtre comme un phénomène universel et tenter de le saisir comment il est conçu, pratiqué, perçu et reçu dans chaque partie du globe"⁽²⁶⁾.

En somme, à travers cette création, on peut observer que les créateurs non seulement assument leur appartenance à leur arbitraire culturel, mais également participent à davantage exposer ces pratiques culturelles du Cameroun au théâtre. Ils font vivre des scènes de vie sociale au théâtre. Le décor devient tout autre, car ici le mur de séparation entre la salle et la scène est complètement inexistant et chacun peut devenir acteur ou spectateur à un moment donné. Elle encourage donc d'autres créateurs dans cette phase d'acceptation de cet héritage patrimonial et de le porter vers les planches de théâtre partout dans le monde. Ainsi, par cette présentation, ils porteront les imaginaires contenus dans ces créations partout dans le monde.

Ils ont l'occasion de dévoiler leur vision du monde, leur philosophie de vie qui n'a rien à envier à celle souvent imposée comme étant la meilleure.

Conclusion :

Cette étude qui s'achève portait sur "La création théâtrale contemporaine et les représentations sociales au Cameroun". Elle analysait les modalités et les buts des représentations sociales dans la création théâtrale contemporaine au Cameroun. En cela, l'objectif était de mettre en lumière le rapport existant entre la création théâtrale contemporaine et les représentations sociales. La recherche s'est faite à l'aune de l'ethnoscénologie. Sa démarche dans cette recherche s'est attardée sur les pratiques performatives, la confrérie des neuf notables, l'usage de la parole, les systèmes de croyances, le système de récompenses ainsi que de condamnations et les aspirations des créateurs. A partir de "Guéidô", on peut lire l'expression des représentations sociales qui s'expriment dans certaines manifestations spectaculaires. De ces spectacles, certains acteurs y jouent un rôle prépondérant de par leur prise de parole au sein de certaines assemblées auxquelles ils font partie. Ils font montre d'une maîtrise très pointue de leur culture. Par leur prise de parole, on croirait qu'il s'agit d'un seul acteur ou personnage qui s'exprime lorsqu'ils sont en situation de communication. De même, les paroles utilisées sont privées d'obscénités qui écument bien des créations contemporaines. L'esthétique en usage étant soit l'euphémisme, soit la métaphore afin d'adoucir les expressions pouvant avoir une assonance vulgaire. Ces spectacles sont des sièges des croyances à la toute-puissance des esprits. Ces esprits transmettent leur volonté aux personnages in presentia par le biais des messagers ayant la faculté d'une double vue qui leur permet à la fois de voir non seulement les personnages in presentia, mais également les personnages in absentia. Ainsi, on découvre que la création théâtrale contemporaine au Cameroun participe à compléter, à sa manière, les études sur les systèmes

d'organisation des sociétés camerounaises, à travers la mise en scènes des réalités sociales. C'est une entreprise qui présuppose une étude profonde ainsi qu'une connaissance des sociétés concernées, par le dramaturge ou le metteur en scène qui s'en inspire.

Notes :

- 1 - Alain Cyr Pangop Kameni : Le Discours du théâtre comique au Cameroun : Approche sémiologique d'une communication socioculturelle. Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Université de Cergy-Pontoise, p. 5.
- 2 - Jacqueline Leloup : Gueido, CLE, 2^e édition, Yaoundé 2006, p. 13.
- 3 - Ibid., pp. 21.
- 4 - Ibid., pp. 22-23.
- 5 - Jacqueline Henry Leloup : "Tradition et modernité dans le théâtre africain : la résolution d'une antinomie", in Théâtres africains, Actes du colloque sur le théâtre africain, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Paris, Silex, 1990, p. 44.
- 6 - Jacqueline Leloup : op. cit., pp. 13-14.
- 7 - Carole Njiomouo Langa : "Mythisation du pouvoir en contexte postcolonial dans Le Crâne de Gilbert Doho : une politique de dé/sacralisation ?", in Amabiamina, Flora et Njiomouo Langa, Carole (sous la direction de). Traversées culturelles et traces mémorielles en Afrique noire. Presses Universitaires d'Afrique, Yaoundé 2017, p. 22.
- 8 - Jacqueline Leloup : Gueido, p. 110
- 9 - Ibid., p. 9.
- 10 - Ibid., p. 60.
- 11 - Ibid., pp. 13-14.
- 12 - Ibid., p. 61.
- 13 - Ibid., p. 60.
- 14 - Ibid., p. 16.
- 15 - Ibid., p. 21.
- 16 - Ibid.
- 17 - Ibid., p. 103.
- 18 - Ibid.
- 19 - Ibid., p. 19.
- 20 - Ibid., p. 103.
- 21 - Marcelin Vounda Etoa : "Tradition, modernité et identité dans le théâtre camerounais", in Vounda Etoa, Marcelin (sous la direction de) Cameroun : Nouveau paysage littéraire/new literary landscape (1990-2008), CLE,

Yaoundé 2009, p. 249.

22 - Jacques-Raymond Fofié : "Ethnoscénologie et création théâtrale en Afrique : Le du Cameroun", in Revue Internationale des arts, lettres et sciences sociales, Presses Universitaires de Yaoundé, Yaoundé 2011, p. 83.

23 - Alain Cyr, Pangop Kameni : Le Discours du théâtre comique au Cameroun : Approche sémiologique d'une communication socioculturelle, p. 5.

24 - Ibid.

25 - Jacques-Raymond, Fofié : op. cit., p. 80.

26 - Ibid., p. 48.

Références :

1 - Fofié, Jacques-Raymond : "Ethnoscénologie et création théâtrale en Afrique : Le du Cameroun", in Revue Internationale des arts, lettres et sciences sociales, Presses Universitaires de Yaoundé, Yaoundé 2011.

2 - Leloup, Jacqueline : Gueido, CLE, 2^e édition, Yaoundé 2006.

3 - Leloup, Jacqueline Henry, "Tradition et modernité dans le théâtre africain : la résolution d'une antinomie", in Théâtres africains, Actes du colloque sur le théâtre africain, École Normale Supérieure de Bamako, Paris, Silex, 1990.

4 - Njiomouo Langa, Carole : "Mythisation du pouvoir en contexte postcolonial dans Le Crâne de Gilbert Doho : une politique de dé/sacralisation ?", in Amabiamina, Flora et Njiomouo Langa, Carole (sous la direction de). Traversées culturelles et traces mémorielles en Afrique noire. Presses Universitaires d'Afrique, Yaoundé 2017.

5 - Pangop Kameni, Alain Cyr : Le Discours du théâtre comique au Cameroun : Approche sémiologique d'une communication socioculturelle. Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Université de Cergy-Pontoise, 2003.

6 - Vounda Etoa, Marcelin : "Tradition, modernité et identité dans le théâtre camerounais", in Vounda Etoa, Marcelin (sous la direction de) Cameroun : Nouveau paysage littéraire/new literary landscape (1990-2008), CLE, Yaoundé 2009.



Poétique de l'œuvre de Tianjama

Dr Guy Razamany

Université de Mahajanga, Madagascar

Résumé :

L'objectif de cet article est de chercher la poéticité de l'œuvre musicale de Tianjama par son intertextualité des faits sociaux et historiques de son groupe ethnique, les Tsimihety ; car par intertexte, ses œuvres désignent poétiquement presque l'histoire du peuplement de son groupe à Madagascar. Ce groupe ethnique avait été créé par la fusion de quelques groupes ethniques dans les Nords de Madagascar, comme les Betsimisaraka, les Sihanaka et les Sakalava. Puis, il se déplace vers le seuil de l'Androna, l'actuel District de Mandritsara pour la quête de la terre à travailler afin qu'il puisse cultiver le riz, un aliment de base des Malgaches et l'élevage de zébu où il porta son nom Tsimihety. Notre travail ne vise pas à faire une sorte de l'histoire littéraire, ni de l'Histoire de ce groupe en tant que discipline scientifique à partir de l'œuvre de cet artiste, mais nous voulons chercher le pourquoi de son style poétique inspiré du fait social et historique, voire ethnologique de son pays. La question est de savoir si cet artiste veut instaurer donc en quelques sortes l'identité de son groupe par son œuvre comme de la brève épopée tsimihety. Pour le savoir, nous analyserons ces œuvres sous angle de l'ethno-poétique en basant sur l'intertextuel.

Mots-clés :

poétique, intertextuel, histoire, œuvres, artiste.



Poetics of the work of Tianjama

Dr Guy Razamany

University of Mahajanga, Madagascar

Abstract:

The objective of this article is to seek the poeticity of Tianjama's musical works through its intertextuality of the social and historical facts of his ethnic group, the Tsimihety; because by intertext, his works almost poetically designate the history of the settlement of his group in Madagascar. This ethnic group was created by the fusion of a few ethnic groups in the North of Madagascar, such as the Betsimisaraka, the Sihanaka and the Sakalava. Then, it moved towards the threshold of Androna, the current District of Mandritsara for the quest for land to work so that he could cultivate rice, a staple food of the Malagasy people, and raise zebu where he bore his name Tsimihety. Our work does not aim to create a sort of literary history, nor the

History of this group as a scientific discipline based on the work of this artist, but we want to seek the reason for his inspired poetic style of the social and historical, even ethnological fact of his country. The question is whether this artist wants to establish in some way the identity of his group through his work as brief tsimihety epic. To find out, we will analyze these wor from an ethno-poetic angle based on the intertextual.

Keywords:

poetic, intertextual, history, work, artist.



Introduction :

Les œuvres musicales de Tianjama présentent la forme concise de la vie en société tsimihety relative à la migration de cette population. Le pays tsimihety se trouve au nord-est de la province de Mahajanga à Madagascar. C'est parce que cette population est assez dynamique dans les régions nord du pays. En dehors de son pays, on y trouve presque les traces de sa présence. La présence de cette population dans ces régions est pour faire la fortune et elle est la source d'inspiration dans son œuvre, que cet artiste peut qualifier un artiste poète-musicien de terroir dans la mesure où il est comme le témoin de la culture tsimihety par sa musique. Alors, on se demande si tous ces faits sont poétiques dans sa musique et ils relèvent de l'intertextualité de son œuvre ; car par intertexte, ils sont le dédoublement de signifiant et de référent de son langage poétique. C'est pour cette raison ethno-poétique que nous allons faire la réflexion intertextuelle de la musique de Tianjama. Il nous semble qu'il serait possible d'expliquer d'une manière intertextuelle l'histoire et les faits sociaux tsimihety à partir de ses œuvres. Cette méthode d'approche a été initiée par Mikhaïl Bakhtine sous le concept de "dialogisme textuel" dans sa théorie du roman⁽¹⁾. Elle fut reprise plus tard par Julia Kristeva sous le terme d'intertextualité⁽²⁾. L'importance de cette méthode d'approche est ce que l'œuvre de Tianjama en tant que texte oral se construit, à notre avis, comme mosaïque des références sur

l'histoire et sur la vie sociale des Malgaches, en particulier les Tsimihety. Il est une référence sur la dynamité de la population malgache. La fonction référentielle de son œuvre, voire tout le texte littéraire s'exerce de signifiant à signifiant. Cette référence permet au lecteur de percevoir certains signifiants comme des variantes d'une même structure. Cette perception intertextuelle de la littérature est corroborée par Michaël Riffaterre d'une manière suivante : "La fonction référentielle en poésie s'exerce de signifiant à signifiant : cette référence consiste en ceci que le lecteur perçoit que certains signifiants sont des variantes d'une même structure"⁽³⁾. Nous voulons articuler plus précisément la théorie de cet auteur avec la notion d'intertextualité dont il affiche volontiers la pertinence. Mais il faut convenir qu'il s'agit d'une intertextualité interne que l'on nomme autotextualité comme critère de la littéralité de cet artiste. Cette idée est affirmée par l'auteur dans le passage suivant : "La véritable signifiante du texte réside dans la cohérence de ses références de forme à forme et dans le fait que le texte répète ce dont il parle, en dépit de variations des continues dans la manière de dire"⁽⁴⁾. C'est ainsi que nous allons essayer d'abord d'étudier l'intertextualité interne de cette poésie.

1 - Intertextualité interne dans l'œuvre de Tianjama :

L'ethnie tsimihety était historiquement formée à partir de fusion de quelques autres ethnies malgaches dans les régions nord de Madagascar, comme les Betsimisaraka, les Sihanaka, et les Sakalava entre la fin de XVIII^e et le début du XIX^e siècle. Selon le récit de Bernard Magnes, ces groupes humains constituaient les Tsimihety et ce groupe ethnique fût demeurée dans le seuil de l'Androna où leurs activités étaient l'agriculture et l'élevage⁽⁵⁾. La dynamité de la migration tsimihety ne s'y arrête pas ; elle poursuit jusqu'en pays sakalava antakaraña suite à la chasse des Sakalava Zafanimëna les Tsimihety d'origine sakalava Zafinifôtsy. C'est pourquoi "Aller Ambanja" qui a un titre de

chanson de Tianjama est actuellement comme une variante de la même structure sémantique de l'histoire de la migration tsimihety vers le nord, car Ambanja est une petite ville dans le pays antakaraña au nord de Madagascar que les Tsimihety cherchent leur fortune. C'est parmi lesquels l'artiste y produit sa musique pour s'enrichir ; cet endroit fait partie du terrain de prédilection de sa production artistique. Par ailleurs, il veut suivre les traces des pas de ses ancêtres où s'y émigre ; ce n'était plus pour fuir l'attaque des Sakalava Zafanimëna mais pour s'enrichir. Il désigne aussi à tous les gens aller s'enrichir dans le pays antakaraña. C'est la métaphore formée par la similarité du sens de ces deux signifiants et référents dans la chanson discursive de cet artiste. Ce titre métaphorique de la chanson relève de la synecdoque dans le sens où Ambanja est un seul endroit pour faire fortune les Tsimihety pour désigner à toute la partie nord du pays où les Malgaches, en particulier les Tsimihety cherchent leur fortune. Donc, c'est le rapport de cette chanson à l'histoire des Tsimihety.

1. Texte et l'intertexte :

Dans cette chanson, les Tsimihety s'émigrent dans ce pays sakalava antakaraña car l'artiste affirme : "Arrivé là-bas / Chercher de l'Argent de cacao / Argent du café / Argent du pili-pili(piment)". La quête de l'argent par ces produits d'exportation qui poussent les Tsimihety à s'y migrer, principalement à "Ambanja" est le résultat de dédoublement de signifiant et de la référence dans la communication intertextuelle et elle relève de la métaphore dans la mesure où "Aller Ambanja" est la raison pour chercher de l'argent par ces produits agricoles qui sont considérés par les Tsimihety de mieux s'enrichir par rapport à la riziculture et à l'élevage des bovins qui étaient leurs activités traditionnelles. Dans l'acte de communication littéraire telle que dans cette chanson selon la perception intertextuelle adoptée par Michaël Rifaterre, deux facteurs seulement sont présents : le texte et le lecteur. Celui-ci reconstitue à partir du

texte les facteurs absents : auteur, réalité à laquelle le texte fait ou semble faire allusion, code utilisé dans le message (comme corpus de référence lexicale et sémantique, lequel est la représentation verbale du corpus socioculturel, de la méthodologie que constitue l'ensemble des lieux communs)⁽⁶⁾. Justement, ce qui fait l'intérêt de cette chanson, c'est cette herméneutique qui force le lecteur à un déchiffrement lui permettant de triompher de l'énigme que pose la communication fondée sur ce type de chanson face à la capacité cognitive de l'homme. Il en résulte deux choses : d'une part, l'homme se donne l'illusion de percer le secret de la vie, de l'histoire à travers cette chanson. D'autre part, cette chanson est comme un genre oral même si elle connaît son auteur présumé. Elle poursuit aussi son but pragmatique en tant que littérature qui consiste à viser l'harmonie sociale généralisée. Sa fonction reste toujours sociale. Les œuvres de Tianjama dans le pays tsimihety sont comme une littérature populaire dans la mesure où elles reflètent beaucoup la vie en société tsimihety ; l'artiste est comme porte-parole de son groupe et il est souvent appelé Grand Maître Tianjama. Mais cette chanson aboutit un paratexte par le déchiffrement de son sens à partir de sa lecture constructive.

2. Texte et paratexte dans la chanson de Tianjama :

Le contexte de la migration tsimihety dans le pays sakalava antakaraña provoque deux situations contradictoires dans la mesure où d'une part, ce n'est pas forcément une bonne nouvelle pour certaines femmes tsimihety d'entendre leurs époux "Aller Ambanja" pour chercher du travail car ce projet est considéré par ces femmes comme menace qui pèse sur leur vie conjugale ; bien qu'il soit nécessaire pour les hommes en tant que chef de famille de se débrouiller pour chercher du travail pour subvenir leur famille. Voyons l'extrait de cette chanson qui l'affirme : "Aller Ambanja / Je ne te quitte pas sans te séparer, / tu rends triste / tu soigne bien nos enfants, tous petits". Cette nouvelle par la chanson de Tianjama rend triste ces femmes car

elles n'ont pas la confiance à leurs maris, surtout le fait de les laisser au village avec les enfants, car ces hommes tsimihety sont souvent infidèles envers leurs femmes quand ils ont quitté ces femmes pour chercher du travail. "Aller Ambanja" dans cette chanson n'est pas donc accepté par certaines femmes tsimihety car dans ce projet, les hommes tsimihety ont d'abord laissé leurs femmes au village pour faciliter leur déplacement vers leur zone d'émigration ; alors que c'est un risque pour eux de s'abandonner leurs familles pour se marier d'autres femmes lorsqu'ils y sont intégrés ; il semble qu'ils ne supportent pas la beauté des femmes dans cet endroit, et ils deviennent se contracter une polygamie en gardant toujours dans ce cas la première épouse, car ce système matrimoniale était encore accepté par la société tsimihety. D'autre part, il y a des femmes encore conservatrices à accepter ou tolérer la polygamie, dans la mesure où elles se résignent sur la décision matrimoniale prise par leurs maris à cause du poids de la société patriarcale à Madagascar. Tianjama dans cette chanson renvoie toujours à l'image de la société tsimihety parce que cette œuvre est comme une tradition orale que l'artiste a inspirée dans sa création poétique. Il était assimilé dans sa musique comme dans cette chanson, dans le sens où il a des enfants hors du mariage⁽⁷⁾. Il avait reçu ces enfants par son allusion à "Malesa", un titre de son morceau phare de sa musique dans lequel il décrit lyriquement avec l'extase la beauté de cette jeune fille. "Malesa" est donc une syllepse dans la mesure où elle est le titre de sa chanson et une forme de son allusion d'une jeune fille qu'il n'avait pas pu supporter sa beauté et il l'avait tombé amoureux lors de ses tournées artistiques. Cet artiste avait en effet des enfants avec elle. L'image de toutes les mères de ses enfants hors du mariage est donc "Malesa". Tout cela est en effet un paratexte car il désigne l'ensemble des discours de commentaire qui se présente d'une manière concise tenu à partir de la lecture de ce passage. Cette concision de ce discours est l'essence de la littérature. La paratextualité de ce passage

enrichit le sens de cette chanson, ce qui était le manque dans la chanson a pour titre "Aller Ambanja" car l'expression elliptique, selon Jean Paul Sartre, est inévitable pour laisser place au lecteur pour accomplir la création artistique qui était déjà entamée par les artistes. Ce philosophe écrit : "L'artiste doit confier à un autre le soin d'accomplir ce qu'il a commencé, puisque c'est à travers la conscience du lecteur seulement qu'il peut se saisir comme essentiel à son œuvre, tout ouvrage littéraire est un appel"⁽⁸⁾. La paratextualité de la chanson "Aller Ambanja" est le fruit sa lecture constructive, ce qui permet de comprendre son expansion de sens et c'est à partir de cette lecture qu'on peut comprendre la vie de l'artiste. Celui-ci est inclus dans son texte et devient un autre texte. Ce phénomène ethno-poétique suscite ensuite la mutation de cette société, dont les femmes deviennent à commencer de s'émanciper contre l'autorité masculine.

2 - Intertextualité externe dans l'œuvre de Tianjama :

"Aller Ambanja" est une musique qui se fonctionne comme références de la société tsimihety en mutation, il s'agit de sa référence intertextuelle, dont les femmes commencent à révolter contre le pouvoir patriarcal de la société malgache, ce qui débouche l'hypertextualité de cette œuvre. C'est dans sa référence intertextuelle qu'on a créé la fonction sociale de cette chanson. Jean Starobinski écrit : "L'œuvre littéraire signale en particularité sur le fond d'une donnée sociale"⁽⁹⁾. Ainsi, la connaissance du mécanisme de la structure formelle de cette chanson est liée à la connaissance de la société malgache, ce qui signifie que l'étude du langage poétique est inséparable à l'étude de la société parce que cette chanson de Tianjama en tant que langage est un instrument de la communication sociale, comme à dire André Martinet⁽¹⁰⁾.

1. Hypertextualité dans l'œuvre de Tianjama :

"Aller Ambanja" est une forme d'intertextualité de cette société dans la mesure où elle débouche des autres textes par le

dédoublément de son signifiant et de sa référence dans la communication intertextuelle, que les femmes peuvent aussi "Aller Ambanja" antithétiquement pour s'émanciper car travailler n'est pas seulement réservé aux hommes. Gagner l'argent permet de contrebalancer le pouvoir patriarcal de la société malgache même si elles sont tombées parfois dans le travail facile et indécent comme la prostitution qui nuit leur image, mais elles en ont fait comme forme de la quête de liberté et elles sont influencées du féminisme occidental qui considère ce phénomène social universel comme une profession sans savoir créer le féminisme lié à leur propre culture. Donc, "Aller Ambanja" est aussi désigné à tous les travaux effectués par les femmes. Pour atténuer les poids du féminisme dans la société, l'artiste parle à sa femme avec discours discursif euphémique afin que cette femme accepte son projet professionnel.

Les femmes décident "Aller Ambanja" pour désigner par intertexte les Tsimihety de prendre leurs sorts de sortir dans leur pauvreté, y compris les femmes qui étaient dominées par le capitaliste patriarcal car le pouvoir patriarcal est lié au système capitaliste ; il s'agit du capitalisme primitif qui plane dans la société tsimihety traditionnelle. Ces femmes ne sont pas forcément de chercher de "l'argent de cacao, ni du café, ni du pili-pili(piment)" comme dans cette musique de Tianjama mais d'autres sources d'argents. Le mouvement féministe tsimihety est aussi par intertexte amplifié par la musique tropicale malgache des artistes féministes, comme Black Nadia, Tance Mena et les autres artistes féministes. Puis, il est appuyé par le Coupé-décalé, une musique de revendication de la liberté chez les Ivoiriens et une danse tonique pour manifester leur puissante féminité, en faisant vibrer le corps diffusé par les moyens de communication et d'information comme la télévision et l'internet. Le mouvement féministe tsimihety se trouve aussi dans le bal car la danse est une sorte du langage poétique assimilée au langage ; elle est un langage gestuel. Le langage

poétique par son usage intertextuel devient donc comme un vecteur de la liberté des femmes malgaches, voire les femmes du monde, dans la mesure où par le dédoublement de son signifiant et de son référent, il constitue des mosaïques des textes sous forme de citations qui militent l'émancipation de l'autonomie des femmes. Si on réfère à l'idée de François Rastier sur la textualité dans ce texte poétique de Tianjama, ce texte renferme une série de contrainte qui empêche les femmes tsimihety de s'émanciper ; il écrit : "Le texte apparaît comme une série de contrainte qui dessinent des parcours interprétatifs. Chaque lecteur est libre de suivre une trace personnelle, de déformer ou de négliger à sa guise les parcours indiquées par le texte, en fonction de ses objectifs et sa situation historique"⁽¹¹⁾. Tous ses expériences artistiques et sociales forment certaines femmes malgaches à oser prendre en mains leurs destins en utilisant leurs capitaux : leurs intelligence et leurs corps pour écrouler la barrière de l'inégalité entre les femmes et les hommes ; c'est-à-dire les femmes ne sont plus un sexe faible ou "Le deuxième sexe" comme à dire Simon de Beauvoir⁽¹²⁾ ; elles sont fortes comme les hommes, capables d'outrepasser leurs problèmes. La musique de cet artiste comme cette chanson est une éveilleuse de la conscience de peuple de prendre position de lutter contre toute sorte de l'oppression, surtout envers les femmes.

2. Euphémisme et intertextualité dans l'œuvre de Tianjama :

Faire face à l'infidélité des homme tsimihety, l'artiste à travers de cette poésie musicale joue une communication intertextuelle fondée sur l'euphémisme pour s'assurer à sa famille qu'il sera fidèle dans le pays où il va travailler. Dans le passage suivant, Tianjama qui est ici par intertexte comme porte-parole de ces hommes chante avec tendresse au nom de ces femmes qui vont abandonner par leurs époux : "Si tu me manques, la mère de mes enfants / Aller à Ambanja / Te disant au revoir ! Je t'attristerai". Dans ce passage, la question est de

savoir comment Tianjama dit que "Si tu me manques, la mère de mes enfants" à aller me suivre à Ambanja, alors qu'il a le droit d'y amener avec sa famille pour sauver sa vie conjugale face à la tentation de l'infidélité. Il nous semblerait qu'il n'y soit pas sûr d'être fidèle envers sa femme. La raison en est qu'il ne l'a adressé pas "ma chérie", une expression d'amour et de fidélité envers une épouse pour peindre son affection intime envers celle-ci. Son amour envers elle est primé avant tout par leurs enfants que par elle-même. Cette parole discursive de l'artiste dans ce passage peut classer selon Béatrice Fracchiolla comme "la violence verbale fulgurante", dans la mesure où cette linguiste définit ce terme : "comme une montée en tension contextualisée qui peut se décliner à travers différentes étapes"⁽¹³⁾. C'est pour nous dire que l'amour qu'il exprime à sa femme d'annoncer le projet "Aller Ambanja" est une parole d'euphémisme pour amadouer sa femme et elle réduit à l'ironie de cette femme, que celle-ci le considère comme insulte envers elle. C'est pourquoi sa femme semble être triste ou facée contre lui d'avoir eu cette nouvelle et elle n'est pas répondue, car il fait allusion qu'il l'aime tellement. On constate que de manière pragmatique, cette poésie musicale est une forme de l'incarnation des voix de deux camps : les voix des hommes tsimihety qui font fortune à Ambanja et celles de leurs femmes. L'intertexte réellement trouvée dans cette poésie musicale est cette idée de l'artiste assimilée à celle de ces hommes tsimihety qui restent encore conservateur au niveau de cette pratique matrimoniale, tandis que l'idée de sa femme est assimilée à celle des femmes victimes de cette pratique et elle n'est pas identifiée dans le dialogisme artistique, ce qui signifie l'existence de la domination patriarcale dans la société traditionnelle tsimihety. C'est pourquoi la femme de l'artiste est fâchée contre son mari et elle se tait de ne pas créer une situation conflictuelle entre les deux pour conserver leur mariage. Ce sentiment est souvent partagé par d'autres femmes dans telle situation conflictuelle. Tianjama est donc

l'image de la société tsimihety qui a vécu la tradition matrimoniale héritée de l'histoire de ses ancêtres.

Conclusion :

Cette poésie musicale émane l'émancipation des femmes tsimihety et sa lecture à différentes facettes débouche plusieurs textes qui corroborent la liberté et de l'autonomie des femmes tsimihety. Elles deviennent libres de travailler et de contracter le type de l'alliance matrimoniale de ce qu'elles veulent contracter sans beaucoup des contraintes sociales. Ces femmes ne signifient pas qu'elles veulent faire l'anarchisme matrimonial. Mais, on doit éradiquer l'exploitation matrimoniale des femmes à de fins socioéconomiques particulières. Elles ne veulent plus être au foyer, car elles doivent avoir leurs sources propres de revenu. Autrement dit, la lecture intertextuelle de cette poésie musicale de Tianjama permet d'enrichir ses sens, et que ses significances deviennent mobiles à cause de l'activité de construction des sens à partir de l'acte de lecture ; que le féminisme ne doit pas être un apanage des femmes mais pour tout le monde pour tisser l'intertextualité de cette poésie musicale et pour bien intégrer ces femmes dans la société. Elle est sa "productivité" si on réfère à l'idée de Roland Barthes ; car selon lui, écrit un texte est une "productivité" qui n'est pas seulement parce qu'il a été élaboré par des fait historiques et ethnologiques inspirés par Tianjama dans sa création poétique, mais il est assimilé, transformé, relu et interprété à partir de l'acte de construction de ses sens par sa lecture à des multiples facettes⁽¹⁴⁾.

Notes :

1 - Cf. Mikhaïl Bakhtine : Le Marxisme et la Philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique, Minuit, Paris 1977.

2 - Julia Kristeva : Sémiotika. Recherches pour une sémanalyse Seuil, Paris 1969, p. 146.

3 - Michaël Riffaterre : La production du texte, Seuil, Paris 1979, p. 38.

4 - Ibid., p. 75.

5 - Cf. Bernard Magnes : Essai sur les institutions et coutumes des Tsimihety,

Bulletin de Madagascar, Tananarive 1953.

6 - Ibid., p. 45.

7 - Tianjama lui-même est un enfant hors du mariage et abandonné par son père biologique car son nom signifie littéralement aimer par son oncle maternel ; il était élevé par ce dernier comme substitut de son père biologique qui était un soldat marocain dans l'armée coloniale française à travailler à Mandritsara, dans la province de Mahajanga à Madagascar.

8 - Jean Paul Sartre : Qu'est-ce-que la littérature ? Gallimard, Paris 1948, p. 53.

9 - Jean Starobinski : Etudes de style. Léo Spitzer et la lecture stylistique, Gallimard, Paris.

10 - André Martinet : Elément de la linguistique générale, Armand Colin, Paris 1970, p. 10.

11 - François Rastier : Sens et textualité, Hatier, Paris 1989, p. 18.

12 - Cf. Simone de Beauvoir : Le deuxième sexe I. Les faits et les mythes, Gallimard, Paris 1947.

13 - Béatrice Fracchiolla : L'injure et l'insulte vus comme genres brefs, et leur mise en discours. Colloque international Le genre en bref. Son discours, sa grammaire, son énonciation, Département de Lettres Françaises de l'Université Aoyama Gakuin, Tokyo ; Société de Lettres Françaises d'Aoyama, Tokyo, Mar 2017, pp. 173-188 ; <https://shs.hal.science/halshs-02490937>, consulté le 24 mai 2024.

14 - Cf. Roland Barthes : S/Z. Essais, Seuil, Paris 1970.

Références :

1 - Bakhtine, Michaël : Marxisme et philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociolinguistique en linguistique, Minuit, Paris 1977.

2 - Barthes, Roland : S/Z. Essais, Seuil, Paris 1970.

3 - Beauvoir, Simone de : Le deuxième sexe I. Les faits et les mythes, Gallimard, Paris 1947.

4 - Fracchiolla, Béatrice : L'injure et l'insulte vus comme genres brefs, et leur mise en discours. Colloque international Le genre en bref. Son discours, sa grammaire, son énonciation, Département de Lettres Françaises de l'Université Aoyama Gakuin, Tokyo ; Société de Lettres Françaises d'Aoyama, Tokyo, Mars 2017, pp. 173-188 ; <https://shs.hal.science/halshs-02490937>, consulté le 24 mai 2024.

5 - Kristeva, Julia : Sémiotika. Recherches pour une sémanalyse, Seuil, Paris 1969.

6 - Magnes, Bernard : Essai sur les institutions et coutumes des Tsimihety, Tananarive, Bulletin de Madagascar 1953.

- 7 - Martinet, André : Elément de la linguistique générale. Armand Colin, Paris 1970.
- 8 - Rastier, François : Sens et textualité, Hatier, Paris 1989.
- 9 - Riffaterre, Michaël : La production du texte, Seuil, Paris 1979.
- 10 - Sartre, Jean Paul : Qu'est-ce-que la littérature ? Gallimard, Paris 1948.
- 11 - Starobinski, Jean : Etudes de style. Leo Spitzer et la lecture stylistique, Gallimard, Paris 1970.



Patrimoine culturel immatériel des Mambay au Cameroun

Dr Abdou Saïdou

Université de Ngaoundéré, Cameroun

Résumé :

Le peuple Mambay du Cameroun est localisé dans la région administrative du Nord-Cameroun. C'est un peuple qui regorge d'important patrimoine culturel immatériel. Ce patrimoine constitue la marque identitaire de ce peuple. Il s'agit ici d'un travail introductif, sous forme de ballon d'essai. Il permet d'inventorier quelques éléments du patrimoine culturel immatériel à savoir, le culte des ancêtres, le rite funéraire, les fêtes traditionnelles, l'onomastique et la toponymie.

Mots-clés :

patrimoine, culte des ancêtres, rite funéraire, Mambay, Cameroun.



Intangible cultural heritage of the Mambay in Cameroon

Dr Abdou Saïdou

University of Ngaoundéré, Cameroon

Abstract:

The Mambay people of Cameroon are located in the northern-Cameroon administrative region. They are a people full of important intangible heritage. This heritage constitutes the identity mark of this people. This is an introductory work, in the form of a test ball. It makes it possible to inventory some elements of the intangible cultural heritage namely, the cult of ancestors, the funeral rite, traditional festivals, onomastics and toponymy.

Keywords:

heritage, cult of ancestors, funeral rite, Mambay, Cameroon.



Introduction :

La société Mambay est mystico-religieuse. C'est une société qui fait partie d'un monde complexe où des humains communiquent avec des animaux, des végétaux et des matières inertes ; un monde où un être humain peut avoir pour conjoint un animal dans la forme humaine ; un monde où des humains surprennent fréquemment des végétaux ou des animaux en pleine

conversation ; un monde où il est pratiquement impossible de séparer des pratiques mystiques et des rites religieux. L'individu est constamment en communion avec le monde des esprits et le monde physique⁽¹⁾.

Le patrimoine culturel immatériel véhicule des idées, des modes de vie, des valeurs qui ont fonction à la fois d'information et de distraction, et par la même occasion, construisent et diffusent l'identité culturelle d'un peuple ou d'une communauté⁽²⁾.

Le patrimoine culturel immatériel est un moteur, un catalyseur et facteur de l'unité chez les Mambay. Ces derniers sont composés d'une multitude de clans, ce qui constitue un atout majeur pour les manifestations culturelles. Dans l'ordre des manifestations sociales, nous relevons la participation active de l'homme à tous les travaux et la pratique de polygamie comme signe de puissance ; l'accompagnement de toutes les manifestations collectives de joie ou de douleurs par de danses et chants. Le recourt aux voyants des choses cachées étaient quotidiens, ceci dans le but de se protéger ou de lancer un sors maléfique à autrui. Dans cet article, le patrimoine culturel immatériel du peuple Mambay concerne le culte des ancêtres (vaa sina), rite funéraire (dag sini hudo), l'onomastique, la toponymie et la fête traditionnelle (fyah).

1 - Culte des ancêtres et rite funéraire :

Le culte des ancêtres (vaa sina) et le rite funéraire (dag sini hudo) font partie intégrante du patrimoine immatériel des Mambay.

1. Culte des ancêtres (vaa sina) :

Dans la cosmogonie Mambay, le Dieu (Siketi) créateur a organisé son royaume en plusieurs univers et sous-univers ou délégations dont les responsables sont des ancêtres, auxquelles il délègue des pouvoirs et des vertus que les humains peuvent utiliser à volonté pour tirer bénéfices⁽³⁾.

Le culte des ancêtres permet de renforcer non seulement la

communion entre les peuples Mambay, mais également renforce l'autorité du chef du village par l'exécution des cultes. Adamou estime que "le rite effectué ainsi atténue le malheur, s'il existait, ou l'empêchait de surgir, s'il est imminent"⁽⁴⁾. Le culte effectué au nom des ancêtres n'est pas destiné à ces derniers. Ils ne sont que les intermédiaires entre la famille qui exécute le culte et le Dieu suprême.

Pendant le culte des ancêtres, paa va sina (chargé d'accomplir le rite) implore les ancêtres afin de protéger le village. Il rassemble donc tous les villageois : hommes, femmes, et enfants, pour que ceux-ci offrent des dons (mil, maïs, arachides, etc.) aux ancêtres. Dans les croyances mambay, les offrandes et les sacrifices sont au centre de la spiritualité. Ils servent de facilitateurs d'acheminement des intentions et des prières pendant des cérémonies (mariages, naissances, récoltes, malheurs, mort, fêtes) aux destinataires qui sont les ancêtres. En échange, ces derniers exaucent leurs prières. Pendant le culte, paa va sina immole une bête (chèvre, mouton, coq ou bœuf) au lieu de culte. Il recueille le sang (toupo') de cette bête dans une calebasse blanche appelé gui pou' et asperge tout le monde avec ce sang en récitant le verset suivant⁽⁵⁾:

- on vous prie de faire pleuvoir la pluie en abondance cette année ;
- on veut beaucoup de récoltes jusqu'à dépasser nos greniers ;
- protégez-nous contre les maladies, les envahisseurs et les ennemies ;
- faites régner la paix sur notre village (daag biila).

Notons que le chef de famille peut mener aussi certains rites dans le cadre religieux pour sa famille ; puisqu'il en est bien le chef religieux. Pour s'adresser à Dieu (Siketi), il peut user d'une pierre (saa sina) ou d'un arbre (kpeegui sina) comme intermédiaire. Il implore en outre cet objet, pour assurer le bon déroulement de ses activités (pêche, chasse et agriculture) et garantir la sécurité de sa famille⁽⁶⁾. Pour ce faire, il convoque

tous les membres de la famille ; il fait le sacrifice d'un coq accompagné des éléments bien choisis puisque désignés par la coutume : sésame, un canari. Ce culte permet ou mieux permettrait au chef de famille de "chasser les mauvais esprits", source de mésentente et de conflit au sein de la famille, et au-delà, de la société toute entière⁽⁷⁾.

L'invocation de la médiation des ancêtres commence par les ancêtres côté de la mère ; ensuite les ancêtres côté du père. On peut faire autant de doléances comme on veut. Ici tous les ancêtres déifiés, des œuvres exemplaires durant leur vie sur terre sont mis en alerte. Après des prières, on peut verser de l'eau, du vin et même laisser un peu de nourriture sur la terre, ou bien sous un arbre dans la cour ou dans un coin de la concession. Les prières peuvent se faire à tout moment de la journée et même quand on va au lit, si cela est nécessaire⁽⁸⁾.

2. Le rite funéraire (dag sini hudo) :

La pratique des rites funéraires reste des moments particuliers et uniques chez les Mambay. Elle permet de renforcer les liens entre le monde des morts et celui des vivants. Les rites funéraires se focalisent autour de l'enterrement et du post-enterrement⁽⁹⁾. Dans la société Mambay, il existe deux types de mort : la mort naturelle, celle survenue après une maladie et la mort mystique, celle provoquée par un malfaiteur, assassin. Ces morts ne sont pas traitées de la même manière. La mort impose des rites particuliers selon la personnalité du défunt : un chef, un vieillard, un jumeau, ou un homme ordinaire⁽¹⁰⁾.

Contrairement au rite funéraire d'un vieillard impliquant souvent tout le village, celui d'un enfant ne concerne que la famille endeuillée. De toute évidence, tous les notables du village et les membres de famille se rassemblent pour l'enterrement du vieillard. Chaque membre de famille du défunt apporte une provision, y compris les beaux fils. La famille construit un grand hangar où les hommes peuvent rester et manger. Après quelques jours (trois à sept jours), elle organise

une grande cérémonie en mémoire du défunt. Elle rassemble les petits fils du défunt, habillés en cache-sexes. On les sert de la nourriture dans des calebasses et les dépose dans un canari, chacun devant son plat. Durant une semaine, les villageois organisent des chansons et danses toutes les nuits pour honorer le défunt et pour accompagner la famille endeuillée. Lors du dernier jour de funérailles, la famille se rassemble à nouveau pour se distribuer l'héritage laissé par le défunt et résoudre certains problèmes s'ils en existent. L'aîné de la famille prend alors la place du père. Notons que ce successeur peut prendre pour épouse la femme de son père, si celle-ci est encore jeune⁽¹¹⁾. Dans cette société, les femmes vieilles bénéficient du même rite que les hommes de leur âge.

Le septième jour du deuil, les vieillards du village partent en brousse pour une cérémonie appelée "prise de l'âme du défunt". Ils rentrent au village avec une personne habillée des feuilles d'arbre, symbolisant l'âme du défunt. C'est pour dire que, "le défunt est désormais rentré parmi nous". Il observe la conduite de chacun et peut, le cas échéant, intervenir en songe pour rappeler à l'ordre celui qui se dévie du droit chemin⁽¹²⁾.

2 - Les Fêtes traditionnelles (fyah) :

Les fêtes chez les Mambay sont des moments de rencontres au cours desquelles les populations font des prestations diverses notamment les musiques traditionnelles, les danses, les expositions artistiques, la gastronomie, les croyances et les rites⁽¹³⁾. La fête chez les Mambay est appelé fyah. On distinguent trois fêtes qui sont : feh dou'na, feh daara et feh koura⁽¹⁴⁾.

1. Le feh dou'na :

Le feh dou'na est la fête de fin d'année. Elle se déroule au mois de novembre, juste après la récolte du mil rouge. Pendant, une semaine, hommes, femmes et enfants mangent de nourriture et boivent du vin. Chaque soir, ils organisent des danses. C'est le moment de danser le gomba, dalinga, boukaré et naziza. La fête n'est pas seulement le moment de jouissance, mais aussi

l'occasion de faire le bilan de l'année, de reconnaissance envers Dieu, Siketi. C'est aussi le moment où les jeunes filles et garçons profitent pour se faire des avances, lesquelles débouchent souvent sur des mariages.

2. Le feh koura :

Le feh koura se déroule pendant les mois de mars et d'avril. Pendant cette période, hommes, enfants, excepté les femmes, partent tous à la chasse. Toutes les espèces d'animaux sont chassées. Les butins sont partagés en brousse, puis ramenés dans les différents foyers⁽¹⁵⁾.

3. Le feh daara :

Le feh daara se fête au début de la saison pluvieuse. Elle est souvent confondue au rite agraire. Pendant cette fête, tous les habitants partent semer dans le champ du chef du village. C'est après cette journée que chaque famille peut débiter effectivement à semer dans son champ. Elle ne dure qu'une journée⁽¹⁶⁾.

3 - Les noms des personnes, des maladies et des lieux :

Les noms sont aujourd'hui donnés à tort et à travers par un grand nombre. Les ancêtres Mambay ne donnaient jamais le nom à leurs enfants ou lieux au hasard comme on joue au jeu du hasard ; avant de baptiser l'enfant, ils consultaient toujours le sacrificateur de leur lignage qui, à son tour invoquait les ancêtres afin d'avoir la bénédiction et la protection sur l'enfant. C'est alors là, le sacrificateur reçoit le nom que l'enfant portera.

1. Les noms des personnes :

Les informations sur l'onomastique chez les Mambay, nous viennent des Kaldoiri Esrom⁽¹⁷⁾. Les noms masculins sont : Kami, Tao, Kwe et Kada.

Kami : c'est un nom Mambay donné logiquement au premier garçon de la famille. Ce nom aurait pris son origine dans une famille où les enfants étaient des filles. Un jour, un garçon naquit dans cette famille. Aussitôt le papa dit : "mi daari big na mi lug ve dag ka' i ma du" ce qui peut être traduit par : j'ai eu

celui avec qui je peux m'asseoir à la cour. Dans ce sens, Kami est le nom du premier né masculin de la famille.

Tao : c'est aussi un nom masculin qui est donné au jumeaux (le premier sortant entre les jumeaux et en même temps masculin). Le nom Tao aurait été en lien avec un insecte très sage, promenant avec sa cachette en coton du nom Tawso en langue Mambay. Il faut signaler que nous n'avons pas encore d'informations sur les deux autres noms masculins à savoir Kada et Kwe. Les noms féminins sont Tigam, Tinaga, Tipara, Tiiza, Tidevi.

Tigam : était à l'origine, le nom donné aux jumelles. C'est la dernière sortante des jumelles qui était nommée Tigam. Dans ce cas, même si les deux enfants sont de sexe opposé et, si la fille est la dernière à sortir ; elle portera le nom de Tigam.

Tinaga : il est réservé à une fille qui est née après le décès de son aîné direct. Par analyse conceptuelle, ce nom aurait été le dérivé de : Ti huđo ma yah inna ga (que la mort épargne cette dernière). Cela sous-entend une prière de protection pour cet enfant du sexe féminin qui n'a pas eu la grâce de voir son grand frère ou grande sœur qu'elle suit directement.

Tibara : aurait pris sa source dans l'expression : ɓa'ra, ɓa'ra yo (semence, c'est la semence). Tibara veut dire donc Tíba'ra comme pour dire que cet enfant est une bonne semence.

Tipana : serait dérivé du mot Pa'na qui signifie : nombreux, plusieurs. Tipana veut donc dire Tipa'na comme pour dire : la mère de plusieurs. L'on pourrait être amené à croire que Tibara et Tipa'na sont donnés aux filles qui portent des prédispositions des bénédictions particulières après consultation des ancêtres.

Tiza/Tiiza : serait lui aussi dérivé du verbe Ti'zina (mettre fin à, limiter). Dans cette logique, ce nom féminin est donné exclusivement à wala i vina (Benjamine). Ce qui sous-entend que les parents donnaient le nom Tiza/Tiiza tout en sachant que c'est elle la benjamine.

Faisons un arrêt sur le terme ti qui est employé devant

chaque nom. En fait ti est un mot Mambay qui est un marqueur de collectivité d'un groupe de personne ou marqueur de la grandeur. Il peut aussi désigner un préfixe augmentatif, dans certaine mesure, il peut signifier la mère de.

3. Les noms des maladies :

Des maladies chez les Mambay sont désignées parfois par des noms d'animaux, de vent, de pluie. Ces maladies ont aussi des équivalences dans la médecine moderne ; on a par exemple⁽¹⁸⁾:

- Baah=pluie : équivaut au refroidissement des os sur une longue durée ;
- Geri baah=vent de pluie : équivaut au mal de nerf, hypertension ;
- Gera=vent ou esprit : équivaut à une maladie mentale ;
- Kpemna=tortue : équivaut au fibrome et attaque uniquement la femme ;
- Zooga=oiseau : équivaut au tétanos ;
- Kaba : équivaut au diabète, maladie du pancréas ;
- Tikpa'lkpa'l : équivaut au paludisme ;
- Suuba : toute maladie de l'appareil génital ;
- Suubi dagdignu (urine du foie) : toute maladie du foie, jaunisse, hépatite ; peut créer un dysfonctionnement du pancréas, entraînant le diabète ;
- Tituah=boa, python : maladie provoquant l'accumulation d'eau dans le corps ;
- Tiguahri : sinusite ; toute maladie contractée à travers un animal sauvage ;
- Fuura : équivaut à la hernie ;
- Fuuri dua'a (=hernie du ventre) : équivaut à l'appendicite.

Toutes ces maladies se soignent à base des plantes, des rituels et les interdits de certains aliments. Par exemple celui qui a le Kaba, évitera du sucre, du miel. Les plantes qui guérissent ou soignent ces maladies existent encore dans les villages. Pour soigner ces maladies, on utilise un mélange d'herbe (kouga,

kpavira) de racines et d'écorces.

3. Les noms de lieux :

Pour justifier l'importance du milieu naturel, les ancêtres attribuaient les noms des éléments de la nature à leur habitat. Ce sont des noms qui frappent souvent leur conscience, leur rappellent souvent leurs origines⁽¹⁹⁾. Le relief, la faune, l'hydrographie, la végétation et même le premier occupant du milieu formaient des "éléments catalyseurs"⁽²⁰⁾ pour la dénomination des anciens sites d'occupations. Nous pouvons prendre des exemples suivants pour montrer l'importance de la toponymie dans la compréhension du passé des hommes.

Le nom Kah guéi signifie en langue mambay "seul village". Ce nom lui est donné parce qu'il est séparé des autres villages (Katchéo, Kakou) par le mont Katchéo.

Le gentilé Kah touroum, vient de deux mots mambay Kah et touroum. Le terme Kah signifie "village", dans un autre sens "sur" ou "au-dessus"; Touroum, c'est une espèce de plante anthropique ; une plante qu'on utilisait souvent dans la pratique mystique pour faire taire quelqu'un, pour éviter de dévoiler un fait ou un événement dont il serait témoin. Donc Kah touroum veut dire le village de la plante touroum. Le nom entier de la plante est Kouk touroum⁽²¹⁾.

Le terme Kah waaguilé est un nom en langue mambay composé de trois mots ; Kah, "village"; Waan, "chef" et guilé, "accepté". L'ensemble signifie "le village accepté par le chef". En effet, pendant longtemps, les habitants de ce village vivaient sans chef. Ces peuples avaient sollicité une personne parmi les habitants de Fadamna pour être chef. C'est ainsi que le chef Weyna de Katchéo choisit son frère Nabaga. Du retour au village, les habitants de Kah Waaguilé exprimèrent leur satisfaction en baptisant leur village "kaa waa guilé"⁽²²⁾ c'est-à-dire "le chef a accepté".

Le nom Sabornou signifie en langue mambay "dans une situation dont on ne connaît pas l'origine"⁽²³⁾. Le mot bornou

signifie "ne connaît pas" ou "ne sait pas" et sà signifie "dans". Le nom de Sabornou trouve son origine dans une situation de conflit qui a eu lieu entre les chefs Dougla et Kakian. Ces deux chefs régnaient chacun sur un quartier différent qui appartenaient tous deux à l'ancien village Fadamna ; chacun gardait son autonomie vis-à-vis de l'autre. En effet, suite à l'assassinat de Dougla par Kakian, les partisans de celui-ci avaient pris la résolution de venger leur chef ; et certaines personnes d'entre eux sont entrées dans le combat sans en savoir l'origine. C'est ainsi donc qu'ils ont rebaptisé le village où s'est passé le conflit "Sabornou".

Pinsa est un nom en langue mambay qui proviendrait de Pilzah ; pili qui veut dire le "lieu" et zah qui signifie le "buffle", "bœuf" ; l'ensemble signifie "le lieu où pâturent les buffles"⁽²⁴⁾. Les Ti-kongong se sont installés dans la région de Kakou pour des raisons cynégétiques ; donc une région où les buffles et d'autres animaux pâturaient. Cette brousse offrait en abondance les buffles ; c'est pourquoi ils ont désigné cet espace Pilzah qui sera transformé en Pinsa⁽²⁵⁾. D'autres explications du nom Pinsa proviennent de la tradition Ti-gah. En fait, les Ti-gah ont élu domicile sur le lieu. Son nom, selon eux, proviendrait de saa qui signifie "pierre". Le mot Pinsa se prononce à l'origine finsaa c'est-à-dire "front de pierre". Finou signifie "front"⁽²⁶⁾. Au front de cette pierre, le peuple Ti-gah exerçait leurs cultes, rites et prières. C'est pour cette raison que ces derniers seront appelés alors Ti-gah Pinsa. C'est au fil du temps que le nom Finsaa est transformé en Pinsa qui, plus tard, est attribué comme complément au nom des Ti-gah qui ont habité cet espace géographique.

Kah kèo signifie en langue mambay "sur la colline" ou "le village de la colline"⁽²⁷⁾. Effectivement cet ancien village déserté était situé sur une colline.

Kahsiiri séga vient de trois mots mambay, kah qui signifie "sur", siroh qui veut dire "sol" et séga qui signifie "rouge". L'ensemble signifie "sur le sol rouge"⁽²⁸⁾. Bien effectivement, le sol est rouge sur cette colline ; une colline dominée par les

roches volcaniques qui résultent de coulé de lave.

Kah gah vient du mot mambay qui signifie littéralement "sur gah". Kah signifie "sur" et gah renvoie au clan Ti-gah. Au sens littéraire du terme, kah gah veut dire le "village de Ti-gah"⁽²⁹⁾.

4 - Les danses traditionnelles Mambay :

Nous avons pu dénombrer ainsi plusieurs types de danses⁽³⁰⁾.

1. Danse initiatique :

Le zah-sagn : elle est une danse initiatique de la jeune fille qui vient d'avoir ses toutes premières règles, au cours de cette danse de zah-sagn, prennent part uniquement les femmes.

La danse Za'kane-gah : pendant toute la période de Kane-gah, la danse est organisée çà et là à différentes chansons. De ce fait, les chansons mixtes sont chantées et dansées. Le soir au coucher du soleil, un signal est donné pour le rassemblement. Après l'allocution du superviseur général, le chanteur entonne une chanson, la danse commence, les danseurs font une ronde, les plus gradés apprennent aux moins gradés les pas de danse, les tous petits sont au milieu du cercle, lorsqu'un supérieur se place au centre et s'incline, la ronde s'incline également et suit ce que fait ce dernier⁽³¹⁾.

2. Danses de loisir :

Za'Dalingah (danse mixte).

Za'Bilim (danse pour femme).

Za'Kirah (danse pour homme).

Za'Naziza'ah (danse pour femme).

Za'Bukareh (danse mixte).

Za'Gumbah (danse pour homme).

3. Les danses de bravoure (pour guerrier) :

Za'Kir-Bigaulah (danse de héros).

Za'Gan'ngah (danse pour les hommes initiés).

Za'Sanah (danse de plumes d'autruche).

Za'Giah (danse de cuirasses).

Za'Vah (danse des flèches).

4. La danse thérapeutique :

Sinnah (danse de guérison).

Conclusion :

Le peuple Mambay a une diversité patrimoine culturel immatériel. Il est constitué de culte des ancêtres, du rite funéraire, de l'onomastique, de la toponymie et des danses. Il s'impose comme des palliatifs qui peuvent corriger des nombreuses dérives engendrées par la modernité. Il offre l'ultime occasion d'interroger les cultures du passé. Au regard de la diversité des éléments qui constituent le patrimoine culturel immatériel des Mambay, on peut affirmer sans risque de se tromper que les Mambay sont de peuple culturellement riche.

Notes :

- 1 - Entretien avec Oumarou Mamoudou, Yaoundé le 13 janvier 2017.
- 2 - Abba Ousman Mahamat : "Les industries culturelles à l'ère de la décentralisation dans la région de l'extrême-nord Cameroun : défis et enjeux", African humanities 442 volume ii & iii - septembre 2017, p. 445.
- 3 - Entretien avec Oumarou Mamoudou, Yaoundé le 13 janvier 2017.
- 4 - Adamou : "Paroles, objets, et lieux de paix chez les peuples du Mayo-louti (XIX^e-XX^e siècles)", Mémoire de master II, université de Ngaoundéré, 2012, p. 53.
- 5 - Abdou Saïdou : "Prospection archéologique à Katchéo dans l'Arrondissement de Bibémi au Nord-Cameroun", Mémoire de Master recherche Histoire, Université de Ngaoundéré, 2016, p. 105.
- 6 - Ibid.
- 7 - Entretien avec Oumarou Mamoudou, Yaoundé le 13 janvier 2017.
- 8 - Ibid.
- 9 - Issa Djamdoudou : "Introduction à la recherche archéologique à Kakou dans Nord-Cameroun", mémoire de Master 2 d'Histoire, Université de Ngaoundéré, 2017, pp. 29-30.
- 10 - Abdou Saïdou : op. cit., p. 78.
- 11 - Entretien avec Maïgari, Katchéo le 5 mai 2016.
- 12 - Entretien avec Bakary Koué, Bissoli le 7 janvier 2018.
- 13 - Abba Ousman Mahamat : "Inventaire, conservation et mise en valeur du patrimoine culturel : trois défis majeur pour la jeunesse Camerounaise à l'ère de la mondialisation", in Fouellefack Kana Célestine Colette et Ladislav Nzessé : Patrimoine culturel africain, matériau pour l'histoire, outil de

développement, Harmattan, Paris 2013, pp. 451-452.

14 - Abdou Saïdou : op. cit., p. 107.

15 - Adamou : op. cit., p. 47.

16 - Entretien avec Payanfou, Garoua, le 21 décembre 2023.

17 - Entretien avec Kaldoiri Esrom, Garoua, le 18 février 2019.

18 - Issa Djamdoudou : op. cit., pp. 77-78.

19 - Bienvenu Denis Nizésété et David Zeitlyn : "Sites d'occupation ancienne à Somié un ancien village mambila du Cameroun : étude archéologie", in Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'université de N'Gaounderé, 2008, vol. X, p. 54.

20 - Narcisse, Djouberou : "Sites d'occupation ancienne dans la région de Kaélé au Nord-Cameroun : études archéologiques", mémoire Maitrise, d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2007, p. 35.

21 - Issa Djamdoudou : op. cit., pp. 29-30.

22 - Entretien avec Maigari, Katchéo le 5 mai 2016.

23 - Entretien avec Maigari, Katchéo le 2 janvier 2019.

24 - <https://dilomanatibom.fr.gd/poste-Gendarmerie.htm>, consulté le 14 janvier 2019.

25 - Entretien avec Oumarou Mamoudou, par téléphone, le 13 janvier 2019.

26 - Entretien avec Ousmanou Seidou, Kakou, le 2 janvier 2019.

27 - Entretien avec Abodou Adamou, Piaga, le 29 décembre 2018.

28 - Entretien avec Faniguina, Piaga, le 30 décembre 2018.

29 - Entretien avec Djaoro Bello, Lazoua, le 6 janvier 2019.

30 - Issa Djamdoudou : op. cit., p. 8.

31 - Tao Moussa : "L'initiation des garçons chez les Mambay", in <https://dilomanatibom.fr.gd/Initiation.htm>, 2008.

Références :

1 - Adamou : "Paroles, objets, et lieux de paix chez les peuples du Mayo-louti (XIX^e-XX^e siècles)", Mémoire de master II, université de Ngaoundéré, 2012.

2 - Djamdoudou, Issa : "Introduction à la recherche archéologique à Kakou dans Nord-Cameroun", mémoire de Master 2 d'Histoire, Université de Ngaoundéré, 2017.

3 - Djouberou, Narcisse : "Sites d'occupation ancienne dans la région de Kaélé au Nord-Cameroun : Etudes archéologiques", mémoire Maitrise, d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2007.

4 - Hassoumi, Seidou : "Patrimoine culturel materiel et immateriel des Tibolgui au Nord-Cameroun : XIX^e-XXI^e siècle", mémoire de master 2, Université de Ngaoundéré, 2021.

5 - Mahamat, Abba Ousman : "Inventaire, conservation et mise en valeur du

patrimoine culturel : trois défis majeur pour la jeunesse Camerounaise à l'ère de la mondialisation", in Fouellefack Kana Célestine Colette et Ladislas Nzessé : Patrimoine culturel africain, matériau pour l'histoire, outil de développement, Harmattan, Paris 2013.

6 - Mahamat, Abba Ousman : "Les industries culturelles à l'ère de la décentralisation dans la région de l'extrême-nord Cameroun : défis et enjeux", African humanities 442 volume ii & iii, septembre 2017.

7 - Moussa, Tao : "L'initiation des garçons chez les Mambay", in <https://dilomanatibom.fr.gd/Initiation.htm>, 2008.

8 - Nizésété, Bienvenu Denis et David Zeitlyn : "Sites d'occupation ancienne à Somié un ancien village mambila du Cameroun : étude archéologie", in Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'université de N'Gaoundéré, 2008.

9 - Saïdou, Abdou : "Prospection archéologique à Katchéo dans l'Arrondissement de Bibémi au Nord-Cameroun", Mémoire de Master recherche Histoire, Université de Ngaoundéré, 2016.



La contribution des institutions nigériennes dans l'acquisition des manuscrits arabes

Dr Alassane Salao

Université Abdou Moumouni de Niamey, Niger

Résumé :

Cet article explore l'histoire des manuscrits au Niger, mettant en lumière l'importance de la préservation de ces trésors culturels. Il souligne le rôle crucial de Boubou Hama, la Banque du Développement de la République du Niger et la Société Nigérienne d'Arachide, dans la collecte et la conservation de ces manuscrits, ainsi que l'effort des partenaires pour les rendre accessibles à un plus large public. Il aborde aussi les principales menaces pesant sur les manuscrits au Niger incluant la fragilité du support sur lequel ils sont écrits.

Mots-clés :

Manuscrits, SONARA, BDRN, collecte, ajami.



The contribution of Nigerien institutions in the acquisition of Arabic manuscripts

Dr Alassane Salao

Abdou Moumouni University of Niamey, Niger

Abstract:

This article delves into the history of manuscripts in Niger, shedding light on the importance of preserving these cultural treasures. It emphasizes the crucial role of Boubou Hama, the Development Bank of the Republic of Niger, and the Niger Peanut Company in the collection and conservation of these manuscripts, as well as the efforts of partners to make them accessible to a wider audience. It also addresses the main threats facing manuscripts in Niger, including the fragility of the writing support.

Keywords:

manuscripts, SONARA, BDRN, collection, ajami.



Introduction :

Au Niger, de nombreuses institutions gouvernementales préservent des trésors du patrimoine manuscrit arabo-islamique, écrits en arabe et dans les langues locales. Ces joyaux rares, qui se trouvent dans les bibliothèques gouvernementales et privées

ou entre les mains d'érudits, sont témoins de l'histoire de la nation et jouent un rôle crucial dans la conservation de l'identité islamique. En raison de leur importance, les autorités nigériennes se sont fixées comme objectif majeur de mettre en valeur ces chefs-d'œuvre intellectuels et culturels répartis dans tout le pays, afin de créer des centres de manuscrits gouvernementaux chargés de préserver, d'évaluer, d'analyser et de traduire ce patrimoine en français et dans les langues africaines locales. Ces manuscrits arabes représentent un héritage culturel et historique précieux, témoignant de l'importance de la tradition écrite dans la région. Ces manuscrits, souvent conservés dans des centres universitaires et des bibliothèques privées, offrent une fenêtre sur le passé intellectuel et spirituel du pays, reflétant une riche diversité de connaissances et de pratiques. La préservation des manuscrits arabes revêt une importance capitale pour la transmission du savoir, la préservation de l'identité culturelle et la promotion du dialogue interculturel⁽¹⁾. Ces documents anciens sont des témoins de l'histoire et des traditions locales, offrant des perspectives uniques sur la société nigérienne et son patrimoine intellectuel.

Dans cet article, nous explorerons le rôle crucial de la Banque de Développement de la République du Niger (BDRN) et de la Société Nigérienne d'Arachide (SONARA) dans l'acquisition, la collecte et la mise en œuvre des manuscrits arabes au Niger. Nous analyserons les stratégies mises en place par ces institutions à travers Boubou Hama, pour préserver ce patrimoine culturel et favoriser sa diffusion au sein de la société. Nous mettrons en lumière les initiatives novatrices qui contribuent à la sauvegarde et à la valorisation des manuscrits arabes dans le pays.

1 - Historique des manuscrits :

La République du Niger est l'un des pays d'Afrique de l'Ouest où les musulmans constituent une majorité écrasante. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait connu la lumière de l'Islam depuis l'aube de son appel par Uqba bin Nāfi al-Fihri en 46 de l'hégire,

666 A.J.C, et que l'Islam soit entré dans le pays par la ville historique de Kowar⁽²⁾, en plus de son voisinage avec le Califat islamique de Sokoto et l'Empire du Kanem-Bornou, où la langue arabe était la langue de communication entre les peuples, grâce à laquelle les érudits locaux ont laissé une énorme quantité de manuscrits dans diverses sciences en arabe et dans les langues locales, connus sous le nom de "manuscrits ajami".

La diffusion de la langue arabe et de la culture islamique au Niger a été favorisée par sa situation géographique et historique, qui en a fait le trait d'union entre le monde arabe et le Soudan occidental.

Le rôle de la Banque de Développement de la République du Niger (BDRN) et de la Société Nigérienne d'Arachide (SONARA) dans l'acquisition, la collecte et la mise en œuvre des manuscrits arabes au Niger.

Dans cet article, nous explorerons le rôle crucial de la Banque de Développement de la République du Niger (BDRN) et de la Société Nigérienne d'Arachide (SONARA) dans l'acquisition, la collecte et la mise en œuvre des manuscrits arabes au Niger. Nous analyserons les stratégies mises en place par ces institutions pour préserver ce patrimoine culturel et favoriser sa diffusion au sein de la société, nous mettrons en lumière les initiatives novatrices qui contribuent à la sauvegarde et à la valorisation des manuscrits arabes dans le pays.

Les efforts que nous avons mentionnés concernant la collecte et l'acquisition du patrimoine manuscrit arabe au Niger ne peuvent être évoqués sans mentionner la figure de Boubou Hama (1982-1906), président de l'Assemblée Nationale du Niger, qui appartenait à l'intelligentsia de langue française. Cet écrivain et historien nigérien croyait qu'aucune étude, qu'elle soit historique, sociale ou autre, ne peut se concrétiser sans l'utilisation des manuscrits, considérés comme la mémoire de la nation avec leurs différentes sciences liées à l'histoire des tribus habitant le bassin du fleuve Niger. Le président Boubou Hama a

été le premier à collecter ces manuscrits dans toutes les régions du Niger, grâce à sa position politique et au fait qu'il était de plus en plus respecté dans le cercle politique. Il a pu convaincre la Société Nigérienne d'Arachide (SONARA) et la Banque du Développement de la République du Niger (BDRN) d'allouer des sommes à l'achat ou à la copie de manuscrits rares dans tout le pays. Ces fonds ont également été utilisés pour organiser une campagne nationale de collecte et d'acquisition de manuscrits arabes et de manuscrits écrits dans les langues locales et pour copier certains manuscrits dont les propriétaires ne veulent pas les vendre ou les céder au département, faisant partie intégrante de l'héritage familial dont on ne peut pas se défaire facilement.

La plupart des manuscrits arabes et ajami conservés au département des manuscrits arabes de l'Université de Niamey sont étiquetés avec le prix et le nom de la société ou de la banque nationale qui a contribué de manière substantielle à l'achat de ces bijoux. Le mouvement de copie des manuscrits arabes s'est développé au Niger, notamment dans la partie nord du pays, habitée par les tribus touarègues, qui sont habiles à copier les manuscrits dans leurs écritures exquises. Il est important de connaître les types d'écritures arabes, surtout lorsqu'il s'agit de manuscrits anciens. On sait que les arabes ont écrit en graphie coufique jusqu'au troisième siècle de l'ère chrétienne, une écriture qui n'était ni pointillée ni façonnée et difficile à lire, puis en thuluthī, naskh et rayhānī à l'époque abbasside, tandis que l'écriture persane n'était pas célèbre pour ses types avant le sixième et septième siècle, et a atteint la perfection aux dixième et onzièmes siècles.

Parmi les bibliothèques qui abritent ces trésors manuscrits, on peut citer le Département des Manuscrits Arabes et Ajami (MARA) de l'Institut de Recherches en Sciences Humaines (IRSH) de l'Université Abdou Moumouni de Niamey, la bibliothèque des manuscrits de la ville d'Abalak au nord du Niger, la bibliothèque du juge Chétima dans la région de Zinder, la bibliothèque des

manuscrits de la ville de Sinder dans la région de Tillabéri, la bibliothèque du juge Salili dans la région d'Agadez, la bibliothèque du cheikh Abdelrazak Koussa dans la région de Zinder, la bibliothèque de feu le cheikh Aboubakar Hashim Kiota dans la région de Dosso⁽³⁾, la bibliothèque des manuscrits de la ville de Tabafat dans la région de Tahoua, et bien d'autres bibliothèques.

En observant les efforts déployés par le président de l'Assemblée nationale du Niger pour collecter et acquérir cet énorme trésor, nous pouvons dire, qu'il a réalisé l'importance du patrimoine arabe et son rôle dans la connaissance et la réécriture de l'histoire du Niger en particulier et de l'histoire de l'Afrique en particulier.

2 - Département des manuscrits arabes et ajami :

Dans la première partie, nous avons mentionné le rôle important joué par Boubou Hama dans la collecte des manuscrits arabes et ajami au Niger. Après la campagne de collecte et d'acquisition des manuscrits, ces trésors ont été conservés dans sa bibliothèque personnelle à l'Assemblée Nationale nigérienne. Après le coup d'Etat militaire de 1974, ces manuscrits ont été transférés au Centre nigérien de Recherches en sciences humaines, devenu à son tour l'Institut de Recherche en Sciences humaines (IRSH) de l'Université Abdou Moumouni de Niamey, et le département des manuscrits arabes et ajami a été créé et incorporé à l'Université de Niamey, avec pour mission de poursuivre le travail de collecte et d'acquisition de manuscrits entamé par Boubou Hama. Depuis cette époque, le gouvernement alloue un budget annuel dans le cadre de la subvention allouée à l'Université de Niamey, une partie est utilisée par le département à travers l'Institut pour poursuivre l'acquisition de manuscrits.

En 1970, Boubou Hama a pris soin de dresser une liste de manuscrits de 400 titres dont les dimensions sont inégales, dans sa collection privée, dont des manuscrits en haoussa songay-zarma et en peul, ont été écrits dans des langues locales en

utilisant des caractères arabes, appelés "manuscrits ajami". Ces manuscrits ont été acquis par achat, don ou reproduction au Niger et dans les pays voisins tels que la République Fédérale du Nigeria, notamment la production de la famille Usman Dan-Fodio (1754-1817), le nord du Mali, le Burkina Faso, et la Mauritanie. Cet institut a été rattaché à l'Université de Niamey à la même date.

La graphie arabe est un phénomène civilisationnel qui n'est pas différent des autres phénomènes artistiques qui se renouvellent, se détériorent et se dégradent en fonction du développement historique civilisationnel de toute nation. Ainsi, la graphie arabe s'est développée dans les villes islamiques et a acquis des noms différents en fonction du pays et de l'époque, de sorte que de nombreux styles ont différencié et sont restés les styles connus aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, certains pays étaient uniques pour certains styles, comme l'écriture marocaine, qui est le style le plus répandu en Afrique du Nord, en Afrique centrale et en Afrique de l'Ouest⁽⁴⁾, et qui est prédominant et répandu dans la plupart des manuscrits acquis en Afrique de l'Ouest. Parmi les types d'écritures trouvés dans les manuscrits nigériens, on trouve le marocain, le soudanais, le souki, sahrāwī et le style haoussa⁽⁵⁾.

En ce qui la concerne, l'UNESCO a soutenu le département depuis de nombreuses années, notamment en finançant et en équipant le siège local abritant les manuscrits ; l'Association Mondiale pour l'Appel Islamique (AMAI), bureau du Niger, a agrandi et équipé le dépôt des manuscrits. Dans le même contexte, l'Ambassade des Etats-Unis à Niamey, à travers son centre culturel, a mis à la disposition du département les derniers moyens de numérisation des manuscrits, tandis que le Centre Al-Majid des Emirats Arabes Unis, Université al-Ayn, a fourni au département un appareil de restauration des manuscrits. Les Ambassades de France et d'Allemagne ont également assuré tour à tour, la formation du personnel

administratif et technique du département afin de leur fournir l'expertise qui leur permettra de continuer à préserver ce patrimoine humain, témoin du fait que les peuples africains ont écrit en arabe et l'ont adopté comme langue de communication et moyen d'apprentissage des sciences religieuses et arabes, contrairement à ce que prétendent les Occidentaux.

3 - Types de manuscrits :

Il existe deux types de manuscrits au Département : Les manuscrits arabes et les manuscrits écrits dans les langues locales nigériennes qui utilisent l'alphabet arabe ou coranique⁽⁶⁾. Si l'on exclut quelques tentatives ici et là en Afrique pour trouver un style d'écriture, on dira qu'il s'agit d'un système qui a été largement utilisé en Afrique subsaharienne pour écrire les langues africaines avant l'apparition de l'alphabet latin. Ces manuscrits écrits dans les langues locales nous donnent une image fidèle du degré de maîtrise de l'arabe par les intellectuels africains en général et nigériens en particulier. L'utilisation intelligente de l'écriture arabe par ces intellectuels pour écrire leur langue locale contredit certainement les affirmations de ceux qui ont lié l'écriture africaine à la colonisation européenne.

4 - Contenu et statut du manuscrit :

a) Contenu :

En examinant le contenu de ces trésors, il est clair que ces manuscrits traitent des sciences islamiques et autres, y compris le Coran, les croyances, les prières, le rappel, la jurisprudence, l'éthique, les sermons, la philologie, le monothéisme, l'exhortation religieuse, la mystique, la littérature arabe la pharmacopée traditionnelle, la médecine locale, l'histoire, les testaments, les sciences occultes, l'astronomie, les documents historiques importants, les fatwas des savants de la région, la vente et l'achat d'esclaves, la nature et les conditions des tribus de la région, des notices hagiographiques des personnalités célèbres, la politique, le tafsir, les poèmes de louange et de supplication, les contrats et les lettres de vente et d'achat etc.

La plupart de ces manuscrits relèvent de l'école doctrinale malékite très répandue dans la sous-région, qui prévaut en Afrique de l'Ouest en général et dans la région de l'Azawagh en particulier⁽⁷⁾. Ces manuscrits sont d'un grand intérêt car ils révèlent l'histoire de la région, la diffusion de l'Islam et son activité littéraire et culturelle.

b) Situation des manuscrits :

Le patrimoine arabo-islamique a reçu toute l'attention dans de nombreux pays arabes et islamiques, en particulier les manuscrits, qui constituent son principal pilier, mais au Niger, il n'a pas reçu toute l'attention nécessaire requise. Les manuscrits du Niger en général et les manuscrits détenus par les particuliers, malgré leur grand nombre, leur diversité et leur grande valeur, sont entourés d'un certain nombre de conditions historiques et naturelles qui les rendent vulnérables aux dommages et à la perte. Certains de ces manuscrits sont restés dans un état général moyen, à l'exception d'un petit nombre d'entre eux qui sont en très mauvais état. Certains manuscrits sont dépourvus de leur début et de leur fin, ce qui rend très difficile pour le chercheur de retrouver les dates de composition ou les noms des auteurs ou des scribes rendant pour ainsi dire leur exploitation scientifique. L'humidité⁽⁸⁾, le mauvais stockage et la chaleur excessive ont endommagé beaucoup de ces manuscrits, tandis qu'ils sont conservés dans des boîtes en fer non ventilées, en dehors de toutes les normes scientifiques de conservation, ce qui aggrave leurs dommages. Il ne fait aucun doute que les manuscrits sont comme un organisme vivant, infecté par un grand nombre de maladies et que ces maladies entraînent divers dommages, du plus simple au plus grave, nous pouvons citer d'autres facteurs :

- Les facteurs naturels : Il est connu que les manuscrits qui restent longtemps sans être conservés et soignés conduisent à leur disparition. La terre, l'humidité, les insectes et les germes ont un impact négatif sur eux, et la température joue un rôle

important dans la détérioration et la désintégration des feuilles.

- A cela s'ajoutent des facteurs chimiques : Les gaz acides jouent un rôle majeur dans la détérioration des manuscrits, surtout à haute température, car ils entraînent la fragilisation, le jaunissement et le craquèlement du papier.

Un travail de catalogage, de numérisation et de fabrication des coffrets des manuscrits est entrain d'être réalisé au département dans le cadre d'un projet de sauvegarde des manuscrits du Niger sous les auspices du chef de département Pr. Seyni Moumouni dans le cadre du projet Gerda⁽⁹⁾.

Conclusion :

Au terme de ce travail, nous avons mis en lumière les efforts de l'Etat du Niger à travers ses institutions pour contribuer à la collecte, à l'achat, à la copie et à l'évaluation des manuscrits. A cet égard, nous ne pouvons manquer de lancer un appel pressant aux chercheurs et aux étudiants pour qu'ils redoubtent d'efforts afin de mettre ces trésors à la portée du monde à travers des traductions, des notes ou d'édition critique au profit des populations du continent.

Notes :

1 - Hassane Moulaye : La transmission du savoir religieux en Afrique Subsaharienne, l'histoire de l'école coranique à Say (Niger), Editions Gashingo, 2005, vol. 1, p. 36.

2 - Djibo Hamani et al.: Culture et Civilisation Islamique au Niger. Rabat, Publications de l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture, ISESCO 1988, p. 139.

3 - Boubacar Saidou Touré : La langue arabe et sa diffusion à Kiota, Niger. Mémoire complémentaire pour l'obtention d'un master en Langue Arabe, Université Ousmane Dan Fodio, Sokoto, Nigeria, décembre 2005, p. 18.

4 - Alassane Salao : Les manuscrits arabes de la Région de Tillabéry au Niger : style de graphie, état des lieux et protection juridique, Revue Al-Kalima, n° 79, novembre 2013.

5 - Mbarek Ait Addi et Alassane Salao : Les manuscrits relatifs à la langue Amazighe conservés au département des Manuscrits Arabes et Ajami de l'Institut de Recherches en Sciences Humaines (IRSH), Revue de l'Institut Royal

de la Culture Amazighe, IRCAM, Numéro 16, 2021.

6 - Abdou Majid Hankoukou : La graphie coranique harmonisée en Afrique au Sud du Sahara, étude bibliographique des manuscrits et des archives historiques : cas du Centre africain de conservation des manuscrits de l'Université Islamique de Say-Niger, Thèse présentée pour l'obtention du grade de doctorat de l'université Sidi Mohamed, Fez, Maroc, 2017-2018.

7 - Hassane Moulaye : Les manuscrits ajami du Département des Manuscrits Arabes et Ajami de l'Institut de Recherches en Sciences Humaines de l'Université Abdou Moumouni de Niamey, in "Les chemins du savoir : les manuscrits arabes et ajami dans la région soudano-sahélienne", Actes du Colloque International, 13-14 juin 2005, Rabat, Publications de l'Institut des Etudes africaines de l'Université Mohammed V, Souissi, 2006, pp. 85-100.

8 - Mahdi El Maaz : Le patrimoine arabo-islamique manuscrit en Afrique : livres, bibliothèques, écoles, cercles d'enseignement, colloque scientifique international organisé par la Fondation Mohammed VI des savants africains sur le thème "Le patrimoine islamique africain entre mémoire et Histoire", le 22-23-24 Rabi' al-Awwal 1443 AH, correspondant aux 29-30-31 octobre 2021 après JC dans la capitale nigériane, Abuja.

9 - La réalisation de ces travaux contribuera de façon substantielle à sauver ce qui peut l'être.

Références :

1 - Ait Addi, Mbarek et Alassane Salao : Les manuscrits relatifs à la langue Amazighe conservés au département des Manuscrits Arabes et Ajami de l'Institut de Recherches en Sciences Humaines (IRSH), Revue de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, IRCAM-Numéro 16, 2021.

2 - Hankoukou, Abdou Majid : la graphie coranique harmonisée en Afrique au Sud du Sahara, étude bibliographique des manuscrits et des archives historiques : cas du Centre africain de conservation des manuscrits de l'Université Islamique de Say-Niger, Thèse présentée pour l'obtention du grade de doctorat de l'université Sidi-Mohamed, Fez- Maroc, 2017-2018.

3 - Maaz, Mahdi Elh.: Le patrimoine arabo-islamique manuscrit en Afrique : livres, bibliothèques, écoles, cercles d'enseignement, colloque scientifique international organisé par la Fondation Mohammed VI des savants africains sur le thème "Le patrimoine islamique africain entre mémoire et Histoire", le 22-23-24 Rabi' al-Awwal 1443 AH, correspondant aux 29-30-31 octobre 2021 après JC dans la capitale nigériane, Abuja.

4 - Moulaye, Hassane : La transmission du savoir religieux en Afrique Subsaharienne, l'histoire de l'école coranique à Say (Niger), Edition Gashingo, vol.1, 2005.

5 - Moulaye, Hassane : Les manuscrits ajami du Département des Manuscrits Arabes et Ajami de l'Institut de Recherches en Sciences Humaines de l'Université Abdou Moumouni de Niamey, in "Les chemins du savoir : les manuscrits arabes et ajami dans la région soudano-sahélienne", Colloque International (tenu les) 13-14 juin 2005 à Rabat, Publications de l'Institut des Etudes africaines de l'Université Mohammed V, Souissi, 2006.

6 - Salao, Alassane : Les manuscrits arabes de la Région de Tillabéry au Niger : style de graphie, état des lieux et protection juridique, Revue Al-Kalima, n° 79, novembre 2013.

7 - Touré, Boubacar Saidou : La langue arabe et sa diffusion à Kiota, Niger. Mémoire complémentaire pour l'obtention d'un master en Langue Arabe, Université Ousmane Dan Fodio, Sokoto, Nigeria, décembre 2005.



La notion de la culture dans les récits de voyage en Grèce

Dr Antigone Samiou
Université de Ioannina, Grèce

Résumé :

Dans la représentation de l'altérité grecque à travers la littérature de voyage française au XIX^e siècle, la notion de culture régit l'interaction entre deux peuples différents. L'enjeu de notre étude réside dans la mise en œuvre de la typologie idéologique et esthétique du discours des écrivains voyageurs sur la grécité culturelle. Les témoignages viatiques varient d'une approche philhellène à caractère romantique, tantôt sentimentale tantôt avertie, à une critique plus sceptique et argumentée de la grécité culturelle, ayant un recours systématique à la comparaison avec la culture antique, ou même parfois à un regard ethnographique distant et impartial de l'altérité grecque dans des textes rappelant un essai documentaire. Malgré la force déterminante du stéréotype culturel pesée sur les voyageurs, l'étude plutôt scientifique ou plutôt subjective de la Grèce moderne, aboutit à une représentation diverse de la grécité culturelle, ainsi reflétant le croisement prolifique de deux cultures différentes.

Mots-clés :

altérité, culture, grécité, croisement, représentation.



The notion of culture in the accounts of travel to Greece

Dr Antigone Samiou
University of Ioannina, Greece

Abstract:

In the representation of Greek otherness through French travel literature in the 19th century, the notion of culture determines the interaction between two different people. The challenge of our study lies in the implementation of the ideological and aesthetic typology of the travel writers' discourse on cultural græcity. Viaticum testimonies vary from a philhellenic approach of a romantic nature, either sentimental or knowledgeable, to a more skeptical and well-argued criticism on cultural græcity, having a systematic recourse to comparison with ancient culture, or even sometimes to a distant and impartial ethnographic look over Greek otherness in texts reminiscent of a documentary essay. Despite the determining force of the cultural stereotype bore by the travellers, the study of modern Greece,

whether scientific or subjective, often results in a diverse representation of cultural græcity, thus reflecting the prolific crossing of two different cultures.

Keywords:

culture, græcity, otherness, crossing, representation.



Introduction :

De nombreux récits de voyage en Grèce au XIX^e siècle reflètent l'influence majeure de la culture chez les voyageurs français dont l'éducation classique et les intérêts ethnographiques à la fois déterminent largement les attentes lors de leur rencontre avec les Grecs modernes. La présente étude s'appuie sur des récits de voyage rédigés après la fondation de l'état grec indépendant en 1830, soit neuf ans après l'éclatement de la guerre de l'Indépendance contre le joug ottoman. En s'appuyant sur leur bagage socioculturel divers, les voyageurs français se confrontent souvent avec la culture grecque moderne et transmettent aux lecteurs leur propre interprétation de la grécité culturelle. La variété des témoignages nous fournit une image aussi complète que complexe de l'altérité grecque en fonction du regard plus ou moins objectif ou stéréotypé des voyageurs, ainsi que de leur disposition de rapprochement ou de rejet de l'Autre, différent de la norme⁽¹⁾. Notre objectif consiste à dégager la logique sur laquelle les écrivains français s'appuient afin de décrire les habitants grecs, de les situer dans l'espace européen ou oriental, d'évaluer leurs mœurs différentes par rapport aux repères occidentaux et, enfin, de faire le bilan d'un lieu culturel reconnu dès l'antiquité qui, après l'écoulement de siècles, se trouve au croisement de diverses influences culturelles, soit grecque, ottomane et occidentale.

1 - Problématique et méthodologie :

Les voyageurs du dix-neuvième siècle s'orientent vers la découverte des pays orientaux dont le social imaginaire est différent de celui de l'Occident. Selon Roger Mathé, "après la Révolution française, qui a entraîné un bouleversement profond

dans les consciences humaines, l'éducation et les cadres sociaux, les voyageurs doués d'un goût renouvelé et d'une sensibilité avivée s'intéressent davantage à la diversité des milieux et des races. Par ailleurs, l'effondrement de l'Ancien régime a ravivé l'intérêt porté aux différences de gouvernement, de mœurs, d'ambiance, ainsi qu'à la couleur locale"⁽²⁾.

En effet, plusieurs témoignages viatiques dévoilent des aspects profonds et représentatifs de la vie culturelle grecque, tout en faisant parfois preuve d'un sentiment d'étrangeté envers tout élément différent de la norme à laquelle les voyageurs écrivains sont habitués. Certes, l'érudition classique des écrivains s'avère importante, puisque dans la majorité des récits de voyage, ils essaient d'établir des parallèles entre les Grecs modernes et leurs ancêtres.

Dans l'intention d'illustrer la typologie idéologique et esthétique qui régit la représentation de la grécité culturelle, il importe d'analyser le discours explicite ou implicite des voyageurs à l'aide de certains outils méthodologiques. Henri-Daniel Pageaux remarque qu'"étudier comment s'inscrivent diverses images de l'étranger, c'est étudier les fondements et les mécanismes idéologiques sur lesquels se construisent l'axiomatique de l'altérité, le discours sur l'Autre"⁽³⁾. En bref, il importe de saisir les résonances affectives et idéologiques de la représentation de l'altérité, en tant que mélange subjectif de sentiments et d'idées. La difficulté de la tâche réside dans le fait que les voyageurs doivent, d'une part, s'ouvrir "à l'étrangeté du référent" et, d'autre part, "reconstruire le monde selon un modèle connu", soutient Le Huenen Roland⁽⁴⁾. D'ailleurs, chaque peuple possède sa propre histoire et son héritage intellectuel et culturel, qui déterminent sa pensée, son caractère et son comportement. D'après Ruth Amossy, "chaque communauté transmet à ses membres un éventail de représentations collectives à l'aide desquelles chacun se figure le monde"⁽⁵⁾. Il s'agit d'une variété de coutumes et d'usages, de mœurs et de

croyances, qui forment la mentalité des gens appartenant à une nation et qui, par conséquent, déterminent leurs activités culturelles dans la vie de tous les jours. Tous ces éléments qui permettent de concevoir l'"Autre" dans son état authentique, attirent les voyageurs, d'autant plus qu'ils ont déjà formé une idée livresque sur la vie culturelle de la Grèce antique et désirent la vérifier dans la réalité contemporaine. En bref, l'image perçue du réel étranger à l'aide des filtres culturels des voyageurs est étroitement liée à l'opposition d'éléments connus et inconnus, compréhensibles et étranges, approuvés et désapprouvés en considérant leur culture et leurs mœurs comme la norme. De plus, comme "la mesure de la différence est un préalable nécessaire à toute appréhension de l'étrangeté"⁽⁶⁾, ils ont souvent recours à la comparaison à travers un vocabulaire d'évaluation, soit positive soit négative, qui mesure les écarts à la norme, ainsi que des termes qui expriment leur étonnement.

2 - Les souvenirs livresques confrontés à la réalité du voyage :

Largement influencés par le courant du philhellénisme en France, certains voyageurs manifestent un regard plus humain envers les Grecs, en éprouvant de la sympathie pour leur long esclavage, la guerre de l'Indépendance, ainsi que les difficultés d'adaptation aux nouvelles circonstances de leur vie libre⁽⁷⁾. Bory de St Vincent, qui a visité la Grèce vers 1832-1836, ne dissimule pas son estime pour les Grecs anciens et se montre indulgent et optimiste envers les modernes : "Dès Mouzousta nous reconnûmes qu'il existait des restes intéressants d'un peuple illustre, dans lesquels persistent les germes de ces qualités brillantes qui rendirent leurs aïeux si justement célèbres en même temps que chers à notre jeune âge"⁽⁸⁾. En s'appuyant sur le modèle antique connu et familier, l'auteur adopte une optique idéalisée et optimiste sur les Grecs modernes. En effet, Bory de St Vincent soutient la conviction de la ressemblance avec leurs ancêtres et argumente vigoureusement contre ceux qui leur attribuent des origines diverses et les accusent d'une profonde altération de

caractéristiques natives, comme l'historien Fallmerayer dans son second livre en 1836⁽⁹⁾. Il exprime aussi son désaccord avec les voyageurs qui s'attaquent aux Grecs dans le but de les diffamer pour des raisons politiques :

“Je ne regarde point ces montagnards comme des Spartiates de pur sang, malgré la prétention qu'ils ont de descendre en ligne directe et sans mésalliance des premiers fils de leur terre... mais cependant, plus qu'aucun de nous, ils ont conservé de leur caractère antique ; ils sont encore ceux de tous les Européens de qui les siècles ont le moins altéré la primitive physionomie et le sublime langage. Les pourra calomnier qui aura des raisons pour le faire”⁽¹⁰⁾.

Tout en rejetant la continuation génétique des Grecs depuis l'antiquité, l'auteur illustre l'existence ininterrompue de la civilisation antique et surtout celle de la langue, élément culturel par excellence, qui témoigne de la pureté ethnique. Le recours d'une manière systématique à la citation de plusieurs exemples analogues vise à renforcer la justesse de son argument. Selon Andreas Wetzel :

“l'analogie représente la figure par excellence du discours du récit de voyage qui lui aussi se fonde sur l'effort paradoxal de dire et de supprimer la distance entre le même et l'autre et qui, en tant qu'instance proprement narrative cherche par surcroît à raconter cette distance”⁽¹¹⁾.

Dans le cadre d'une approche philhellène, en 1839 le voyageur Ségur-Dupéyron met en parallèle les mœurs modernes et antiques lors de la guerre de l'Indépendance :

“Dimitri, qui nous accompagnait, brave et excellent homme, rencontra un frère d'armes ; c'était le fils du Dimarque. Dans la révolution ils s'étaient juré sur l'Evangile de mourir au besoin l'un pour l'autre ; ces sortes d'associations étaient alors très en usage. Ne trouvez-vous pas que cela ressemble au serment des grecs avant la bataille de Platée?”⁽¹²⁾.

A travers la vivacité et la théâtralité de la scène citée ci-

dessus, une ressemblance de mœurs s'établit parfaitement chez les Grecs, anciens et modernes, et vérifie la continuité culturelle du peuple. L'usage des référents culturels connus constitue une pratique privilégiée des auteurs qui trahit leur admiration profonde pour la culture grecque ancienne.

Identique à celle de son prédécesseur est la vision d'Alexis de Valon, qui porte encore l'impact du philhellénisme dans les années 1843-1845. En soulignant la conservation de caractéristiques antiques chez les Grecs d'aujourd'hui dans l'extrait suivant, il prône les vertus guerrières des combattants de la guerre de l'Indépendance :

“l'histoire des nations et même les inventions des poètes n'offrent pas d'événements plus mémorables et de plus merveilleux héros que les dernières luttes des Hellènes. Marco Botzaris dans les défilés de Souli vaut bien Epaminondas aux Thermopyles ; il est permis de préférer lord Byron, le poète de l'indépendance, à Thyrtée, cet autre poète guerrier et boiteux comme lui, et, sans manquer de respect à Virgile, je trouve, pour ma part, Canaris poussant son brûlot au milieu de la flotte ennemie, et mettant de sa main le feu au vaisseau amiral, tout aussi héroïque que le pieux Ulysse se cachant, pour incendier Ilion, dans le ventre de son cheval de bois”⁽¹³⁾.

Epris de son amour pour la Grèce classique idéalisée, l'auteur veut signaler d'une manière romantique et émouvante la ressemblance des Grecs avec leurs ancêtres en se servant des référents culturels familiers à ses lecteurs. D'ailleurs, à l'instar de plusieurs écrivains contemporains, il a recours à la pratique de la substitution ; qui permet de “suppléer la représentation du référent par une représentation déjà existante”⁽¹⁴⁾.

3 - L'approche philhellène avertie et argumentée :

Eloignés des approches philhellènes sentimentales, assez nombreux sont les voyageurs qui déploient une défense argumentée de leur vision de l'Autre tout en vérifiant leurs connaissances classiques. Afin d'éviter le risque d'offrir une

représentation unidimensionnelle de l'altérité étrangère, ils osent opérer une démystification des images véhiculées par leur culture classique en découvrant à leur manière la réalité contemporaine⁽¹⁵⁾. Evocatrice de cette approche plus distante de la grécité culturelle est la thèse sur la ressemblance des Grecs contemporains avec leurs ancêtres que Xavier Marmier, littérateur très instruit dans le domaine des littératures étrangères, soutient vers 1845 :

“L'aspect des Grecs peut varier dans ses nuances extérieures ; selon les diverses situations où ils se trouvent. Mais le fond est le même qu'au siècle de Périclès. Dès les temps les plus reculés, la crédulité, la versatilité, la soif des distinctions ont été la base du caractère grec. Il en est encore de même aujourd'hui, et il en sera toujours ainsi. La différence que l'on remarque en eux n'existe qu'à la surface et ne vient point d'un changement radical dans leur esprit et dans leurs dispositions, mais d'une variation accidentelle dans les moyens qu'ils emploient pour satisfaire à leurs penchants”⁽¹⁶⁾.

Dans son désir ardent de justifier les incontestables différences observées entre les Grecs anciens et modernes, Marmier a recours à un argument qui est fondé sur une ressemblance de fond, soit de leur esprit et de leur disposition. Il soutient, donc, dans son récit de voyage rappelant un essai, que cette disposition est favorable aux changements et aux nouveautés, d'où s'explique la différenciation, qui n'est que de surface.

De plus, Camille Allard médecin et écrivain, qui a visité la Grèce vers 1854, appartient à ceux qui considèrent les Grecs modernes comme de vrais descendants des Grecs anciens idéalisés et expriment de l'optimisme pour la perpétuité de leur gloire. Cependant, il est doué d'un esprit critique qui attribue à son jugement un caractère plus objectif, car la comparaison suivante, effectuée d'un ton instructif, vise à prouver la justesse de l'image préconçue de l'auteur après l'avoir confrontée à la

réalité :

“Les traits qui distinguent les Grecs d’Ionie de ceux du Péloponnèse sont ceux mêmes qui caractérisaient leurs ancêtres : la mâle énergie, la beauté un peu farouche des seconds est remplacée chez les Ioniens par un je ne sais quoi de plus doux, de plus attrayant, de plus voluptueux. Il y a entre eux la différence d’Anacréon et de Pindare : aux seconds le réveil de la patrie, la gloire de verser leur sang pour elle et de reconquérir son indépendance ; aux autres la tâche plus pacifique et peut-être aussi méritoire de l’enrichir, de la fonder dans la paix, de lui donner un éclat qui fait l’honneur des nations civilisées. De la fusion de ces deux races doit naître un jour la véritable nation grecque”⁽¹⁷⁾.

Selon le voyageur, les Grecs proviennent de deux branches distinctes qui expliquent leur différenciation de comportement. Si la verve scientifique du docteur l’incite à réaliser une enquête minutieuse et plutôt objective des habitants grecs d’origine diverse, il n’arrive pas à dissimuler son aspiration ambitieuse concernant l’acquisition future de l’unité culturelle du pays.

D’autre part, une approche un peu nuancée est adoptée vers 1854 par le diplomate français Eugène Yéméniz, qui a longtemps vécu en Grèce. Dans son effort de vérifier son modèle antique idéalisé, il s’aperçoit que la transformation des mœurs grecques après la libération du pays joue un rôle prépondérant dans l’impression suscitée chez le voyageur étranger ; en somme, à cause du contact direct et continu avec les Ottomans, les Grecs modernes ont perdu certains traits de personnalité natifs et ont adopté des mœurs et des usages turcs. Par contre, la jeune génération libre révèle manifestement les racines antiques, longtemps enterrées sous l’oppression. Il s’agit d’une sorte de renaissance des anciennes qualités qui ne pourrait se reproduire que dans la liberté :

“Parmi la foule des Grecs de tout âge et de tout rang, il était difficile de reconnaître deux générations bien distinctes :

l'une qui va disparaître, l'autre qui commence. La première, longtemps asservie au joug des Turcs, a subi l'influence de leurs mœurs et de leurs habitudes... leur œil seul agit et regarde ; prompt à saisir les objets et à refléter l'impression reproduite, il révèle seul l'intelligence native qui s'agite sous ces dehors de paresse et d'inactivité. Ceux de la génération nouvelle, nés sous l'empire de la liberté et aux bruits de combat dont elle fut le prix, ont reconquis avec elle les signes particuliers, les qualités, les défauts et les allures extérieurs de leur antique race”⁽¹⁸⁾.

Doué d'un scepticisme critique et d'une admiration inépuisable à l'égard de la culture grecque, Yéméniz se sert de l'antithèse pour créer un rapport analogique entre des termes oppositionnels, soit les similitudes et les différences des Hellènes avec leurs prédécesseurs, afin de rendre compte de son expérience personnelle de l'altérité étrangère à travers une peinture du peuple aussi précise et détaillée qu'impartiale et bien argumentée. D'ailleurs, comme toute son œuvre illustre les traits de la grécité chez les Grecs de son temps, c'est un des voyageurs optimistes qui croient fortement en la reconstruction de l'ancienne gloire de la Grèce.

4 - La critique de la culture grecque :

A l'encontre des voyageurs qui ont constaté une ressemblance de vertus entre les Grecs modernes et leurs ancêtres, d'autres comme Charles Auberive, exercent une critique négative sur la culture grecque en mettant ainsi en lumière la continuité de défauts antiques chez les Grecs contemporains : “Les Grecs n'ont point changé, c'est toujours le peuple parleur, arrogant, actif, que l'antiquité nous présente”⁽¹⁹⁾. L'auteur, qui est plutôt préoccupé de la question religieuse dans son voyage en Grèce vers 1859, exprime son point de vue d'un ton acerbe sans pour autant en fournir des preuves à ses lecteurs.

Parmi les témoignages décevants sur la grécité culturelle, se situe aussi celui de Giraudeau, qui vers 1833 attribue à la longue

domination ottomane la décrépitude du peuple grec, accusé d'avoir préféré la satisfaction de ses besoins matériels à la culture de son âme :

“Ils reçoivent les étrangers avec plus ou moins d'empressement, selon la récompense qu'ils en espèrent ou suivant la richesse ou la pauvreté de leurs vêtements, car l'intérêt est leur premier mobile, et l'argent leur plus sainte passion. Le long esclavage qu'ils ont subi les a rendus fort ignorants ; aussi ont-ils tourné toutes les facultés morales dont ils sont pourvus vers la ruse et la chicane”⁽²⁰⁾.

De plus, l'auteur remet en question “l'hospitalité généreuse dont Homère cite de si nobles exemples”⁽²¹⁾. Il n'y pas de doute que ce modèle préconçu des Grecs, gravé dans la mémoire de Giraudeau, est responsable de ses attentes élevées concernant leur attitude. L'impossibilité de vérification dans la réalité contemporaine des vertus grecques louées par Homère provoque la déception de l'auteur qui s'attaque, par la suite dans son récit, aux Grecs anciens aussi, en les accusant d'ingratitude, de spéculation et d'hypocrisie, et les rapproche des Grecs modernes :

“Les Grecs d'aujourd'hui... rappellent l'époque où leurs flottes pillardes sillonnaient la Méditerranée, et s'enrichissaient aux dépens de leurs ennemis et souvent de leurs alliés. Ingrats par nature, ils ne nous font pas oublier ces réunions populaires sur leurs places publiques, où ils décrétaient l'exil des plus grands citoyens, pour leur élever plus tard des statues et des temples”⁽²²⁾.

D'une part, l'auteur constate la dégénérescence morale des Grecs tout en s'appuyant sur l'épopée homérique largement reconnue, qui prônait les ancêtres, et, d'autre part, souffrant d'une crise de colère et de déception à la fois, il attribue aux Grecs anciens les mêmes défauts qu'aux Grecs modernes. Son ambiguïté d'évaluation résulte certainement de la force accablante que porte le stéréotype de cette image préconçue des

Grecs sur l'esprit des voyageurs.

A l'instar de Giraudeau, Marchebeus, qui est architecte du gouvernement français et vient en Grèce vers 1839, apparaît "désolé de trouver les Grecs d'aujourd'hui si différents de leurs aïeux"⁽²³⁾. Epris de curiosité, mais doué aussi d'un esprit critique et impartial, l'auteur cherche à vérifier toutes ses connaissances livresques en procédant à une étude détaillée et comparative tant des qualités que des défauts du peuple grec :

"je pense que, malgré sa misère et sa longue servitude, on le retrouvera tel à peu près que l'histoire nous montre ses ancêtres. Accablés de souffrance, presque anéantis par la guerre de l'indépendance, les Grecs n'en sont pas moins remuants, ambitieux, avides de places et de fortune, glorieux de l'opulence, amis de l'ostentation. Ils méritent peut-être le reproche qu'on leur adresse d'être intéressés et méfiants; mais, au fond, le peuple grec a des qualités précieuses ; il a surtout celles qui distinguent les nations commerçantes : il est actif, industriel et sobre. Les femmes, à défaut de la beauté antique, paraissent aujourd'hui fort attachées aux soins domestiques ; elles sont loin toutefois d'être laides, et elles se distinguent en général par leur dévouement à leurs enfants et à leurs maris"⁽²⁴⁾.

Oscillé entre son image préalable stéréotypée des Grecs et ses impressions personnelles formées sur place, Marchebeus a essayé d'être objectif dans sa critique, en soulignant tantôt les faiblesses permanentes de leur caractère tantôt l'amélioration des mœurs grecques par rapport à celles de l'antiquité. Certes, même si Giraudeau et Marchebeus expriment tous les deux leur déception à l'égard de l'état présent des Grecs, l'image qu'ils produisent est différenciée. Il est vrai que quand cette Grèce idéalisée à travers la culture classique des voyageurs n'est pas vérifiée dans la réalité actuelle, l'ampleur de leur déception provoque parfois une représentation variée des Grecs, même s'ils s'appuient sur l'observation d'une attitude commune. En effet, les jugements des voyageurs varient en fonction de leur prise de

distance vis-à-vis de leurs préjugés, ainsi que de leur habileté à s'appuyer d'une façon objective sur leur propre expérience. Donc, leurs impressions multiples, diverses et parfois même opposées, sur l'altérité grecque sont dues au croisement fructueux de la culture de l'observateur avec celle de l'observé.

5 - Le regard ethnographique sur la culture :

Totalement éloignés de l'approche philhellène sentimentale ou avertie et même de la critique plutôt subjective de la culture grecque, certains voyageurs adoptent un regard ethnographique sur les mœurs contemporaines en s'appuyant uniquement sur leur propre expérience et en gardant ainsi une distance vis-à-vis de la culture classique reçue. Venu en Grèce en 1845, Jean Marlès a écrit un livre dont le titre est indicatif de son intérêt à la fois pour la Grèce moderne et ancienne. Muni d'un zèle purement scientifique, le voyageur vise à repérer les convergences et les divergences culturelles, à travers une confrontation de ses souvenirs livresques à la grécité contemporaine, dans un essai à caractère plutôt documentaire :

“On ne peut nier que le peuple, abruti par la servitude, n'ait altéré la langue primitive par l'introduction de mots appartenant à celle de leurs maîtres...

Nos Grecs aiment beaucoup les fables et les proverbes ; en cela ils ressemblent à leurs ancêtres, car ceux-ci étaient fort sentencieux, et à tout propos ils citaient un proverbe, auquel ils ne manquaient guère d'ajouter : Le sage a dit cela... Les Grecs modernes placent le refrain obligé de leurs ancêtres en tête de leurs proverbes. Ainsi un père dit à son fils pour l'encourager : Mon fils, il ne faut point perdre patience, on ne réussit pas toujours du premier coup, mais avec un travail assidu, on finit par vaincre la difficulté”⁽²⁵⁾.

Largement intéressé par la culture populaire, Marlès reconnaît chez les Grecs modernes une des habitudes culturelles de leurs aïeux en témoignant aussi de sa connaissance de la langue grecque et de la Grèce ancienne. Cependant, il signale

l'altération de la langue grecque due à l'influence des Turcs à laquelle les habitants grecs ne peuvent pas échapper pendant le joug ottoman et même les premières décennies après la fondation du nouvel état grec. D'ailleurs, quant à Edward Sapir :

“La culture n'est rien d'autre qu'un vaste système de communication dont le code inconscient est la somme des modèles culturels qui ne cessent de régir, de façonner et de modeler les comportements des hommes en société”⁽²⁶⁾.

Donc, bien que l'impact de la tradition grecque sur la formation identitaire soit d'ordre primordial, l'influence du mode de vie des oppresseurs turcs n'est pas négligeable, tandis que les contacts avec des visiteurs européens en Grèce, qui deviennent de plus en plus fréquents après 1830, leur offrent plusieurs exemples d'imitation du mode de vie occidental⁽²⁷⁾.

Toutefois, après avoir fait une étude approfondie qui prend en compte les sources classiques et ses propres impressions à la fois, Marlès aboutit à mettre en valeur la continuité des traits caractéristiques grecs tout en signalant que les Grecs s'adaptent facilement au mode de vie dicté par leurs rois ou leurs tyrans :

“On sait que les anciens Grecs, malgré leur ardent amour de la liberté, se sont toujours pliés à la servitude sous leurs rois, sous leurs archontes, leurs tyrans, leurs vainqueurs, pourvu qu'il leur fut permis de jouer, de chanter, de danser, etc., comme dans le passé...

Thucydide a peint les Grecs de couleurs sévères. “Ils sont, dit-il, vains, inconstants, avides, souples, artificieux, aimant la nouveauté, attachant peu d'importance à leurs serments, menteurs, curieux, emportés”. Et tout cela se retrouve aujourd'hui chez ceux de notre temps. Un voyageur moderne, il est vrai, les représente comme frugaux, chastes, laborieux, patients dans les traverses de la vie ; mais d'autres observations n'ont vu dans l'amour du travail et la frugalité, qu'un effet de leur avarice ; ils travaillent pour acquérir, et ce qu'ils ont acquis, ils le conservent avec anxiété, avec vigilance, non dans un simple

but d'économie, mais pour amasser, pour thésauriser"⁽²⁸⁾.

Selon Christine Montabelti, la lecture comparée de la bibliothèque et du monde permet dans un premier temps au moins de tenir la bibliothèque à distance, de pratiquer une intertextualité qui ne menace pas la logique référentielle de l'énoncé, et qui, à l'inverse, promeut le texte propre comme le bon texte, immédiat, qui peut se constituer en censeur des précédents. D'ailleurs, avec la citation d'un texte, ce n'est plus faire intervenir une instance extérieure qui module le rapport du voyageur au monde, mais rendre compte de l'un des contenus de l'expérience⁽²⁹⁾. Quant à Marlès, qui appartient à ceux qui considèrent les Grecs modernes comme des descendants authentiques de leurs ancêtres, les Grecs ont pu conserver leur tradition et leurs mœurs, malgré la privation de leur liberté, et grâce à la tolérance des Turcs. En s'appuyant sur la citation de Thucydide, qui exerce un jugement sévère sur les Grecs, Marlès vise à démontrer la vérification de l'image produite par l'historien dans la Grèce d'aujourd'hui. D'autre part, le fait que des jugements différents soient exprimés par les voyageurs contemporains, selon lesquels le travail dur et la frugalité des Grecs peuvent être considérés comme conséquence soit de leur prudence soit de leur avarice, signale la dissemblance qui caractérise l'image des Grecs dans les récits de voyage. Il importe de souligner que Marlès se montre un observateur des Grecs très attentif et même assez objectif, puisqu'il forme son opinion sur leurs mœurs contemporaines, en s'appuyant d'un œil critique à la fois sur ses connaissances classiques et sur les impressions personnelles accueillies pendant son séjour en Grèce.

De même vers 1845, Malherbe a aussi visité la Grèce sans remarquer une fidélité exacte entre l'image des Grecs modernes et celle des Grecs anciens. Non plus est-il un des ceux qui accusent les Grecs d'avoir transgressé les idéaux antiques. Sa fonction d'historien est responsable de sa prise de distance envers les stéréotypes de la culture occidentale. D'une part, il

met en valeur l'intérêt fervent des habitants pour la politique à l'instar de leurs ancêtres, ainsi que leur sentiment religieux fort et il partage l'avis optimiste de Bory de St Vincent sur les perspectives d'amélioration des Grecs. D'autre part, Malherbe se montre sceptique envers la jalousie qu'on leur attribue, en s'appuyant sur sa propre expérience dans un récit de voyage qui ressemble plutôt à un document à caractère informationnel :

“Comme dans l'antiquité, ils aiment à se mêler des affaires publiques, et le ciel ne leur a point enlevé le ton de l'éloquence ; mais quand leur position sera mieux dessinée, je suis persuadé qu'ils feront encore briller aux yeux du monde quelques rayons de ce génie, qui leur avait valu la gloire d'être nos maîtres dans tous les arts.

Attachés à leur religion, parce qu'elle fut celle de leurs pères, et qu'ils lui doivent leur indépendance, ils ne paraissent pas avoir compris encore tout le mérite de la tolérance. On les dit jaloux, et cependant leurs femmes commencent à franchir librement le seuil des gynécées”⁽³⁰⁾.

Enfin, dans le cadre d'une enquête scientifique qui aboutit à des textes viatiques éloignés du journal et proches de l'essai, l'archéologue et avocat Godart-Faultrier constate chez les Grecs d'aujourd'hui à la fois la conservation de quelques caractéristiques morales et spirituelles positives, héritées de leurs ancêtres, ainsi que leur dégradation morale par rapport à ces derniers :

“L'Athénien par le piquant de son esprit, l'élégance de ses manières, le vif de son langage, par ses allures, j'oserais dire françaises, serait digne assurément de se constituer sur une base qui lui fût propre. Il a su garder la religion des souvenirs, et jusque dans ses traits, quelque chose de la physionomie de ses aïeux. A bon droit il en est fier, aussi n'a-t-il pas assez de dédain pour repousser l'opinion de certains Allemands qui le déshériteraient volontiers de son origine, s'ils pouvaient établir que les Grecs d'aujourd'hui sont les Slaves d'autrefois... Ne

perdons pas de vue que les Athéniens du XIX^e siècle sont comme des enfants de bonne famille déçus, à la fois glorieux et jaloux de leur antique splendeur”⁽³¹⁾.

En se servant d'un ton didactique, l'auteur exprime sa sympathie à l'égard des Grecs modernes, qui ont été obligés de subir à la fois la mise en doute de leur origine grecque par des Allemands comme Fallmerayer, et la comparaison inégale avec leurs ancêtres. Ainsi, montre-t-il son désaccord, d'une façon indirecte, avec ce traitement injuste du peuple grec. Selon son discours avisé et bien argumenté, l'image déjà gravée des Grecs anciens dans la mémoire des voyageurs ne s'écroule pas devant leur critique des Grecs modernes, mais, d'autre part, les circonstances entre les deux ne sont pas équivalentes pour pouvoir faire leur comparaison.

Conclusion :

En approfondissant la notion de la culture dans la représentation des Grecs modernes à travers les récits de voyage français en Grèce au XIX^e siècle, on a illustré le rôle prépondérant qu'a joué la comparaison systématique avec leurs ancêtres. Appuyés sur des souvenirs livresques, nombreux sont les voyageurs qui soutiennent une grande ressemblance de qualités grecques, surtout dans les premières années après la libération de la Grèce, et font écho du mouvement philhellène dans des récits à caractère romantique. Cependant, il se peut aussi que certains auteurs manifestent leur admiration pour la Grèce classique, ainsi que la continuité des traits de la grécité dans le présent, d'une manière plus avisée et argumentée en exprimant leur optimisme pour la reconstitution de l'ancienne gloire dans l'avenir. D'ailleurs, leur esprit critique fait certains, comme Yéméniz, attribuer la transformation des mœurs grecques au long joug ottoman et expliquer ainsi une certaine altération de caractère chez les Grecs les plus âgés. En revanche, il existe ceux qui constatent la continuité des défauts antiques dans la réalité contemporaine, soit parce qu'ils ne les avaient jamais idéalisés,

soit parce qu'ils sont tant déçus de leur situation actuelle qu'ils ne peuvent pas admettre l'éventualité d'une telle profonde altération survenue même après un long esclavage, comme c'est le cas de Giraudeau. A la critique négative de la culture grecque succède le regard ethnographique des voyageurs qui, épris d'un zèle scientifique, réussissent à prendre une distance égale entre leur image préalable de la culture grecque et sa confrontation à la réalité dans des essais plutôt documentaires. En bref, puisque la culture occidentale et classique des écrivains voyageurs, souvent considérée comme la norme, se croise avec la culture grecque dans la réalité contemporaine, la représentation, parfois contradictoire, de la grécité culturelle dans les récits varie en fonction du degré de sentimentalisme manifesté ou bien de l'esprit critique et impartial adopté et, certes, de leurs expériences personnelles vécues sur place.

Notes :

- 1 - Voir davantage dans Antigone Samiou : L'image des Grecs modernes à travers les récits de voyage en langue française de 1830 à 1860, thèse à l'Université d'Athènes 2005.
- 2 - Roger Mathé : L'exotisme, Recueil Thématique, Université des Lettres Bordas, Paris 1972, pp. 118-119.
- 3 - Henri-Daniel Pageaux : "De l'imagerie culturelle à l'imaginaire", dans Précis de littérature comparée sous la direction de Pierre Brunel et d'Yves Chevrel, P.U.F., Paris 1989, p. 137.
- 4 - Roland Le Huenen : "Qu'est-ce qu'un récit de voyage ?", dans "Les Modèles du récit de voyage", sous la direction de M.-Ch. Gomez-Géraud, Littérales, n° 7, Paris X-Nanterre 1990, p. 18.
- 5 - Ruth Amossy : Les idées reçues, Sémiologie du stéréotype, Nathan, Paris 1991, p. 10.
- 6 - Véronique Magri-Mourgues : Le discours sur l'autre. A travers quatre récits de voyage en Orient, Collection "Travaux de linguistique quantitative", H. Champion, Paris 1995, pp. 207-208.
- 7 - Voir davantage dans Sophie Basch : Le Mirage grec. La Grèce moderne devant l'opinion française (1846-1946), coll. "Confluences", Hatier, Paris-Athènes 1995, pp. 20-29.
- 8 - Jean Baptiste Bory de Saint-Vincent : Relation du voyage de la commission

scientifique de Morée dans le Péloponnèse, les Cyclades et l'Attique, F.G. Levrault, rue de la Harpe, 81, Même Maison, Strasbourg, 1^{er} tome, (1829), Paris 1836, p. 265.

9 - Voir davantage dans Georges Drettas : "Fragments d'Orient : Jacob Philip Fallmerayer et l'espace grec", la vision de Fallmerayer sur les grecs contemporains, dans Actes du XIV^e Colloque international des néo-hellénistes francophones, 1995, Université de Rennes 2-Haute Bretagne, Rennes 1998, pp. 53-66.

10 - J. B. Bory de Saint-Vincent, op. cit., p. 97.

11 - Andreas Wetzel : Partir sans partir: le récit de voyage littéraire au XIX^e siècle, Ed. Paratexte, Toronto 1992, pp. 93-95.

12 - P. de Ségur-Dupeyron : "Excursion dans la Grèce orientale", dans la Revue des Deux-Mondes du 1^{er} avril 1839, t. XVIII, Paris 1839, p. 64.

13 - Alexis de Valon : Une année dans le Levant. Tome premier : La Sicile sous Ferdinand II et la Grèce sous Othon I. Tome II : La Turquie sous Abdul-Medjid, Jules Labitte, 2 vols, in 1, (1843-1845), Paris 1846, p. 286.

14 - Pierre Rajotte, Anne Marie Carle, François Couture : Le récit de voyage au XIX^e siècle : aux frontières du littéraire, Triptyque, Montréal 1997, pp. 84-87.

15 - A. Griffith-Glyne: "Travel Narrative as Cultural Critique", V.S. Naipaul's Travelling Theory, in the Journal of Commonwealth Literature, 1993, Vol. 28, Iss 2, p. 88.

16. - Xavier Marmier : Lettres sur l'Adriatique et le Montenegro, 2 vols, 2 frontispices, Arthus Bertrand, Paris 1853, pp. 372-373.

17 - G. Camille Allard : Les échelles du Levant : Souvenirs d'Orient, Adrien le Clère et Cie, C. Dillet (1854), Paris 1864, pp. 186-187.

18 - Eugène Yéméniz : Voyage dans le royaume de Grèce précédé des considérations sur le génie de la Grèce par Victor de Laprade, E. Dentu, Société d'édition "Les belles lettres", (1852), Paris 1854, pp. 44-45.

19 - Charles Auverive : Voyage en Grèce. Problème religieux, Victor Sarlit, libraire-éditeur, (1850), Paris 1960, p. 24.

20 - Jean Giraudeau de St. Gervais : L'Italie, la Sicile, Malte, la Grèce, l'Archipel, les îles Ioniennes et la Turquie Souvenirs de voyage historiques et anecdotiques chez l'auteur, Delaunay, Bohaire, (1833), Paris 1835, p. 350.

21 - Ibid., p. 354.

22 - Ibid., p. 357.

23 - Marcheubeus, architecte : Voyage de Paris à Constantinople par bateau à vapeur, chez Arthus Bertrand, Amiot, l'auteur, (1833), Paris 1839, p. 60.

24 - Ibid., p. 115.

25 - Jean Marlès : Tableau de la Grèce ancienne et moderne, Engraved frontispiece and titlepage, Mame et cie, Tours 1845, pp. 188-190.

26 - Edward Sapir : *Anthropologie. Culture et personnalité*, Les Editions de minuit, Paris 1967, p. 24.

27 - Assez de voyageurs mettent en lumière la tentative des Grecs d'imiter les Français ou d'autres peuples européens surtout dans l'esquisse des portraits vestimentaires ou dans la description de certaines habitudes de divertissement. Voir à ce sujet la thèse d'Antigone Samiou : op. cit.

28 - Marlès : op. cit., pp. 40-41.

29 - Christine Montabelti : "Entre écriture du monde et réécriture de la bibliothèque ; Conflits de la référence et de l'intertextualité dans le récit de voyage au XIX^e siècle", dans *Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité. Etudes réunies et présentées par Sophie Linon-Chipon, Véronique Magri-Mourgues et Sarga Moussa*, actes du XI^e Colloque du CRLV, Publications de la faculté des Lettres. Arts et Sciences humaines, Nice 1998, pp. 12-15.

30 - Raoul Malherbe : *L'Orient 1718-1845. Histoire, politique, religion, mœurs etc.*, 2 vols, Gide et Cie Libraires-Editeurs, Paris 1846, p. 249.

31 - Victor Godart-Faultrier : *D'Angers au Bosphore pendant la guerre d'Orient : Constantinople, Athènes, Rome : impressions, curiosités, archéologie, art et histoire, établissements chrétiens, monuments byzantins, souvenirs d'Anjou à Malte*, L. Maison, (1855-1856), Naples, Paris 1858, p. 130.

Références :

1 - Allard, G. Camille : *Les échelles du Levant: Souvenirs d'Orient*, Adrien le Clère et Cie, C. Dillet (1854), Paris 1864.

2 - Amossy, Ruth : *Les idées reçues, Sémiologie du stéréotype*, Nathan, Paris 1991.

3 - Auverive, Charles : *Voyage en Grèce. Problème religieux*, Victor Sarlit, libraire-éditeur, (1850), Paris 1960.

4 - Basch, Sophie : *Le Mirage grec. La Grèce moderne devant l'opinion française (1846-1946)*, coll. "Confluences", Hatier, Paris-Athènes 1995.

5 - Bory de Saint-Vincent, Jean Baptiste : *Relation du voyage de la commission scientifique de Morée dans le Péloponnèse, les Cyclades et l'Attique*, F.G. Levraut, rue de la Harpe, 81, Même Maison, Strasbourg, 1^{er} tome, (1829), Paris 1836.

6 - Drettas, Georges : "Fragments d'Orient : Jacob Philip Fallmerayer et l'espace grec", la vision de Fallmerayer sur les grecs contemporains : dans *Actes du XIV^e Colloque international des néo-hellénistes francophones*, 1995, Université de Rennes 2-Haute Bretagne, Rennes 1998.

7 - Giraudeau de St. Gervais, Jean : *L'Italie, la Sicile, Malte, la Grèce, l'Archipel, les îles Ioniennes et la Turquie Souvenirs de voyage historiques et*

anecdotiques chez l'auteur, Delaunay, Bohaire, (1833), Paris 1835.

8 - Godart-Faultrier, Victor : D'Angers au Bosphore pendant la guerre d'Orient : Constantinople, Athènes, Rome: impressions, curiosités, archéologie, art et histoire, établissements chrétiens, monuments byzantins, souvenirs d'Anjou à Malte, L. Maison, (1855-1856), Naples, Paris 1858.

9 - Griffith-Glyne, A.: "Travel Narrative as Cultural Critique", V.S. Naipaul's Travelling Theory in the Journal of Commonwealth Literature, 1993, Vol. 28, Iss 2.

10 - Le Huenen, Roland : "Qu'est-ce qu'un récit de voyage ?", dans "Les Modèles du récit de voyage", sous la direction de M.-Ch. Gomez-Géraud, Littérales, n° 7, Paris X-Nanterre 1990.

11 - Magri-Mourgues, Véronique : Le discours sur l'autre. A travers quatre récits de voyage en Orient, Collection "Travaux de linguistique quantitative", H. Champion, Paris 1995.

12 - Malherbe, Raoul : L'Orient 1718-1845. Histoire, politique, religion, mœurs etc., 2 vols, Gide et Cie Libraires-Editeurs, Paris 1846.

13 - Marcheubeus, architecte : Voyage de Paris à Constantinople par bateau à vapeur, chez Arthus Bertrand, Amiot, l'auteur, (1833), Paris 1839.

14 - Marlès, Jean : Tableau de la Grèce ancienne et moderne, Engraved frontispiece and titlepage, Mame et cie, Tours 1845.

15 - Marmier, Xavier : Lettres sur l'Adriatique et le Montenegro, 2 vols, 2 frontispieces, Arthus Bertrand, Paris 1853.

16 - Mathé, Roger : L'exotisme, Recueil Thématique, Université des Lettres Bordas, Paris 1972.

17 - Montabelli, Christine : "Entre écriture du monde et réécriture de la bibliothèque ; Conflits de la référence et de l'intertextualité dans le récit de voyage au XIX^e siècle" dans Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité. Etudes réunies et présentées par Sophie Linon-Chipon, Véronique, Magri-Mourgues et Sarga Moussa, actes du XI^e Colloque du CRLV, Publications de la faculté des Lettres. Arts et Sciences humaines, Nice 1998.

18 - Pageaux, Henri-Daniel : "De l'imagerie culturelle à l'imaginaire", dans Précis de littérature comparée sous la direction de Pierre Brunel et d'Yves Chevreil, P.U.F., Paris 1989.

19 - Rajotte, Pierre, Carle, Anne Marie, Couture, François : Le récit de voyage au XIX^e siècle : aux frontières du littéraire, Triptyque, Montréal 1997.

20 - Samiou, Antigone : L'image des Grecs modernes à travers les récits de voyage en langue française de 1830 à 1860, thèse à l'Université d'Athènes 2005.

21 - Sapir, Edward : Anthropologie. Culture et personnalité, Les Editions de minuit, Paris 1967.

22 - Ségur-Dupeyron, P. de : "Excursion dans la Grèce orientale", dans la Revue des Deux-Mondes du 1^{er} avril 1839, t. XVIII, Paris 1839.

23 - Valon, Alexis de : Une année dans le Levant. Tome premier : La Sicile sous Ferdinand II et la Grèce sous Othon I. Tome II : La Turquie sous Abdul-Medjid, Jules Labitte, 2 vols, in 1, (1843-1845), Paris 1846.

24 - Wetzel, Andreas : Partir sans partir : le récit de voyage littéraire au XIX^e siècle, Ed. Paratexte, Toronto 1992.

25 - Yéméniz, Eugène : Voyage dans le royaume de Grèce précédé des considérations sur le génie de la Grèce par Victor de Laprade, E. Dentu, Société d'édition "Les belles lettres", (1852), Paris 1854.



Sheikh Mâ al-Aynayn le grand prédicateur du Sahara Occidental

Sadibou Seydi
Université Sheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

L'histoire de l'Islam en Mauritanie a été marquée par de grandes personnalités religieuses dont les noms sont écrits en lettres d'or dans les annales. Nous pouvons en citer, à titre d'exemple, Sheikh Mâ al-Aynayn, fils de Sheikh Mohammad al-Fadil qui le fondateur et l'éponyme de la tarîqa Qâdiriyya-Fâdiliyya, une branche de la Qâdiriyya-mère. Par son dévouement sincère, son engagement inébranlable, sa générosité légendaire et son esprit d'ouverture et de tolérance, Sheikh Mâ al-Aynayn a marqué de manière indélébile le cours de l'histoire de la Mauritanie en général et du Sahara occidental en particulier. Par voie de conséquence, ce dernier, a fait l'objet d'études intéressantes de la part de nombre d'intellectuels, de chercheurs et d'historiens qui l'ont souvent présenté comme le résistant par excellence à l'occupation mauritanienne. Ce qui a beaucoup contribué à jeter de l'ombre sur les autres aspects de sa vie, aussi importants que le Jihad qu'il a mené, à l'image de son prosélytisme religieux dont cette étude voudrait bien mettre en lumière.

Mots-clés :

Sheikh Mâ al-Aynayn, Sahara occidental, Soufisme, Islam, Mauritanie.



Sheikh Mâ al-Aynayn the great preacher of Western Sahara

Sadibou Seydi

Sheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

The history of Islam in Mauritania has been marked by great religious figures whose names are written in golden letters in the annals. We can cite, as an example, Sheikh Mâ al-Aynayn, son of Sheikh Mohammad al-Fadil who is the founder and eponym of the tarîqa Fâdiliyya-Qâdiriyya, a branch of the mother Qâdiriyya. Through his sincere dedication, his unwavering commitment, his legendary generosity and his spirit of openness and tolerance, Sheikh Mâ al-Aynayn indelibly marked the course of the history of Mauritania in general and Western Sahara in particular. Consequently, the latter has been the subject of interesting studies by a number of intellectuals, researchers and historians who have often presented him as the resistance par excellence to the Mauritanian occupation. Which greatly contributed to

Reçu le : 23/7/2024 - Accepté le : 27/8/2024

sadibou.seydi@ucad.edu.sn

© Université de Mostaganem, Algérie 2024

casting a shadow over other aspects of his life, as important as the Jihad he led, like his religious proselytism that this study would like to highlight.

Keywords:

Sheikh Mâ al-Aynayn, Western Sahara, Sufism, Islam, Mauritania.



Introduction :

L'islam en Mauritanie a été caractérisé par de grandes figures religieuses qui ont marqué de leur empreinte indélébile le cours de l'histoire par leur dévouement sincère, leur engagement inébranlable et leur détermination sans commune mesure. Parmi celles-ci, Sheikh Mâ al-Aynayn figure en bonne place.

Par voie de conséquence, ce dernier, a fait l'objet d'études intéressantes de la part de nombre d'intellectuels, de chercheurs et d'historiens. En effet, il fut taxé tantôt d'inspirateur responsable des difficultés rencontrées par la mission espagnole de l'Adrar, à l'époque où l'Espagne s'établit sur le littoral du Rio-de-Ouro⁽¹⁾ tantôt l'unique résistant africain qui a eu à faire face à au moins trois puissances européennes au Sahara Occidental, au Maroc et au pays des noirs sur les rives du fleuve Sénégal⁽²⁾. A ce titre, le moins que l'on puisse dire, est que Sheikh Mâ al-Aynayn fut, l'une des figures de proue de la lutte contre l'occupation de la Mauritanie.

Cependant, cet aspect guerrier mené sous la bannière de l'islam appelé jihad qu'on lui prête, ne constitue-t-il pas l'arbre qui cache la forêt ? Ce jihad n'est-il pas un élément d'un ensemble de faits qu'on peut appeler le prosélytisme religieux de Mâ al-Aynayn dont l'objectif était la défense, l'approfondissement et la vulgarisation de l'islam à travers sa confrérie religieuse appelée la Fâdiliyya ? N'existe-t-il pas, dans la vie de ce personnage religieux, un autre aspect aussi important caractérisé par ses prédications que les historiens, les chercheurs et biographes n'ont pas jusqu'ici mis en exergue ?

Voilà, entre autres questions qui nous taraudent l'esprit et auxquelles cet exposé tentera de répondre après avoir pris

connaissance avec le porte étendard de la Qâdiriyya-Fâdiliyya dans le Sahara occidental, Sheikh Mâ al-'Aynayn.

1 - Eléments biographiques sur Sheikh Mâ al-Aynayn :

a. Origine et famille :

Sidi Moustafa plus connu sous le surnom de Sheikh Mâ al-'Aynayn ou est le douzième fils de Sheikh Mohammad al-Fâdil, le fondateur de la Qâdiriyya-Fâdiliyya-Fâdiliyya, une branche de la Qâdiriyya-Fâdiliyya. Il est l'homonyme de son grand-père maternel, l'un des plus grands érudits de son époque, Sidi al-Moustafa b. Mohammad al-Kayhal, le maître de fiqh de son père Mohammad al-Fâdil.

L'origine et la signification du nom de Sheikh Mâ al-Aynayn (l'eau des yeux), ont fait l'objet de différentes versions souvent diamétralement opposées dont la plus célèbre et la plus crédible est celle rapportée par l'un des fils et biographe en l'occurrence Sheikh Mohammad al-Ghayth (Ni'ma) dans son ouvrage où il raconte la vie de son père en tant que témoin oculaire en affirmant : "J'ai entendu mon père (Mohammad Fâdil) dire qu'il l'a nommé Mâ al-Aynayn pour deux raisons. L'une est que si les gens boivent de l'eau des mares et en sont jaloux, il restera alors l'eau des sources à l'image des puits qui arrosera tout ce qui y est passé et tout le monde ainsi que les arbres en tireront profit"⁽³⁾.

Issu de la tribu des Ahl Talib Moukhtar dont la fondation est attribuée à Jih al-Moukhtar, l'ancêtre éponyme de la tribu, Sheikh Mâ al-Aynayn naquit le 27 shabân 1246 H/11 février 1831 dans le Hawd ash-Sharqî⁽⁴⁾ en Mauritanie orientale dans une famille d'origine chérifienne, connue pour son érudition, sa vertu et son prestige.

Sheikh Saad Bouh précisa, dans une lettre en arabe adressée au Commandant Antony⁽⁵⁾, que sa naissance coïncida avec deux événements malheureux : la mort du frère de Mâ al-Aynayn, Abou al-Fath (Muhammad al-Amin ou Mamin, l'aîné de Muhammad al-Fâdil) et celle de sa grand-mère paternelle, Khadija, la mère de

Sheikh Muhammad al-Fâdil. Ce qui poussa ce dernier à déclarer que la naissance de son enfant devrait apporter une bonne nouvelle pour lui car il est une compensation à une double perte survenue le même jour, celle de sa mère et de son fils⁽⁶⁾.

Sa mère s'appelle Manina fille d'al-Maloum b. Akhyâr b. Sheikh Sidi Moustafa b. Muhammad (Kayhal) (1221-1259H). Célèbre sous le nom de Mannah, elle appartenait à la tribu Idawbja. Elle fut la première épouse de Sheikh Mohammad Fâdil avec qui elle s'était mariée lorsqu'il apprenait le fiqh auprès de Sheikh Sidi Moustafa b. Mohammad et très célèbre par sa piété, son humilité et son intelligence.

Mâ al-Aynayn a laissé une postérité nombreuse. Il a eu soixante-dix enfants dont trente-trois fils et trente-sept filles. Il avait cent seize épouses dont douze dans la seule tribu des Larusiyyin⁽⁷⁾.

b. Etudes et formation :

Sheikh Mâ al-^cAynayn a grandi sous la protection de son père Muhammad al-Fâdil à l'instar de ses frères. Il lui a appris les sciences religieuses comme le Hadith, l'exégèse du Coran et le droit, entre autres.

A l'âge de dix ans, il mémorisa le Coran et obtint son Ijâza (licence) auprès d'Abd Baqi b. Ahmad b. Ali qui enseignait le Saint Coran dans le campement de Sheikh Mohammad al-Fâdil. Ayant atteint l'âge de la maturité, tout en continuant ses cours auprès de son père, il étudia auprès d'autres enseignants comme Mohammad Fâdil b. al-Habib (Lahbib) al-Yaqoubi, l'homonyme et le célèbre biographe de son père. Ce dernier lui appris quelques chapitres du livre de fiqh, Moukhtasar Khalil le condensé de Khalil en droit) avant qu'il ne se consacrer à l'étude de la science jusqu'à devenir l'un des plus grands érudits en la matière.

Contrairement à la déclaration de Khalil Nahwi mentionnant que Sheikh Mâ al-^cAynayn a étudié dans la ville de Shinqât⁽⁸⁾, le savant Mohammad al-Baydawi al-Jakani, un fidèle de Sheikh Mâ al-^cAynayn, affirme que son maître n'a jamais été sorti pour la

recherche du savoir. Car, malgré son long périple et sa longue fréquentation des 'Ulamâ', il n'en a en pas tiré aucune plus-value⁽⁹⁾. Conséquemment, Sheikh Mâ al-Aynayn a passé tout son cursus scolaire à l'école de son père.

Quoi qu'il en soit, le Sheikh, à la fois intelligent et doté d'un mémoire d'éléphant, maîtrisa toutes les sciences de son époque. D'où, le témoignage de son frère cadet, Sheikh Saad Bouh affirmant que Sheikh Mâ al-Aynayn dernier est la rencontre des océans de savoir. Il apprit toutes les sciences à savoir la langue, la grammaire, le style, la dialectique, le calcul, l'héritage, le fiqh, le fondement du fiqh, la métrique, la médecine, entre autres⁽¹⁰⁾.

c. Rappel à Dieu du Sheikh :

A Tiznit, au mois de Shawâl l'an 1328H correspondant le 26 octobre 1910, Sheikh Mâ al-Aynayn rendit l'âme, à la suite d'une courte maladie. Il y repose dans un somptueux mausolée à coupes et son tombeau, sur lequel une mosquée fut édiflée, est devenu un lieu de pèlerinage. Avec sa disparition, la Mauritanie a perdu l'une des figures emblématiques qui se sont donné corps et âme pour maintenir très haut le drapeau de l'islam durant toute leur existence à travers leurs prédications et l'appel à Dieu.

Avant son décès, ayant été féru de connaissances et passant toute sa vie en quête du savoir, il avait disposé de la plus grande bibliothèque du Sahara. Elle contenait plus de dix mille livres littéraires et scientifiques couvrant tous les domaines de la science islamique en l'occurrence l'exégèse du Coran, la tradition prophétique (Hadith), la biographie du Prophète, l'unicité de Dieu, le principe ou théorie du droit, le droit islamique, la langue, le soufisme (tasawwuf), entre autres.

Ces écrits ont largement contribué à sa renommée internationale et lui ont valu son surnom de Qutb comme le souligne al-Moutabassir. Il affirma. "Quoi qu'il en soit, les ouvrages de Mâ El 'Aïnîn lui ont valu une telle réputation de savoir et de sainteté dans le monde des 'Oulémas, que ceux de

Fès, peut-être par flatterie à l'égard du Sultan, lui ont décerné le titre de Qutb (Pôle)"⁽¹¹⁾. Ce qui a fait de lui un martyr dont les prédications sont inoubliables. Elles sont restées gravées dans les mémoires.

2 - Le prosélytisme religieux du Sheikh :

Le prosélytisme religieux du Sheikh a connu deux étapes fondamentales à savoir celle de la préparation consistant à déblayer le terrain et celle de la mise en œuvre de ses prédications dont les impacts sur les populations sont considérables.

a. L'étape de préparation :

Elle est marquée par deux faits saillants : Le pèlerinage du Sheikh à la Mecque et ses rencontres avec les tribus du Sahara.

1. Le pèlerinage du Sheikh à la Mecque :

Selon Talib Akhyâr ibn Sheikh Mamina⁽¹²⁾, l'un des plus modernes biographes de Sheikh Mâ al-Aynayn, ce dernier, après avoir terminé sa formation intellectuelle, à l'âge de vingt-huit ans, en 1858, fit allégeance à son père encouragé en cela par sa mère. En effet, sa mère l'avait recommandé de confier sa personne à son père, physiquement et moralement, de se mettre exclusivement à son service et de lui offrir gracieusement tout ce dont il disposait. Ce qu'il fit en prenant le wird auprès de lui et en exécutant tous ses ordres jusqu'à atteindre le sommet dans les sciences ésotériques et exotériques. Son père lui fit alors porter le turban qui montre que celui qui le porte est habilité à éduquer des adeptes et capable de guider et former les esprits et les âmes.

A l'issue de cette cérémonie d'investiture, son père l'ordonna d'aller servir les hommes là où il voulait en lui recommandant trois choses : lire régulièrement le Coran, prier dès la première heure et donner de l'hospitalité aux hôtes.

Ainsi, avoir terminé sa formation mystique auprès de son père qui lui a délivré l'attestation ou la Licence (Ijâza) de fin de formation et recommandé de quitter la région natale pour

répandre l'islam hors du Hawd ash-Sharqî, la première chose qui a traversé l'esprit de Sheikh Mâ al-Aynayn était de se rendre à la Mecque.

Voilà, ce qui est à l'origine du départ de Sheikh Mâ al-Aynayn de sa terre natale, le Hawd ash-Sharqî pour entamer une vie nouvelle loin des siens où il ne manquait de rien, ni des moyens financiers et moins la gloire. Il fut animé intrinsèquement et exclusivement par la volonté de répandre l'islam à travers ses prédications.

Agé seulement de vingt-huit ans à peine mais animé par la foi inébranlable, le dévouement sincère, la détermination inégalée, la bravoure et le courage exemplaires, le jeune Sheikh Mâ al-Aynayn, débordant d'énergie à poursuivre l'œuvre de son père, dévoila sa feuille de route et précisa sa mission : "Je n'ai pas quitté le Hawd pour me rendre à la Mecque avec les hommes vers les hommes mais plutôt vers Allah"⁽¹³⁾.

Ce fut ainsi que le jeudi 02 janvier 1858, Sheikh Mâ al-Aynayn accompagné de sa famille, de ses élèves en l'occurrence Muhammad Abd Rahman b. Mohammad al-Habous, El hadj Muhammad Val et El hadj Moulay Ahmad, entre autres, prirent départ à Anwal dans le Hawd ash-Sharqî⁽¹⁴⁾ pour la Mecque. Après leur pèlerinage, Sheikh Mâ al-Aynayn et sa délégation quittèrent Médine pour Alexandrie, le mercredi 18 muharram 1275H/ août 1858 pour Alexandrie.

En nous basant sur les biographes du Sheikh, nous pouvons dire, que les événements majeurs ayant marqué le pèlerinage à la Mecque de Sheikh Mâ al-Aynayn pourraient se résumer comme suit :

D'abord, il constitua une phase cruciale dans le processus d'apostolat de Sheikh Mâ al-Aynayn. Il est le point de départ de son prosélytisme. Sans doute, le Sheikh avait la conscience que pour réussir sa mission de répandre l'islam, il faut un minimum de crédibilité, de déférence et de notoriété aux yeux de son auditoire. Par conséquent, quoi de plus important pour un

musulman, dans sa prime jeunesse, d'aller accomplir le Hajj perçu pour beaucoup comme un titre honorifique, respectueux et envié ?

Ensuite, ce pèlerinage lui a permis de prendre langue avec les dirigeants ainsi que des 'Ulamâ' du monde musulman de l'époque, de la Mauritanie à la Mecque en passant par le Maghreb ou l'Afrique du Nord. En effet, le Sheikh a été accueilli avec grande pompe par le sultan du Maroc Moulay Abd Rahman à Marrakech et son fils et khalife Sîdi Muhammad ainsi que le soufi et saint homme, 'Abd ar-Rahmân Afnadi à la Mecque et le jurisconsulte, Chérif Sidi Moulay Muhsin à Médine. Il lui a également donné l'opportunité de visiter les grandes villes musulmanes et religieuses comme Chinguetti, Marrakech, Rabat, Meknès, Tanger, Alexandrie, Djeddah et Mecque et Médine.

Enfin, il fut pour lui une aubaine pour se mettre au diapason de la vie moderne. En effet Sheikh Mâ al-Aynayn a découvert avec beaucoup d'intérêt les nouvelles découvertes techniques et scientifiques comme le train, le télégraphe et les moulins à vent qui ont radicalement transformé les conditions de vie et de travail des populations concernées à Alexandrie. Tout en louant la puissance et le pouvoir de Dieu qui sont à l'origine de tout cela, il fut séduit quand bien même par leur utilité. Il a également eu vent de l'exploitation et l'humiliation des musulmans relatives à leurs conditions déplorables au travail dans les chantiers du Canal de Suez. Voilà, grosso modo, les points essentiels que nous pouvons tirer de son pèlerinage à la Mecque constituant le premier maillon d'une chaîne de son prosélytisme.

Fraichement rentré du pèlerinage à la Mecque, Sheikh Mâ al-Aynayn, requinqué par le titre de hajj, honorifique prestigieux et envié, et s'estimant certainement apte et crédible à mener à bon port la mission qu'il s'est assigné à savoir l'expansion de l'islam, se lança à la rencontre des tribus.

2. La rencontre avec les tribus du Sahara :

Sans doute, Sheikh Mâ al-Aynayn avait la claire conscience

que la paix et la sécurité furent des conditions sine qua non pour la réussite de son appel à l'islam. Elles sont des idéaux qui permettent à l'être humain de vivre, de s'épanouir et de pratiquer librement sa religion. Ainsi, s'attela-t-il à rencontrer les différentes tribus du Sahara pour pacifier l'espace et les esprits.

Cela fut d'autant plus compréhensible et important que les tribus du Sahara s'adonnaient régulièrement à des guerres intertribales. Des tribus vagabondes faisaient la main basse sur les biens des autres. La violence était à l'ordre du jour. Chaque tribu cherchant à dominer l'autre par l'argument de la force et non par la force de l'argument. Ce fut alors la dispute permanente et sanglante pour imposer son hégémonie. Bonjour le désordre, l'anarchie et le règne de la loi de la jungle.

Pour mettre fin à cela, Sheikh Mâ al-Aynayn utilisa plusieurs moyens d'apostolat. Il se mit à rencontrer les 'Ulamâ' et les dignitaires, à nouer des mariages, à mener des médiations en cas de conflit intertribale, à protéger des victimes et des faibles et à châtier les voleurs, bref il se montrait en exemple.

Pour ratisser large, Sheikh Mâ al-Aynayn fit le tour du Sahara et pris contact avec les plus importantes tribus. Ce fut le cas à Tindouf où il fut accueilli par les savants et les jurisconsultes de Tajakânat avec tous les honneurs. Selon Sheikh Saad Bouh, Sheikh Mâ al-Aynayn en a profité pour inculquer aux habitants de Tajakânat une leçon de morale et d'enseignement religieux tranchant nettement avec les us et coutumes à Tindouf. En effet, un jour les habitants l'interpellèrent pour lui signifier qu'il était d'usage très courant qu'un étranger qui venait d'y séjourner de sacrifier un mouton chez l'un des chefs de la ville pour le protéger comme il le fait pour soi-même. "Il leur opposa un niet catégorique. Il dit qu'il ne s'en remet qu'à Allah et ne fait de sacrifice que pour Lui. Ensuite, il prit une grasse chamelle, la égorgea et la distribua pauvres et aux démunis et dit : voici mon sacrifice pour vous, mon Seigneur"⁽¹⁵⁾, affirme son frère cadet. De

même, à Adrar, Sheikh Mâ al-Aynayn a marqué également son passage de façon indélébile. Il épousa Aïcha, la fille de son cousin Sheikh Mohammad Fâdil b. Mohammad. Quant à sa rencontre avec la tribu Ayt al-Hassan à Oued Noun, elle fut particulièrement marquée par les nombreuses conversions et de repentance. En outre, en 1277H, le 08 juillet 1861, Sheikh Mâ al-Aynayn mit le pied chez la tribu des Larousiyyîn qui lui réservèrent un accueil chaleureux sans précédent à Saghiya al-Hamra (Rio-de-Oro). Non seulement ils se partagèrent avec lui leurs biens mais lui prêtèrent serment d'allégeance et devinrent ses élèves et ses fidèles. Qui plus est, l'un de leurs chefs, Sidi al-Moustafa b. Ibrahima, lui a offert cent chameaux sans compter les douze femmes que le Sheikh a épousées de la seule tribu de Larousiyyîn.

Ce fut ainsi qu'après avoir pris contact avec les principales tribus que Sheikh Mâ al-Aynayn rentra dans le Hawd Sharqi, en 1281H/1864, après sept ans d'absence, aux fins de rendre visite à son père munis de somptueux cadeaux.

Voilà, en quelques exemples, les tribus principales rencontrées par Sheikh Mâ al-Aynayn dans le Sahara lors de son retour de pèlerinage dans le cadre de sa visite de prise de contact. Ce qui nous amène à tirer les conclusions suivantes :

Sheikh Mâ al-Aynayn a jeté les premiers jalons de son prosélytisme religieux consistant à déblayer le terrain en mettant en exergue les préceptes de l'islam dans un milieu où d'importantes populations tribales étaient sous l'emprise des croyances traditionnelles aux antipodes de l'islam.

Ensuite, il a jeté les bases de la paix et de la sécurité entre les tribus qui se regardaient en chiens de faïence en nouant des relations matrimoniales et confrériques avec celles les plus en vue et en répandant les enseignements de l'islam et les idéaux de bon voisinage ainsi qu'en permettant aux fidèles de s'acquitter tranquillement de leurs devoirs religieux.

Ainsi, grâce à ses prêches et à son comportement

exemplaire basé sur les recommandations de Dieu, Sheikh Mâ al-Aynayn était devenu une référence religieuse et confrérique dont les fidèles devinrent de plus en plus nombreux. Ce qui présage naturellement la naissance d'une communauté de fidèles acquis à sa cause. Ce fut la deuxième étape de son prosélytisme.

b. Les prédications du Sheikh :

Il y a lieu de souligner que la mise en application de ces prédications s'est déroulée depuis son retour de voyage à Hawd ash-Sharqî, en 1281H/1864, pendant lequel il rendit visite à son père. Après y avoir passé deux nuits, son père l'ordonner à rebrousser chemin tout en s'expliquant : "Je voudrais retenir Mâ al-Aynayn avec moi. Mais lorsque j'ai constaté qu'Allah, par Sa grâce, lui a gratifié de ce que notre terroir n'a pas pu contenir, je l'ai alors laissé partir là où il sera utile pour les autres"⁽¹⁶⁾.

Requiqué sans doute par les propos de son père, Sheikh Mâ al-Aynayn, muni de son bâton de pèlerin regagna le Sahara. Ainsi, Ce fut donc, à partir de cette date que débuta, véritablement, la mise en application de son prosélytisme religieux sous les ordres de son père. En quête d'un territoire propice, Sheikh Mâ al-Aynayn parvint à mettre sur pied la ville de Smara⁽¹⁷⁾ où il s'installera définitivement au terme d'un périple le menant du Hawd ash-Sharqî à Tirés en passant par Sâgiya al-Hamrâ' et Adrar, entre autres localités. En effet, le prosélytisme religieux de Sheikh Mâ al-Aynayn se manifesta sous différents aspects religieux, social et culturel.

1. Au plan religieux :

Depuis son arrivée à Sâgiya al-Hamrâ' et à Tirés et environs, le chef de la Fâdiliyya dans le Sahel, Sheikh Mâ al-Aynayn était devenu un phare pour les habitants venant partout. En effet, le séjour du Sheikh à Tirés fut caractérisé par de nombreux faits mettant en lumière la manifestation de son charisme religieux et prodigieux. En 1295H/1878, lorsqu'il rentra du Hawd ash-Sharqî, pour la deuxième fois, au terme d'une visite de vingt jours à sa mère finalement décédée, il s'installa provisoirement à Tirés où

régnait une famine sévère. Sollicité par les habitants, le Sheikh formula des prières et, aussitôt après, le ciel ouvra ses vannes et une grosse pluie arrosa toute la région.

A Tirés, Sheikh Mâ al-Aynayn fit disparaître certaines croyances répandues dans la zone et fortement ancrées dans esprits. Informé qu'on ne doit pas chasser le chien après le coucher du soleil ni lui jeter une pierre car certains hommes vertueux et anges se présentaient à son image la nuit. Sheikh Mâ al-Aynayn, en un revers de main, dégagea cette croyance en touche et leur montra que cela est une légende, un mythe sans aucun fondement religieux. Car les Anges ne prennent pas la forme d'une mauvaise image comme l'enseigne le Prophète (Psl).

Dans le même ordre d'idées, il restaura certaines pratiques de la Sunna quasi abandonnées comme les prières surrogatoires (Salât Trâwîh) pendant le mois de Ramadan. Pour cause, les habitants avaient l'intime conviction que seuls ceux qui ont mémorisé entièrement le Coran devaient s'en acquitter et. En outre, il n'était pas permis de réciter un seul sourate ou verset uniquement. Ce qui a drastiquement réduit le nombre de ceux qui s'y adonnaient.

En grand stratège religieux et en fin prêcheur averti, Sheikh Mâ al-Aynayn, pour démontrer avec maestria que ces croyances étaient aux antipodes de l'islam et cousues en fil blanc, prit le contrepied de ces déclarations. Il instaura la prière surrogatoire des dix rak'a en récitant dans chacun d'eux le même sourate ou verset⁽¹⁸⁾.

A la fois surprises et convaincues, les populations affluèrent et "commencèrent à les prier avec nous, et cela devint courant parmi eux jusqu'à ce que les femmes, les garçons et les voyageurs commencent à les prier aussi ainsi que beaucoup de ceux même qui ne le priaient pas s'y adonnaient"⁽¹⁹⁾.

Voilà, parmi tant d'autres exemples, comment le Sheikh illumina les cœurs, vivifia la Sunna et combattit l'innovation (bid'a), combla un vide spirituel et abreuva le peuple du Sahara

des prescriptions de la charia. Bref, il a renouvelé la religion et installa la ferveur religieuse sans compter les nombreuses actions humanitaires et philanthropiques au plan social.

2. Au plan social :

Au plan social, Sheikh Mâ al-Aynayn fut très réputé par générosité, sa capacité de médiation et courage à protéger les faibles et à soulager les victimes. En effet, Le Sheikh fit montre sa capacité à gérer des foules. Il réussit à rassembler autour de lui un groupe de fidèles émanant principalement des tribus sahariennes de la Mauritanie septentrionale et spécifiquement de celles zawiya. Ils étaient composés essentiellement d'élèves, de réfugiés, de nécessiteux de victimes d'injustice et de violence.

Pour nous faire une idée de l'importance du nombre de ces derniers, écoutons l'auteur d'al-Wasî, témoin oculaire pour avoir séjourné dans la ville. Il raconta dans son ouvrage qu'en quittant Shinqît pour se rendre à la Mecque (Hijâz), il a été impressionné par une dizaine de milliers de personnes qu'il a vues à Smara, à Sâgiya al-Hamrâ' en compagnie de Sheikh Mâ al-Aynayn⁽²⁰⁾.

Auparavant, l'explorateur français Camille Douls⁽²¹⁾ avait annoncé les couleurs, en 1887, en racontant sa rencontre avec Sheikh Mâ al-Aynayn dans son campement. Il déclara avoir vu, dans le campement du grand chérif, au milieu d'une plaine, une multitude de tentes serrées les unes contre les autres avant de renchérir : "Le campement était très animé, et une foule de guerriers, appartenant à toutes les tribus nomades du Sahara se pressaient vers la tente d'audience du Sheikh"⁽²²⁾.

Néanmoins, par sa générosité légendaire et son humanisme célèbre, le Sheikh les prenait tous en charge au point de vue de la nourriture, de logement, de l'habillement et du mariage même par le biais d'un système d'organisation efficace. Par exemple, il avait confié, à des centaines de ses élèves (talamidh), la responsabilité de la distribution des repas dans les tentes selon le nombre des bénéficiaires. Les talamidh sont répartis en groupes de cent dirigé chacun par un "muqaddam" choisi pour son savoir

et sa piété. Son rôle consiste à veiller à la bonne répartition des repas dans les tentes sans aucune distinction. Car, "Le Muqaddam ou le responsable de distribution (de la nourriture) ne doit pas se faire valoir ni être partial. Au contraire, il doit traiter tout le monde au même pied d'égalité, se met à leur place et partage leurs soucis"⁽²³⁾.

De même, il se chargeait également de leur mariage et de payer tous les frais relatifs. Ce fut pourquoi, non seulement il payait lui-même la dot pour ses disciples et élèves et assurait les dépenses occasionnées par la célébration de leur mariage mais il prenait en charge la femme et son époux ainsi que tous les frais en cas de baptême de leur fils.

En outre, Chaykh Mâ al-Aynayn était connu pour son courage à protéger des victimes et des faibles, à châtier les voleurs et ainsi que son talent de médiateur entre les tribus en situation conflictuelle. Ce fut le cas dans le conflit qui opposa les Rgaybât et les Awlâd Qaylân de l'Adrar. Il a pu négocier le retour en Adrar de son élève et disciple, Sid Ahmad ould Sidi Ahmed ould Ayda (mort en 1861), en tant qu'émir du pays.

Voilà, entre autres faits, pourquoi il n'était pas étonnant de voir des foules affluer de partout vers le Sheikh venant particulièrement des tribus de la Qibla (Sud-ouest mauritanien), du Hawd, de l'Adrar, de Tagant, dans les régions en crise. En effet, en 1325H/1907, une délégation de mille quatre cent hommes venant de ces régions a été accueillie par Sheikh Mâ al-Aynayn dans deux cent quarante tentes dont chacune contenait cinq hommes. Cela fut d'autant plus compréhensible que le Sheikh n'épargnait aucun moyen d'apostolat pour la réussite de sa mission surtout au plan culturel.

3. Sur le plan culturel :

Nous avons vu, dans les pages précédentes, que le nom de Sheikh Mâ al-Aynayn est intimement lié au savoir. Il aime le savoir et fut très attaché à la propagation de la connaissance notamment parmi son entourage. Il fut conscient que l'homme

doit s'armer de la science jusqu'aux dents laquelle est seule capable de le tirer des ténèbres.

En effet, le Sheikh de la Fâdiliyya du désert a accordé à l'enseignement et à l'éducation spirituelle et confrérique une importance capitale. Pour matérialiser son dessein, dans le domaine de l'enseignement, Sheikh Mâ al-Aynayn accorda une attention particulière aux enfants et aux orphelins ainsi qu'au programme et aux enseignants. Sur le plan de l'éducation spirituelle, la priorité est à la purification de l'âme et à la bonne conduite.

Ainsi, pour un meilleur déroulement des enseignements-apprentissages, Sheikh Mâ al-Aynayn n'a pas lésiné sur les moyens. Il créa beaucoup d'écoles de niveaux différents et mit aussi bien les apprenants que les enseignants dans de bonnes conditions d'études et de travail.

Il prêta une attention particulière aux enfants et aux orphelins et aucune distinction n'était remarquable entre les siens et les autres comme en témoigne Ibn al-'Atîq en soutenant : "Ses enfants et ceux de son entourage se réunissaient jour et nuit dans sa bibliothèque et tout le monde recevait le déjeuner et le dîner. Il avait l'habitude de mettre à leur disposition l'un de ses fils pour les aider à se mettre à table et s'assurer de leur état"⁽²⁴⁾.

Concernant les orphelins, il s'impliquait personnellement dans leur prise en charge. En fait, il mena en leur faveur une discrimination positive en leur accordant un traitement spécifique et fut très soucieux de leur épanouissement physique, intellectuel et ludique.

Pour ce qui concerne les enseignants, ils sont plus de deux cent ayant été l'objet d'une sélection très rigoureuse dont la plupart sont ses proches et ses élèves à l'image de son fils Ashbîhinâ et ses neveux Al-Hadrami b. Sheikh Ahmad et al-Atiq b. Mohammad Fâdil. Chacun gère une grande classe où l'on trouve sans distinction les fils du Sheikh en compagnie des autres

enfants du village.

Le Sheikh les prenait tous en charge et leur fournissait tout ce dont ils avaient besoin pour un exercer correctement leur métier. Ce fut ainsi qu'il mettait à leur disposition des fournitures et des matériels didactiques comme stylos, feuilles, ardoises, livres etc.

Pour bien transmettre le savoir, le suivi d'un programme bien élaboré était de rigueur. En effet, dès le primaire, l'élève mémorise le Coran avant d'apprendre à le reproduire sans jeter un coup d'œil. Ensuite, il apprend les principes fondamentaux de la langue, de la grammaire et de la morphologie. Enfin, il apprend la théologie et la jurisprudence (le fiqh).

Ainsi qu'on le voit, l'organisation de l'enseignement à l'école de Sheikh Mâ al-Aynayn tournait autour de trois éléments fondamentaux et complémentaires de l'école à savoir les élèves, les enseignants et le programme. A y regarder de près, ce triptyque constitue les piliers de l'enseignement-apprentissage. Ce fut ainsi que l'école du Sheikh resta pendant un demi-siècle une référence pour tous les hommes de la science et de culture dans cette région ainsi qu'un lieu de convergence pour les apprenants.

Parallèlement à l'enseignement, Le Sheikh accordait aussi une grande importance à l'éducation spirituelle ou soufie de ses disciples. L'éducation soufie dispensée par le Sheikh est bicéphale : Elle concernait à la fois l'esprit ou l'âme (éducation spirituelle) et le corps (éducation corporelle) visant la purification de l'âme et l'instauration d'une bonne conduite. Adossée à la fois à la science et à l'action, elle se fonde, outre le Coran et la Sunna, sur des principes fondamentaux spécifiques et révolutionnaires notamment l'appel à l'unité et la fraternité des confréries, la tolérance envers les autres awrâd et l'invocation ou le dhikr par la voix haute.

Sheikh Mâ al-Aynayn, fit son cheval de bataille l'appel à l'unité et de la fraternité entre les confréries religieuses en

particulier et les musulmans en général. Il soutient mordicus que la fraternité fondée sur l'Islam est plus forte que celle issue du sang. Car, en dehors du cadre de l'Islam, elle est nulle et non avenue⁽²⁵⁾.

Pour cause, ayant constaté la zizanie, les querelles et les guerres entre les musulmans d'une manière générale et les confréries religieuses (turuq) en particulier, d'une part, et les conflits fratricides interminables auxquels se livraient la plupart des grandes tribus du Sahara occidentale en quête d'hégémonie, d'autre part, il prêchait, partout où il a mis le pied dans le désert, qu'il était diamétralement opposé au fanatisme doctrinal et confrérique . Il les appela à l'unité, au rassemblement, à la prise de conscience des enjeux du moment et éviter tout ce qui est de nature à saper le moral et la foi des musulmans et pourrait aboutir à leur division et à leur affaiblissement voire à leur disparition. Les turuq étant toutes une émanation de celle de Prophète et ayant le même objectif qui est l'anéantissement dans l'observation de Dieu, sont toutes pareilles même si elles semblent différentes⁽²⁶⁾.

D'où l'exigence de la tolérance et l'ouverture vis-à-vis des autres awrâd des confréries religieuses coreligionnaires pour trois raisons fondamentales. D'abord, parce que, estima-t-il, tout dhikr (invocation) contenant le nom d'Allah inspiré du Coran et de la Sunna est un bon wird ou dhikr pour le murîd (disciple). Ensuite, car le législateur n'a pas exigé aux musulmans de s'en tenir uniquement à un wird ou à dhikr quelconque, sauf s'il s'agit des adorations obligatoires dont le non-respect entraînerait ipso facto des péchés sauf dans des cas exceptionnels bien précisés. Enfin, il révèle que son père lui a transmis tous les awrâd (pl. wird) en lui donnant autorisation de les transmettre à son tour à qui il veut sans distinction de confrérie ou de wird. C'est la raison pour laquelle contrairement à beaucoup de confréries, il n'exigeait point à ses fidèles des awrâd ni des adhkâr (pl. dhikr) journaliers bien déterminés et les laisse suivre librement le wird

de leur choix.

Nonobstant, il portait sa prédilection sur le wird qâdiri qu'il considère comme l'un des meilleurs capable de substituer à tous les autres alors qu'aucun autre wird ne peut se passer de lui et que le pratiquant de ce wird connaîtra inévitablement une fin heureuse dans la vie d'ici-bas. De même, à l'instar de son père, fondateur de la Fâdiliyya-Qâdiriyya, une branche de la tarîqa Qâdiriyya-mère, il porta son dévoué sur le dhikr à voix haute.

Constituant l'une des composantes de loin les plus importantes de la tarîqa Fâdiliyya-Qâdiriyya, le dhikr par la voix haute constitue l'une de ses identités remarquables au sein même de Qâdiriyya-mère dont le choix porte sur le dhikr à voix basse.

Ce fut pourquoi Sheikh Mohammad al-Fâdil a spécifiquement consacré un ouvrage intitulé "Sayf al-Mujâdil" à ce type de dhikr pour ses qualités dont le Coran et la Sunna ont fait allusion⁽²⁷⁾. Suivant les traces de son père, Sheikh Mâ al-Aynayn recommandait à ses disciples, partout où ils se trouvaient, de prononcer à haute voix le dhikr de la formule de l'unicité de Dieu "al-Haylala" (dire : Lâ Illâh Illâ Lâh Mohammad Rassoul Allah) et l'utilisait à la fois comme moyen d'entrer dans les grâces de Dieu mais comme celui de protection contre les mauvaises créatures et le Satan⁽²⁸⁾.

Conclusion :

En quintessence, Sheikh Mâ al-Aynayn a véritablement marqué de son empreinte indélébile la région du Sahara, au sud du Maroc en particulier et la Mauritanie en général à travers son prosélytisme religieux en rendant un éminent service à la société mauritanienne et du Sahara occidentale.

Grâce à ses prédications, Mâ al-Aynayn a réussi l'unification de toutes les tribus du désert et éteindre le feu de la discorde qui faisait rage entre elles. Il devint alors leur principal chef religieux les guidant dans le droit chemin.

Cependant, le prosélytisme religieux du Sheikh a-t-il suffi

pour empêcher l'occupation de son pays et du Sahara occidental ?

Notes:

- 1 - Al-Moutabassir : "Ma el Aïnin ech Changuity", Revue du monde musulman, I, 1907, p. 345.
- 2 - Alioune Traore : "Cheikh Ma el Aïnin ou la dernière résistance saharienne (1831-1910)", Société française d'histoire d'outre-mer, Tome II. Paris 198, p. 997.
- 3 - Cf. Elbou Izidbih al-Ḥadramî: Ash-Shaykh Muhammad Fâdil (1211-1286 H), Hayâtuhû wa Ish'â'uhû (Dirâsa 'ilmiyya mawtûqa ghayr masbûqa), Maṭba'a al-Manâr, 1^{ère} éd., Nouakchott 2019, Tome 3, p. 73.
- 4 - Il naquit le même jour que son père Muhammad al-Fâdil, le 27 sha'bân. Ulamâ', t. 1, p. 42.
- 5 - La lettre manuscrite en arabe de Sheikh Saad Bouh fait suite à la demande du Commandant Antony relative à la question de savoir si Sheikh Mâ al-'Aynayn était en vie ou pas.
- 6 - Sheikh Saad Bouh : Vie de Sheikh Mâ al-'Aynin par Sheikh Sa'd Buh, Cahier N°1, Fonds Vieillard Mauritanie, IFAN, pp. 2-3. ms (à ma disposition).
- 7 - Mohammad Mokhtar as-Sûsî: Al-Ma'sûl, s.m.d. Maroc, s.d, Tome 4, p. 97, et Sheikh Muhammad al-Ghayth an-Ni'ma: al-Fawakih fî kull ḥîn min kalâm ach-Chaykh Mâ al-'Aynayn, Manchûrât Mâ al-'Aynayn Muhammad Bouya, s.l.d., 1^{ère} éd., 2003, Tome 1, p. 287.
- 8 - Khalil Naḥwî: Bilâd Shinqît, al-Manâra... Wa al-Ribât, Al-Munazzama al-'Arabiyya li at-Tarbiyya wa al-Thaqāfa wa al-'Ulûm, Tunis 1987, p. 517.
- 9 - At-Tâlib al-Akhyâr Ibn ash-Shaykh Mâmîna: ash-Shaykh Mâ al-'Aynayn, 'Ulamâ' wa umarâ' fî muwâjaha al-Isti'mâr al-Urûbî, Maṭba'a al-Ma'ârif al-Jadîda, 2^e éd., Rabat 2011, Tome 1, p. 47.
- 10 - Sheikh Saad Bouh: op. cit., p. 46.
- 11 - Al-Moutabassir: op. cit., p. 348.
- 12 - Talib Akhyâr: op. cit., pp. 48-49; Sheikh Muhammad al-Ghayth an-Ni'ma: op. cit., p. 290.
- 13 - Sheikh Muhammad al-Ghayth an-Ni'ma: op. cit., p. 158.
- 14 - At-Tâlib al-Akhyâr: op. cit., p. 55.
- 15 - Sheikh Saad Bouh: op. cit., pp. 3-4.
- 16 - Sheikh Muhammad al-Ghayth an-Ni'ma: op. cit., p. 49.
- 17 - Le nom de Smara est dérivé d'une plante "Smar". En 1316 H/ le 25 mai 1898, Sheikh Mâ al-'Aynayn entreprit la construction de la ville de Smara avant d'y élire domicile le 25 muharram 1321H/ le 25 avril 1903. Smara était une ville nouvelle au cœur du désert. Elle s'étend du Nord de l'Adrar jusqu'à Oued Noun, au nord du Sahara occidental, est un carrefour commercial

transsaharien entre l'Afrique noire, le Sahara occidental et le Maroc.

Elle constituait une perle rare dans un milieu hostile à l'installation humaine. Dotée de nombreuses infrastructures religieuses (mosquée), sociales (maisons, installations hydrauliques, canalisations), économiques (palmeraies, bétail etc.), sécuritaires (entrepôt d'armes) et éducationnelles (bibliothèque), entres autres, Smara était un modèle d'une ville neuve. Outre les campements, il s'y trouvait une forteresse (qal'a ou qaşba) abritant sa propre famille en l'occurrence ses épouses et ses enfants naturellement.

18 - At-Ṭālib al-Akhyār Ibn ash-Shaykh Māmīna 'Ulamā': op. cit., p. 97.

19 - Sheikh Muhammad al-Ghayth an-Ni'ma, al-Fawākih: op. cit., pp. 173-174.

20 - Ahmad ibn al-Amīn ash-Shinqīṭī: al-Wasīt fī ṭrājūm 'Ulamā' Shinqīṭī, Dār al-Kutub al-Miṣ riyya, le Caire 1989, Tome 4, p. 365.

21 - Camille Douls (1864-1889) est un explorateur français du Sahara et de l'Afrique du Nord. Il a appris l'arabe à l'âge de 22 ans. Ayant débarqué sur la côte atlantique du Sahara, il a été capturé, molesté, dépouillé et enterré jusqu'au cou par les terribles coupeurs de route, les Awlād-Dlaym, il vécut l'enfer et fut à deux doigts du trépas. Taxé de chrétien et d'espion, il n'a dû son salut qu'à sa rencontre avec le chef maure, Sheikh Mā al-'Aynay. Il fut l'un des rares européens ayant rencontré le Sheikh.

22 - Camille Douls: Cinq mois chez les Maures nomades du Sahara occidental, 1887, pp. 202-203. Source gallica.bnf.fr. Consulté le 15/07/2024.

23 - At-Ṭālib al-Akhyār Ibn ash-Shaykh Māmīna 'Ulamā': op. cit., p. 103.

24 - Ibn 'Atīq, Siḥr al-Bayān, Cf. At-Ṭālib al-Akhyār Ibn ash-Shaykh Māmīna 'Ulamā': op. cit., pp. 115-116.

25 - Cheikh Mā al-'Aynayn: Kitāb na't al-Bidāyāt wa tawṣīf an-Nihāyāt, Dār al-Fikr, (s.d.), p. 21.

26 - Sheikh Mā al-'Aynayn: Mufīd ar-Rāwī Innī Mukhāwī li jamī' at-Ṭuruq, ms. (à notre disposition), pp. 3-4.

27 - Sourate al-Baqara, v. 200.

28 - Sheikh Mā al-'Aynayn: Dīwān Sheikh Mā al-'Aynayn, Iṣḍarat as-Sāḥat, 1^{ère} éd., Abou Dhabi 2008, p. 323.

Références :

1 - Al-Akhyār, Al-Ṭālib Ibn ash-Shaykh Māmīna: Al-Shaykh Mā al-'Aynayn, 'Ulamā' wa umarā' fī muwājaha al-Isti'mār al-Urûbī, Maṭba'a al-Ma'ārif al-Jadīda, 2^e éd., Rabat 2011.

2 - Al-Fādīl, Muhammad b. al-Māmīn: Sayf al-Mujādīl, An-Nūr as-Sāti', 1^{ère} éd., Egypte 2016.

3 - Al-Ḥadramī, Elbou Izidbiḥ: Al-Shaykh Muhammad Fādīl (1211-1286 H), Hayātuhū wa Ish'ā'uhū (Dirāsa 'ilmiyya mawṭûqa ghayr masbûqa), Maṭba'a al-Manār, 1^{ère} éd., Nouakchott 2019.

- 4 - Al-Moutabassir: "Ma el Aïnin ech Changuity", Revue du monde musulman, I, 1907.
- 5 - Al-Naḥwî, Khalil: Bilâd Shinqîṭ, al-Manâra... Wa al-Ribât, Al-Munazzama al-'Arabiyya li at-Tarbiyya wa al-Thaqâfa wa al-'Ulûm, Tunis 1987.
- 6 - Al-Ni'ma, Sheikh Muhammad al-Ghayth: Al-Fawâkih fî kull ḥîn min kalâm ach-Chaykh Mâ al-'Aynayn, Manchûrât Mâ al-'Aynayn Muhammad Bouya, 1^{ère} éd., 2003.
- 7 - Al-Shinqîṭî, Ahmad ibn al-Amîn: Al-Wasît fî trâjum 'Ulamâ' Shinqîṭî, Dâr al-Kutub al-Miṣriyya, le Caire 1989.
- 8 - Bouh, Sheikh Saad : Vie de Cheikh Mâ al-'Aynin par Cheikh Sa'd Buh, Cahier N° 1, Fonds Vieillard Mauritanie, IFAN, ms (à ma disposition).
- 9 - Douls, Camille : Cinq mois chez les Maures nomades du Sahara occidental, 1887. Source gallica.bnf.fr. Consulté le 15/07/2024.
- 10 - Le Saint Coran, La traduction en langue française du sens de ses versets. Révisé et édité par La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse.
- 11 - Sheikh Mâ al-'Aynayn: Kitâb na't al-Bidâ'yât wa tawṣîf an-Nihâ'yât, Dâr al-Fikr, (s.d.).
- 12 - Sheikh Mâ al-'Aynayn: Dîwân Sheikh Mâ al-'Aynayn, Iṣḍarat as-Sâḥat, 1^{ère} éd., Abou Dhabi 2008.
- 13 - Sheikh Mâ al-'Aynayn: Mufîd ar-Râwî Innî Mukhâwî li jamî' at-Ṭuruq, ms. (à notre disposition).
- 14 - Traore, Alioune : "Cheikh Ma el Aïnin ou la dernière résistance saharienne (1831-1910)", Société française d'histoire d'outre-mer, Tome II. Paris 1981.



Célébration et désacralisation du patrimoine culturel chez Chimamanda Ngozi Adichie et Fatou Diome

Dr Marcel Taibé

Université de Ngaoundéré, Cameroun

Résumé :

La présente réflexion porte sur l'enracinement culturel et le regard critique que portent Chimamanda Ngozi Adichie et Fatou Diome sur leur propre patrimoine. Son objectif en est de démontrer comment la prose romanesque de ces écrivaines contemporaines oscille entre célébration du patrimoine culturel et désacralisation de certains aspects de la tradition jugés rétrogrades en cette ère de la mondialisation. En partant de l'approche thématique, l'article saisit la vision du monde des auteures à partir de la récurrence des thèmes qui concordent l'intérêt du groupe. La première partie dévoile l'enracinement culturel à travers la réappropriation des croyances, des rites, des langues et cultures du terroir. Par ailleurs, l'analyse a pris en compte le regard critique des romancières sur leur propre patrimoine culturel. La chute de l'autorité patriarcale et la critique des dogmes traditionnels participent de l'engagement des romancières contre leur tradition. Ainsi, l'assassinat du personnage masculin se présente comme une forme de libération et d'affirmation de la figure féminine. Par l'écriture de la chute du pouvoir masculin, Chimamanda sanctionne l'aliénation du fils du terroir et renforce la conservation des valeurs culturelles de la société igbo du Nigéria. Chez Fatou Diome, le personnage féminin ne tue pas mais se contente de déplorer le système traditionnel qui étouffe la liberté de la femme. Partant, les deux romans féministes passent de l'enracinement culturel à l'autocritique. En se penchant sur les réalités du Nigéria et celles du Sénégal, Adichie et Diome traduisent l'attachement de la diaspora africaine aux terres d'origine et s'inscrivent dans un féminisme en quête de l'autonomie de la femme.

Mots-clés :

roman, enracinement, diaspora, désacralisation, féminisme.



Celebration and desecration of cultural heritage in Chimamanda Ngozi Adichie and Fatou Diome

Dr Marcel Taibé

University of Ngaoundéré, Cameroon

Abstract:

This reflection focuses on the cultural roots and critical view that

Chimamanda Ngozi Adichie and Fatou Diome have on their own heritage. Its objective is to demonstrate how the romantic prose of these contemporary writers oscillates between celebration of cultural heritage and desecration of certain aspects of tradition considered retrograde in this era of globalization. Starting from the thematic approach, the article captures the worldview of the authors based on the recurrence of themes that match the interest of the group. The first part reveals cultural roots through the reappropriation of local beliefs, rites, languages and cultures. Furthermore, the analysis took into account the critical view of novelists on their own cultural heritage. The fall of patriarchal authority and the criticism of traditional dogmas are part of the commitment of novelists against their tradition. Thus, the assassination of the male character presents itself as a form of liberation and affirmation of the female figure. By writing about the fall of male power, Chimamanda sanctions the alienation of the son of the land and reinforces the conservation of the cultural values of Igbo society in Nigeria. In Fatou Diome, the female character does not kill but simply deplores the traditional system which stifles women's freedom. Therefore, the two feminist novels move from cultural roots to self-criticism. By looking at the realities of Nigeria and those of Senegal, Adichie and Diome reflect the attachment of the African diaspora to the lands of origin and are part of a feminism in search of women's autonomy.

Keywords:

novel, roots, diaspora, desacralization, feminism.



Introduction :

L'enracinement culturel de l'écrivain s'illustre par la valorisation de ses coutumes, de son terroir, de ses particularités langagières et de sa différence. Pour le cas de Chimamanda Ngozi Adichie et Fatou Diome, l'enracinement culturel oscille entre idéalisation des valeurs traditionnelles et rupture. La défense et l'illustration de l'identité ne passe pas sous silence les aspects rétrogrades du patrimoine identitaire. Il suit une écriture novatrice qui fait fausse route à la valorisation du terroir. L'aperçu du corpus renchérit ledit axe de lecture. Le roman "L'hibiscus pourpre" plonge le lecteur dans la vie familiale où l'autorité paternelle transforme le foyer en enfer. En effet, le personnage Eugène est un père de famille qui prend appui sur ses rigides convictions religieuses pour punir le corps afin de sauver

l'âme. C'est ce qui explique la cruelle violence qu'il exerce sur son épouse et ses enfants. Cette vie infernale conduira son épouse à commettre le crime par empoisonnement. Par ce tragique, le récit dévoile l'abîme de la société Igbo. Dans "Celles qui attendent", Fatou Diome s'approprie une langue apte à transcrire les réalités villageoises dans toute leur teneur. En dévoilant le type de rapport qu'entretient le migrant avec les siens vivant au pays, le roman laisse observer l'art de sauver les apparences. En dernier ressort, le roman insiste sur les privilèges dont jouissent les migrants dans leur pays avec un accent sur leur nouvelle identité.

Partant, comment le texte romanesque s'approprie les réalités du terroir et prend de distance avec certains aspects du patrimoine identitaire ? En partant de l'approche thématique, l'article démontre l'enracinement et la rupture dans l'écriture du terroir chez ces romancières. La première partie dévoile l'écriture du terroir à partir des indicateurs propres à l'aire culturelle de chaque auteure. Le deuxième axe de réflexion s'attarde sur la remise en question de certains aspects du patrimoine identitaire.

1 - Réappropriation du patrimoine culturel :

L'ampleur des indicateurs du pays d'origine dans les textes indique la fin des temps où l'étranger construisait l'histoire de l'Autre à sa place. En choisissant d'écrire leur pays, Fatou Diome et Chimamanda Ngozi Adichie sonnent le glas de la littérature exotique visant à consolider les stéréotypes appauvrissant l'Afrique et le personnage africain. Les marqueurs objectifs par lesquels se dévoile le repli identitaire s'articulent autour de la représentation des croyances et rites traditionnels et la réappropriation linguistique et culturelle.

1. Représentation des croyances et rites traditionnels :

D'entrée de jeu, le repli identitaire se dévoile par la valorisation de l'espace traditionnel. Dans les deux textes, le décor qui frappe à première vue, est le cadre traditionnel. C'est

la société traditionnelle igbo du Nigéria qui sert de cadre géographique où se déroule la scène du roman, "L'hibiscus pourpre". Dans cet espace socio-culturel, la structure sociale est fondée sur la puissance patriarcale. C'est le patriarche Papa-Nnukwu qui assure le pouvoir traditionnel du peuple igbo. Papa-Nnukwu est un grand-père qui transmet la vision du monde selon le peuple Igbo à ses petits. Selon ce patriarche, Chukwu est un dieu tout-puissant à qui le peuple igbo peut adresser des prières directement pour demander des choses ou passer par l'intermédiaire d'autres dieux. Dans la même perspective, la narratrice évoque le Chi, dieu personnel et ange gardien pouvant intervenir auprès de Chukwu en faveur des fidèles igbo. En outre, le roman revient sur la réincarnation des morts chez le peuple igbo. Papa Nnukwu s'attarde sur l'immortalité de l'âme chez le peuple igbo. Kambili, la narratrice met un accent sur la vie particulière de son grand-père. Le portrait que la narratrice dresse de celui-ci traduit la puissance paternelle : "Grand-Père était très clair de peau presque albinos... Il avait ouvert les yeux avant beaucoup de membres de notre peuple, disait papa ; il avait compté parmi les rares personnes qui avaient fait bon accueil aux missionnaires"⁽¹⁾. La figure masculine passe pour un modèle et une référence si bien que les enfants s'évertuent à s'y identifier. L'espace est dominé par la puissance paternelle dans cette société traditionnelle ibo.

Chez Fatou Diome, c'est l'écriture de la mémoire qui fait remonter à la surface le cadre traditionnel. La narratrice dévoile le secret longtemps gardé dans sa mémoire. Il est question du rite traditionnel au cours duquel Salie a joué un rôle important. Elle en témoigne avec une franchise qui trahit le tabou : « Métamorphose ! Je suis un gri-gri. Je suis une potion magique. Je suis une cotonnade de teinture bleue. Je suis ce jeune mouton égaré sur l'autel de l'amour de Gnarelle. Je suis un sacrifice fait aux esprits. Je suis un fétiche parmi les fétiches du marabout peul"⁽²⁾. Le témoignage de la narratrice renseigne sur les faits qui

sont spécifiques à son aire culturelle. C'est un espace traditionnel où l'intérêt du groupe passe avant celui de l'individu. Les libertés individuelles ne sont pas prises en compte lorsqu'il s'agit de sauver le groupe. Les jeunes filles vierges sont contraintes selon les exigences de la tradition de prendre part aux scènes les plus obscènes où elles en sont les actrices principales. C'est dans cet espace qu'un marabout exige que sa partie génitale soit tenue entre les mains d'une fille vierge. La narratrice en témoigne : "Le rite du Peul exigeait une jeune fille pure..., en faisant aller sa main de la terre vers le ciel et du ciel vers la terre, comme lorsqu'on pile du mil, tandis qu'allongé sur le dos entre les jambes de sa patiente, il débiterait ses incantations. Coumba, ma tutrice, m'avait réquisitionnée, muselée, en m'annonçant que les esprits m'infligeraient en cas de refus ou de trahison du secret"⁽³⁾.

En clair, la réappropriation de des croyances et rites participe de l'enracinement identitaire. La réappropriation linguistique et culturelle renforce davantage l'attachement au terroir.

2. Ancrage culturel et linguistique :

La culture et la langue du terroir sont manifestes dans l'œuvre romanesque. En effet, la langue d'écriture (l'anglais) ne rompt pas le cordon ombilical qui relie Chimamanda à son terroir. Le roman "L'hibiscus pourpre" s'approprie la langue igbo en vue de garder l'authenticité et la teneur de certaines expressions. Les noms des personnages en langue igbo renforce cet ancrage linguistique. Les noms tels "Ifeoma", "Kambili", "Igwe", "Ifediora" déterminent l'identité du peuple mis en scène dans le roman. En outre, il se trouve des proverbes qui reflètent le mode de vie et la vision du monde du peuple igbo. Les écrivains igbos contemporains conservent par l'écriture la sagesse et l'âme du peuple igbo pour que la postérité en bénéficie. Ils sonnent le glas de l'époque de l'oralité où seuls les vieillards détenaient les sagesse et leur mort signifiaient la bibliothèque qui brûle.

Igboanus insiste davantage sur ce mérite qu'il faut reconnaître aux écrivains igbo contemporains : "La littérature orale igbo couvre tous les aspects de performance orale-contes, chants, proverbes, virelangue, théâtre et festivals. Elle reflète le mode de vie, la culture et les croyances igbos. La littérature igbo contemporaine est une extension de cette littérature orale nourrie de la langue et de la culture igbo"⁽⁴⁾.

"L'hibiscus pourpre" s'inscrit de plain-pied dans la littérature nigériane d'expression anglophone. Chimamanda s'est approprié les éléments de la littérature orale ibo tels les mythes, la langue igbo, les proverbes et les personnages conservateurs. En illustrant l'identité culturelle du roman, "L'hibiscus pourpre", l'écriture du terroir indique comment le mérite des écrivains nigériens est en partie lié à l'ancrage culturel. C'est ce que reconnaît Lilian Kesteloot : "On ne peut ignorer les écrivains d'Afrique anglophone qui sont connus par des traductions dès le début des années de l'indépendance, les plus précoces et brillants (étant) les nigériens"⁽⁵⁾.

La mise en forme de la société igbo qui supprime le texte, indique les valeurs particulières par lesquelles la romancière contribue à l'universel. Le roman défend la tradition ibo par la sanction du personnage déraciné. Il s'agit d'Eugène qui rompt avec ses origines. La nouvelle religion catholique qu'il pratique l'écarte manifestement de sa propre famille. Il interdit à son propre père de mettre pied chez lui tant qu'il ne se convertit pas au christianisme. Entre ses frères se dresse le mur, il n'y a plus de dialogue. Tatíe Ifema, sœur d'Eugène ne s'en revient pas :

"Notre père est en train de mourir, m'entends-tu ? De mourir... Pourtant, Eugène refuse de le faire entrer dans sa cette maison, il refuse même de le saluer. O jòkà ! Eugène doit cesser de faire le travail de Dieu. Dieu est assez grand pour faire Son travail Lui-même. Si Dieu doit juger notre père pour avoir choisi de suivre la voie de nos ancêtres, alors que Dieu le juge, pas Eugène"⁽⁶⁾. Le discours de la sœur d'Eugène illustre la défense de

la tradition. C'est dans cette perspective que s'inscrit le roman, "Celles qui attendent". Fatou Diome part de l'idée suivant laquelle le peuple traditionnel est dépositaire des valeurs ancestrales. Il va de soi que la préservation de cet héritage culturel constitue un devoir pour la digne fille du terroir. C'est un défi en ceci que c'est un monde qui s'effondre et s'efface à jamais si rien n'est fait. Consciente de cette réalité, la romancière tente de sauver par l'écriture les valeurs du terroir menacées de disparition. C'est pourquoi l'univers romanesque s'affirme comme un véhicule des valeurs culturelles. L'écriture s'enrichit d'une dimension culturelle qui traduit l'intention de réhabiliter les valeurs locales dégradées au contact de la civilisation occidentale. Le roman, "Celles qui attendent" illustre l'ancrage culturel dans une perspective de conservation du patrimoine culturel matériel et immatériel. Le roman campe les personnages au cœur du monde traditionnel. L'humanité qui est représentée dans cette fiction voit et juge le monde à partir de son imaginaire culturel. Les savoirs locaux, l'éthique de vie, la tradition orale, les diverses vertus sont quelques éléments culturels mis en lumière dans ce roman. Pour le cas de la tradition orale, la romancière en fait une priorité. Elle démontre comment la tradition orale est l'âme du peuple. C'est un creuset de valeurs qui constitue la mémoire de l'humanité. Il en va de l'intérêt de chaque maillon de la société de connaître la tradition orale. Les secrets qu'elle cache sont importants pour expliquer les rapports humains. Pour ce faire, la narratrice invite à l'école de la tradition orale : "Sur l'île, la tradition orale demeure une source ouverte à tous, on gagne donc à connaître ses propres secrets de famille avant d'insulter les autres. Depuis des siècles, la mémoire transmise de génération en génération reste la rondache qui préserve la dignité des clans. Et si les anciens lèguent volontiers gloires et fiertés, ils n'oublient jamais d'offrir à tous ceux qui s'aviseraient de ternir l'éclat de leur descendance"⁽⁷⁾. En outre, le texte transpose les proverbes, les

légendes, les mythes, les contes et autres du terroir. Appartenant à la sagesse des nations, ces formes orales enseignent aux hommes la sagesse et les forment en vue d'accéder à la compréhension des tours de langage prononcés avec intelligence. La tradition orale à travers ces formes apprend à l'homme à agir de façon réfléchie, juste, et correcte. C'est pourquoi la narratrice dévoile le répertoire des proverbes de son terroir en vue d'enrichir la sagesse de son lecteur : "Une calebasse de mil n'empêche pas le béliet de sortir de l'enclos, mais elle peut lui donner envie d'y revenir. Un homme marié ne se perd pas à l'aventure, disaient les anciens"⁽⁸⁾. "Si les éléphants s'éloignent de leur bande pour mourir, ici, ce sont les hommes qui se cachent pour pleurer"⁽⁹⁾. "Ne choisis pas ton épouse un jour de fête, dit l'adage, tu pourrais ne pas la reconnaître après"⁽¹⁰⁾. Limitons-nous à ces quelques cas de figures pour souligner l'intention pédagogique de la narratrice.

Chez Fatou Diome, l'écriture passe en revue les qualités et les misères présentes dans le système traditionnel. Le texte interpelle constamment la raison du lecteur à apprécier le fait culturel. Il reste que l'écriture du pays n'est pas une invite au conservatisme aveugle ni une table rase avec les éléments culturels. C'est le point de vue de Chimamanda pour qui le repli identitaire n'est pas une fin en soi.

2 - Ecriture romanesque, de la désacralisation au féminisme :

Chimamanda et Fatou Diome traduisent par l'écriture l'intention de déconstruire la société traditionnelle. Sans rompre avec le terroir, les auteures s'attaquent à la part extrême du pouvoir traditionnel. C'est dans cette perspective que le discours romanesque tente de faire tomber l'autorité patriarcale et certains aspects du patrimoine identitaire.

1. La chute de l'autorité patriarcale :

Par l'autorité, il faut entendre le droit de commander et le pouvoir d'imposer l'obéissance. L'autorité permet de faire régner de l'ordre et de mettre fin à l'anarchie. Cependant, il est clair

que l'absolue autorité étouffe la liberté de l'individu et le maintient dans l'enfermement. Dans la société du texte, l'autorité patriarcale dicte les règles de conduite et en appelle à la soumission totale. Dans le roman, "L'hibiscus pourpre", le foyer comme son nom l'indique est un cadre où le pouvoir du chef de famille est brûlant. Le chef de famille règne en roi absolu dans son fief et ne souffre d'aucune contradiction. C'est pourquoi Mama se tourne vers le personnage Sisi, fille d'un puissant sorcier. Sisi fournit à Mama le poison nécessaire pour l'empoisonnement de son mari, Eugène. Eugène prend le thé que lui sert Mama pour ne jamais retrouver la vie. Mama avoue : "j'ai commencé à mettre le poison dans son thé avant de venir à Nsukka. C'est Sisi qui me l'a procuré, son oncle est un puissant sorcier"⁽¹¹⁾. Par cet empoisonnement, le roman défie l'autorité et se passe des codes traditionnels. Mama, la coupable ne regrette pas l'acte criminel dont elle est responsable.

Par ailleurs, par la chute de l'autorité paternelle, c'est toute la question de l'identité qui est posée par Chimamanda. Le roman procède par une représentation contrastée des forces agissantes. Il s'agit des personnages Eugène et Tatie Ifeoma issus d'une même famille. Leurs conceptions de l'identité sont radicalement opposées. Pour le personnage Eugène, tous les référents culturels relèvent des esprits sataniques. C'est pourquoi il a choisi de donner sa vie au christianisme. Par conséquent les membres de sa famille qui ne partagent pas ses convictions n'ont aucun rapport avec lui. La vision de Tatie Ifeoma prend nettement le contre-pied de la conception de frère Eugène. Cette universitaire est l'incarnation de l'identité comme enracinement et ouverture au monde. C'est pourquoi elle se dresse violemment contre son Eugène habitué à enfermer ses enfants.

La transgression est au cœur de l'écriture romanesque de l'auteure nigériane. Ainsi Chimamanda rejoint la prose contemporaine indissociable du pouvoir transgressif. C'est du

moins ce que Wesemael reconnaît aux nouvelles écritures romanesques : "La prose actuelle apparaît chargée d'un potentiel transgressif particulièrement fort,... des textes... qui vont résolument à rebours de toutes les valeurs morales et de toutes les conventions sociales"⁽¹²⁾. Citoyenne du monde, Chimamanda ne fait pas du repli identitaire une fin en soi. La chute de la puissance patriarcale justifie la distance vis-à-vis du piège réducteur que tend l'enracinement. La vision du monde du personnage Eugène ne trouve pas d'écho favorable à l'identité selon l'auteure nigériane. Orthodoxe catholique, Eugène n'est qu'un personnage aliéné. La romancière partage ainsi la conception de l'identité illustrée et développée par l'auteur de "Traité du Tout-Monde". Inspiré des travaux de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, Edouard Glissant présente l'identité-rhizome comme un système de relation. Par analogie à la figure de rhizome, Edouard Glissant définit l'identité-rhizome à la fois comme enracinement mais aussi en tant que relation. Les racines et les ailes, telle est l'image de l'identité-rhizome selon Edouard Glissant : "C'est bien à l'image de rhizome qui porte à savoir que l'identité n'est pas toute dans la racine, mais aussi dans la Relation"⁽¹³⁾.

Le ton est moins violent chez Fatou Diome. Le discours romanesque s'attaque à l'autorité patriarcale par le seul pouvoir des mots. Après observation, la narratrice en vient à pointer du doigt l'autorité religieuse dont les femmes sont les plus victimes. Selon la narratrice, l'imam en tant garant de l'autorité musulmane est celui qui maintient les femmes rurales dans une foi aveugle et inféconde. Les prêches de cette autorité spirituelle impactent considérablement le destin des femmes. Les prêches recommandent de répondre "amen" face à toutes sortes de situation. Le roman "Celles qui attendent" désacralise cette dimension de la religion : "Quand la foi pose son doigt péremptoire sur le curseur de la pensée, les bonnes âmes disent simplement Amen. Alors Amen ! On s'imbibait des prêches

fleuves de l'imam Amen ! Il sermonnait, promettait, ordonnait. Amen ! Il fallait augmenter le peuple de Dieu, mort ou vif. Amen ! On enterrait souvent, on baptisait tout le temps... Amen ! Et les épouses, écoeurées et impuissantes, pensaient ; "A mort, le lâcheur" ! Mais ça, l'imam ne devrait pas l'entendre, sinon il leur décernait un passeport pour la septième fournaise de l'enfer"⁽¹⁴⁾. Une autre autorité visée par le discours de Fatou Diome est le chef de famille. La narratrice ne cautionne pas le dogme selon lequel le salut de la femme passe par l'obéissance absolue à son mari. C'est pourquoi le roman, "Celles qui attendent" tente de déconstruire ce discours erroné. La narratrice recourt au style indirect libre pour rapporter les propos de l'iman à l'endroit des femmes : "Car les femmes, discourait-il, pouvaient obéir ou pas à leurs parents, mais si elles voulaient sauver leur âme, elles devaient vénérer leur mari en toutes circonstances"⁽¹⁵⁾.

Chez Fatou Diome, il n'est pas question de passer sous silence les aspects sombres de la tradition. C'est l'attitude critique qu'adopte la narratrice dans l'exploration des ressources du terroir. La narratrice relève pour le déplorer comment les dogmes de la tradition enferment le peuple dans l'aveuglement et l'obscurantisme. Dépouillé de tout esprit critique, le peuple traditionnel moulé par la foi ne peut voir objectivement le monde. La foi que recommande la tradition est un véritable obstacle à l'épanouissement de l'individu. Aveuglé et ne pouvant s'interroger sur quelques faits réels, l'homme ancré dans la tradition, vit toutes sortes de misères. C'est en ce sens que la narratrice présente la foi comme obstacle à la pensée. Résultats, les malheurs sont incontournables : "Midi. Seul moment, peut-être, où les mères de l'île, face à la répartition cornélienne de leur modeste déjeuner, souffrent du nombre insensé de leurs accouchements. Si peu de riz, pour tant d'enfants ! Si Jésus ne revient pas multiplier le pain, son église sera pleine, mais de morts. Le linceul est moins cher qu'un sac de riz. Gageons que Mohamed, de son côté, agrandira son paradis pour accueillir tout

ce petit monde, puisque ici on console les mères éplorées en leur assurant que tout enfant mort devient un ange et monte immédiatement au ciel où il se fait l'intercesseur de ses parents le moment venu. Qui oserait douter sous peine d'être sacrifié au Diable"⁽¹⁶⁾? Fatou Diome en vient à démontrer que toute interprétation erronée de la tradition est fatale. Le patrimoine traditionnel considéré comme un dogme en parallèle avec les réalités du présent et la raison entraîne inévitablement la ruine de l'âme. Cette dimension de la tradition est vivement remise en question par la romancière d'origine sénégalaise. L'écrivaine de la diaspora africaine souscrit au point de vue Mokeddem : "Moi la Tradition, j'ai toujours été contre. Je fais corps avec elle quand elle vibre d'émotion, nourrit l'esprit, enrichit la mémoire. Je l'affronte, la répudie quand elle se fige en interdits, s'érige en prison"⁽¹⁷⁾. Chez Chimamanda Ngozi, l'empoisonnement de l'autorité paternelle constitue le moyen le plus fatal de se délivrer des contraintes. Considérant l'esprit critique caractéristique du discours romanesque, il reste que les deux romancières cheminent vers un nouveau féminisme.

2. Discours romanesque vers un nouveau féminisme :

En dernier ressort, un nouveau discours sur le féminisme s'observe chez Chimamanda Ngozi et Fatou Diome. Il n'est plus question du parti pris subjectif pour la cause de la femme caractéristique du féminisme traditionnel. Il s'agit d'un discours objectif sur la condition féminine. Une écriture féministe qui défend les valeurs humaines. En concentrant l'essentiel du discours romanesque sur les personnages féminins, les textes réhabilitent la place centrale qu'occupe la figure féminine dans la société. Le rôle narratif de premier plan attribué à des figures féminines vise à montrer que les personnages féminins recèlent des atouts dont la société a besoin pour assurer son bien-être.

Fatou Diome démontre comment le système traditionnel étouffe la liberté de la femme. Après analyse de la situation de la femme en milieu rural, la narratrice en vient à relever que les

dogmes traditionnels pèsent beaucoup plus sur la femme. Dans la communauté traditionnelle, la femme ne peut se prononcer sur son sort car la société a d'avance défini ce qu'elle doit être. S'y opposer ou du moins chercher à comprendre est perçu par la tradition comme sacrilège. Le témoignage de la narratrice en dit long sur le sort de la femme : "Dans sa bouche, non était toujours un réflexe qui attestait de son mal-être, rarement l'aveu d'une conviction ancrée. La liberté, elle en rêvait mais quelque chose en elle demeurait au piquet. Bref, elle agissait comme ces brebis attirées par les verts pâturages, mais qui ne s'éloignent jamais longtemps de l'enclos"⁽¹⁸⁾. Il reste que toute démarche visant à réclamer les droits élémentaires de la femme est perçu très vite comme un acte d'irrévérence grave envers les ancêtres qui ont jeté une fois pour toutes les bases de la société. Le roman illustre ce cas de figure par la vie d'un personnage féminin écrasé sous le poids des dogmes traditionnels : "Son éducation avait toujours été centrée sur son obligation d'alignement aux diktats de la famille, du clan, du village. Dans ce système traditionnel, jamais on avait laissé le moindre interstice à ses propres envies. Petit à petit, mais irrémédiablement, on avait dressé autour d'elle un mur de dogmes contre lequel sa volonté se fracassait et tombait en ruine. Nul ne lui avait parlé de ses droits, encore moins de l'épanouissement personnel. Ainsi, lorsqu'elle avait tenté de résister à ses parents au prix d'un effort surhumain, elle en éprouva très vite une profonde culpabilité, convaincue d'avance qu'exprimer ses choix de jeune fille relevait de la plus condamnable indiscipline"⁽¹⁹⁾. La narratrice relève le poids de la tradition sur le sort de la femme en milieu rural. La soumission passe pour l'unique vérité par laquelle la femme en milieu traditionnel est déterminée. La femme n'existe que parce qu'elle se soumet totalement aux dispositions de la société traditionnelle. Cela ne va pas de soi pour la narratrice. Sa rage contre la soumission justifie sa détermination à inverser l'ordre traditionnel des choses de ce monde à dominante dogmatique.

Toutefois, elle prend la parole non pour indexer l'homme en retour, mais pour introduire une nouvelle étape de l'émancipation féminine. Chez Fatou, l'émancipation de la femme ne passe pas par le renversement du statut de l'homme. En dépit des privilèges dont jouit l'homme par rapport à la femme, Salie n'envie pas le sort de celui-ci. C'est ce qui explique peut-être le caractère tempéré de son féminisme : "Je suis une féministe modérée... On les a baptisées soumission sans mon accord ; je n'aime pas ce mot avec ses trois s, ces constrictives qui conspirent, conspuent l'amour, et ne laissent souffler qu'un vent d'autoritarisme. Je n'aime pas les sous-missions, je préfère les vraies missions... Alors, mes hormones de féminité, je les garde ! Pour rien au monde je ne voudrais des testicules. D'ailleurs, il y en a qui se les arrachent pour promener leur torse poilu sur des talons aiguilles jusqu'au bois de Boulogne"⁽²⁰⁾.

Le détachement que Fatou Diome manifeste à l'endroit des pratiques et des schémas de pensée présente un intérêt capital en ceci que le lecteur juge par lui-même de la validité ou non des normes traditionnelles. Le texte interpelle constamment la raison du lecteur à apprécier le fait culturel. On s'aperçoit alors que la tradition présente à la fois des vertus et des éléments à améliorer et à adapter au contexte présent. Fatou Diome postule l'épanouissement de la femme non contre la tradition mais par la tradition. La représentation qu'elle se fait de la tradition n'exclut pas les exigences de l'époque contemporaine. De ce point de vue, la tradition se présente aux yeux de l'auteure comme une pratique ayant quelques racines dans le passé. Cette pratique représente le choix opéré par les hommes en vue de leur épanouissement dans leur quotidien.

Chez Chimamanda, la chute du personnage Eugène et le triomphe de sa sœur Tatie Ifeoma participent de l'écriture féministe. L'écriture met à nu la condition de la femme nigériane. La femme que décrit Chimamanda est sous l'emprise des lois. La narratrice Kambili part de son expérience dans sa

propre famille. Dans le cas d'espèce, il est question des arrestations illégales des personnages féminins et de diverses formes de violations de leurs droits. Pour rendre compte du sort des personnages féminins, la narratrice choisit d'évoquer le cas du Yewande. En effet Yewande est l'épouse d'un journaliste dont l'article sur la vie intime du président de la république a entraîné une série d'arrestation. C'est l'épouse qui subit l'arrestation. Seule entourée de ses enfants, la pauvre est dans la tristesse. Elle décide de rencontrer le personnage Eugène. La narratrice en témoigne : "essayant de me concentrer sur les mots un par un, quand on sonna à la porte. C'était Yewande Coke, la femme du rédacteur en chef de Papa. Elle pleurait... "Ils l'ont emmené ! Ils l'ont emmené ! dit-elle entre deux sanglots rauques... - Que vais-je faire, monsieur ? J'ai trois enfants ! Dont un qui tète encore mon sein ! Comment vais-je les élever toute seule"⁽²¹⁾? Il faut retenir que le sort de la femme dans les deux romans est déplorable. Les droits de la femme ne sont pas respectés. Son sort ne connaît non plus de progrès selon qu'elle est perçue comme travailleur. L'univers romanesque de Chimamanda Ngozi Achidie présente un cas spécifique de violations et de privations des droits dont les victimes sont les personnages féminins. Le sort des femmes renseigne sur le système dictatorial du Nigéria. En outre, la romancière milite en faveur de la femme en tant qu'actrice du développement. Dans le cadre restreint de cette réflexion, le développement s'entend comme le progrès socioéconomique réalisé grâce à un ensemble des moyens mis en œuvre par des personnages.

Conclusion :

Au cours de cette étude, nous avons cherché à démontrer l'écriture du terroir dans l'œuvre romanesque de Chimamanda Ngozi Adichie et celle de Fatou Diome. Il en ressort que l'enracinement chez les deux écrivaines contemporaines s'illustre par les croyances, les rites traditionnels, l'ancrage linguistique et la célébration des valeurs du terroir. La société traditionnelle

igbo qui transparait dans l'œuvre de Chimamanda Ngozi participe de l'attachement aux valeurs d'origine de cette écrivaine en contexte diasporique. Il en est de même chez Fatou Diome, bien que loin de son pays le Sénégal, continue d'alimenter son écriture romanesque des réalités du terroir. Toutefois, force est d'admettre que les deux romancières ne tombent pas dans l'idéalisation des valeurs d'origine. C'est ce qui explique leur rupture. Elles remettent en question certains aspects de la tradition jugés rétrogrades et obsolètes. La rupture est violente chez Chimamanda Ngozi qui fait tuer un père autoritaire par un personnage féminin. L'homicide commis par une femme dans le roman "L'hibiscus pourpre", confirme le caractère radical du féminisme de Chimamanda Ngozi. Tandis que le ton est moins violent chez Fatou Diome qui s'inscrit dans un féminisme modéré.

Notes :

- 1 - Chimamanda Ngozi Adichie : *L'hibiscus pourpre*, Anne Carrière, Paris 2003, pp. 96-97.
- 2 - Fatou Diome : *Celles qui attendent*, Flammarion, Paris 2010, p. 156.
- 3 - Ibid., p. 56.
- 4 - Herbert Igboanusi: "The Igbo Tradition in the Nigerian Novel" in *African study Monographs*. 22, (2), 2001, p. 53-72.
- 5 - Lyliane Kesteloot : *Mémento de la littérature africaine et antillaise*. Histoire, œuvres et auteurs, Classiques africains, CAEC-Khoudia, Paris-Dakar 1995, p. 36.
- 6 - Chimamanda Ngozi Adichie : op. cit., pp. 132-133.
- 7 - Fatou Diome : op. cit., p. 282.
- 8 - Ibid., p. 91.
- 9 - Ibid., p. 104.
- 10 - Ibid., p. 86.
- 11 - Chimamanda Ngozi Adichie : op. cit., pp. 380-381.
- 12 - Sabine Van WESEMAEL : "Le potentiel transgressif de l'art contemporain", dans Alain-Philippe Durand, Frédéric Beigbeder et ses doubles, Rodopi B. V., Amsterdam-New York 2008, pp. 16-33.
- 13 - Edouard Glissant : *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris 1997, p. 31.
- 14 - Fatou Diome : op. cit., pp. 28-29.
- 15 - Ibid.

16 - Ibid.

17 - Malika Mokeddem : La transe des insoumis, Grasset, Paris 2003, pp. 26-27.

18 - Fatou Diome : op. cit., pp. 258-259.

19 - Ibid., pp. 258-259.

20 - Ibid., p. 41.

21 - Chimamanda Ngozi Adichie : op. cit., p. 59.

Références :

1 - Adichie, Chimamanda Ngozi : L'hibiscus pourpre, Anne Carrière, Paris 2003.

2 - Bardolph, Jacqueline : Etudes postcoloniales et littérature, Honoré Champion, Paris 2002.

3 - Ben Jelloun, Tahar : Au pays, Gallimard, Paris 2001.

4 - Deleuze, Gilles et Félix Guattari : Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux, Les Editions de Minuit, Paris 1980.

5 - Diome, Fatou : Celles qui attendent, Flammarion, Paris 2010.

6 - Diome, Fatou : Le Ventre de l'Atlantique, Anne Carrière, Paris 2003.

7 - Glissant, Edouard : Traité du Tout-Monde, Gallimard, Paris 1997.

8 - Igboanusi, Herbert: "The Igbo Tradition in the Nigerian Novel" in African study Monographs.22, (2), 2001.

9 - Kesteloot, Lyliane : Mémento de la littérature africaine et antillaise. Histoire, œuvres et auteurs, in Classiques africains, CAEC-Khoudia, Paris-Dakar 1995.

10 - Mokeddem, Malika : La transe des insoumis, Grasset, Paris 2003.

11 - Wesemael, Sabine van : "Le potentiel transgressif de l'art contemporain", dans Alain-Philippe Durand, Frédéric Beigbeder et ses doubles, Rodopi B. V.; Amsterdam-New York 2008.



El ficticio en la obra "Aceitunas" de Lope de Rueda

Estudio crítico-analítico

Aseel Irzooqui Waheeb
Universidad de Bagdad, Irak

Resumen:

El uso del ficticio como una herramienta teatral en el famoso Entremés "Las Aceitunas" de Lope de Rueda desempeña un papel crucial en la obra. Mediante la creación de personajes y situaciones ficticias dentro del paso, el autor logra brindar una experiencia teatral única al público. El ficticio no solo añade un elemento de entrenamiento, sino que también permite a los espectadores reflexionar sobre la naturaleza misma del teatro y la ilusión que conlleva. La utilización de esta herramienta destaca la habilidad de Lope de Rueda para involucrar al público (metateatro), al tiempo que proporciona una reflexión sobre los límites de la realidad y la ficción en el teatro. Nuestra investigación parte del reconocimiento y aporte que Lope de Rueda hereda a la literatura española y su contribución importante al teatro en el llamado Siglo de Oro. Posterior, brindaremos una breve explicación de la metateatralidad recurrente en las obras de este reconocido autor. Para finalmente, sustentar cómo el ficticio presente en innumerables obras de este autor, hace parte del teatro y de la técnica del metateatro que convierten sus obras en Pasos y Entremeses, cuya finalidad es divertir a la audiencia.

Palabras clave:

ficticio, metateatralidad, Siglo de Oro, comedia, Aceitunas.



The fictitious in the literary work "Las Aceitunas"

by Lope de Rueda

Aseel Irzooqui Waheeb
University of Baghdad, Iraq

Abstract:

The use of fiction as a theatrical tool in the famous Entremés "Las Aceitunas" by Lope de Rueda plays a crucial role in the work. By creating fictional characters and situations within the passage, the author manages to provide a unique theatrical experience to the audience. The dummy not only adds an element of training, but also allows viewers to reflect on the very nature of theater and the illusion it entails. The use of this tool highlights Lope de Rueda's ability to involve the audience (metatheater), while providing a reflection on the limits of reality and fiction in theater. Our research is based

on the recognition and contribution that Lope de Rueda inherits to Spanish literature and his important contribution to theater in the so-called Golden Age. Subsequently, we will provide a brief explanation of the recurring metatheatricality in the works of this renowned author. To finally, support how the fiction present in countless works by this author is part of the theater and the metatheater technique that converts his works into Pasos y Entremeses, whose purpose is to entertain the audience.

Keywords:

fictional, metatheatrical, Golden Age, comedy, Aceitunas.



Introducción:

Lope de Rueda, reconocido dramaturgo y actor español del siglo XVI, es considerado uno de los pioneros del teatro español y un maestro en el arte del entremés, una forma breve y cómica de teatro popular. Una de sus obras más destacadas es el Entremés “Las Aceitunas”, que ha perdurado a lo largo del tiempo y continúa siendo estudiada y representada en la actualidad. En nuestro artículo, exploraremos el uso del ficticio como una herramienta teatral y su aporte a la técnica del metateatro característica en esta obra⁽¹⁾.

El reconocido escritor al que hacemos alusión, nacido en Sevilla en el año 1510, dejó una huella indeleble en la historia del teatro español. Reconocido como innovador y talentoso dramaturgo, fue uno de los primeros en utilizar el entremés como una forma autónoma y distintiva dentro del teatro español. Su estilo teatral se caracteriza por su agudeza satírica, su habilidad para retratar la vida cotidiana y su capacidad para entretener al público⁽²⁾.

Por su parte, el Entremés “Las Aceitunas” es un ejemplo destacado de la majestuosidad de Lope de Rueda en la creación de obras cómicas y entretenidas. Esta obra se desarrolla en un contexto rural y presenta una serie de enredos y debates que dan lugar a situaciones cómicas. Sin embargo, lo que hace que “Las Aceitunas” sea aún más interesante es el uso del ficticio como una estrategia de su metateatralidad característica.

A lo largo del Entremés, el autor utiliza personajes y situaciones ficticias dentro de la propia obra para crear una experiencia cercana a la de la vida cotidiana de los españoles de la época. Esto último descrito desde la verosimilitud, invita al público a reflexionar sobre la naturaleza misma del teatro y la ilusión que contiene. Nuestra investigación se encargará de brindar una breve descripción de los rasgos característicos y la influencia del autor, así como, su importancia dentro de los literatos pertenecientes al llamado Siglo de Oro. Por otra parte, dichos rasgos aluden a estrategias innovadoras dentro del teatro que se explicarán a través del concepto de los Pasos y los Entremeses. Finalmente, haremos alusión al componente del metateatro "El teatro dentro del teatro" y la función del ficticio en "Las Aceitunas".

1 - Vida y obra de Lope de Rueda:

Lope de Rueda, nacido en Sevilla en 1510, fue un dramaturgo, actor y empresario teatral español del siglo XVI. Es considerado uno de los precursores del teatro español y un referente en la popularización del género entremés. La vida de este autor estuvo estrechamente ligada al mundo del teatro. Se destacó como actor y director, y fundó su propia compañía teatral itinerante, conocida como "Los Comediantes de la Pasión". Viajó por toda España, llevando su arte a diferentes provincias y pueblos, ganándose el reconocimiento y el aplauso del público⁽³⁾. Hernández Martín, lo expone así:

A Lope de Rueda se le considera un auténtico genio, pues no solo es autor, sino actor y hasta director de compañía; por lo que conocía a la perfección cómo pasar del teatro a la representación, tarea a veces un poco complicada. Creó un teatro en prosa popular que reflejaba el habla y las costumbres del pueblo.

En cuanto su obra, es conocida por retratar la vida cotidiana y los conflictos humanos con un enfoque cómico y satírico. Sus personajes eran representativos de diversos estratos sociales,

desde campesinos hasta nobles, y a través de ellos exploraba los vicios, las debilidades y las contradicciones de la sociedad de su tiempo. "Fue un innovador que paso la farsa en buen orden. Esas innovaciones consistirían en el uso del introito, la división de actos, y el empleo de entremeses, todo ellos en graciosa prosa"⁽⁴⁾.

Además de su destreza en la escritura y la actuación, Lope de Rueda también fue innovador en el aspecto escenográfico. Introdujo elementos visuales y gestuales en sus representaciones, utilizando recursos como máscaras, gestos exagerados y movimientos corporales expresivos para enfatizar el humor y la comicidad de sus obras. Estas técnicas teatrales contribuyeron a enriquecer la experiencia del espectador y a consolidar su reputación como uno de los grandes exponentes del teatro cómico del Renacimiento español. Dentro de sus obras fundamentales encontramos las siguientes:

"Las Aceitunas, El convidado, La Tierra de Jauja, La Carátula, Los criados, Cornudo y contento, Pagar y no pagar, El rufián cobarde, La generosa paliza y Los lacayos ladrones". En todos ellos, crea personajes estereotípicos, fácilmente reconocibles por el público al pertenecer a la tradición burlesca y satírica: el médico, el alguacil o el estudiante... A su vez, es destacable anotar que Rueda acentúa sus rasgos más ridículos para transformales al final en caricaturas⁽⁵⁾.

Finalmente, dentro de esta pequeña bibliografía se puede afirmar que Lope de Rueda dejó un legado duradero en la historia del teatro español. Su influencia se percibe en la obra de dramaturgos posteriores, como Miguel Cervantes y Lope de Vega, quienes continuaron explorando y desarrollando el género del entremés. La maestría de nuestro autor en el uso del humor, la sátira y la representación teatral sigue siendo admirada y estudiada en la actualidad, destacando su importancia como figura clave en la evolución y consolidación del teatro español del siglo XVI.

2 - Características fundamentales del Siglo de Oro:

En este apartado vamos a considerar algunas características del llamado Siglo de Oro, esto debido a que nuestro autor hace parte de los personajes destacados. Se trata de un período cultural y artístico de gran esplendor que tuvo lugar en España durante los siglos XVI y XVII. Durante este periodo, España experimentó un crecimiento económico y político sin precedentes, gracias a la expansión de su imperio colonial, especialmente en América. Se destacó la producción de una amplia variedad de obras literarias, artísticas y dramáticas que han dejado una huella perdurable en la historia. La literatura alcanzó su apogeo con escritores como Lope de Rueda, Miguel de Cervantes y Lope de Vega. Todos conocidos por sus comedias y dramas que retrataban de alguna manera la cotidianidad de la cultura española. En el caso de nuestro autor se trata de un legado importante al considerar que:

No subió al tablado a criados reales ni a verdaderos esclavos negros ni a estudiantes no a médicos auténticos, sino a los que protagonizaban los dichos de la época o los relatos con los que se salpicaba cualquier conversación cotidiana⁽⁶⁾.

De esta manera, Lope de Rueda promovió un periodo en donde España se convirtió en un importante centro intelectual y cultural en Europa. Este periodo fue testigo de una intensa producción literaria, especialmente en el género del teatro. Además, podemos destacar el desarrollo y la consolidación de la lengua española como una de las principales lenguas literarias del mundo.

3 - Pasos y Entremeses, formas teatrales en Lope de Rueda:

En la obra del dramaturgo, se destacan dos formas teatrales principales: los Pasos y los Entremeses. Estas formas eran breves y se representaban como interludios cómicos entre actos o en medio de una obra más larga. A continuación, presentaremos una breve caracterización:

- Tiempo:

Pasos: Obras cortas con una estructura y ritmo ágil.

Entremeses: Breves piezas teatrales que se representaban entre actos como complemento de la obra principal.

- Personajes:

Pasos: Compuestos por un número reducido de personajes.

Entremeses: Centrados en la ridiculización de personajes y vicios sociales.

- Situación:

Pasos: Se centraba en situaciones cómicas y discusiones o enredos.

Entremeses: Se situaban con un carácter más burlesco y satírico.

- Lugar:

Pasos: Muy populares en las ferias y festividades de la época.

En resumen, podemos decir que estas dos formas teatrales tuvieron influencia significativa en el teatro español. Se trata de piezas teatrales breves y cómicas que sentaron las bases para el desarrollo del teatro cómico posterior. Su estructura ágil y su enfoque en situaciones divertidas y enredos, así como el uso del ingenio verbal y el humor, se convirtieron en elementos característicos del teatro español. Además, su estilo burlesco y satírico dejó una impronta duradera en el teatro español, en donde “el lugar representado solía ser la plaza o la calle de una ciudad, y lo máximo que encontramos son unas puertas y unas ventanas que presuponían una o varias cosas”⁽⁷⁾.

4 - La técnica del metateatro y la función del ficticio:

La técnica del metateatro es uno de los principales recursos que utilizó Lope de Rueda. Se refiere a la representación teatral dentro del propio teatro. Este enfoque se puede observar en las obras de nuestro autor, pues el dramaturgo fue conocido por romper la cuarta pared para hacer que los personajes interactuaran directamente con el público. A través de esta técnica, creaba una especie de juego teatral en el que los actores se comportaban como si estuvieran improvisando y haciendo comentarios sobre la propia obra o el proceso de

representación. "El teatro dentro del teatro envía al espectador la imagen de un mundo fuertemente teatralizado, de un mundo que induce a dudar sobre la condición real o fictiva de los se esta presentando"⁽⁸⁾.

En este sentido, podemos señalar que en los relatos de nuestro dramaturgo se evoca una verosimilitud con las representaciones de diálogos entre casados, familiares, vecinos entre otros. "Todos estos relatos respetan un mismo esquema, o bien se configuran como una riña sobre el precio de un producto, la cría de un animal o la posesión de un objeto"⁽⁹⁾. En cuanto a lo que estos relatos producían en el público se habla de:

El público caía en la trampa de la credibilidad de unos lances imposibles, provocados y conducidos por el azar más sorprendente y caprichoso, porque se le seducía con el señuelo de la verosimilitud de unas escenas cómicas ocurridas en pueblos conocidos en un tiempo cercano y protagonizadas por personajes familiares, con diálogos que reflejaban lugares comunes y hábitos mentales de nuestro pueblo, de modo que el espectador se reconocía a sí mismo en lo que escuchaba y aceptaba como real lo que no era otra cosa que ficción y literatura⁽¹⁰⁾.

Lo anterior, nos invita a pensar en el papel que juega el elemento de lo ficticio a lo largo los pasos que por su parte Lope de Rueda representaba teatralmente. En cuanto la función de ficticio en su estilo teatral, podemos caracterizar el uso de personajes ficticios que representaban o encarnaban diferentes tipos de personas o situaciones en la vida real. Lope de Rueda utilizaba esta técnica para crear personajes estereotipados que representaban a diferentes segmentos de la sociedad, como el gracioso, el enamorado, el villano, entre otro. Así: "uno o varios personajes de la obra/marco pueden asumir también la función de concepto y director escénicos, proponiendo la manera de actuar y de fingir"⁽¹¹⁾.

La principal razón por la que encontramos en el ficticio una herramienta fundamental para el desarrollo de la técnica del

metateatral en las obras de Lope de Rueda, tienen que ver con el hecho de convencer al espectador de que aún así que, se trataba de una situación totalmente ficticia y cómica, su mensaje llegaría hasta el público. Hermenegildo, lo analiza y lo plantea considerando dos vertientes características:

Desdoblaba la ficción dramática en dos niveles: el primero, el más aparente, es el que está ocupado por la pieza misma, con su diégesis, sus personajes, sus didascalias; el segundo es aquel que articula y organiza una ficción contando con la existencia del primer nivel y trata de desbordarlo o, mejor, de explorarlo para ofrecer más posibilidades de hacer llegar su mensaje hasta el público espectador⁽¹²⁾.

En conclusión, lo mencionado hace parte del entendimiento de las técnicas que supone comprender y analizar las obras de Lope de Rueda, en contraste, con la el paso que nos ocupa "Las Aceitunas", nos permitiremos brindar una breve reseña acerca de está, a partir de la cual señalaremos posteriormente, la función del ficticio en esta.

5 - Pequeña reseña de "Las Aceitunas":

Hemos señalado las técnicas y las características principales que desarrolló Lope de Rueda a través de su obra. Por lo que, podemos afirmar que uno de los Pasos más reconocidos del dramaturgo se trata del llamado "Las Aceitunas", el cual se publicó en 1548 y que hasta el día de hoy ha conservado su contenido familiar, burlesco y cómico. Los personajes que desarrollan la trama son:

Toribio, marido

Águeda, mujer

Mencigüela, hija

Aloja, vecino.

En este breve Paso, se presenta la historia de una familia conformada por Toribio, Águeda y su hija Mencigüela. La trama se centra en la plantación de un olivar, donde Toribio asegura haber sembrado las aceitunas con la esperanza de disfrutar de su

propio olivar en el futuro. Sin embargo, este tema desencadena una discusión acalorada con su mujer, ya que no logran ponerse de acuerdo sobre el precio de las aceitunas. La tensión aumenta hasta que el vecino interviene y les hace notar que están peleando por unas aceitunas que ni siquiera han brotado y no existen aún.

En esta representación teatral, se plantea el centro de la discusión a partir del valor económico que tendrían las aceitunas que al cabo de, aproximadamente 7 años, daría el olivar. Se trata de una conversación cotidiana en donde Toribio regresa de sus labores campesinas y solicita a su hija y a su mujer algo de comida, sin embargo, Águeda interfiere con el tema de la plantación de un olivar, posicionándose en la importancia de cobrar al cabo de siete años un monto muy elevado por las mismas. Al respecto, Toribio se encuentra en contradicción con dicho monto y contempla otro precio.

Esta trama tiene lugar en un escenario al que recurre Lope de Rueda frecuentemente, en la puerta de la casa, en donde se describe un paisaje de una puerta y una ventana. Aún que la trama nos parece muy sencilla, en ella se están tratando temas que vale la pena revisar. Se trata de una diferencia entre el hombre Toribio y su mujer Águeda, en donde se marca una diferencia de educación entre los mismos. Por otro lado, encontramos el papel de la hija Mencigüela, quien participa frecuentemente del enredo, pero ellos se encuentran tan concentrados en su discusión que resultan confundiéndola y mostrando la poca importancia que la opinión de ella, su hija, tiene en el debate.

6 - Función del ficticio y la técnica del metrateatro:

Teniendo en cuenta las diferentes técnicas que anteriormente sustentamos de la propuesta de Lope de Rueda y el argumento central del Paso "Las Aceitunas", brindaremos a continuación un breve análisis acerca del papel que juega el ficticio en la obra. Para esto, lo primero que podemos aclarar es

que se trata de un elemento más de la maravillosa técnica del metateatro que el dramaturgo desarrolla en su obra. Por lo tanto, tomaremos diferentes fragmentos de “Las Aceitunas, 1987” y posterior, desarrollaremos el análisis del ficticio y su la técnica del metateatro:

Ag. - Marido ¿sabe usted qué he pensado? Que ese garrote de olivo que plantamos hoy, de aquí a seis o siete años, nos dará cuatro o cinco cajas de aceitunas, y que, sembrando garrotes de ese olivo primero por aquí y por allá, de aquí a veinticinco o treinta años, tendremos un olivar hecho y derecho.

En este fragmento, podemos observar que el elemento del ficticio juega un papel significativo al permitir que los personajes expresen sus deseos y sus aspiraciones a través de una visión imaginaria del futuro. En el caso del personaje femenino, quien menciona la idea de plantar un garrote de olivo y anticipa el rendimiento que podrían tener de él en el futuro. Por tanto, esta visión ficticia representa una esperanza o anhelo compartido por ambos personajes.

Por otro lado, el uso del ficticio en este fragmento en particular contribuye al desarrollo del tema de la planificación a largo plazo y la construcción de un futuro mejor. Además, al referirse a las aceitunas la obra busca verosimilitud con la costumbre española, en donde estas se visualizas como uno de los paltos predilectos del pueblo. Esto último contribuye a que el público se involucre con el argumento principal y reconozca de inmediato el elemento del que se está discutiendo. Para continuar con este elemento profundizaremos un poco más a través del siguiente fragmento:

Ag. - Marido, ¿y sabe usted qué más he pensado? Que yo recogeré las aceitunas, usted las acarreará con la burrilla, y luego Mencigüela las venderá en un puesto del mercado. Y mira, chica, que te digo que no me vayas a dar una tinaja de aceitunas por menos de dos euros.

To. - ¿Cómo que dos euros? ¿Qué quieres, vivir con ese cargo

de conciencia o que alguien nos denuncie por estafa? Con un euro por tinaja basta y sobra.

Ag. - Mire, marido, que las aceitunas son gordales de las de Córdoba.

To. - Aunque sean gordales de las de Córdoba, baste con pedir lo que yo he dicho.

En el fragmento anterior, el elemento del ficticio desempeña varias funciones en la discusión entre los personajes. Primero, se está utilizando como una forma de proyectar y visualizar un futuro imaginario en el que los personajes están involucrados en la producción y venta de aceituna que se dará muchos años después. Esta misma visión ficticia promueve el discutir y negociar los roles que cada uno desempeñará en ese escenario hipotético.

Podemos agregar que, el uso del elemento ficticio también contribuye a la caracterización de los personajes. Esto se puede evidenciar en el momento en el que la esposa expresa su deseo de recibir dos euros por una tinaja de aceitunas, lo cual indica su ambición y su deseo de obtener un beneficio mayor. En contraste, el marido es mucho más cauteloso y sugiere un precio más bajo para evitar problemas legales.

Finalmente, haciendo alusión a la función del ficticio en el metateatro que propone la obra, podemos decir que el ficticio también se convierte en un recurso retórico para enfatizar y persuadir a los personajes en su discusión. Al mencionar que las aceitunas son gordales de Córdoba, se agrega un nivel de calidad y prestigio a las aceitunas, lo que influye en la percepción de su valor y en las demandas de precio plantadas por los personajes. En contraste con su metateatralidad, una referencia que no puede ayudar a sintetizarlo de mejor manera es la siguiente: "La obra enmarcada, por su carácter abiertamente fictivo, está modificando la percepción de la obra englobante y poniendo de relieve su condición no real, su dimensión inventada, su consistencia estrictamente "teatral", fingida"⁽¹³⁾.

Más adelante, la obra introduce otro personaje “el vecino”, del cual nos interesa proporcionar un análisis a partir de su dialogo:

To. - ¡Válgame Dios, señor! A ver si lo entiende usted: resulta que hoy planté en la fica un garrote de olivo, u dice mi muer que, de aquí a seis o siete años, dará cuatro o cinco cajas de aceitunas, y que ella las recogería, y que yo las acarrease con la burra y que la chica las vendiera en el mercado, y que por fuerza tendría que pedir, como poco, dos euros por tinaja; yo que un euro, ella que dos, y por eso fue toda la discusión.

Al. - ¡Qué discusión tan simpática! Nunca había visto nada igual. Las aceitunas no nacieron todavía y ya cobró por ellas la muchacha.

Me. - ¿Qué le parece señor?

To. - Anda y no llores, Mencigüela. Si esto es un encanto de hija, señor. Venga, vete adentro a calentar la cena, que, con las primeras aceitunas que se vendan, prometo regalarte un vestido nuevo.

En este fragmento, el elemento ficticio cumple la función de generar humor y crear una situación cómica. El diálogo gira entorno a la discusión que sostenían el par de esposos y en ese caso, la intervención del vecino, hace que el público evidencie que dentro de la trama es esa situación futura y ficticia la que le brinda toda la comedia al drama.

Por otro lado, el ficticio también funciona como un elemento reflexivo en el que el marido al ofrecerle un regalo a su hija, el vestido, muestra que la discusión no tenía nada que ver con ella y de alguna manera por la controversia, la hija resultó regañada por su madre y el vecino tuvo que interferir para defenderla. Finalmente, queremos proponer en nuestro fragmento final, la referencia acerca de la manera en la que termina el drama, pues en ella se puede evidenciar el metateatro y la ficción:

Al. - Pues hasta otra, vecino. Y que haga pronto usted las paces con su señora.

To. - Adiós, señor.

Al. - Da hasta miedo las cosas que pasan en esta vida: no nacieron todavía las aceitunas y ya fueron causa de discusiones. ¡Señoras y señores, lo que hay que ver!.

En cuanto al metateatro, se emplea la declaración de Al: "¡Señoras y señores, lo que hay que ver!" Esta explicación hace referencia a la sorpresa y asombro del personaje ante la situación que se ha presentado, en la cual las aceitunas que aún no han nacido ya han sido motivo de discusión. Podemos inferir que la frase va dirigida directamente al público, rompiendo la cuarta pared teatral y haciendo que los espectadores sean conscientes de la ironía y el absurdo de la situación. Por lo tanto, al involucrar al público en la reflexión sobre lo que se está presentando en la obra, se establece una capa de autorreferencia y como ya lo hemos dicho, se crea un efecto metateatral.

Finalmente, el elemento ficticio continúa haciendo referencia a las aceitunas que aún no han nacido pero que ya han sido un motivo de discusión entre los personajes. Esto último se presenta con unos tonos humorísticos y burlescos, ya que se discute y se toman decisiones sobre algo que aún no existe. El contraste entre la realidad y la anticipación ficticia de las aceitunas genera comicidad y pone de manifiesto la naturaleza inventada de la situación.

Conclusión:

Podemos observar que la obra "Las Aceitunas" de Lope de Rueda es un ejemplo destacado de la producción teatral del autor en el contexto del Siglo de Oro español. Dentro de este marco histórico y literario, se ha mencionado que existen elementos característicos como la técnica del metateatro y el uso del elemento ficticio, los cuales desempeñan funciones significativas en la obra.

Por otro lado, fue necesario contextualizar la obra dentro

de la vida y obra de Lope de Rueda. Su estilo característico por a combinación de elementos cómicos y satíricos, permiten un mejor entendimiento acerca de la obra en concreto "Las Aceitunas". Además, su contribución al desarrollo del teatro español de la época, permite admirar su habilidad para retratar la vida cotidiana y los personajes populares con los que se identificaba el público de la época.

En ese mismo sentido, los rasgos distintivos del llamado Siglo de Oro, se muestran como elementos fundamentales de la riqueza temática de sus obras, así como: la exploración de la condición humana y la mezcla de géneros teatrales. Rueda, a través de obras como "Las Aceitunas", se adhirió a estas características presentando situaciones de la vida cotidiana y utilizar el humor para criticar y satirizar los vicios y debilidades humanas.

No obstante, es importante no olvidar que los Paso y Entremeses eran formas teatrales populares en la época de Lope de Rueda. Estas piezas breves se destacaban por su enfoque cómico y su representación de personajes estereotipados y situaciones humorísticas. "Las Aceitunas" se considera un Entremés, en él se pueden apreciar estos elementos, así como la presencia del metateatro y el elemento de lo ficticio.

Por otra parte, una técnica recurrente en sus obras en la metateatralidad. Esta se manifiesta en la obra a través de momentos en los que los personajes rompen la ilusión teatral y se vuelven conscientes de que están en un contexto teatral. Esto lo observamos en las expresiones director a los espectadore, tal y como sucede en el cierre de la obra objeto de análisis de nuestra investigación.

Finalmente, el uso del elemento ficticio en "Las Aceitunas" cumple una función fundamental. Como vimos, a través de la anticipación de las aceitunas y las discusiones sobre su valor antes de que existan, se crea un contraste cómico y podemos subrayar la naturaleza inventada de la situación. Esto promueve

el humor y destaca la habilidad de Rueda para satirizar las debilidades humanas y las situaciones absurdas de la vida cotidiana.

Notas:

- 1 - Juan María Marín Martínez: Invención y fuentes de los Pasos de Lope de Rueda, Anuario de estudios filológicos, 1986, Vol. 9, pp. 169-177.
- 2 - Manuel V. Diago: Lope de Rueda y los orígenes del teatro profesional, Criticón, Universidad de Valencia, 1950, N° 50, pp. 41-65.
- 3 - Alicia Hernández Martín: La Metateatralidad del teatro breve del Siglo de Oro, Análisis de los Entremeses de Agustín de Rojas Villandrano y Francisco de Castro, Trabajo de Maestría, Universidad de Valladolid, 2016, p. 18.
- 4 - Manuel V. Diago: Lope de Rueda y los orígenes del teatro profesiona, N° 50, p. 50.
- 5 - Alicia Hernández Martín: La Metateatralidad del teatro breve del Siglo de Oro, p. 19.
- 6 - Juan María Marín Martínez: Invención y fuentes de los Pasos de Lope de Rueda, Vol. 9, p. 70.
- 7 - José Luis Canet Vallés: La interlocución en los Pasos de Lope de Rueda, Criticón, Universidad de Valencia, 2001, N° 81-82, p. 63.
- 8 - Alfredo Hermenegildo: Usos de la metateatralidad: las comedias de Lope de Rueda, Signos Literarios y Lingüísticos, 2003, Vol. 2, p. 16.
- 9 - Juan María Marín Martínez: Invención y fuentes de los Pasos de Lope de Rueda, Vol. 9, p. 175.
- 10 - Ibíd., Vol. 9, p. 170.
- 11 - Alfredo Hermenegildo: Usos de la metatetralidad: las comedias de Lope de Rueda, Vol. 2, p. 17.
- 12 - Ibíd., Vol. 2, p. 20.
- 13 - Ibíd., Vol. 2, p. 16.

Referencias:

- 1 - Canet Vallés, José Luis: La interlocución en los Pasos de Lope de Rueda, Criticón, Universidad de Valencia, 2001, N° 81-82.
- 2 - Diago, Manuel V.: Lope de Rueda y los orígenes del teatro profesional, Criticón, Universidad de Valencia, 1950, N° 50.
- 3 - Hermenegildo, Alfredo: Usos de la metateatralidad: las comedias de Lope de Rueda, Signos Literarios y Lingüísticos, 2003, Vol. 2.
- 4 - Hernández Martín, Alicia: La Metateatralidad del teatro breve del Siglo de Oro, Análisis de los Entremeses de Agustín de Rojas Villandrano y Francisco de Castro, Trabajo de Maestría, Universidad de Valladolid, 2016.

5 - Marín Martínez, Juan María: Invención y fuentes de los Pasos de Lope de Rueda, Anuario de estudios filológicos, 1986.

6 - Rueda, Lope de: Las Aceitunas, REA, Andalucía Recursos Educativos Abiertos, 1870.



Le chaos urbain dans "African psycho" d'Alain Mabanckou

Dr Jean Marie Yombo
ENS de Bertoua, Cameroun

Résumé :

Cette étude examine "African psycho" d'Alain Mabanckou, en se focalisant prioritairement sur le chaos et la déliquescence qui caractérisent l'espace urbain. En procédant à l'analyse du désastre écologique et social des quartiers mis en intrigue, elle vise, d'une part, à montrer que l'espace est une force agissante dont l'effet sur les individus se mesure à l'aune du malaise existentiel et de la vie dissolue qui font de ceux-ci des individus problématiques. D'autre part, cette étude veut montrer que la dérégulation de la ville est transcrite par une écriture inconvenante, une écriture qui met en scène l'hétérogénéité des codes et qui, par la dispersion de l'intrigue, donne au roman de Mabanckou l'envergure d'une architecture labyrinthique. Pour ce faire, nous nous appuyons sur la théorie du roman urbain et sur celle des détritiques, élaborée respectivement par Christina Hovarth et Patrice Nganang.

Mots-clés :

ville, chaos, violence, immoralité, hétérogénéité.



Urban chaos in Alain Mabanckou's African psycho

Dr Jean Marie Yombo
ENS of Bertoua, Cameroon

Abstract:

This study examines Alain Mabanckou's "African psycho", focusing primarily on the chaos and decay that characterize urban space. By analyzing the ecological and social disaster of intrigued neighborhoods, it aims, on the one hand, to show that space is an acting force whose effect on individuals is measured in the light of the existential malaise and the dissolute life that make them problematic individuals. On the other hand, this study wants to show that the deregulation of the city is transcribed by inconvenient writing, a writing that stages the heterogeneity of codes and which, by the dispersion of the plot, gives Mabanckou's novel the scope of a labyrinthine architecture. To do this, we rely on the theory of the urban novel and that of detritus, developed respectively by Christina Hovarth and Patrice Nganang.

Keywords:

city, chaos, violence, immorality, heterogeneity.



Introduction :

La ville est un topo du roman africain contemporain dont la représentation participe du besoin de rompre avec la thématique du retour au monde paysan articulée par les auteurs de la première génération. Dans les productions de ces derniers en effet, la quête des origines, dont Frantz Fanon et Aimé Césaire se sont faits les chantres, est si prégnante que la ville y est représentée comme la métonymie du monde occidental corrompu et décadent dont il faut se déconnecter. C'est pour cette raison que, dans le premier roman de Mongo Beti, la ville est un milieu hostile à l'épanouissement de l'Africain à cause de la domination coloniale. Suivant le même sillage, "L'Enfant noir", que Mongo Beti considère comme désengagé et inadapté au contexte de la lutte anticoloniale, est une mise en intrigue de la nostalgie du pays natal⁽¹⁾ sublimé par Camara Laye dont le personnage principal est douloureusement arraché à son village. A l'inverse de ce parti pris, les romanciers de la deuxième génération donnent à lire des romans urbains. Il s'agit, selon Christina Horvat, "des récits dont l'intrigue se déroule à l'époque contemporaine (celle de l'auteur et du lecteur à la parution du texte) et qui livrent une description très précise de la vie quotidienne ordinaire, sans que l'objectif primordial soit de décrire les mœurs d'une classe sociale particulière"⁽²⁾. Essentiellement focalisée sur la ville, qui devient pour ainsi dire "le protagoniste du récit"⁽³⁾, cette forme romanesque développe une écriture réaliste, dans la mesure où elle peint "le quotidien et son décor indispensable : le milieu urbain contemporain"⁽⁴⁾.

Cette référence du récit à la ville et au quotidien est due au fait que depuis la dernière décennie du XX^e siècle, les romanciers

africains, témoins et acteurs des mutations politiques qui vont se produire dans le continent, sont amenés à actualiser, dans leurs écrits, ces années turbulentes marquées par des revendications démocratiques qui ont pour cadre la ville. A cet effet, Patrice Nganang remarque : "ils se sont ouverts à leurs tumultueux présent-aux rumeurs de la ville. Au fond, ce qu'ils ont reconnu c'est que la ville est le lieu de définition de la subjectivité de l'africain d'aujourd'hui ; mais en même temps avec leurs textes ils nous disent que la sociologie de celle-ci est celle du chaos"⁽⁵⁾. C'est dans ce contexte que l'œuvre de Mabanckou voit le jour, elle qui représente le quotidien des personnages campés dans des espaces citadins délabrés et anxiogènes, en raison de la crise des valeurs concomitante à la réification en cours dans le monde postcolonial. Ainsi, le romancier prend-il en charge les problématiques de l'Afrique urbaine et récuse-t-il toute attitude réactionnaire, indexée à la nostalgie de la vie paysanne. Dans son roman "African psycho", il s'emploie à mettre en texte la dérégulation caractérisant l'espace urbain postcolonial ; il focalise le récit sur une ville anonyme délabrée, aux mœurs dissolues et dans laquelle le narrateur Grégoire Nakobomayo, qui a grandi dans la rue, tente de ressembler à son idole Angoulima, un sérial killer devenu une légende urbaine. Une telle orientation nous amène à corroborer ces propos de Patrice Nganang : "Il est impossible de développer une théorie du roman des détritiques sans au paravent poser cette centralité de la ville dans l'imaginaire africain d'aujourd'hui, tout comme sans souligner son caractère fondamentalement déliquescents"⁽⁶⁾. Il s'ensuit alors que le chaos, qui désigne métaphoriquement "un espace de comportement soumis au règne de l'aléatoire"⁽⁷⁾, ne peut être actualisé que par une poétique de l'ordre négligé, stylisant "l'ambiance tourbillonnante de la ville qui vit en de pulsations incontrôlables et violentes"⁽⁸⁾. C'est donc par analogie à la dérégulation de l'espace urbain mis en texte que Mabanckou se livre à la désintégration dispersive des codes hérités de la tradition

littéraire.

Partant de ce préalable, la problématique que nous formulons est la suivante : quelle est la représentation que Mabanckou fait du monde urbain et quel en est l'impact sur le quotidien des personnages ? Comment procède-t-il pour transcrire verbalement le chaos du milieu urbain mis en texte ? Nous répondrons à ces questions en nous appuyant sur la théorie du roman urbain élaborée par Christina Horvath dans son ouvrage "Le Roman urbain contemporain" France où, déclinant les traits caractéristiques de cette forme romanesque, elle retient notamment la focalisation sur la ville, la peinture réaliste de l'actualité socio-politique et la présence d'une hétérogénéité des formes littéraires. Par ailleurs, nous profiterons de la théorie du "roman des détritiques"⁽⁹⁾, présentée par Patrice Nganang dans ouvrage "Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive". Celle-ci nous permettra de montrer que le monde urbain représenté par Mabanckou est la transcription littéraire de la déliquescence et du chaos propres aux villes africaines postcoloniales. Les axes de notre étude sont les suivants : l'ancrage urbain du récit, le tragique du quotidien dans l'espace urbain et les modalités scripturaires du chaos urbain.

1 - L'ancrage urbain du récit :

La ville est le référent central de l'œuvre d'Alain Mabanckou dont la poétique romanesque rompt avec les préoccupations du retour aux sources qu'il assimile à une antienne surannée. Les décors urbains qu'il représente révèlent une rupture dans la création⁽¹⁰⁾ exprimée dans "Verre Cassé", roman dans lequel le narrateur éponyme, indifférent au sort de son épouse mordue par un serpent, déclare à ceux qui sont venus l'en informer : "j'ai dit que je n'étais pas marié et que les histoires de serpent n'amusaient plus aucun enfant noir"⁽¹¹⁾. Par cette allusion à "L'Enfant noir" de Camara Laye, Mabanckou soutient que l'imaginaire anticolonial, indexé à la nostalgie du monde paysan, jure avec la mutation historique qui inscrit

l'Afrique postcoloniale dans l'urbanité et le cosmopolitisme. C'est ce qui justifie l'inscription, dans le roman à l'étude, des repères spatiaux qui octroient un ancrage urbain au récit.

La représentation que Mabanckou fait de la ville dans le roman à l'étude est marquée par un désastre écologique et social qui rend compte de l'incurie politique dont sont victimes les Etats postcoloniaux africains, où la paupérisation de la société se mesure à l'aune de la multiplication des bidonvilles. La ville où se déroule le récit est un espace clivé que la narrateur présente dans les termes suivants : "Donc, notre ville a cette physionomie, avec ce ruisseau, je veux dire avec cette Seine qui la coupe en deux. Les gens de Rive droite vivent sur un relief un peu surélevé, tandis que les autres, dont je fais partie, sont entassés plus bas, à Rive gauche, vers où vient mourir la Seine - avec des excréments emballés dans des sachets et qui proviennent en grande partie de Rive droite, alors que les gens qui y vivent sont pourtant réputés très civilisés puisqu'ils ne sont pas très loin du centre-ville"⁽¹²⁾. A travers cette description, qui révèle la structuration binaire de la ville, se dessine une hiérarchisation qui fait correspondre le versant droit et surélevé de la ville au côté des nantis et des civilisés, tandis que le versant gauche, qui se situe en bas s'institue comme la métonymie de la pauvreté, de l'insalubrité et du désordre. Ainsi, par la série des caractérisants que déploie le descripteur pour représenter la ville, on note une ségrégation socio-spatiale mettant en tension deux groupes socioprofessionnels inégalement répartis et montrant que la hiérarchie spatiale est homologue à la hiérarchie sociale.

Cette description se double de la volonté qu'a le narrateur de vitupérer le comportement irresponsable des nantis et des dirigeants dont l'incurie politique justifie l'insalubrité et le malaise social de la grande partie de la population qui vit confinée dans les bidonvilles. Comme on peut en effet le noter, le motif de l'excrémentiel est convoqué par le narrateur pour montrer le caractère délirant de l'espace et notamment à

travers la description du cours d'eau où défèquent la population : "Dans la rue Têtes-de-nègres, la population défèque partout, de jour comme de nuit, surtout dans le ruisseau qui coupe la ville en deux et que notre actuel maire, pour gagner haut-les mains les élections, deux ans plutôt, avait baptisé avec tambours et maracas la "seine". Il avait expliqué aux habitants que la vraie seine en France, coupe aussi la ville de Paris en deux : d'un côté la rive gauche, de l'autre, la rive droite. Il nous a fait comprendre que c'était plus qu'un honneur pour nous de nous identifier à cette ville de rêve de telle sorte que nous nous sentirions comme à Paris"⁽¹³⁾.

Comme on peut le remarquer, c'est de façon allusive que le narrateur s'emploie à dénoncer le mensonge par lequel les hommes politiques sacrifient le bien-être social sur l'autel des intérêts égoïstes. De la sorte, sa représentation de l'espace participe d'un usage stratégique du langage destiné à exposer les "politiques de l'inimité"⁽¹⁴⁾ qui sévissent en Afrique postcoloniale. Suivant ce "principe dissident"⁽¹⁵⁾, il décrit avec causticité le délabrement des quartiers informels, nés en dehors de la planification des pouvoirs publics et où les règles d'hygiène et les codes urbains sont foulés aux pieds. Il montre, à travers la physionomie de ces quartiers, qu'ils constituent des "territoires existentiels"⁽¹⁶⁾, c'est-à-dire des espaces susceptibles de devenir habitables après leur domestication et leur viabilisation par un projet humain, puisqu'ils sont constitués d'habitats à risque et dont la précarité traduit à suffisance l'idée qu'ils résultent d'une urbanisation non contrôlée. C'est précisément le cas lorsqu'il focalise le récit sur le quartier "Celui-qui-boit-de-l'eau-est-un-idiot" et notamment sur la rue "Têtes-de-Nègres, qui est en réalité une espèce de décharge publique"⁽¹⁷⁾ et sur la rue "Cent-francs-seulement avec ses mesures en planches et ses montagnes d'immondices au bord des parcelles". Cette image n'est que le symptôme du mal qui ronge les villes d'Afrique subsaharienne, où l'anarchie et l'absence des services d'hygiène

exposent les habitants aux désastres écologiques et aux épidémies.

Le caractère dysphorique de l'espace se perçoit également à travers la pollution sonore qui, venant s'ajouter à celles visuelle et olfactive, fait voir que la ville un milieu hostile à l'épanouissement de l'individu. Pour le justifier, arrêtons-nous sur ce passage où le romancier décrit le restaurant dénommé "En plein air" : "En plein air" ressemble à tous les restaurants qui pullulent à Celui-qui-boit-de-l'eau-est-un-idiot : des tables en bambou dans une immense cours jusqu'au bord de la rue, avec de vieilles enceintes qui diffusent une musique à crever les tympans des clients et des passants. La fumée ennuage les lieux dans une indifférence générale. On rit à gorge déployée, on se lève pour danser dans un coin. Des voitures se garent devant et les conducteurs sortent souvent accompagnés de leurs dernière conquête"⁽¹⁸⁾. Selon Frantz Fanon, ce désordre est imputable au comportement irresponsable des démunis qui envahissent l'espace urbain et vivent dans les bidonvilles : "Le lumpen-prolétariat constitué et pesant de toutes ses forces sur la sécurité de la ville signifie le pourrissement irréversible, la gangrène installée au cœur de la domination coloniale"⁽¹⁹⁾. En partant de cette remarque, on peut alors soutenir que le chaos urbain signale le comportement psycho-social déréglé des individus en même temps que l'espace prend l'envergure d'une force qui structure la vie quotidienne du personnage.

2 - Le tragique du quotidien dans l'espace urbain :

A partir de la représentation du chaos urbain, Mabanckou ausculte concomitamment l'actualité la plus vive, en focalisant notamment son récit sur la vie des individus qui y sont campés. De fait, l'écriture de ce romancier montre que l'homme est un être qu'on appréhende en fonction des déterminismes environnementaux qui justifient son comportement, lequel n'est en réalité que la réponse d'un organisme à des stimuli venus du monde alentour. Ce principe est en accord avec la sémiotique de

Greimas, laquelle pose que l'espace est un "signifiant" chargé de dire "l'homme, qui est le signifié de tous les langages"⁽²⁰⁾. Il se vérifie dans "African psycho", où les personnages sont impactés par le caractère anxiogène de la ville laquelle, par son décor disharmonieux, son ambiance infernale et ses odeurs putrides, leur donne le sentiment obsidional d'une existence empêtrée dans le malaise. Pour cette raison, Florence Paravy écrit : "Etre et espace sont indissociables, ils s'appellent et se conditionnent mutuellement"⁽²¹⁾. Ainsi, le désordre qui caractérise l'espace urbain se reflète dans la vie des personnages, ces laissés-pour-compte mis en scène dans des situations "qui vont du rouge sang (guerres, meurtres, répressions, tortures) au bourbeux (corruptions, viols, débauche sexuelle, drogues, prostitutions) quand ce n'est pas au noir absolu"⁽²²⁾. Dans ces conditions, le monde urbain que peint le romancier au détriment du monde paysan idéalisé par les tenants de la négritude, prend le visage de la fatalité puisqu'il s'impose aux individus et oriente leur destinée comme une force impitoyable.

Dans le roman à l'étude, Mabanckou montre l'effet de l'espace sur le personnage en faisant subir au narrateur Grégoire Nakobomayo ses affres, dans la mesure où il grandit dans un quartier malfamé et délabré où, confronté à la dure réalité du quotidien, il est amené à perpétrer des larcins pour subvenir à ses besoins. L'effet structurant du quartier dénommé "Celui-qui-boit-de-l'eau-est-un-idiot" est révélé par le narrateur à travers les propos suivants : "ce quartier où j'ai passé mon enfance, ce quartier qui est ma mère, ce quartier qui est mon père, c'est là que je me suis toujours terré, c'est mon quartier à moi, c'est là que j'ai joué au ballon à chiffons, c'est là que je me suis toujours terré, c'est mon quartier à moi, ce quartier que je connais mieux que n'importe quel riverain de gauche, ce quartier qui est devenu la honte de tout le pays"⁽²³⁾. Comme on peut ainsi le noter, l'attachement du narrateur à son quartier s'explique par le fait que c'est celui-ci s'est substitué à ses parents biologiques

en forgeant sa mentalité et en lui apportant les ressources nécessaires à son épanouissement. On comprend alors pourquoi Christina Horvat note que le quartier, "en tant que lieu identitaire et relationnel, sert de repère et de point d'ancrage aux personnages du roman urbain qui cherchent à s'enraciner dans les métropoles"⁽²⁴⁾. Suivant cette logique, on en déduit que la société où vit le narrateur est marquée par des déterminismes qui jurent avec le principe que l'enfant, dans une République, a le droit d'être éduqué quelle que soit son origine sociale.

De fait, le propos du narrateur, dont l'éducation n'a pas été prise en charge par la société, signale sa présence dans un espace où les seuls réseaux sociaux qu'il a pu activer sont ceux de la rue. De la sorte, son capital social associé à un capital économique faible et à un capital culturel pauvre, en raison de la défaillance du système éducatif, ont largement contribué à le doter de traits de personnalité qui lui ont fait appartenir à la pègre de la ville et l'ont rangé, dès son bas âge, dans la catégorie sociale des individus dangereux : "Je me satisfaisais donc de petits vols ici ou là. Des embuscades que je tendais aux personnes âgées dans la confusion nocturne des ruelles encrassées de Celui-qui-boit-de-l'eau-est-un-idiot"⁽²⁵⁾. Dans la même optique, on constate que le délabrement des décors urbains se reflète dans la déchéance morale des citoyens qui peuplent les villes représentées dans les romans à l'étude. Cette déchéance est perceptible à travers les nombreux toponymes dont la signification en dit long sur le comportement des habitants.

Dans la scène où il s'apprête à tuer une infirmière qu'il prend pour une prostituée, le narrateur d'"African psycho" se trouve dans la rue "Cent-francs-seulement", qui jadis se nommait "Six-cents-francs au moins" et dont la nouvelle dénomination s'explique par le fait que les filles du pays d'en face ont fait "chuter le prix de l'éjaculation payante en ramenant, que Dieu m'en garde, à cent francs seulement au lieu de six cents francs au moins !"⁽²⁶⁾. Le nom de cette rue induit l'idée que la

prostitution y a fait son lit et que, contre une modique somme, il est possible aux catégories sociales les moins nanties de trouver leur compte : "Pour cent francs seulement, même les pousse-pousseurs pouvaient se décongeler la chose-là"⁽²⁷⁾, remarque le narrateur. Cet affaissement moral n'a d'égal que l'addiction de la population à l'alcool dans un quartier où boire de l'eau est un sacrilège : "Outre l'armée des prostituées à toutes les intersections, c'est dans ce quartier qu'on dénombre le plus grands nombres de buvettes. La population ne jure que par la bière ou le vin rouge ou le vin de palme. Il y a souvent des concours d'ivresse. Des gens qui liquident une bouteille de vin de palme en la maintenant entre les dents sans l'aide de leurs mains. Dans ces conditions, celui qui boit de l'eau est vraiment un idiot"⁽²⁸⁾. C'est donc dans ces buvettes évoquées par le narrateur que les habitants de "Celui-qui-boit-de-l'eau-est-un-idiot" étanchent leur soif et les noms de ces dernières renseignent à suffire sur l'insoutenable facilité et sur le plaisir qu'elles ont à consommer de l'alcool : "Boire fait bander, Buvez, ceci est mon sang, Verre-cassé, verre-remboursé, Ici, c'est chez vous, Bois et paye demain, Pas de problèmes, on verra après, Même le président boit"⁽²⁹⁾. C'est dans ce sillage que Patrice Nganang soutient le roman de Mabanckou appartient à la sous-catégorie du "roman de bar"⁽³⁰⁾, où l'alcoolisme, ouvrant une boîte de Pandore, laisse libre cours à la violence, au meurtre, aux engueulades et au débridement sexuel qui laissent penser que l'univers romanesque de Mabanckou dépeint un monde sulfureux, un véritable pandémonium.

Comme on peut en effet l'observer, c'est notamment en sortant de la buvette "Buvez, ceci est mon sang" que le narrateur d'African Psycho, va tenter de violer et de tuer "La fille en blanc" dans le but de tenir la promesse qu'il a faite à son idole Angoualima : "Je m'étais juré de faire le ménage, du bon ménage dans celui-qui-boit-de-l'eau-est-un-idiot, de lui redonner une dignité, de la débarrasser de ses ordures, de ses détritits, de ses

amibes, de ses bacilles, oui de ses chiennes venues du pays d'en face, de ses chiennes qui font de la concurrence déloyale à nos filles à nous, je les hais parce que ces chiennes bazardent leurs attributs fatigués comme des chewing-gum d'occasion, je les hais parce qu'elles les bazardent aux désespérés, aux pauvres types en manque d'affection"⁽³¹⁾.

Dans cet énoncé où Grégoire Nkobomayo ravale les filles de joie au rang des ordures, il montre qu'à cause de leurs mœurs dissolues, celles-ci sont la version humaine des tas d'immondices qui font de son quartier une espèce de décharge publique en dépit de l'interdiction de jeter les ordures sous peine d'amende. Dans la même logique, il assimile ces filles non seulement à des chiennes, puisqu'elles sont sans foi ni loi, mais également à des micro-organismes en vue de faire apparaître la situation critique du corps social urbain qu'il veut alors assainir par le moyen du crime. L'espace urbain est ainsi le lieu de la déchéance humaine que l'écriture de Mabanckou stylise de manière à donner naissance à ce que Nganang appelle "le roman des détritrus" dont l'une des formes est "le roman de bidonville"⁽³²⁾, lequel dépeint les quartiers pauvres dans un langage dont l'excentricité n'est que le reflet de la dérégulation qui les caractérise.

3 - La transcription scripturaire du chaos urbain :

La poétique qui caractérise le roman urbain ne peut être que celle de l'ordre négligé et de l'impureté⁽³³⁾, dans la mesure où représenter un espace aussi chaotique que le bidonville ne peut se faire que par le moyen d'une écriture qui en est le reflet. Cela signifie que le roman urbain se construit dans une veine réaliste qui l'amène à porter son intérêt "aux détails, aux complexités et aux différences sociales de la ville réelle"⁽³⁴⁾. Il en résulte une écriture hétérogène, une écriture dont la scène générique éclatée est due au fait qu'elle se situe "à la croisée de diverses formes littéraires liées soit à la ville, soit à la réalité contemporaine"⁽³⁵⁾. Chez Mabanckou, le chaos urbain est actualisé dans une écriture à propos de laquelle Patrice Nganang

constate : "De cet indéfini, le roman des détritrus naît, certes, mais sur le même coup, il se transforme en roman de la cité perdue"⁽³⁶⁾. En répercutant ainsi la physionomie des décors urbains, le romancier sociologise les formes et construit son roman moyennant un langage débridé, une narration décousue et une scène générique éclatée, lesquelles dépeignent un monde marginal, dérégulé et déliquescent. C'est un récit qui déjoue les attentes en s'insurgeant contre les canons institués par l'establishment. Tout d'abord, elle transgresse l'ordre établi par l'usage d'un langage excentrique et grossier comme dans le passage suivant, où le narrateur raconte sa tentative de violer une jeune infirmière : "J'écartai encore ses jambes et là je fis tomber ma salopette en jean jusqu'à mes chevilles. Je respirais come un buffle. Je déchirai presque mon caleçon. Je ressentais le feu dans mes testicules comme quand j'apercevais le derrière de la jeune maitresse du notaire-agent immobilier Fernandes Quiroga"⁽³⁷⁾.

Ce passage montre que le roman urbain de Mabanckou campe des "individus problématiques"⁽³⁸⁾, des individus dont le langage révèle la déchéance morale et concomitamment le chaos dans lequel baigne la ville mise en texte. Ce chaos est également pris en charge par un mélange des discours propres à la culture urbaine, laquelle marque l'avènement de la postmodernité, c'est-à-dire d'une modernité extrême naissant naît des décombres des luttes historiques et de l'émergence concomitante des médias. Ces derniers, diffusant l'information en temps réel, accordent une importance capitale à l'instant présent et relèguent aux oubliettes l'Histoire et les héros nationaux pour narrer le factuel et chanter la geste des hommes du quotidien. Dans "African psycho", cette révolution du quotidien est relayée par les médias que sont la presse écrite, la radio et la télévision. Comme on peut en effet le remarquer, le narrateur se focalise non sur les événements majeurs de la nation, mais plutôt sur les faits divers et précisément sur la vie de son idole, le sérial killer

Angoulima, qui ravit la vedette aux hommes politiques et aux musiciens en faisant la une des journaux : "Bien entendu, à cette époque, il n'y en eu que pour lui dans la presse nationale et dans celle du pays d'en face. Mon idole était plus célèbre que notre président de la République et nos musiciens réunis"⁽³⁹⁾.

Dans la même veine, le narrateur rapporte cette dépêche du journal *La Rue meurt* : "Une infirmière de l'hôpital Adolphe Cissé, revenant de son travail, a été victime d'une agression par un maniaque sexuel. Une plainte contre X a été déposée au commissariat de police du quartier Celui-qui-boit-de-l'eau-est-un-idiot"⁽⁴⁰⁾. Les émissions télévisées et radiophoniques ne sont pas restées dans ce roman où la culture urbaine est prégnante. Le romancier a par exemple inséré une interview télévisée dans laquelle s'exprime un homme qui raconte la légende urbaine focalisée sur Angoulima qu'il prétendit avoir rencontré à une heure du matin vers le ruisseau qui coupe la ville en deux : "il déclara qu'Angoulima n'était pas un être ordinaire, ce que tout le monde savait déjà"⁽⁴¹⁾, écrit le narrateur. On pense également à "La Parole aux auditeurs", une émission radiophonique très populaire lors de laquelle le présentateur fait intervenir un professeur de criminologie pour débattre du thème suivant : "Angouliman, mythe ou réalité ? Réagissez !"⁽⁴²⁾. Ces différentes occurrences montrent donc que Mabanckou se donne pour mission de travailler à "l'apothéose du présent social"⁽⁴³⁾, à la légitimation de l'instant présent et des faits divers dont la diffusion est assurée par les médias qui nous introduisent définitivement dans "L'Empire de l'éphémère"⁽⁴⁴⁾.

Dans ces conditions, le roman de Mabanckou, qui reflète la crise des grands récits, constitue, sur le plan formel, une entorse à l'académisme puisqu'au lieu du canon classique, il privilégie la fragmentation du récit, le mélange des genres, des tonalités ainsi que la présence, au sein du roman, des fragments intertextuels par lesquels le romancier s'ouvre imaginativement à la littérature mondiale. Parlant des livres qu'il a lus, il déclare : "ceux que j'ai

lus m'ont permis de voyager, d'aller loin, de voir d'autres horizons"⁽⁴⁵⁾. En plus de citer les œuvres populaires que sont les bandes dessinées de "Zorro" et de "Blek le Roc" et La Brute de "Guy des Cars"⁽⁴⁶⁾ qui satisfaisaient ses goûts de lecteur en quête de d'action et de frayer, il cite également les auteurs qui appartiennent à la grande littérature : "Cependant, on rapportait que, pour être un homme cultivé, il fallait plonger dans les Proust, Genet, Céline, Rousseau et bien d'autres de cette trempe"⁽⁴⁷⁾. Avec ces références, le narrateur se présente comme un homme dont la culture est écartelée entre plusieurs imaginaires ; voilà pourquoi il soutient que celle-ci "ressemble un peu à de la mayonnaise mal tournée"⁽⁴⁸⁾.

Toutefois, malgré sa présence dans un monde étendu, le narrateur s'enracine musicalement parlant dans le terreau culturel africain dont on reconnaît les références à travers le passage suivant : "C'était aussi l'année où nous connûmes du pays d'en face de grands musiciens de la trempe de Rochereau Tabu Ley qui se produisit dans la salle mythique de l'Olympia à Paris, Luambo Makiadi alias Franco et ses inégalables quintes de guitare, Lita Bembo et ses chaussures Salamander, Sam Mangwana et sa coiffure afro ; c'était enfin l'époque des groupes musicaux comme Lipupa-Lipupa, Stukas de Lita Bembo, Zaïko Langa Langa de Manuaku Waku, etc."⁽⁴⁹⁾. En revanche, quand il cite des références à l'art cinématographique, le narrateur évoque respectivement "Les Tontons flingueurs"⁽⁵⁰⁾, un film de gangsters français et "Scareface"⁽⁵¹⁾, un film de gangsters qu'il vit au "cinéma Duo"⁽⁵²⁾ et dont les scénarii ont nourri sa passion pour le crime. Ces références à l'Afrique, à l'Amérique et l'Europe montrent que l'homme contemporain africain est un hybride culturel, qui s'ouvre au monde par la magie des médias dont la caractéristique est de réduire les distances et de lui permettre de s'inscrire dans la dynamique "afropolitaine"⁽⁵³⁾, laquelle lui octroie une identité plurielle.

L'hétérogénéité scripturaire de Mabanckou se manifeste

aussi à travers le mélange des tonalités satirique, satirique, sarcastique et merveilleuse. Les deux premières sont utilisées, comme nous l'avons vu plus haut, pour critiquer et tourner en dérision l'élite politique dont la mauvaise gouvernance se lit à l'aune de l'anarchisme qui règne dans la ville. Dans la même veine, le romancier expose le comportement irresponsable des habitants de la ville, l'immoralité et la violence qui y sévissent et font du monde urbain un espace sulfureux. Le rire qu'il laisse entendre dans ses récits participe de la volonté de tourner en dérision les acteurs sociaux et incidemment de les interpeller pour libérer la ville de la crise multisectorielle dont elle est victime. La tonalité merveilleuse, quant à elle, est insérée dans ce roman réaliste à travers les passages où le narrateur dialogue avec le fantôme de son idole, le sérial killer Angoualima. C'est notamment le cas lors de la visite qu'il lui rend au "Cimetière-des-morts-qui-n'ont-pas-droit-au-sommeil" après l'épisode de l'assassinat de Germaine : "Je n'ai pas le temps de commencer à débiter une prière que le Grand Maître Angoualima est déjà hors de sa tombe, debout, une main posée sur la croix. Ses balafres sur le visage me paraissent encore plus profondes. Il n'est plus que l'ombre de lui-même. Il se confond un peu avec le brouillard"⁽⁵⁴⁾.

Avec cet emploi du réalisme magique, le romancier montre que le monde urbain africain met en scène des individus partagés entre une vision rationaliste et une vision traditionnelle qui leur permet d'élargir leur conscience en côtoyant l'univers parallèle des génies et des fantômes. Dans cette optique, et tenant compte de tout ce qui précède, on peut affirmer que le roman étudié raconte un récit où la ville est prise en charge par une écriture qui en retranscrit la physionomie chaotique et se caractérise par le biais d'un désordre narratif et langagier qui dit sa réticence à souscrire aux normes classiques.

Conclusion :

A tout prendre, "African psycho" est une œuvre qui a pour

réfèrent central une ville anonyme de l'Afrique contemporaine. Mabanckou s'y emploie à représenter la physionomie des décors délabrés à travers une écriture réaliste, décrivant la précarité des quartiers informels où vivent des individus victimes de l'incurie des gouvernants postcoloniaux et dont l'existence se trouve dévastée par l'alcool, la violence et la prostitution. Cette peinture de l'actualité la plus vive, qui constitue un des traits spécifiques du roman urbain selon Christina Horvath, permet de remarquer que la physionomie de la ville et son ambiance ont un effet structurant sur le personnage dont la vie malaisée et le comportement irresponsable permettent de parler d'un effet miroir. Le même effet est perceptible sur l'écriture employée par Mabanckou, puisque le romancier propose une pratique transgressive, reposant sur la déstructuration de l'intrigue et l'hybridation des codes qui donnent au texte l'image d'un labyrinthe. Dans ces conditions, l'espace se présente comme un paradigme compositionnel et sa mise en texte participe de la volonté qu'à l'écrivain de montrer, par les moyens du roman, que l'espace littéraire est un puissant vecteur de significations, dans la mesure où sa représentation incite à la viabilisation des bidonvilles en vue de substituer l'hostile juxtaposition de l'homme avec l'environnement à leur lien harmonieux.

Notes :

1 - Patrice Nganang : Pour une écriture préemptive, Editions Homnisphères, Paris 2007, p. 240. "le roman de Laye n'est pas seulement une narration de la conscience qui a fait ses bagages et s'est mise en chemin ; il est aussi dicté par le soleil d'une vision fixée sur le lieu d'origine".

2 - Christina Horvath : Le Roman urbain contemporain en France, Editions Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2007, p. 16.

3 - Ibid., p. 17.

4 - Idem.

5 - Patrice Nganang : op. cit., p. 263.

6 - Idem.

7 - Michel Blay et al. : Grand dictionnaire de philosophie, Editions Larousse et Centre Nation de la Recherche Scientifique, Paris 2012, p. 128.

- 8 - Patrice Nganang : op. cit., p. 265.
- 9 - Idem.
- 10 - Georges Ngali : Création et rupture en littérature africaine, L'Harmattan, Paris 1994, pp. 13-29.
- 11 - Alain Mabanckou : Verre Cassé, Editions du Seuil, Paris 2005, p. 132.
- 12 - Alain Mabanckou : African Psycho, Editions Le Serpent à Plumes, Paris 2003, pp. 111-112.
- 13 - Ibid., p. 110.
- 14 - Achille Mbembe : Politiques de l'inimitié, La Découverte, Paris 2016.
- 15 - Patrice Nganang : Le Principe dissident, Interlignes, Yaoundé 2005.
- 16 - Félix Guattari : Les Trois écologies, Galilée, Paris 1989, p. 49.
- 17 - Alain Mabanckou : op. cit., p. 110.
- 18 - Ibid., p. 172.
- 19 - Frantz Fanon : Les Damnés de la terre, La Découverte, Paris 2002, p. 126.
- 20 - Algirdas Julien Greimas : "Pour une sémiotique topologique", Sémiotique et sciences sociales, Seuil, Paris 1976, p. 129.
- 21 - Florence Paravy : L'Espace dans le roman africain contemporain, (1970-1990), L'Harmattan, Paris 1999, p. 6.
- 22 - Lilyan Kesteloot : Histoire de la littérature négro-africaine, Editions Kartala, Paris 2004, p. 272.
- 23 - Alain Mabanckou : op. cit., p. 124.
- 24 - Christina Horvath : op. cit., p. 16.
- 25 - Alain Mabanckou : op. cit., pp. 37-38.
- 26 - Ibid., p. 102.
- 27 - Idem.
- 28 - Ibid., pp. 103-104.
- 29 - Ibid., p. 122.
- 30 - Patrice Nganang : op. cit., p. 271.
- 31 - Alain Mabanckou : op. cit., pp. 121-122.
- 32 - Patrice Nganang : op. cit., p. 271.
- 33 - Guy Scarpetta : L'Impureté, Grasset, Paris 1985.
- 34 - Christina Horvath : op. cit., p. 15.
- 35 - Ibid., p. 16.
- 36 - Patrice Nganang : op. cit., p. 271.
- 37 - Alain Mabanckou : op. cit., pp. 115-116.
- 38 - Georges Lukács : La Théorie du roman, Editions Denoël, Paris 1968, p. 73.
- 39 - Alain Mabanckou : op. cit., pp. 64-65.
- 40 - Ibid., p. 95.
- 41 - Ibid., p. 69.
- 42 - Ibid., p. 82.

- 43 - Gilles Lipovestky : L'Empire de l'éphémère, Gallimard, Paris 1987, p. 313.
- 44 - Idem.
- 45 - Alain Mabanckou : op. cit., p. 32.
- 46 - Idem.
- 47 - Ibid., p. 33.
- 48 - Ibid., p. 34.
- 49 - Ibid., p. 65.
- 50 - Ibid., p. 42.
- 51 - Ibid., p. 156.
- 52 - Ibid., p. 42.
- 53 - Achille Mbembe : Sortir de la grande nuit, La Découverte, Paris 2013, pp. 175-181.
- 54 - Alain Mabanckou : op. cit., p. 215.

Références :

- 1 - Blay, Michel et al (Sous la direction de) : Grand dictionnaire de philosophie, Editions Larousse et Centre Nation de la Recherche Scientifique, Paris 2012.
- 2 - Fanon, Frantz : Les Damnés de la terre, Editions La Découverte, Paris 2002.
- 3 - Greimas, Algirdas Julien : "Pour une sémiotique topologique", Sémiotique et sciences sociales, Seuil, Paris 1976.
- 4 - Guattari, Félix : Les Trois écologies, Galilée, Paris 1989.
- 5 - Horvath, Christina : Le Roman urbain contemporain en France, Editions Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2007.
- 6 - Kesteloot, Lilyan : Histoire de la littérature négro-africaine, Editions Kartala, Paris 2004.
- 7 - Lipovestky, Gilles : L'Empire de l'éphémère, Gallimard, Paris 1987.
- 8 - Lukács, Georges : La Théorie du roman, Editions Denoël, Paris 1968.
- 9 - Mabanckou, Alain : African Psycho, Le Serpent à Plumes, Paris 2003.
- 10 - Mabanckou, Alain : Verre Cassé, Editions du Seuil, Paris 2004.
- 11 - Mbembe, Achille : Sortir de la grande nuit, La Découverte, Paris 2013.
- 12 - Ngal, Georges : Création et rupture en littérature africaine, L'Harmattan, Paris 1994.
- 13 - Nganang, Patrice : Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive, Editions Homnisphères, Paris 2007.
- 14 - Paravy, Florence : L'Espace dans le roman africain contemporain (1970-1990), L'Harmattan, Paris 1999.
- 15 - Scarpetta, Guy : L'Impureté, Editions Grasset, Paris, 1985.

