



**MINISTÈRE
DE L'ÉDUCATION
NATIONALE,
DE LA JEUNESSE
ET DES SPORTS**

*Liberté
Égalité
Fraternité*

Rapport du jury

Concours : Agrégation externe

Section : Langues Vivantes Étrangères

Option : Arabe

Session 2021

Rapport de jury présenté par : Frédéric Lagrange, Président du jury.

Les rapports des jurys des concours de recrutement sont établis sous la responsabilité des présidents de jury

SOMMAIRE

1. RAPPEL DES EPREUVES DU CONCOURS
2. PROGRAMMES DE LA SESSION 2021
3. ELEMENTS STATISTIQUES
4. COMMENTAIRE GENERAL
5. EPREUVES ECRITES
 1. Dissertation en arabe littéral
 2. Commentaire en langue française d'un texte du programme
 3. Version
 4. Thème
 5. Linguistique
6. EPREUVES ORALES
 1. Leçon en arabe littéral portant sur une question du programme
 2. Commentaire en français d'un texte inscrit au programme
 3. Commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme, suivi d'un entretien en arabe littéral avec le jury
 4. Commentaire linguistique et culturel en français à partir de documents hors programme (écrits ou sonores) présentant une ou plusieurs variétés de l'arabe (dialectal, moyen, littéral moderne ou classique) incluant au moins une variété dialectale.

1. RAPPEL DES EPREUVES DU CONCOURS

Sections et modalités d'organisation des concours de l'agrégation :

Arrêté du 28 décembre 2009 modifié

Référentiel des compétences professionnelles des métiers du professorat et de l'éducation :

Arrêté du 1er juillet 2013

Épreuves écrites d'admissibilité

Pour toutes les épreuves, seul l'usage de dictionnaires arabes monolingues est autorisé.

Dissertation en arabe littéral

- Durée : 6 heures
- Coefficient 2

La dissertation porte sur le programme.

Commentaire en langue française d'un texte

- Durée : 6 heures
- Coefficient 2

Le texte du commentaire est inscrit au programme.

Linguistique

- Durée : 6 heures
- Coefficient 2

Commentaire dirigé en français d'un texte en langue arabe, hors programme, comportant des questions de linguistique du programme et des questions de grammaire hors programme. Ces questions sont posées en français.

Épreuve de traduction

- Durée totale de l'épreuve : 6 heures
- Coefficient 3

Cette épreuve est constituée d'un thème et d'une version.

Les textes à traduire sont distribués simultanément aux candidats au début de l'épreuve. Ceux-ci consacrent à chacune des deux traductions le temps qui leur convient, dans les limites de l'horaire imparti à l'ensemble de l'épreuve de traduction. Les candidats rendent deux copies séparées et chaque traduction est comptabilisée pour moitié dans la notation.

Épreuves orales d'admission

Lors des épreuves d'admission, outre les interrogations relatives aux sujets et à la discipline, le jury pose les questions qu'il juge utiles lui permettant d'apprécier la capacité du candidat, en qualité de futur agent du service public d'éducation, à prendre en compte dans le cadre de son enseignement la construction des apprentissages des élèves et leurs besoins, à se représenter la diversité des conditions d'exercice du métier, à en connaître de façon réfléchie le contexte, les différentes dimensions (classe, équipe éducative, établissement, institution scolaire, société) et les valeurs qui le portent, dont celles de la République.

Le jury peut, à cet effet, prendre appui sur le référentiel des compétences professionnelles des métiers du professorat et de l'éducation fixé par l'arrêté du 1er juillet 2013.

Pour l'épreuve 1 et l'épreuve 2, le jury se réserve la possibilité de poser des questions au candidat à l'issue de sa prestation, dans la langue de l'épreuve, dans la limite de la durée réglementaire prévue.

Leçon en arabe littéral

- Durée de la préparation : 5 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum
- Coefficient 3

La leçon porte sur une question du programme.

Commentaire en français d'un texte

- Durée de la préparation : 5 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum
- Coefficient 3

Le texte du commentaire est inscrit au programme.

Commentaire en arabe littéral suivi d'un entretien en arabe littéral

- Durée de la préparation : 3 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum (exposé : 30 minutes maximum ; entretien : 15 minutes maximum)
- Coefficient 2

Commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme, suivi d'un entretien en arabe littéral avec le jury.

Commentaire linguistique et culturel en français

- Durée de la préparation : 3 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum (exposé : 30 minutes maximum ; entretien : 15 minutes maximum)
- Coefficient 2

Commentaire linguistique et culturel en français à partir de documents hors programme (écrits ou sonores) présentant une ou plusieurs variétés de l'arabe (dialectal, moyen, littéral moderne ou classique) incluant au moins une variété dialectale.

L'exposé est suivi d'un entretien en français, qui peut comporter une partie en arabe dialectal. Il est tenu compte de l'option d'arabe dialectal choisie par le candidat lors de son inscription.

2. PROGRAMMES DE LA SESSION 2021

Ces éléments sont également consultables et téléchargeables sur le site <http://www.devenirenseignant.gouv.fr>.

1- Linguistique arabe

al-luġa l-fuṣḥā wa-muḥtalaf luġāt al-‘arab : la formation de la ‘arabiyya en question

Textes d’explication : *Suyūfī, Muzhir = ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abī Bakr b. Muḥammad b. Sābiq al-Dīn Ġalāl al-Dīn al-Ḥuḍayrī al-Šāfi‘ī al-Šuyūfī, al-Muzhir fī ‘ulūm al-luġa wa-‘anwā‘i-hā. éds. Muḥammad ‘Aḥmad Ġār al-Mawlā et al, Beyrouth, al-Maktaba al-‘arabiyya, chap. 9 à 17, vol. 2, p. 184-265, de al-naw‘ al-tāsi‘ : ma‘rifat al-faṣīḥ à al-bāb al-sābi‘ ‘aṣar : ma‘rifat tadāḥul al-luġāt [<https://archive.org/details/FP78578>].*
———, *‘Itqān = ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abī Bakr b. Muḥammad b. Sābiq al-Dīn Ġalāl al-Dīn al-Ḥuḍayrī al-Šāfi‘ī al-Šuyūfī, al-‘Itqān fī ‘ulūm al-Qur‘ān. éd. Muḥammad ‘Abū al-Faḍl ‘Ibrāhīm, Le Caire, al-Hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1e éd., 4 vol., 1974, chap. 37, vol. 2, p. 106-124 [ou tout autre édition, dont celle de Muḥammad ‘Abū al-Faḍl ‘Ibrāhīm : https://archive.org/details/sa71mir_gmail_20160606]*

2- Littérature médiévale

La question du plagiat (sariqa) et la notion de ma‘nā dans la tradition poétique arabe au Moyen-âge : le cas d’al-Mutanabbī.

Textes d’explication :

Al-Ḥātimī, *Abū ‘Alī Muḥammad b. al-Ḥasan, Al-Risāla l-muḍīḥa fī dīkr Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī wa-sāqit šī‘rihi*, éd. Muḥammad Yūsuf Naǧm, Beyrouth, Dār Šādir, 1965, de la page 98 à la page 196 (parties 3,4,5).
Al-Ġurġānī, *al-qāḍī ‘Alī b. ‘Abd al-‘Azīz, Al-Wasāṭa bayna l-Mutanabbī wa-ḥuṣūmihi*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl ‘Ibrāhīm & ‘Alī Muḥammad al-Biġāwī, Beyrouth, Dār al-Qalam, 1966, de la page 266 (*sariqāt al-Mutanabbī*) à la page 264 ; de la page 415 (*difā‘ al-mu‘allif ‘an Abī l-Ṭayyib*) à la page 479 (fin de l’ouvrage), [<https://archive.org/details/FPwsmtkh/page/n61/mode/2up>].

3- Littérature moderne et contemporaine

Un romancier de l’Irak contemporain : Sinān Anṭūn

Textes d’explication :

Sinān Anṭūn, *Waḥdah šaġarat al-rummān*, Beyrouth, Al-Mu‘assasa al-‘Arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 2010, reprint Beyrouth, Maṣūrat al-Ġamal, 2013.
———, *Yā Maryam*, Beyrouth, Maṣūrat al-Ġamal, 2012

4- Culture et civilisation médiévale

La construction historique de l’arabité au III^e/IX^e siècle

Texte d’explication :

Al-Ya‘qūbī, *Ta‘riḫ*, éd. M. Th. Houtsma, *Ibn-Wādhih qui divitur al-Ja‘qūbī Historiae*, Leyde, Brill, 1883, vol. 1, p. 220-314 (Chapitres sur les rois du Yémen, les rois yéménites de Syrie, les rois yéménites d’al-Ḥīra, la guerre de Kinda, les descendants d’Ismā‘īl b. ‘Ibrāhīm, les religions des Arabes, les devins des Arabes, les poètes des Arabes et les marchés des Arabes), [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/ar/8/8d/1يعقوب_بن_أبي_يعقوب.pdf].

5- Culture et civilisation moderne et contemporaine

Le pèlerinage en islam (ḥaġġ, ziyāra, mawsim/mawlid), un phénomène polymorphe : Géographie sacrée, pratiques religieuses et enjeux politiques à l’époque moderne et contemporaine

Textes d’explication :

Al-Batanūnī, Muḥammad Labīb, *al-Riḥla al-ḥiġāziyya li-walī al-ni‘am al-ḥaġġ ‘Abbās Ḥilmī Bāšā al-Ṭānī Ḥidiwī Miṣr*, Le Caire, Maṭba‘at al-Ġamāliyya, 1910, pp. 1-37 + 197-238.

Al-Nābulusī, ‘Abd al-Ġanī, édition Akram Ḥasan al-‘Ulābī, *al-Ḥaḍra al-unsīyya fī l-riḥla al-quḍsiyya. Min 17 ġumādā al-āḥir ḥattā gurrat ša‘bān sanat 1101 H.*, Beyrouth, Dār Šādir, 1990, p. 39-99.

Al-Ḥaṭīb, ‘Abd al-Ḥamīd b. Muḥammad ‘Alī Quds b. ‘Abd al-Qādir, *al-Ḍaḥā‘ir al-quḍsiyya fī ziyārat ḥayr al-bariyya*, Edition Quṣayy Muḥammad Nawras al-Ḥallaq, Beyrouth et Damas, Dār al-Ḥawī et Dār al-Sanābil, 2007, p. 138-155.

Al-Ḥusaynī, Muḥsin, “Hal Karbalā’ madīnat al-amwāt ?”, *al-‘Irfān* 3, 1911, p. 36-40.

Al-Mūsawī, ‘Abd al-Ḥusayn Šaraf al-Dīn, “al-Šahristānī wa-naql al-amwāt”, *al-‘Irfān* 3, 1911, p. 897-902.

Al-Sayyid al-Šahristānī, “Naql al-amwāt wa-l-Sayyid al-Mūsawī”, *al-‘Irfān* 4, 1912, p. 108-118.

[L’ensemble des textes d’explication de cette question seront placés au téléchargement sur le site interuniversitaire des concours d’arabe <https://aracapag.hypotheses.org>]

3. ELEMENTS STATISTIQUES

Bilan de l'admissibilité :

Nombre de candidats inscrits : 95

Nombre de candidats non éliminés : 31, soit 32,63 % des inscrits.

Le nombre de candidats non éliminés correspond aux candidats n'ayant pas eu de note éliminatoire (AB, CB, 00.00, NV).

Nombre de candidats admissibles : 8, soit 25,81 % des non éliminés.

Moyenne portant sur le total des épreuves de l'admissibilité

Moyenne des candidats non éliminés : 46,27, soit *une moyenne de 05,14 / 20*

Moyenne des candidats admissibles : 94,13, soit *une moyenne de 10,46 / 20*

Dissertation en arabe

Moyenne des présents 05,05 / Moyenne des admissibles 12,19

Commentaire en français

Moyenne des présents 05,34 / Moyenne des admissibles 10,38

Linguistique

Moyenne des présents 04,78 / Moyenne des admissibles 09,88

Thème (sur 10)

Moyenne des présents 02,84 / Moyenne des admissibles 04,88

Version (sur 10)

Moyenne des présents 02,38 / Moyenne des admissibles 04,88

Rappel

Nombre de postes : 6

Barre d'admissibilité : 63 (*soit un total de : 07/20*)

(*Total des coefficients des épreuves d'admissibilité : 9*)

Bilan de l'admission :

Nombre de candidats admissibles : 8

Nombre de candidats admis sur liste principale : 6 (soit 75% des non-éliminés)

Moyenne portant sur le total des épreuves de l'admission

Moyenne des candidats : 110.13 (*soit une moyenne de 11 /20*)

Moyenne des candidats admis : 121.50 (*soit une moyenne de 12.15 /20*)

Leçon en arabe

Moyenne des présents 11.38 / Moyenne des admis 12.67

Commentaire au programme en français

Moyenne des présents 11.13 / Moyenne des admis 12.00

Commentaire hors programme en arabe (littéraire et civilisationnel)

Moyenne des présents 11.19 / Moyenne des admis 12.17

Commentaire hors-programme en français (linguistique et culturel)

Moyenne des présents 10.13 / Moyenne des admis 11.58

Moyenne portant sur le total général (admissibilité + admission)

Moyenne des candidats : 204.25 (*soit une moyenne de 10.75 /20*)

Moyenne des candidats admis 223.17 : (*soit une moyenne de 11.75 /20*)

Barre de la liste principale : 207,5 (*soit 10,9/20*)

4. COMMENTAIRE GENERAL

Six postes étaient proposés au concours cette année, soit deux de plus que l'année précédente. Le jury tient à exprimer sa gratitude au Ministère de l'Éducation Nationale, de la Jeunesse et des Sports pour cette augmentation substantielle : si en valeur absolue, six postes ouverts au concours peuvent paraître un nombre modeste, il demeure que ce signe encourageant devrait inciter un nombre croissant de candidats de valeur à se présenter aux concours de l'agrégation et du CAPES, et qu'il aide puissamment à la reconstitution d'un vivier d'arabisants intéressés par l'enseignement, tout d'abord dans le secondaire, mais aussi dans le supérieur, que ce soit avec le statut de PRAG ou pour des postes d'enseignants-chercheurs pour lesquels l'agrégation est un atout considérable dans un dossier, particulièrement quand elle est accompagnée de plusieurs années d'expérience de terrain dans l'enseignement de cette discipline.

Les épreuves d'admissibilité n'ont permis cette année que de sélectionner 8 candidats admissibles, pour 6 postes ; cependant, le jury a eu la grande satisfaction lors des épreuves de l'oral de constater que les candidats avaient sérieusement préparé le programme, faisaient preuve d'un bon niveau de langue à la fois en arabe et en français, et maîtrisaient la méthodologie des épreuves. C'est donc sans aucune hésitation que l'ensemble des postes ont été pourvus, avec une moyenne générale de 11,75 pour les admis et une barre d'admission à 10,9, ce qui illustre le niveau très satisfaisant du concours cette année.

Le lauréat du concours classé premier cette année obtient la moyenne remarquable de 14,1. Les admis suivants avaient tous des résultats très proches, entre 11,6 et 10,9 de moyenne générale. Le jury ressort de cette session avec une impression de profils équilibrés, et une grande confiance dans la capacité de ces nouveaux recrutés pour la plupart (deux certifiés réussissent l'agrégation cette année) à donner le meilleur d'eux-mêmes dans leur nouvel emploi.

Comme l'année précédente, il convient de féliciter les candidats d'avoir présenté des exposés de qualité lors d'une seconde session placée sous la contrainte de la crise sanitaire et du lourd protocole qu'il fallait respecter, de leur part et de celle du jury, et de ne pas avoir laissé ces gênes — il est difficile de communiquer avec un auditoire masqué — entamer leurs moyens. Le rapport de l'année précédente exprimait l'espoir de ne pas avoir à revivre l'année suivante une telle situation, mais a été démenti par les faits. On se permettra néanmoins de formuler ce souhait à nouveau.

Les futurs candidats ne doivent pas se méprendre sur un théorique avantage qu'auraient les locuteurs natifs de l'arabe sur les locuteurs seconds, ou l'inverse : les résultats du concours cette année illustrent justement cette égalité des chances ; trois des lauréats sont locuteurs natifs et les trois autres ont appris l'arabe standard lors de leurs études supérieures, et n'ont pas de compétences dialectales acquises par imprégnation familiale. Mais tous les reçus se rapprochaient, à des degrés divers, d'un bilinguisme idéal, même si leur pleine installation dans une langue de culture peut être plus flagrante en français ou en arabe. Quand bien même certains n'avaient pas réussi les exercices de traduction écrite, pour diverses raisons — maîtrise de la stylistique, de la concordance des temps en français, compréhension fine du texte de thème qui, cette année, illustre un état classique du français auquel certains ne sont pas habitués, la compétence linguistique à l'oral a été démontrée de façon convaincante.

Le jury répète son conseil de l'année précédente : dans toutes les épreuves, les candidats choisissent librement les passages des textes soumis qu'ils veulent oraliser. On attend donc que la lecture en soit parfaite, sur le plan de la morphologie comme de la syntaxe.

Une dernière remarque concernera la culture générale attendue d'un agrégé. Les textes au programme ou hors-programme proposés contiennent des allusions intertextuelles à la culture arabe, classique ou contemporaine, mais se réfèrent aussi fréquemment à des éléments de la culture occidentale, à des faits historiques, littéraires, géographiques, etc. qui font précisément l'objet des cours que les élèves des collèges et lycées reçoivent de leurs autres enseignants. Le professeur d'arabe doit maîtriser ces références générales et ne jamais considérer sa matière comme spécifique et isolée des autres domaines du savoir. A titre d'exemple, un des textes hors-programme de cette session était un document polémique rédigé par le penseur "réformiste" Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (v. 1838-1897), traduit du persan par son disciple Muḥammad 'Abduh

(1849-1905), qui présentait différents courants de pensée dominants dans la France du dernier quart du XIX^e siècle. Si les allusions aux guerres balkaniques avaient été éclaircies par une note ajoutée par le jury — la connaissance de leur détail pouvant difficilement être exigée en dehors d'une agrégation d'histoire — il demeure qu'aucun des candidats du binôme passant sur ce document ne parvint à identifier le lexème [الكمون] et comprendre qu'il s'agissait d'une allusion à la Commune de Paris (18 mars – 28 mai 1871), un événement d'une importance considérable non seulement dans l'histoire de France, mais dans la pensée politique européenne, et principalement de tendance libertaire et révolutionnaire. Même s'ils ne sont pas professeurs d'histoire-géographie, les enseignants d'arabe ne peuvent ignorer des références de ce type dans un document et en savoir moins que les lycéens qu'ils rencontreront en classe.

Ce rapport a été rédigé de façon collaborative par l'ensemble des membres du jury, et le président en assume la responsabilité. Certaines sections sont plus développées que d'autres, sachant que c'est l'ensemble des rapports sur plusieurs années qui doivent être lus par les candidats pour tirer un profit maximal de ces indications sur les attentes du concours.

Remerciements

Les épreuves d'admission se sont déroulées dans d'excellentes conditions matérielles. Que le Président de l'Institut national des langues et civilisations orientales ainsi que ses collaborateurs trouvent ici l'expression des remerciements chaleureux qui leurs sont dus.

Et qu'il soit de même permis au président d'exprimer aux surveillants et à tous ses collègues du Jury sa gratitude et sa reconnaissance pour leur dévouement et leur efficacité.

5. EPREUVES ECRITES

5.1. Dissertation en arabe littéral

Notes : 17 ; 15 (2) ; 14 ; 13 ; 12 ; 11 ; 10 ; 6,5 ; 6 (2) ; 5 ; 4 (2) ; 3 (2) ; 2,5 ; 2 ; 1 (3) ; 0,5 (8) ; 0,25 (2).

Sujet :

المواسم وموالد الأولياء وزيارات الأضرحة، بين تنوع المسالك والممارسات وما يترتب عنها من قضايا سياسية .

Introduction :

Analyse de l'énoncé du sujet

- Le sujet invitait à s'inscrire dans le **registre de la « religion populaire »**, en laissant de côté la question du pèlerinage canonique, le *hajj*, qui doit toutefois apparaître en filigrane quand certaines pratiques en usage dans le culte des saints et les pèlerinages secondaires y font écho.

L'emploi de plusieurs termes renvoie à la diversité en islam des formes de déplacements à vocation religieuse et des pratiques qu'ils suscitent, qui en français portent le seul nom de pèlerinage. Il convient dans un premier temps d'analyser ces termes.

- Les termes *mawāsīm* et *mawālīd*, liés par la particule *wa*, réfèrent au même phénomène, celui **des fêtes patronales collectives** qui ont lieu auprès des tombeaux de saints, généralement à la date anniversaire de leur mort ; les usages des deux termes sont régionaux : on utilise le premier au Maghreb et en Palestine notamment, le second est en usage en Égypte dans sa forme dialectale *mūlīd*, *mūlūd*. quant à la *ziyāra*, elle est **un pèlerinage individuel**, ou de petit groupe, dont le terme est le même que celui utilisé pour la *ziyāra* du tombeau du prophète à Médine. Dans le monde chiite, on utilise le terme de *ziyāra* pour désigner tout à la fois la démarche individuelle et le pèlerinage collectif.

Rappel historique

- Les notions de saints (*walī* pl. *awliyā*) et de tombeaux renvoient **au culte des saints**, dont il fallait brièvement rappeler l'origine : depuis un monothéisme strict (Dieu est un et Lui seul est sacré), s'est construite une multitude de figures sacrées, à partir de la sacralisation initiale du Prophète. Cette construction se fait par la *vox populi*, en s'inspirant en partie des précédents juif et chrétien (cf. le profil des régions centrales de la conquête musulmane), et a été porté ensuite par le développement du soufisme (XIe-XIIIe siècle). Prophètes, Compagnons et Gens de la famille du prophète, simples saints locaux considérés comme des intercesseurs entre Dieu et les hommes ont ainsi connu une promotion à la sainteté. Contrairement au christianisme, il n'y a pas de procès de canonisation, de ce fait leur nombre est très important. Leur pouvoir d'intercession se poursuit après leur mort, d'où l'importance des tombeaux auprès desquels se développe un culte. On se rend en pèlerinage dit « secondaire », individuel ou collectif, auprès de ces saints, ce qui instaure une géographie sacrée faite d'une multitude de routes et itinéraires. Au terme du voyage, le pèlerin rend au saint un culte qui se manifeste à travers un certain nombre de pratiques dont certains éléments sont canoniques, mais dont la plupart est issue d'un vieux fond de religion populaire. Pratique contestée mais très populaire, ces pèlerinages secondaires aux tombeaux des saints (*ziyāra* et *mawāsīm/mawlīd*), impliquent de multiples dimensions sociales, économiques, festives et politiques.

Problématique et plan

-La problématique doit refléter la compréhension du sujet de la question proposée, c'est-à-dire qu'il s'agit d'aborder les pèlerinages non pas dans leur seule dimension religieuse, mais comme des faits sociaux complexes qui n'échappent pas aux conjonctures économiques et politiques. Inscrits dans l'histoire, les pèlerinages évoluent, changent et se transforment parfois radicalement. C'est cette imbrication religieuse, sociale et politique, et son évolution, qui devaient être analysées.

Plusieurs plans pouvaient être retenus. On pouvait aborder le sujet suivant un plan à la fois thématique et diachronique en trois parties :

1. Le culte des saints : du consensus à la réfutation
2. Des lieux : fluctuation de la géographie sacrée
3. Des célébrations : populaires et officielles

Pour peu que le développement ait été bien organisé, des plans « tiroirs » ont été acceptés, ainsi :

1. Les lieux : définition d'un lieu saint et géographie sacrée
2. Les pratiques individuelles et collectives (et leur réfutation)
3. La dimension politique : encadrement, instrumentalisation et mise en tourisme

La recherche d'une approche plus dynamique a cependant été valorisée. Dans ce corrigé, on a tenté d'articuler les différentes dimensions, de les mettre en relation, à partir de trois types de pratiques : celles qui renvoient en écho à des pratiques canoniques, les expressions collectives du culte des saints qui puisent dans un fond de religion populaire, enfin celles qui réfèrent au voyage, à la route, aux circulations.

Partie 1 - Des pratiques inscrites à l'interface du dogme et de la déviation

- Lieux saints et sanctuaires en islam
- Un substitut au *hajj*
- La *ziyāra* : l'inventivité des pratiques
- Les pèlerinages secondaires, une pratique contestée

Partie 2 - Les pratiques collectives : fête, foire et mystique soufie

- Aux origines des *mawāsīm/mawālīd*
- L'espace-temps du *mawlid/mawsīm*
- Pratiques et activités des pèlerinages secondaires
- Un événement encadré par les pouvoirs politiques

Partie 3 - Les pratiques de mobilité

- Un réseau dense et complexe de circulations
- Les pèlerinages secondaires : un enjeu touristique

Développement

Partie 1 - Des pratiques inscrites à l'interface du dogme et de la déviation

Lieux saints et sanctuaires en islam

- La croyance au pouvoir d'intercession des saints se poursuit après leur mort, d'où l'importance des tombeaux auprès desquels se développe le culte des saints et les pèlerinages.
- Que ce soit pour la *ziyāra* ou le *mawlid/mawsīm*, la rencontre avec le saint, réputé toujours vivant et agissant, se fait auprès du tombeau.
- Ces tombeaux/sanctuaires sont considérés comme des lieux saints, par opposition aux lieux de culte (mosquées) où se rassemble la communauté pour les pratiques encadrées par le dogme (prières, prêche).
- Quand un tombeau de saint se trouve dans une mosquée, elle peut devenir un lieu saint susceptible de recevoir *ziyāra* et pèlerinage collectif.
- Les mosquées sont loin d'être les seules à abriter des tombeaux : ceux-ci se situent dans les endroits les plus variés, et peuvent être à toute échelle : gigantesque mausolée, urbain le plus souvent, ou modeste tombe de « marabout » dans la campagne.
- A la campagne, les tombeaux de saints musulmans sont souvent liés à la nature, et les éléments de celle-ci sont souvent intégrés dans les rituels : des arbres le plus souvent, surtout certaines essences, chêne ou mûrier, fréquemment centenaires. Mais aussi l'eau (proximité d'un puits ou d'une source), et aussi la matière minérale : les grottes, les ruines d'un édifice antique, des traces laissées sur une pierre etc. (Ici on pouvait faire référence au texte d'al-Nābulṣī qui évoque l'importance des sources lors de son voyage de Damas à Jérusalem)

- Quelle que soit l'importance du sanctuaire, on trouve à peu près toujours la même configuration : une salle du tombeau au centre de laquelle s'élève le *tābūt*, élément de maçonnerie rectangulaire surmontant la sépulture ou le cénotaphe du saint parfois entouré d'une grille ou *maqṣūra* de bois tourné.

Un substitut au hajj

- Le *hajj*, cinquième pilier de l'islam, est en principe obligatoire, mais demeure inaccessible à beaucoup. La *ziyāra* au tombeau de certains saints, et la forme collective du *mawsīm/mawlid*, peuvent parfois apparaître comme des substituts au pèlerinage à La Mecque pour ceux qui ne peuvent s'y rendre. Ce rôle de substitut est souvent non avoué, car il transgresse les dogmes, mais dans la réalité, il y a souvent complicité : tant

de visites à tel tombeau de saint équivaut à un *ḥajj* – phénomène très fréquent, surtout en islam périphérique, dans des régions éloignées du Hedjaz.

On trouve également des échos du *ḥajj* dans certaines pratiques réalisées aux tombeaux des saints :

- La circumambulation
- Le *tābūt* est recouvert d'une tenture (nommée *kiswa*)
- Parfois proximité d'une source, qui renvoie au puits de Zamzam.
- Autre écho au *ḥajj*, la mixité est de mise, comme au *ḥajj* et contrairement à la mosquée.

Une partie des rituels réalisés auprès des tombeaux de saints vise donc à recréer une sacralité lointaine (La Mecque) inaccessible pour beaucoup. Mais l'essentiel des rituels vise à entrer en contact *hic et nunc* avec le saint, recueillir sa *baraka* et obtenir une intercession.

La ziyāra : l'inventivité des pratiques

- Le terme utilisé renvoie à la *ziyāra* du Prophète à Médine. Contrairement au *ḥajj*, la *ziyāra* à Médine n'est pas canonique mais elle est considérée comme méritoire et recommandée.

- A l'instar du *ḥajj*, le pèlerinage au tombeau du prophète est très codifié (cf. les *kutub al-ziyārāt*, genre littéraire dont relève le texte d'al-Nābulṣī). Cette étiquette (*adab*) insiste sur la retenue que doit adopter le visiteur, faite de marques de respect, d'humilité et de vénération à l'égard du prophète ; il doit s'en tenir à l'introversivité de sa foi et éviter toute manifestation de dévotion. Ici on pouvait faire référence au texte d'Al-Ḥaṭīb sur la *ziyāra* à Médine.

- La *ziyāra* aux tombeaux des saints est en revanche très démonstrative et affective et mobilise nombre de pratiques qui sont précisément stigmatisées par les juristes musulmans.

- L'intercession est l'un des principaux buts de la visite. La demande d'intercession s'intègre dans une séquence rituelle qui comprend des actes de purification, des prières, des circumambulations, des offrandes et des sacrifices. Nombreuses modalités : on parle au saint, on lui remet une supplique écrite, ou on écrit sur un autre support etc. Certaines demandes demeurent traditionnelles, comme le désir de grossesse ou le vœu de trouver un bon mari. D'autres évoluent avec les exigences du monde moderne : réussir aux examens, trouver un meilleur emploi, ou de l'argent pour acquérir une voiture ou un appartement. La demande de guérison est une constante : les saints thaumaturges sont les plus appréciés et sollicités. Matérialité votive : on dépose des pièces, des images, des bijoux etc. On attache aux arbres des chiffons votifs, de couleur vive. Chacun représente un désir ou un vœu laissé à proximité du saint – un rituel très fréquent dans toutes les parties du monde, toutes religions confondues.

- Par ailleurs, le pèlerin recherche l'imprégnation de la *baraka* : par la nourriture essentiellement, qu'on apporte et qu'on partage avec les autres visiteurs, ou encore en passant la nuit auprès du tombeau pour favoriser les échanges avec le saint, lequel peut alors apparaître en rêve pour guider et conseiller le dévot.

- C'est enfin surtout un univers féminin. La visite aux saints est majoritairement le fait des femmes : longtemps leur seule échappée « légitime » de l'espace privé, le tombeau de saint constitue un lieu de socialisation féminine, où les enfants ont en outre pleinement leur place. Il s'agit beaucoup de questions liées au corps (santé, fécondité) et à la famille, plus investies par les femmes.

Les pèlerinages secondaires, une pratique contestée

- Depuis l'origine, des discussions infinies ont accompagné l'émergence de ces phénomènes, notamment sur la question de leur licéité.

- Le consensus islamique avait, dès le XI^e siècle, accepté ces dévotions sur les tombes des saints et fait de leurs miracles un article de foi. Mais cette acceptation ne vaut que dès lors que les visites sont dépouillées des actes de piété populaire jugés indécents : manifestations d'affection (embrasser le tombeau, frotter les grilles et *maqsūra*), utiliser des lumignons, des bougies, de l'encens, déposer des chiffons votifs, consommer de la nourriture à côté du tombeau etc.

- Au nom de la pureté de l'islam des origines qui ignorait encore les saints, des juristes et théologiens maintiennent que ces rites ne peuvent être célébrés que pour Dieu : seuls deux pèlerinages, La Mecque et Jérusalem, sont licites ; même celui du tombeau du Prophète à Médine est sujet à discussion. On ne peut tourner qu'autour de la Ka'ba à La Mecque, aucun autre monument n'a droit à cet honneur. Les rites sur les tombes des saints sont jugés illicites car ils sont en contradiction avec l'exclusivité divine : faire ces rites, disent les

ultra-orthodoxes/rigoristes, revient à donner à un personnage humain, à un saint, des pouvoirs qui n'appartiennent qu'à Dieu qui seul peut faire des miracles et exaucer les prières. Toute la liturgie et les pratiques effectuées sur les tombes des saints sont condamnées, car elles donnent au saint des pouvoirs et des prérogatives qui sont exclusivement réservés à Dieu. Discours récurrent, mais seuls les Saoudiens sont parvenus à interdire ces rites.

- Depuis la fin du XIX^e siècle, avec le réformisme puis l'emprise du wahhabisme, il y a eu des formes de « redressement » de ces rites, que les autorités religieuses cherchent à encadrer, à discipliner. Le réformisme musulman n'est toutefois pas parvenu à entamer la croyance en la prévalence d'individus exceptionnels, même s'il a largement contribué à modifier bien des aspects de la piété populaire.

- Aussi des formes d'adhésion à un islam plus orthodoxe, et surtout plus individuel, plus « moderne », progressent-elles. Mais en tension avec ces positions plus retenues, le succès des pèlerinages patronaux (*mawlid/mawsim*) demeure important d'un bout à l'autre du monde musulman.

Partie 2. Les pratiques collectives : fête, foire et mystique soufie

La *ziyāra* et ses pratiques sont au cœur de la relation avec le saint. À certaines dates, c'est collectivement que les croyants se rendent auprès du tombeau du saint : il s'agit de la célébration en commun d'un temps sacré au cours duquel la *baraka* du saint est plus dense et efficace. La *ziyāra* effectuée dans ce contexte en sera elle-même plus efficace.

Aux origines des mawāsīm/mawālīd

- L'événement fondateur de ces célébrations collectives est celui de l'anniversaire du Prophète (*mawlid al-nabī*) d'origine fatimide mais qui apparaît en Islam sunnite au début du XIII^e siècle

- C'est une fête non canonique (les deux seules fêtes canoniques en islam sont la rupture du jeûne du mois de ramadan (*īd al-fīṭr*) et celle qui commémore le sacrifice d'Abraham (*īd al-aḡḡā*) à la fin du pèlerinage à La Mecque. C'est donc une innovation, mais elle est considérée comme louable par la plupart des clercs musulmans.

- À l'époque ottomane, le *mawlid al-nabī* est devenu l'une des principales fêtes religieuses rythmant la vie des grandes cités de l'empire. À côté des lectures et récitations pieuses, la ville était en fête. Outre de fastueuses cérémonies officielles, qui rassemblaient autour d'un rituel étroitement orchestré les élites politiques et religieuses de la ville, de nombreux divertissements - conteurs, danseuses, « karagöz » (marionnettes) et attractions foraines - réjouissaient les badauds et tout particulièrement les enfants. La nuit précédant le 12 Rabī' al-awwal, celle du *mawlid* même, donnait lieu à une procession de cierges ornés, escortée par le son des tambours et des trompettes (influence chrétienne).

Cette dimension festive, aujourd'hui très canalisée dans les cérémonies du *mawlid al-nabī* qui sont beaucoup plus sobres qu'à l'époque ottomane, demeure en revanche très vivante dans les pèlerinages collectifs aux lieux saints. Ceux-ci s'apparentent aux fêtes patronales de la tradition chrétienne.

L'espace-temps du mawlid/mawsīm

- La célébration collective au tombeau des saints se déroule en général à la date anniversaire de la mort du saint, elle s'inscrit donc dans le calendrier, que ce soit celui de l'hégire ou un calendrier solaire.

- En ville, l'événement suscite d'ailleurs un réaménagement, voire une transformation radicale des espaces urbains dans lesquels ont lieu les *mawāsīm/mawālīd*.

- Les *mawāsīm/mawālīd* constituent une séquence complexe, où se croise une multitude d'activités et de cérémonies.

Pratiques et activités des pèlerinages secondaires

Les pèlerinages secondaires sont innombrables en islam, et partant d'une infinie variété. Il est donc impossible d'en dresser l'inventaire des pratiques, mais on y retrouve trois éléments essentiels :

- Les pratiques rituelles : celles de la *ziyāra*, qui s'insère dans la séquence plus longue du pèlerinage (voir ci-dessus). Mais *mawsīm/mawlid* sont aussi des moments particulièrement intenses d'expression de la religiosité soufie. Les confréries soufies s'y rassemblent. Elles dressent des tentes d'apparat où elles proposent la *hidma* (le service pour Dieu) qui se traduit par l'hospitalité envers les visiteurs : offre de boisson, de repas (par lesquels circule la *baraka*). Il s'y déroule également des séances de *ḡikr* (danse mystique accompagnée de la répétition des noms de Dieu, pouvant aller jusqu'à l'extase), des récitations du Coran, des chants mystiques etc.

- Foire et activités économiques. Traditionnellement, et ce depuis les temps les plus reculés, les pèlerinages sont aussi l'occasion de grandes foires commerciales. C'était le cas à La Mecque jusqu'au XVIIIe siècle, et lors de la plupart des grands *mūlid* d'Égypte jusqu'au début du XXe siècle. Ces foires ont perdu de leur ampleur, mais les pèlerinages conservent de forts enjeux économiques, qui se sont bien souvent déplacés du commerce traditionnel à des formes plus diffuses (confiseries, colifichets religieux). En amont, l'organisation du pèlerinage repose elle-même sur une mobilisation financière importante et transport, hôtellerie, artisanat pieux transforment momentanément la physionomie économique locale. L'économie de la charité évoquée ci-dessus (*hidma*) participe à cette dimension économique.

- La fête foraine : les *mawāsim/mawālid*, quelle que soit leur ampleur et leur localisation (rural ou urbain) sont des moments de divertissement dans des sociétés qui en sont peu riches ; ceci explique sans doute en partie leur succès. Ils offrent des attractions foraines classiques : balançoires, grandes roues, stands de tir etc., mais aussi des défilés de char où se mettent en scène la dérision et des rites d'inversion (hommes déguisés en femmes par exemple). Y règne donc une ambiance de fête ou de carnaval, qui atteint son paroxysme pendant la nuit, et notamment la dernière d'une période qui peut aller jusqu'à une semaine (usage très important des lumières multicolores, musique, voire activités illégales – jeux de hasard ou prostitution).

Les pèlerinages secondaires, surtout les plus importants d'entre eux, en Égypte et dans le sous-continent indien notamment, peuvent rassembler plusieurs centaines de milliers de visiteurs, voire un ou deux millions. La mise en place de l'organisation nécessaire à la réception de telles foules mobilise l'implication d'acteurs multiples, et notamment des autorités politiques.

Un événement encadré par les pouvoirs politiques

- Rassemblant des foules parfois immenses, les pèlerinages se présentent comme des défis à l'ordre public.
- Les autorités politiques participent en outre de façon officielle à certaines des cérémonies ou festivités : représentants de la province, des autorités municipales, du ministère des Waqf etc. jouent leur partition dans le déroulé de l'événement. Cette participation pointe d'ailleurs l'ambivalence des postures à l'égard de ces événements dont le caractère populaire et le succès bloquent une éventuelle remise en cause radicale. En revanche, les pouvoirs publics alliés aux autorités religieuses s'attachent à canaliser et discipliner les comportements, par la présence de la police ou en intervenant sur l'espace public pour en contraindre l'usage par exemple.

- Par ailleurs, les *mawāsim/mawālid* peuvent donner lieu à la circulation de discours à caractère politique, voire à l'existence d'activités proprement politiques (slogans, mobilisation électorale...). À travers la *hidma*, les notables locaux peuvent enfin activer leurs réseaux de clientélisme.

Partie 3 - Les pratiques de mobilité

La route, le déplacement, est l'un des fondements de la démarche pérégrine ; c'est ce que l'historien Alphonse Dupront appelle « l'épreuve de l'espace », qui engage fortement les corps. La nécessité de se rendre sur place est d'autant plus évidente en islam en raison de l'absence d'images et de reliques : pour rencontrer le saint, il faut nécessairement se rendre en pèlerinage à son tombeau. La présence partout dans le monde musulman de mausolées de saints entraîne donc d'importants phénomènes de mobilités qui doivent être considérés comme faisant pleinement partie des pratiques pérégrines et qui constituent désormais un enjeu touristique, et donc politique et économie, majeur.

Un réseau dense et complexe de circulations

Là encore, en raison de la diversité des phénomènes, il est impossible d'en dresser l'inventaire complet. Quelques exemples pouvaient être abordés :

- Les saints eux-mêmes voyagent beaucoup de leur vivant. Les hagiographies qui font le récit souvent mythique de leur existence ménagent généralement un passage à La Mecque, ce qui vise à rattacher le culte des saints à la centralité (et à une forme de légitimité) mecquoise.

- C'est aussi, bien souvent, les circulations de personnages (des soufis pour la plupart) qui ont contribué à l'islamisation des régions périphériques (sous-continent indien, Indonésie – cf. le Wali Songo, pèlerinage des neuf saints à Java).
- Les pèlerinages réalisés dans ces espaces périphériques, s'ils comptent des pratiques semblables à celles qui ont cours dans les espaces centraux de l'islam révèlent aussi des éléments d'hybridation avec les cultures locales : inscription de certaines célébrations dans les calendriers locaux, stricte séparation homme-femme qui est ailleurs gommée dans le cadre du culte des saints, circumambulations réalisées dans le sens des aiguilles d'une montre comme dans les temples hindous etc.
- Attractivité des tombeaux de saints pour les morts : nombre de cimetières sont implantés à côté des mausolées, les morts qui y sont enterrés captant ainsi la *baraka* du lieu. Le phénomène est particulièrement marquant en islam chiite où il est méritoire d'être enterré auprès des tombeaux des imams. Cette aspiration a conduit à la circulation entre l'Iran et l'Irak de cadavres en grand nombre (cf. la polémique sur ce thème dans la revue *al-Irfân* – l'un des textes d'application), aujourd'hui en principe proscrit pour des raisons d'hygiène).
- L'attractivité des saints et les circulations qu'elle entraîne peuvent faire naître des rencontres interreligieuses, notamment auprès de certaines figures partagées : Marie, Saint-Georges/al-Hiḍr et de nombreux saints thau-maturges. Autre exemple, la renaissance des pèlerinages juifs au Maghreb, encouragée notamment par le Maroc, permet d'activer les circulations de juifs originaires de la région, qui vivent aujourd'hui en Europe ou en Israël, et qui viennent ainsi ressourcer une identité judéo-arabe perdue.
- En dépit des courants qui condamnent le culte des saints et les pèlerinages secondaires, il existe symétriquement une demande importante en ce sens. Les migrations qui ont conduit les musulmans à vivre partout dans le monde inscrivent cette demande à une échelle très vaste d'une part, et les circulations sont par ailleurs facilitées dans le contexte de la mondialisation.

Les pèlerinages secondaires : un enjeu touristique

Face à ceux qui voudraient supprimer ces formes populaires de religiosité, certaines autorités politiques et des intérêts économique cherchent au contraire à les valoriser, tout en les encadrant éventuellement au passage, pour les rendre plus acceptables, plus « orthodoxes ».

- Les ministères du tourisme, des *waqf* ou de la culture de certains pays font ainsi la promotion de sites religieux liés au culte des saints ce qui entraîne leur patrimonialisation.
- Des circuits touristiques associant plusieurs lieux saints, dans un même pays ou à l'échelle régionale, sont de plus en plus nombreux - manne économique pour les pays et donc encouragés – source d'emplois, enjeu de la construction d'infrastructures hôtelières etc.

*
* *

La lecture des 31 copies corrigées a permis aux correcteurs de relever dans huit d'entre elles des qualités qui leur ont valu la moyenne, trois obtenant des notes bonnes (15/20) à excellente (17/20). Elles regroupaient une part importante des caractéristiques requises et relevées dans ce corrigé. A l'opposé, douze copies se sont vu attribuer des notes inférieures à 01/20, du fait de leur indigence, de leurs défauts de plan, de leurs défauts de méthode, de l'absence de travail qu'elles manifestaient de la question au programme, de maîtrise fautive de la langue, d'absence totale de références bibliographiques ou de nombreux autres facteurs isolés ou combinés.

Enfin, on ne saurait insister assez sur l'importance de la présentation de la copie. Si vous savez votre écriture mal formée, minuscule et difficile à déchiffrer, redoublez d'effort en pensant à votre lecteur. Sachez que ce que les efforts conjoints de deux correcteurs n'ont pas permis de déchiffrer n'a pas été lu, mais a été de plus pénalisé (pensez à vos futurs élèves, qui n'arriveraient pas à vous lire au tableau !). Veillez à éviter les compositions touffues, denses jusqu'à la confusion, aérez bien vos copies en divisant en paragraphes, en espaçant visuellement les parties et sous-parties. Votre travail gagnera d'emblée en clarté.

5.2. Commentaire en langue française d'un texte du programme

Notes : 16,5 ; 16 ; 14 ; 11,5 ; 10 ; 9 (3) ; 8 ; 6 ; 5 (5) ; 4,5 ; 4 ; 3 (4) ; 2 (3) ; 1 (3) ; 0,5 (4).

L'épreuve portait sur un extrait d'*al-Risāla al-mūḍiḥa fī dīkr sariqāt Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī wa-sāqīṭ šī'riḥ* (désormais la *Risāla*) de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥātimī, p. 151 à 156 de l'édition indiquée au programme. Du point de vue des problématiques soulevées par la question au programme, l'intérêt de l'extrait tient à ce qu'il constitue une démonstration par l'exemple de ce qu'est le plagiat, *sariqa*, de ce qu'il faut entendre par ce mot dont les équivalents — sans être des synonymes *stricto sensu* — se multiplient dans les six premières lignes de l'extrait : *al-ittibā'* ; *al-iḥtiḍā'* ; *al-i'timād* ; *as-saraq* ; *mā'nā mukarrar* ; *muraddad* ; *mustaraq mulṣaq* ; *mulaffaq*, etc. Au-delà du plagiat à proprement parler, le discours d'al-Ḥātimī propose par la suite un ensemble terminologique adossé à une critique littéraire alors en devenir. Entre poétique et rhétorique, ce discours qui se veut théorique sur la poésie est en partie analysable à travers les notions auxquelles renvoient des termes comme *al-aḥḍ*, *al-ittibā'*, *al-iḥtiḍā'*, *al-iḥtirā'*, *iḥsān al-'ibāra*, *al-mā'nā*, *al-ṭayy*, *al-kašf*, *al-išāra al-ḥafīyya*, *al-ziyāda al-laṭīfa*, etc.

Aussi, était-il attendu des candidates et candidats de proposer une réflexion sur cette terminologie et sur l'usage dont en fait al-Ḥātimī tout en abordant la question du plagiat à travers ses liens avec l'évolution de la critique littéraire arabe à l'époque médiévale. De là, le jury s'attendait à voir le discours d'al-Ḥātimī décomposé sous cet angle et mis en perspective, dans une approche problématisée et un développement qui relève réellement de l'analyse et non de la simple redite, aussi talentueuse fût-elle, du contenu.

En réalité, la principale difficulté de cette question réside paradoxalement dans la clarté du propos d'al-Ḥātimī et dans la manière dont il structure ses arguments en distinguant clairement entre plagiat louable, décliné en plusieurs sous-catégories, et plagiat blâmable, pour enfin situer son adversaire al-Mutanabbī dans la catégorie des mauvais plagiaires. Cet agencement des idées donne l'illusion d'un plan de commentaire prêt à être exploité. **Or, commenter le texte en suivant linéairement sa structure a conduit beaucoup de copies à tomber dans le piège de la paraphrase et de l'explication de texte linéaire, sans ainsi parvenir à développer un commentaire analytique.** Les copies qui ont suivi le fil conducteur proposé par al-Ḥātimī, quand bien même certaines d'entre elles ont réussi à expliquer avec justesse son propos sur les types et statuts du plagiat, ne pouvaient pas aller au-delà de la reformulation d'un discours technique arabe médiéval dans un français moderne appuyé par une terminologie plus ou moins adéquate. En se centrant sur ce que dit l'auteur au premier plan, ces copies ont adopté le discours critique d'al-Ḥātimī et ont omis de proposer leur propre critique de ce discours. Selon la qualité de leur expression, l'équilibre de leur propos et leur utilisation des sources secondaires, ces copies ont obtenu des notes entre 8 et 11,5.

La question au programme présentait une autre difficulté liée à l'un des objets sur lesquels elle porte, la poésie d'al-Mutanabbī. Malgré la place centrale qu'occupe ce dernier dans l'histoire de la poésie arabe et surtout dans les programmes scolaires des pays arabes, le poète n'est pas l'objet central de cette question, et encore moins de l'extrait proposé à cette épreuve où sa poésie est quasiment absente et où il est représenté, dans la mise en scène d'al-Ḥātimī (*cf. infra*), par son silence. Al-Mutanabbī et sa poésie sont l'illustration d'une question de critique littéraire. Hélas, peu de candidates et de candidats ont pu saisir cette place secondaire. Beaucoup de copies ont construit leur approche sur al-Mutanabbī lui-même, partant d'un *a priori* sur sa centralité, ce qui les a souvent conduites à être hors-sujet. Un rapide coup d'œil sur le nom des poètes mis en jeu dans l'extrait proposé (al-A'šā, al-Ḥuṭay'a, Imru' al-Qays, al-Nābiḡa [al-Ḍubaynī], Ṭarafa [ibn al-'Abd], Abū Nuwās, et d'autres noms encore) aurait pu écarter ce travers présent dans de trop nombreuses copies, dont certaines sont allées jusqu'à prendre la défense d'al-Mutanabbī face aux accusations d'al-Ḥātimī, ne marquant ainsi aucune distance avec l'objet textuel qu'elles sont censées analyser. Il convient à ce propos de rappeler ce qui peut sembler une évidence, mais qui ne l'est visiblement pas encore pour beaucoup de celles et ceux qui se présentent au concours : il n'est pas attendu des futurs enseignantes et enseignants de transmettre des généralités accessibles pour tous et des jugements de valeurs sur les cultures médiévales arabes. L'exercice de commentaire consiste à faire preuve de capacités intellectuelles permettant de dégager, d'un objet donné, un questionnement critique. Quand le poète ou l'auteur proposé au programme est aussi célèbre qu'al-Mutanabbī, il est naïf de croire que l'objectif du jury est de vérifier si tel ou tel célèbre vers de sa poésie est connu par cœur, ou si tel ou tel épisode de sa relation passionnelle avec le prince Sayf al-Dawla peut être raconté

en détails. Un tel étalage marque en effet plutôt la non-maîtrise du programme : une candidate ou un candidat qui a préparé la question a suffisamment de matière à exploiter dans cet extrait d'al-Ḥātimī, qu'il n'aura pas de place à du bavardage. Les correcteurs ont en effet été confondus face au cas de candidates et candidats ayant jugé bon de commencer leur rédaction en citant :

الخيل والليل والبيداء تعرفني

ou, autre cliché :

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي

ou tout autre vers ou hémistiche d'al-Mutanabbī de ceux devenus tellement banals qu'on les trouve encadrés sur les murs des restaurants ou calligraphiés sur le pare-brise arrière des taxis collectifs dans certaines capitales arabes. De telles citations étaient souvent accompagnées de postures faussement savantes, de digressions grandiloquentes appuyées par l'étalage de données biographiques, parfois erronées et toujours inutiles pour cet exercice de commentaire. Demandons donc aux candidates et candidats, encore cette année, de bannir de leurs rédactions des constats ou assertions comme :

- « La poésie et les poètes ont été la fierté des tribus arabes. Chaque tribu a son poète qui maîtrise la langue et la poésie ».
- « Au service de son clan, le poète de la *ǧāhiliyya* était un véritable artiste ».
- « On sait que la vérité des propos et la chaîne de transmission sont deux fondements de la littérature arabe classique. »
- « al-Mutanabbī est probablement l'un des plus grands poète arabe (*sic*) de tous les temps. Ses poèmes sont toujours étudiés, et ils l'étaient même à son époque. »
- « La personnalité d'al-Mutanabbī ne lui a pas fait que des amis. »
- « En cette fin de X^{ème} (*sic*), la notion de *ma'nā* n'a qu'un siècle et demi d'âge. »
- « Buffon disait : "le style, c'est l'homme" »

Ajoutons à ces quelques échantillons de fréquentes maladroites de style, caractérisées par l'usage d'énoncés qui ne devraient pas figurer dans une copie de concours ou dans le cadre d'un exercice universitaire : « apporter un plus » ; « on ne fait pas du neuf avec du vieux » ; « copier-coller »... et autres formulations qui ne ressortissent pas d'une pratique académique.

Bien que reposant sur un texte en particulier et partant nécessairement des éléments que celui-ci présente, l'exercice de commentaire doit être éclairé par des éléments extérieurs à l'extrait commenté. Il s'agit de situer le texte étudié dans l'œuvre dont il est extrait mais aussi par rapport aux autres œuvres au programme, tout en mobilisant la bibliographie annexe. À titre d'exemple, pour éclairer la notion de *ma'nā* dans l'extrait d'al-Ḥātimī, il est indispensable de faire un détour par 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī, auteur à la fois au programme et dans la bibliographie.

Car, comme dit plus haut, c'est en effet de rhétorique qu'il s'agit avant tout, la composition poétique étant perçue, en raison des finalités (*aǧrāḍ*) qui lui sont assignées, du nombre finalement limité de thèmes ou de motifs (*ma'nā*) qu'elle propose, comme une illustration de cette discipline du « bien-parler » (c'est-à-dire parler en visant un *qaṣd*, un but, une finalité, cette disposition étant qualifiée d'*iqtiṣād* dans les traités d'*adab*). Le dispositif central de cette problématique rhétorique consiste en l'usage pertinent et bien dosé de ce qu'al-Ḥātimī nomme *dalīl* (selon le contexte : indice, signe ou preuve), c'est-à-dire, plus explicitement, *mā yadullu 'alā l- ma'nā*. C'est ce procédé métaphorique qui est au cœur de l'œuvre de composition. Il est longuement abordé par al-Ġurġānī dans les *Dalā'il al-iǧāz*, et d'aucuns auraient été bien inspirés, s'ils avaient étudié le programme, de le citer, ou tout du moins d'y référer, à l'appui de leur démonstration. La *dilāla* permet de faire le départ entre l'invention d'un thème (*iḥtirā' al-ma'nā*) et le plagiat de celui-ci (*sariqat al-ma'nā*), plagiat maquillé par ce qu'al-Ġurġānī qualifie de *iḥfā' al-sariqa* (dissimulation du plagiat). Les trois notions ainsi mises en place permettent au critique littéraire d'évaluer pleinement l'écriture dans le cadre d'une composition ; tout l'enjeu étant alors de comprendre, dévoiler et rendre explicite les formulations de tel ou tel, avant d'éventuellement de proférer une accusation de plagiat.

L'enjeu de la notion de *dilāla* est à l'œuvre dans chacun des exemples proposés par al-Ḥātimī, et il était attendu que les candidates et candidats se plongent dans les exemples versifiés pour en proposer une illustration. Comme cela a été évoqué précédemment, l'examen attentif des vers présentés dans l'extrait aurait dû éloigner d'un plan construit autour de la personnalité ou des pièces poétiques d'al-Mutanabbī. Dès la première paire de vers citée (vers d'al-A'šā n°431 et d'al-Ḥuṭay'a n°432), il était possible de fixer un tel procédé de *dalīl*, à travers lequel al-Ḥātimī juge la production du second supérieure à celle du premier, duquel elle s'inspire. En

effet, al-Ḥuṭay'a, par-delà la notion de *makārim* (qualités, hauts faits qui valent à celui qui en est l'auteur d'être perçu comme *karīm*, généreux et noble), pose comme enjeu la notion de *murū'a* propre à la culture arabe ancienne. Elle englobe tout autant la vaillance que la générosité, ce qui fait condition d'homme (*mar'*) pleinement réalisé. Pour qui sait reconnaître le *dalīl*, le dédicataire du poème s'en trouve dépourvu : le dernier hémistiche du second vers, *wa-q'ud fa-innaka anta l-ṭā'imu l-kāsī* (« Repose-toi, car en effet tu es [bien] vêtu et nourri ») est à comprendre comme une pique adressée sous la forme de la satire à qui, dirait-on en français, se contente de « se reposer sur ses lauriers ». On décèle là un *dalīl* dépréciatif, quand bien même calqué (sans être reproduit *in extenso*) sur le vers d'al-A'sā (*wa-q'ud fa-innaka ṭā'imu*). Par l'emploi explicite du terme *makārim* dans le premier hémistiche (« Ne te préoccupe pas des hauts faits pour chercher à les atteindre »), l'effet satirique du vers d'al-Ḥuṭay'a est supérieur, marquant là une excellence rhétorique et, par conséquent, poétique. Les deux vers poursuivent la même visée : souligner l'absence de *karam* et trouver un trait de *lu'm* chez qui se pense un homme de l'art supérieur à ses pairs. Al-Ḥātimī perçoit bien que l'excellence se situe chez le plagiaire, et non chez l'inventeur (*muḥtari'*) du vers (« al-Ḥuṭay'a s'empara du vers, en améliora l'expression, et en fut plus digne même que l'inventeur de celui-ci », dit le passage). Nul ne peut se glorifier d'être l'inventeur d'un énoncé du type « Tu es un homme vil », ce que l'on comprend aisément du vers plagié, énoncé brut et par trop grossier ; en revanche, l'invention réside dans le remaniement du reproche adressé à la personne satirisée, car il fonctionne sur un indice métonymique particulièrement bien tourné. Dans la théorie rhétorique d'al-Ġurġānī, il s'agit d'une *kināya* qui laisse le sens caché et implicite, dissimulé.

D'autres exemples cités dans l'extrait de ce recueil d'al-Ḥātimī auraient dû faire l'objet d'une illustration détaillée, organisée autour d'une notion centrale faisant l'objet du *dalīl*. Voici évoqués de manière synthétique les enjeux de chacun d'entre eux :

- les vers 433 et 434 expriment tous deux le sentiment de peur à travers l'élément commun qu'on pouvait aisément dégager : à l'hermétique '*alā qarni a'farā*, « sur une corne grisâtre » du premier vers, le plagiat substitue l'expression explicite '*qurūn al-zibā'*, « les cornes des oryx », faisant fonction de figure dont il faut déduire la conséquence (la peur) de la cause (les secousses subies sur la corne d'un oryx en pleine course). Ici, l'indice explicite la formule employée dans le vers d'Imru' al-Qays (*kašf*), plagié sous forme d'hommage ;
- les vers 435 et le suivant (n°200 de l'édition) illustrent le cas où le talent du poète plagié et du plagiaire se tiennent à égalité (le passage dit : « *waġadta kaṭīran min al-ma'ḥūd fi-hā mubarrizan 'alā l-ma'ḥūd min-hu [...], musāwīyan la-hu kulla l-musāwāt* »). Ils évoquent l'abondance de nourriture à travers l'image de l'animal prédateur qui nourrit ses petits (lionne dans le premier cas, aigle dans le second), comparés dans le second vers à des jujubes ('*unnāb*) et des dattes desséchées (*al-ḥašaf al-bālī*). À la mention des deux vers s'ajoute le propre commentaire explicatif d'al-Ḥātimī, dans lequel on note le fait que le thème est dissimulé chez Imru' al-Qays (*naẓara Imru' al-Qays naẓaran ḥafiyyan*), ce qui laisse entendre que ce dernier a cherché à cacher son plagiat du vers d'al-Muraqqiṣ ;
- les vers 436 (Imru' al-Qays) et 437 ('Abda ibn al-Ṭabīb), organisés autour de l'analogie entre la tribu du poète et l'édifice dans lequel il est une pièce essentielle (*wa-lākinna-hā nafsun tasāqatu [= tatasāqatu] anfusā*, « c'est une âme de laquelle s'écroulent toutes les autres », chez le premier, *wa-lākinna-hu bunyānu qawmin tahaddamā*, « [Qays] était l'édifice d'un groupe qui s'effondra », chez le second) ;
- les vers 438 (al-Nābiġa) et 439 (Abū Ḥayya al-Numayrī) sont pris en exemple d'un ajout de nuances subtiles (*aḥsana kulla l-iḥsān li-ziyadatin laṭīfa*) : l'énoncé du vers 439 (*wa-ttaqat bi-aḥsani mawṣūlayni kaffin wami'šami*, « elle se protégea de ses plus belles jointures, la paume et le poignet ») augmentant celui du vers plagié (*wa-ttaqatnā bi-l-yadi*, « de sa main elle se protégea »). Cet ajout de sens (*ziyāda*) ajoute à la beauté de la description de celle qui a ôté son voile et se cache le visage ; le *dalīl* ajouté invite à la notion de vertu chaste ('*afāf*), centrale dans la poésie courtoise (*ġazal*) ;
- à l'exemple précédent s'oppose la paire constituée par les vers 440 (Ṭarafa) et 441 (al-Rā'ī), où cette fois le plagiaire fait montre d'un art inférieur au poète plagié (le second dit « Ô Umm 'Āmir, je sais que la mort m'est indéfectiblement attachée [litt. « la mort est ma partenaire : sa longe m'entoure par le dos »], là où le v. 440 est plus raffiné : « Par ma vie, la mort est ce qui fait faillir l'homme racé [brave, distingué et élégant] (*fatā*), à l'image de la bride relâchée, alors qu'il tient les deux rênes en main ») ;
- il en est de même pour les deux vers suivants, n° 442 et 443, ou le deuxième hémistiche du vers d'Ibn al-Ḥaġġāġ al-Ṭa'labī use d'une image plus grossière (« Dussé-je être sacrifié, que tu sois mon bourreau ») que le vers de Ṭarafa qu'il plagie (« Il est des trépas, chez un groupe, plus honorables que d'autres »), se contentant de reprendre textuellement le premier hémistiche (« Dussé-je perdre la vie, que ce soit toi qui me la retire ») et d'en reproduire paresseusement la structure rythmique, perdant de ce fait la valeur proverbiale acquise par le vers de Ṭarafa.

C'est en partant de la notion de *ma'nā* qu'une copie ayant obtenu une note excellente a pu problématiser le texte et se libérer de la structure séduisante offerte par le texte d'al-Ḥātimī. Ce faisant, cette copie a pu intéresser les correcteurs par la manière subtile dont elle a déplacé le point focal, d'al-Mutanabbī lui-même vers le discours théorique développé autour de sa poésie et se servant de celle-ci comme prétexte. En s'interrogeant sur la portée des accusations adressées au poète, cette copie a réussi à révéler un autre aspect du texte, à savoir sa dimension narrative, et ce à travers une analyse de la mise en scène élaborée par lui pour illustrer, au bout de son discours rhétorique, la défaite qu'il prétend avoir infligée au maître qu'est al-Mutanabbī, réduit au silence. Cette copie a clairement tiré bénéfice de la bibliographie dans sa partie contemporaine pour exploiter avec succès la notion de mise en scène chez al-Ḥātimī.

Cette double nature du texte, à savoir le fait d'être un discours sur la rhétorique construit selon sa propre rhétorique, a suggéré à une autre copie – ayant eu également une excellente note, d'opposer dans sa problématique les dimensions théorique et polémique du discours d'al-Ḥātimī. En analysant la dimension théorique du texte, cette copie a observé la manière dont al-Ḥātimī élabore une réflexion conceptualisante sur la notion de plagiat, tout en mobilisant *in fine* ce discours théorique dans une forme de prose satirique à l'adresse d'al-Mutanabbī, d'où la dimension polémique analysée et exposée également avec soin.

Une troisième copie ayant obtenu une bonne note a également retenu l'attention du jury pour son assimilation étonnante de l'appareillage critique et pour la problématique d'histoire littéraire par laquelle elle a choisi d'accéder au texte. Avant d'aborder la dimension rhétorique, centrale pour cette question, il a été proposé d'observer dans cet extrait de la *Risāla* une illustration de l'opposition entre deux mondes, celui du pouvoir et celui de l'érudition. Voici une problématique fort présente dans les études d'*adab* et assez risquée dans le présent cas, si ce n'est que la candidate ou le candidat a su très rapidement la charpenter avec une analyse lexicale fine dans une expression agréable, le tout en faisant preuve, étape par étape, d'une très bonne maîtrise des notions théoriques nécessaires pour analyser l'extrait, et prenant le soin, vu sa problématique de départ, de situer son propos dans une perspective historique. Les correcteurs ont regretté, tout de même, que la littérature critique médiévale soit absente des arguments développés dans cette copie et que l'appareillage critique mobilisé soit sous-jacent et jamais mis en avant en tant que tel, comme l'exercice des concours le suggère. En effet, alors qu'il est toujours rappelé que les éléments bibliographiques mobilisés doivent être assimilés, appropriés et utilisés intelligemment et jamais présentés comme une liste de titres ou comme des citations isolées, il est attendu des agrégatives et agrégatifs de révéler au destinataire de leur discours les sources sur lesquelles ils s'appuient. Les épreuves du concours, outre leurs dimensions scientifiques et intellectuelles, appellent notamment les talents pédagogiques des candidates et candidats.

5.3. Traductions

Note du thème (sur 10) :

8 ; 7,5 (2) ; 5,5 (2) ; 4,5 (5) ; 4 (2) ; 3 (2) ; 2,5 (2) ; 2 (4) ; 1,5 ; 1 ; 0,5 (10)

Le passage proposé cette année est extrait des *Mémoires* du Duc de Saint Simon (1675-1755). Dans cette œuvre, le mémorialiste évoque la cour, de Louis XIII jusqu'à la Régence, en décrivant ses us et coutumes : « Les mémoires du Duc de Saint Simon sont aussi des portraits délicieux, parfois cruels, souvent drôles, de différentes personnes qui hantent la Cour »¹.

Le texte à traduire était tiré de l'un de ces portraits, celui de la Princesse d'Harcourt (m.1698) et dans ce passage, l'auteur dresse avec beaucoup d'humour un portrait féroce et hilarant ; il y note les singularités de la princesse, ses imperfections, ses disgrâces, son comportement au sein de la cour de Louis XIV, en frôlant le grotesque, parfois même le scatologique et l'horrible. Le portrait de la Princesse n'est pas isolé d'une vision plus générale de la société où ce personnage évolue.

Pour aborder ce passage, les candidats devaient déjà saisir le riche vocabulaire de l'auteur lui permettant de croquer si prestement le personnage, réfléchir au rendu des nuances dans la description, identifier le registre et le mode d'expression utilisé par l'auteur : ses longues phrases, sa syntaxe complexe, les difficultés posés à la transposition en arabe du système aspectuel et temporel du français classique. Une traduction littérale était à exclure absolument. Il fallait s'extirper de la langue de départ, éviter le respect aveugle de la lettre et de la ponctuation originelle tout en proposant une traduction fidèle et complète dans la langue cible.

De même qu'en version, la nature médiévale d'un texte arabe commande de prendre ses aises avec la lettre et de privilégier la fluidité et le naturel dans la langue-cible, un tel registre de français interdisait de coller à une syntaxe surannée et à la littéralité des expressions, qu'il fallait expliciter pour le lecteur arabophone ignorant le français et auquel — c'est la règle du jeu de la traduction universitaire — ce thème est destiné.

Parmi les difficultés de ce passage figuraient les points suivants :

1- La compréhension du français et la maîtrise de sa syntaxe figurent parmi les difficultés majeures de cette épreuve. Très peu de candidats ont su saisir les nuances, le rythme syntaxique et les images de la langue du duc De Saint Simon. Cependant, il ne s'agit pas là d'un registre abscons qui n'aurait pas sa place à l'agrégation : François Villon, Joachim du Bellay, Rabelais, Montaigne s'expriment dans un français plus ancien encore et font partie des œuvres susceptibles d'être étudiées sous forme d'extraits au collège et au lycée dans le cadre du cours de français. En lycée, la poésie du Moyen-Âge au XVIIIe siècle, le roman et le récit du XVIIIe au XXe siècles, le théâtre du XVIIe au XXe siècles sont au programme de français de la classe de seconde². D'autre part, le jury avait accompagné le texte de six notes explicatives. Si l'on conviendra que "chanter pouille" est devenu obscur en 2021 — bien que le sens ait été aisé à inférer du contexte —, "les commodités" et "les gens" étaient des aides très généreuses. Or, dès la phrase initiale du passage, les correcteurs ont rencontré un contre-sens dans l'écrasante majorité des copies. En effet, seuls trois candidats ont compris le sens de « ne pas laisser de » dans la phrase « une cour qui ne laissait pas d'en recevoir de pareil » : cette expression, maintenant désuète, dignifie « ne pas cesser de ».

La première note de bas de page destinée à aider la compréhension des candidats a été occultée par la plupart des candidats. Ainsi, la phrase « ses beautés s'étaient tournées en gratte-cul » n'a pas été traduite dans plusieurs copies et les candidats qui ont tenté de la rendre, n'ont pas fait de trouvailles ingénieuses. La note indiquait « *une rose sauvage, source de poil à gratter* » : il était donc possible de déceler que les beautés de cette princesse s'étaient transformées en une plante épineuse et vénéneuse. On pouvait adapter et proposer une traduction telle que :

وَكَانَتْ مَفَاتِيحُهَا أَلْوَرْدِيَّةُ قَدْ نَحَوْلَتْ إِلَى نَبْتَةٍ شَائِكَةٍ مَسْمُومَةٍ / قَدْ أَنْقَلَبَتْ إِلَى شَوْكٍ وَسُمِّ.

Une des grandes difficultés du passage à traduire résidait dans la très longue phrase du premier paragraphe : « *Sale, malpropre, toujours intrigant, toujours querellant et toujours basse comme l'herbe, ou sur l'arc-en-ciel, selon ceux à qui elle avait affaire ; c'était une furie blonde, et de plus une harpie ; elle en avait l'effronterie, la méchanceté, la fourbe et la violence ; elle en avait l'avarice et l'avidité ; elle en avait encore la gourmandise et la promptitude à s'en soulager, et mettait au désespoir ceux chez qui elle allait dîner, parce qu'elle ne se*

¹ Rouffiange-Dartche, Isabelle, « Aspect du croquis dans les Mémoires », *Persée*, 1976, p. 57.

² Voir <https://www.education.gouv.fr/les-programmes-du-lycee-general-et-technologique-9812>.

faisait faute de ses commodités au sortir de table, qu'assez souvent elle n'avait pas loisir de gagner, et salissait le chemin d'une effroyable trainée, qui l'ont mainte fois fait donner au diable par les gens de Mme du Maine et de M. le Grand ». Cet énoncé de sept lignes ne pouvait être conservée tel quel en arabe. Les candidats devaient réfléchir à cette difficulté et, avant de traduire, scinder cette phrase unique en plusieurs énoncés distincts.

Quelques candidats ont rencontré des difficultés dans la traduction des termes suivant :

- lippes. Le terme désigne des lèvres épaisses et suggère un rapprochement avec celles d'un animal, d'où le choix de *mišfar* dans l'une des propositions de traduction, qui est utilisé pour la babine du chameau et rappelle l'ordurière description de Kāfūr dans la satire de Mutanabbī « *wa-'aswadu mišfaruhu nišfuhu / yuqālu lahu 'anta badru d-duġā* ».

- effronterie, fourbe, avidité. Il s'agit de termes communs, bien que de registre relevé, pour lesquels le vocabulaire arabe fournit quantité d'équivalents acceptables, en faisant pencher l'acception dans un sens ou un autre : *waqāḥa, qiḥa, šafāqa, safāha*, etc. ; *makr, danā'a, ḥasāsa, safāla, safah*, etc. ; *ġaša', naham, šarah*, etc.

- Les « jupes » de la princesse d'Harcourt ne pouvaient aucunement se traduire par des termes tels que *ġilbāb* ou *ġubba*, ces deux derniers termes évoquant plutôt un costume arabe et n'étant absolument pas adaptés au contexte. Il fallait opter pour un terme neutre, comme *ṭawb* ou *ridā'*.

2- La maîtrise de la langue arabe et sa qualité demeurent le premier critère de réussite. Les candidats doivent prêter une grande attention :

- au choix d'un registre adapté. Il n'est pas question d'exiger des candidats qu'ils proposent un pastiche de l'arabe de Tawḥīdī décrivant la cour du Šāḥib b. 'Abbād ou de celui de Tanūḥī évoquant les usages de l'aristocratie bagdadienne au Xe siècle, mais c'est une langue recherchée voire quelque peu précieuse, exhibant quelques manières de l'arabe littéral classique (par contraste avec l'arabe standard moderne) qui est idéalement espérée.

- à la vocalisation interne et finale. Deux copies étaient totalement dépourvues de vocalisation, ce qui entraîne une pénalisation maximale, quelle que soit la valeur de la traduction. Rappelons qu'un exercice de thème de concours, comme l'indique son énoncé, « doit être entièrement vocalisé » et que les fautes de vocalisation révèlent des faiblesses en grammaire chez des candidats se destinant justement à l'enseigner...

- au choix du système aspectuel et temporel adéquat. Plusieurs candidats ont commencé l'exercice avec des descriptions au passé, et au fil des phrases l'usage de *kāna/qad kāna* disparaissait pour laisser place à une fautive description au présent. Il est évidemment admis que *kān* peut servir « d'exposant » temporel et n'a pas à être répété à chaque phrase, un verbe à la conjugaison préfixale pouvant suffire dans une phrase suivant immédiatement un énoncé clairement situé dans le passé ; mais il est indispensable de replacer régulièrement et judicieusement des indicateurs temporels. Quant au plus-que-parfait de « elle avait été fort belle », il posait effectivement problème, et il était attendu qu'une solution soit trouvée pour rendre claire cette antériorité au temps principal de la narration.

- au respect des règles du *mamnū' min al-šarf* (diptote selon la terminologie orientaliste) : les correcteurs ont trouvé dans quantité de copiés des *tanwīn*-s fautifs dans des termes tels que : *'aš'aṭ, 'ašfar* ou *'ašqar...*

- enfin, rappelons aux candidats l'attention particulière qu'ils doivent apporter au rendu des noms propres et des titres. Les personnages des mémoires du duc de Saint Simon font partie de l'histoire de France, et s'il n'est pas attendu qu'ils soient connus, la transcription de leurs noms et de leurs titres doit être soignée. On admettait pour « princesse » soit *amīra* soit la translittération *birinsīsa*, mais pour « duc », l'usage arabe est *dūq*.

Proposition de Corrigé (1)

كانت الأميرة دي هاركور شخصية غريبة الأطوار تُعد من الذين يجدر وصفهم من أجل تفریب صورة هذا البلاط الملكي إلى ذهن القارئ، فلم يكن يتفكك يتوافد إليه أمثالها. مع أن الأميرة كانت قد تميزت بقدر وفير من الجمال والدلال في أول شبابها، إلا أن مفاتيها ذبلت قبل أن تبلغ من العمر أرذلة فاستحال وزدها شوكا وسما، وصارت مخلوقا ضحما بدينا. كانت بشرتها في لون المرق الممزوج بالحليب وسفاتها كالمسفرين غلطا. أما شعرها فكانت تجده دائما أشعث هاربا من غطاء رأسها، مهنلا كاهمال باقي هذامها. كانت امرأة لا تعرف للنظافة معنى ولا يهدأ لها ميل إلى جياكة الدسائس واختلاق الشجار. تتواضع تواضع التراب أو تتعالى تعالي الكواكب على حسب من تتعامل معهم. كانت حيزبونا صفراء الشعر بل كانت غولة. فلها من جنس العول وقاحتها وخستة وروحه الشبريرة وبطشه، ناهيك عن بخله وجشعه، إضافة إلى الشراهة والأستعجال في أن تُفرغ جوفها مما ألتهمتة. فلهذا السبب كانت تُثير أفضى درجات اللباس والأفئوط عند من يدعونها على العشاء، إذ لا تقوت أبدا فرصة الهزع نحو بيت الراحة، إلا أنه ربما لم يسعها الوقت حتى تصل إليه فكانت تُدس سيرها بسخية مزوغة لطلما كانت سببا في أن لعنها خدم السيدة دو مان والسيد لوجراند داعين عليها أن تؤخذ إلى الجحيم.

أما هي فلم تكن ثابة لذلك ولا يتملكها مقدار ذرة من الحياء، بل كانت تُسمر عن ثوبها وتواصل سيرها إلى الكنيف ثم تعود مُحججة بان وعكة الممت بها. وكان ألقوم قد أعاد فيها هذا التصرف. وكانت إلى جانب ذلك كله لا تترخ تغعد الصفقات المربحة وتركض وراء الفرانك الواحد كما وراء الألوف المولفة. أما تبججها في العيش عند حلقات القمار، فكان أمرا عجيبا. لم تكن تكلف نفسها عناء الكسب والحيلة، وحين تضبطها مُتلتسه، تُرد عليك بالشتم المُذع والقذف الفطيع، ثم تُضع في جيبها ما استخوذت عليه من مسروق المال. وبما أن الأمور كانت دائما تجري معها هذا المجري، فأخذ الناس ينظرون إليها كاستأفلة، لا يزغون في معاشرتها بل يحاولون تجنبها ما استطاعوا، غير أن ذلك لم يكن متناحا في كل الحالات...

من «مذكرات» الدوق دو سان سيمون ١٧٠٢ - ١٧٠٥

Proposition de corrigé (2)

كانت الأميرة هاركور من الشخصيات التي يحد التعريف بها وذلك لتقديم بلاط كان يتوافد عليه الكثير من أمثالها. وفي السابق، كانت الأميرة ذات حظ وافر من الجمال واللياقة وبالرغم أنها لم تكن قد تقدمت في السن، انقلبت مفاتها إلى نبتة شائكة مسمومة فصارت البرنسية كاننا سميها بدينا وصارت بشرتها كلون الحساء الممزوج بالحليب وكانت شفاتها غليظتين فظتين وشعرها كان أشعث مبعثرا كتبعثر هذامها. كانت وسخة وقذرة لا تكف عن اختلاق الشجار. وكانت تتلامح في تصرفها حسب مستوى الذين كانت تتعامل معهم فكانت تارة دنينة تزحف أرضا وطورا متعالية تطير في السماء.

كانت الأميرة شعونة شقراء الشعر، بل كانت عفريته وكان لها من العفريته جرأتها وقاحتها وكان لها شرها وبطشها ولهفتها ونهمها فكانت تنقض على الأكل ثم تسرع في الإسهال مفرغة جوفها وهذا هو السبب الذي كان يثير إحباط كل من دعاها على طاولته للعشاء فالأميرة لم تكن ترى داعيا للوصول إلى بيت الراحة فتفرغ أحشاءها في طريقها إلى الكنيف تاركة وراءها آثارا ملطخة مريجة. وهذا ما كان يجعل خدم السيدة دومان والسيد لوجراند يلعنونها داعين لها بالجحيم. أما هي فكانت لا تابه ولا تعبر اهتماما لكل ذلك، بل كانت تشمر عن ثوبها وكان شيئا لم يكن مواصلة سيرها وبعدها كانت تعود مدعية أن وعكة كانت قد حلت بها فجأة وقد اعتاد الجميع على وعكاتها الفجائية.

كما كانت الأميرة تجري العديد من الصفقات فتركض وراء المال ولا فرق عندها بين الفرانك أو المئة ألف. أما في حلقات القمار كانت بارعة تتفنن في السرقة جهرا وحين يُكشفت غشها كانت تهجم بالشتم اللاذع وتقبض الأموال باستحقاق. وبما أنها لم تكن تُعرف إلا على هذا المنوال كان الناس يعتبرونها وضيفة سافلة فيحاول الكل تجنبها ولم يكن هذا دائما في المستطاع.

من مذكرات الدوق دو سان سيمون ١٧٠٢ - ١٧٠٥

Notes de la version (sur 10) :

8 ; 7,5 ; 6,5 ; 5,5 ; 5 ; 4,5 (2) ; 4 (2) ; 3,5 ; 2,5 (3) ; 2 (2) ; 1,5 (2) ; 1 (2) ; 0,5 (13).

Le fait que presque la moitié des copies aient obtenu la note-plancher de 0,5 /10 ne révèle pas une soudaine baisse de niveau des candidats, mais confirme simplement que cette année, comme les précédentes, une partie importante des inscrits se méprennent sur leur niveau de français à l'écrit et sur celui exigé à ce concours. Il n'y aurait aucun sens à proposer un bêtisier des fautes lexicales, grammaticales et sémantiques relevées, mais il faut rappeler que les correcteurs utilisent un barème et que fautes d'orthographe, barbarismes, solécismes, impropriétés, faux-sens, contresens, etc. sont systématiquement relevés.

Le texte de version proposé cette année était tiré d'un roman marocain remarqué par la critique et ayant été sélectionné dans la « long list » de l'*International Prize for Arabic Fiction* de 2019. Il avait aussi été choisi par le jury comme clin d'œil à la question de littérature classique, consacrée cette année à al-Mutanabbī et à la question du plagiat en poésie classique. Il ne présentait pas d'obstacles notables à la compréhension, ni d'un point de vue syntaxique, ni lexical. Certes, il comprenait des passages en parler marocain, mais il s'agissait là d'énoncés courts et transparents qui doivent faire partie de la compétence transdialectale de tout arabisant, quelle que soit son origine, sa formation, et son (ses) dialecte(s) d'installation : nul agrégé ne peut ignorer que l'adverbe interrogatif *škūn* signifie « qui » dans l'ensemble des parlers maghrébins (de même qu'il doit parallèlement connaître *mīn* ou *minu* usités dans les parlers orientaux), ni que *bǧīt* exprime la volonté, ou que *kaytlbək* veut dire « il te demande », le préverbe *ka-* préfixé à la conjugaison dite « inaccomplie » étant associé au mode indicatif et à l'aspect progressif ou habituel en marocain, fonctionnant de manière comparable au préverbe *b-* dans les parlers d'Égypte ou du Levant.

Mais comprendre est une chose et rendre en français en est une autre. C'est justement dans ces jeux de registres, communs dans le roman arabe contemporain, que se situait une des difficultés de la traduction de ce texte, et c'est notamment sur ce point que s'est basée l'évaluation de la capacité des candidats sur cette épreuve — outre évidemment la maîtrise impérative de l'orthographe, de la grammaire et de la syntaxe de langue française.

Les candidats étaient appelés à résoudre les difficultés suivantes :

a/ Le rendu des dialectes et accents respectifs (marocain et irakien) des personnages, alternant avec la voix du narrateur homodiégétique s'exprimant en un arabe standard comportant quelques préciosités (notamment l'emploi du verbe *šafa'a* dans le sens de redoubler, réitérer, et non pas son sens plus commun d'intercéder)

b/ La transposition en un français lisible et commun des remarques de type « dialectologique » du narrateur, notamment son emploi de la notion d'*i'ǧām* (fait de marquer les points diacritiques sur une lettre), qui lui permet ainsi de distinguer le *dāl* (dental) du *dāl* (interdental) et donc un point et un mode d'articulation différents ; ainsi que celle de *madd* (allongement), qui lui permettait de distinguer entre la réalisation longue du *ā* dans le lexème *ustād* et son amuïssement (*ustād* > *ustad*) dans le parler marocain. L'enjeu était de rendre ces remarques compréhensibles sans transformer un texte romanesque en cours de dialectologie, et donc en évitant absolument tous ces termes techniques et savants que nous venons à l'instant d'utiliser !

c/ La traduction du vers de poésie d'al-Mutanabbī.

Voici quelques réflexions et solutions proposées sur ces trois points :

a/ Dans la première partie, le dialogue entre le narrateur et le concierge se déroule en marocain, dont on nous apprend qu'il s'agit de deux variétés différentes dues notamment à l'origine géographique mais aussi sociale : le concierge a un accent du Souss (région du Sud, autour d'Agadir, à la fois berberophone et arabophone), tandis que l'on peut imaginer que le narrateur parle avec l'accent citadin de Rabat). Sans demander aux candidats de rendre en français ces nuances, le jury attendait néanmoins d'eux : qu'ils comprennent le sens exact de ces dialogues simples en marocain (le pronom indéfini *šī wāḥed*, une expression idiomatique comme le *bi-slāma* après l'interrogation et les points évoqués *supra*) ; qu'ils rendent le registre informel du dialogue ; qu'ils adaptent en fonction de cette situation la transcription des noms propres (Ba Brahim au lieu de sa forme savante Abū Ibrāhīm pour le concierge et Bou Tayyib au lieu de Abū I-Ṭayyib pour al-Mutanabbī), à travers un

système de translittération non académique comme celui qui est utilisé dans les traductions littéraires modernes destinées à l'édition grand public ; qu'ils rendent par la transcription la différence de réalisation du *ḡāl* par le concierge marocain, différence qui fait l'objet d'une remarque de la part du narrateur, et qui donc par ce fait ne peut être ignorée par le traducteur. En ce qui concerne le parler irakien, il n'apparaît que dans ces remarques de type phonologique émises par le narrateur et dans le *'ay na'am* signifiant « tout à fait ». Dernier petit défi concernant les variétés de langue, le passage du dialogue depuis le dialecte vers l'arabe standard, qui pouvait éventuellement être laissé de côté, ou rendu par un commentaire inséré par le traducteur du type : « J'essayai de dissimuler mon étonnement [avant de poursuivre en arabe classique] ».

b/ En ce qui concerne la transposition de la question linguistique de l'*i'ḡām* et du *madd*, un certain nombre de candidats ont montré par les solutions trouvées qu'ils avaient compris de quoi il s'agissait, sans forcément le rendre par des termes techniques. Comme expliqué plus haut, la remarque du narrateur ne fait pas partie d'un traité de linguistique mais d'un roman. Aussi, le recours aux notions de dentales et interdentes — ou de sourde et sonore comme dans certaines copies (cette dernière était par ailleurs non-pertinente, [d] et [ḡ] étant toutes deux des sonores) — étaient dans ce contexte d'énonciation et en dépit de leur justesse scientifique tout à fait impropres parce que trop « savantes ». Les candidats pouvaient tout simplement, de manière très concrète, parler d'allongement ou pas de la voyelle après le « *ta* » et de prononciation de la lettre « *dhal* » comme un « *dal* » et vice versa, ou éviter le nom arabe de la consonne qui risque d'égarer un lecteur non arabophone et parler de *d* et *dh*, sans nécessairement employer de translittérations savantes à base de diacritiques : il s'agissait de s'exprimer dans la langue de l'énonciateur fictif, et non dans celle du traducteur.

c/ Enfin, en ce qui concerne la traduction du vers d'al-Mutanabbī, il s'agit, comme pour beaucoup de vers classiques, d'une langue plus complexe que celle de la prose, et de surcroît de la prose moderne. En l'occurrence ici la difficulté ne venait pas tant d'un lexique rare ou précieux ni d'une syntaxe alambiquée, mais plutôt du caractère allusif du propos. En effet, le vers signifie littéralement : « Qui obtient une chose par la force et la contrainte, ne l'obtiendra pas par la demande », ce qui veut dire : « Celui qui peut obtenir satisfaction par la contrainte ne se donnera pas la peine de faire une demande ».

En plus de ces points, ont été particulièrement appréciées d'une part les copies de candidats ayant réussi à restituer la fluidité du texte arabe, l'adaptant à la langue d'arrivée par le biais d'un lexique précis et de registres appropriés aux énonciateurs et aux contextes d'énonciation ; et d'autre part les copies ayant su rendre de manière adaptée, dans les dialogues, l'alternance entre discours directs et verbes introductifs.

Une dernière remarque concernant le titre du roman : *ribāḡ* est là un jeu de mot, entre le nom de la capitale marocaine et le sens original de « place fortifiée ». Il était impossible de rendre cette polysémie, sinon par une note de bas de page, ce qui serait tout à fait inhabituel pour un titre. En conséquence, la proposition de corrigé fait un choix, qui entraîne une inévitable déperdition de sens.

Proposition de traduction

C'était l'une de ces pluvieuses nuits d'hiver à Rabat, accompagnée de violentes tempêtes qui faisaient trembler les battants des fenêtres et détournaient mon attention de la lecture. Le temps orageux, ainsi que mes allers-retours pour remettre du bois dans le poêle, m'empêchaient de me concentrer. J'habite dans un appartement qui donne sur la gare, au centre-ville de Rabat.

Soudain, j'entendis frapper à la porte. Je tendis l'oreille pour m'assurer que j'avais bien entendu, lorsque la sonnette vint le confirmer. Je me levai, enfilai une robe de chambre et ouvris la porte. C'était Ba Brahim, le concierge. Cela m'étonna qu'il vienne si tard.

– *Oustad*³, Y'a quelqu'un en bas de l'immeuble qui veut vous voir, s'empressa-t-il de me dire avec son accent du Souss.

– Qui ça ?

– Il m'a dit Bou Tayyib... J'ai pas retenu son nom en entier.

J'étais surpris que quelqu'un veuille me voir à une heure si tardive. A contrecœur, je répondis au concierge qu'il pouvait le laisser entrer. Il descendit par l'ascenseur et ne revint pas. Je restai à attendre sur le seuil de la porte jusqu'à ce que la cabine s'ouvre. L'homme qui en sortit avait mon âge, portait une veste en cuir, un béret et une petite valise. Il avait l'air d'arriver de voyage. Il me salua d'un geste de la main, puis il dit :

– Bonjour.

Je fus surpris par son accent qui n'était pas marocain, mais se rapprochait plutôt de l'irakien. Je craignais qu'il y ait eu une erreur d'adresse. Je voulus tout de suite m'assurer qu'il ne se soit pas trompé.

– Qui cherchez-vous, s'il vous plaît ?

– L' *Oustaaaaadh*.

C'était mon surnom, qu'il prononça avec son accent irakien, en allongeant la voyelle de la syllabe « *ta* » et en prononçant la dernière lettre « *dh* » en plaçant bien la langue entre les dents, à la différence des Marocains qui suppriment l'allongement et prononcent cette lettre finale comme un simple « *d* ». Qui est-ce qui avait pu amener un Irakien ici ? S'agissait-il d'un réfugié ayant échappé à la situation incandescente dans son pays ? S'agissait-il d'un Irakien résidant en Syrie et ayant fui la guerre civile qui avait éclaté là-bas ? J'essayai de dissimuler mon étonnement [avant de poursuivre en arabe classique] :

– Êtes-vous sûr de la personne que vous cherchez ?

– Tout à fait.

– Pouvez-vous préciser qui vous êtes ?

– Je suis Abou al-Tayyib al-Moutanabbi.

Je faillis lui crier au visage : « Et moi je suis le prince Sayf al-Dawla ! ». Mais je me retins, sans laisser entrevoir ni sourire ni sarcasme.

– Le poète ? lui demandai-je, afin de lever toute éventuelle ambiguïté.

– En personne.

– Vous voulez dire que vous êtes un lecteur de la poésie d'Abou al-Tayyib et que vous la connaissez par cœur.

– Pas du tout, je suis le poète en personne. Je suis arrivé dans votre époque et dans votre pays.

Je m'apprêtais à lui refermer la porte au nez, mais il la repoussa des deux mains.

– Doucement ! dit-il. Pourquoi êtes-vous si pressé ? Admettons que je sois quelqu'un qui se fait passer pour le vrai Abou al-Tayyib. Me refuseriez-vous nourriture et hospitalité ?

– Dans ce cas dites que vous vous faites passer pour le vrai Abou al-Tayyib. Dites que vous essayez de vous introduire chez les gens. De toute façon, ma maison n'est pas un lieu d'asile pour les réfugiés ou pour les fouineurs.

– Écoutez, il est inutile de me fermer la porte au nez. Je suis venu par la porte principale⁴, poliment. Et même si vous fermez la porte, je la traverserais et entrerais chez vous, sans demander l'autorisation. Vous me connaissez comme poète et non comme individu, même si ma poésie est le miroir de mon âme. Calmez-vous, je vous le conseille. Vous me connaissez par mes paroles :

*Qui peut obtenir satisfaction par la contrainte
Oncques ne s'abaisse à la demande et à la plainte*

Ḥasan Awrīd⁵, *Le Rabat d'Al-Moutanabbi* (2019)

³ Appellation qui signifie « professeur » et qui peut être utilisée également comme marque de respect.

⁴ Allusion à l'expression coranique '*ataw al-buyūt min abwābi-hā*, « ils sont entrés dans les maisons par les portes principales » (Coran II, 189).

⁵ On pouvait aussi employer la translittération courante du nom de cet auteur, donc Hassan Aourid. Par contre, ne jamais mélanger translittération courante et savante, choisir l'une des deux.

5.4. Linguistique

Notes :

16,5 ; 12,5 ; 12 ; 11,5 ; 10,5 (2) ; 9 ; 5,5 (3) ; 5 (2) ; 4,5 (3) ; 4 (2) ; 3,5 ; 3 (2) ; 2,5 ; 2 (2) ; 1,5 ; 1 (2) ; 0,5 (6)

Cette épreuve, comme les autres — mise à part celle de traduction —, vise à évaluer les connaissances des candidats mais également leur capacité à la clarté et à la concision, qualités pédagogiques. Force est de constater que tel n'est pas souvent le cas dans les copies qui sont proposées, qui mêlent plutôt impressionnisme explicatif et imprécision terminologique. Comme partout ailleurs, les réponses apportées aux questions posées se doivent d'être structurées : il est plus utile d'en dire moins, mais mieux. Concernant les questions hors programme, elles sont censées être connues de tout candidat et, à ce titre, les connaissances présidant à la réponse doivent être immédiatement mobilisables. On peut y répondre à deux niveaux : un niveau « grammatical », qui est le plancher exigible de tout candidat, et un niveau « linguistique » impliquant une réflexion poussée sur la langue et une formation à cette discipline. Cette seconde dimension, ou prise de hauteur, est celle qui fait la différence entre la note maximale et une « bonne note » à la question, mais il doit être clair pour tous les candidats qu'elle n'est pas exigée, et qu'une parfaite maîtrise de la grammaire normative de l'arabe littéral permet de réussir cette partie de l'épreuve.

HP1

L'arabe est une langue à deux « mais », comme l'allemand (aber, sondern) et l'espagnol (pero, sino), respectivement *lākin(na)* et *bal* en arabe⁶. Dans les deux textes, on relève *lākin(na)* comme *bal* à plusieurs reprises :
- *lākin(na)* : 1-30,9 ; 1-31,3 ; 1-31,4 ; 1-32,17 ; 1-33,13 ; 1-34,9 ; 2-388,10 ; 2-389,1 ;
- *bal* : 1-30,9 ; 2-387,2 ; 2-388,11 ; 2-389,16.

La différence à faire entre les deux est que le premier, *lākin(na)*, caractérisant pour la tradition grammaticale arabe le *istidrāk*, est dit argumentatif en ce qu'il rectifie la conclusion (q) pour laquelle l'assertion (p) se présente pourtant comme un argument, en indiquant une autre conclusion (r).

Ainsi, dans *lā yuṣaddaḡu lākinna hāḡā mā ḡadaḡa* « On n'y croit pas, mais c'est ce qui s'est passé » (1-30,9), de *lā yuṣaddaḡu* « On n'y croit pas » (p) on tirerait logiquement la conclusion « et effectivement, c'est incroyable, cela ne s'est pas passé » (q) ; mais *lākinna* vient rectifier cette conclusion q au profit d'une autre, telle que *lākinna hāḡā mā ḡadaḡa* « mais c'est ce qui s'est passé » (r).

Le second, *bal*, qui caractérise ce que la tradition grammaticale arabe nomme *tadārūk* est alors dit réfutatif en ce qu'il réfute ce qui est présenté en p au profit d'un q qui, soit va dans un sens opposé à p, soit dans le même sens que p, mais alors plus loin. La tradition grammaticale arabe peut du reste en dire aussi qu'il exprime le *'iḡrāb* (« rétractation ») que l'on peut ici comprendre comme une forme de « surenchère ».

Ainsi *ḡumma 'inna-hu ḡad yu'tā fī l-kalām bi-fā' mawḡi'u-hā mawḡi' al-sababiyya wa-laysat bi-hā bal hiya zā'ida* « Puis on peut le voir apparaître dans le discours par le biais d'un fā' dont la place est celle du [fā'] causal, et il n'en est rien, mais [au contraire] il [fā'] est explétif » (2-388-11). Ici, q (*bal hiya zā'ida* « mais il est explétif ») réfute en allant dans un sens inverse à p (*ḡumma 'inna-hu ḡad yu'tā fī l-kalām...*).

A contrario, *bal wa-ra'ā-hā marratan 'asbaḡ* « mais il l'a [même] vue une autre fois auparavant » (1-30,9-10), qui illustre alors le second cas de la réfutation, indique que q va dans le même sens que p mais, en ce sens, plus loin encore. Cet énoncé répond à *la-ḡad ra'ā hāḡihi al-mar'a wa-l-'aḡfāl 'anfusa-hum min ḡabl fī al-ḡiḡār 'inda ziyāraḡi-hi al-'aḡīra li-l-bahī munḡu muntaṣaf al-'ām* « Il avait déjà vu cette femme et les mêmes enfants auparavant dans le train lors de sa dernière visite au Bahī depuis la moitié de l'année » et non à *lā yuṣaddaḡu lākinna hāḡā mā ḡadaḡa* « On n'y croit pas, mais c'est ce qui s'est passé ». C'est le même effet de sens que l'on retrouve en 2-387,2 et 2-389,16, respectivement avec « Lorsque cela se multiplie avec la particule, je veux dire "ilā", alors son élision avec le fā' de coordination qui en a le sens est préférable (p), mais [voire même] obligatoire du fait de l'impossibilité de cumuler deux particules de coordination » (*fa-'iḡā kaḡura ḡālika ma'a ḡarf al-ḡarr 'a'nī "ilā" fa-ḡaḡfu-hu ma'a fā' al-'aḡf al-laḡi hiya bi-ma'nā-hu 'awlā bal huwa wāḡib li-imḡinā' iḡḡimā'*

⁶ *'illā/ḡayr 'anna* n'est pas à proprement parler une rectification, mais une restriction de sens « si ce n'est que, sauf que ».

ḥarfay`atf) et avec « Le fait est que la croyance est loin d'être analogue avec le relâchement de la vigilance et avec le *it`ām* [sens en contexte], mais [bien plus], il n'y a aucune relation entre elle et ces deux-là » (*fa`inna al-`īmān ba`d al-manzila min fakk al-riqba wa-l-`it`ām bal lā nisbata bayna-hu wa-bayna-humā*). Ces trois exemples montrent par ailleurs qu'il n'est pas obligatoire de se trouver dans le champ d'une négation pour parvenir à cet effet de sens (cf. *laysa ḡabiyān fa-ḥasb/fa-qaṭ bal huwa`aḥmaq*).

HP2

Les rapports des années précédentes expliquent très en détail les deux méthodes d'identification du mètre (la méthode traditionnelle, basée sur l'identification des suites de *ḥarf mutaḥarrik* (consonne ou glide mus) et *ḥarf sākin* (consonne ou glide quiescents) et celle dite de George Bohas, qui raisonne en termes de syllabes brèves ou longues, sachant que ce concept est absent de la métrique arabe classique. Cependant, le passage d'une méthode à l'autre est fort aisé si l'on considère que syllabe brève = *ḥarf mutaḥarrik* et syllabe longue = *ḥarf mutaḥarrik* + *ḥarf sākin*. L'avantage de la méthode traditionnelle est de donner, via une suite de *taf`ilāt*, un modèle idéal du mètre, mais elle contraint à apprendre l'ensemble des exceptions (*ziḥāfāt*) à ce modèle pour chacun des seize mètres. L'avantage de la seconde est d'englober toutes ces exceptions dans un tableau où les syllabes sont représentées par convention par — (syllabe longue), u (syllabe brève) ou • (indifféremment longue ou brève), mais elle « efface » le modèle idéal et ne prépare pas l'oreille à repérer rythmiquement le mètre, à partir de la formule dans laquelle se succèdent les *taf`ilāt*.

On conseillera aux candidats qui n'ont pas été formés en métrique de commencer par la méthode de George Bohas, qui permet d'identifier très rapidement les mètres, tout en apprenant parallèlement les « formules » de la métrique khalilienne, au moins pour les mètres les plus courants. On trouvera dans l'annexe 4 de ce rapport un résumé de la méthode de G. Bohas et les tableaux d'identifications des mètres s'y attendant.

Le vers soumis aux candidats cette année apparaît ainsi dans le texte :

لا تُجْزِ عِيْ إِنْ مُنْعَسَا أَهْلَكْتُهُ فَإِذَا هَلَكْتُ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَاجْزِ عِي

La première remarque, qui n'a strictement aucune conséquence en métrique, est qu'il s'agit manifestement d'une faute de frappe : *munḡisan* est inconnu des dictionnaires, et c'est manifestement un *taṣḥīf* (faute de copie) pour *muḡ`isan*. Un candidat eut la présence d'esprit de le relever.

Nous nous contenterons de l'identification du mètre par la méthode de G. Bohas dans ce rapport (voir les rapports des années précédentes pour l'explication de ses principes).

La succession des syllabes dans chaque hémistiche est donc (de gauche à droite →) :

hémistiche 1 : lā / taḡ / za / `ī / `in / muḡ / `i / san / `ah / lak / tu / hū [la dernière syllabe de l'hémistiche est longue par définition]

donc :

— — u — — — u — — — u —

hémistiche 2 : fa / `i / dā / ha / lak / tu / fa / `in / da / dā / li / ka / faḡ / za / `ī

donc :

u u — u — u u — u — u u — u —

Le fait d'une part que le premier hémistiche comporte 12 syllabes et le second 15 syllabes, et que d'autre part il ne soit pas possible de repérer instantanément un parallélisme permettant de situer où est le *watid* (élément invariable) de chacun des pieds, doit mettre la puce à l'oreille du débutant en métrique :

- il ne peut pas s'agir d'un mètre à *watid* initial, puisque le premier hémistiche commence par deux longues et le second par une succession de deux brèves.

- il ne peut pas s'agir d'un vers à *watid* médian parce que le *watid* serait dissemblable entre les deux hémistiches, et que de toute manière aucun mètre à *watid* médian ne dépasse les douze syllabes.

- il s'agit donc forcément d'un mètre à *watid* final. Or, le *kāmil* est le seul qui propose une équivalence entre — — [u —] et u u — [u —] ; en termes khaliliens, une équivalence entre *mus* / *taf`i* / *lun* et *mu* / *ta* / *fā`i* / *lun*.

> Il s'agit donc d'un *kāmil*.

HP3

L'expression *lā budda* signifie textuellement « aucune échappatoire », *budd* signifiant « échappatoire » dont un synonyme est *mafarr* qui, lui également, rentre dans le même type de structure avec *lā mafarra*. Quant au *lā*, il s'agit ici du *lā al-nāfiya li-l-ġins* « *lā* de négation générique » (cf. Larcher 2007 : 70), d'où le sens susmentionné. Dans cette construction le "nom" de cette particule (*ism lā al-nāfiya li-l-ġins*) est inflexible au cas accusatif et ne porte ni article ni *tanwīn* comme dans *lā 'izwata la-hā tusā 'idu zawġa-hā* « elle n'a aucune patience qui aide son mari » (1-31,4) ou *lā faṣla bayna nuzul al-maṭar wa-btidā' al-iḥdirār* « il n'y a aucun laps de temps entre la chute de la pluie et le début du verdissement » (2-389,2).

L'expression *lā budda* apparaît à trois reprises dans le texte 1 en 1-31,2, 1-31,3 et 1-31,6. Commençons par présenter ces occurrences et par les traduire :

lā budda 'anna Magd al-Dīn ḥaṣiya min tarammul 'aḥawāti-hi 'iḏā māta riġālu-hunna lākin kāna lā budda li-'aḥad 'an yamna 'a ḥurūġa-humā

« Magd al-Dīn devait avoir craint que ses sœurs ne deviennent veuves si leurs maris venaient à mourir, mais quelqu'un devait les empêcher de partir ».

nazrat al-ru'b fī 'aynay-hā sa-tantahī ba'd qalīl, lā budda, wa-ḥadaṭa, tabadallat al-naẓra 'ilā hanān bāliġ

« Le regard de panique dans ces yeux s'éteindrait peu après, nécessairement, et c'est ce qu'il se passa, le regard se transformant en une pleine tendresse ».

Si l'on met de côté cette dernière occurrence où l'on ne trouve pas plus que *lā budda*, on remarquera que, pour les deux premières occurrences, l'effet de sens n'est pas identique : si dans le deuxième cas on a bien « devoir » au sens d'obligation, il n'en est rien dans le cas du premier. En français, le verbe « devoir » a en effet au moins deux effets de sens, soit « devoir » déontique (que l'on pourrait également appeler pur ou premier) qui note l'obligation, soit « devoir » épistémique » qui, lui, note la probabilité. Dans le premier cas il s'agit d'énoncer une obligation, dans le second d'indiquer que ce qui est transmis n'est pas sûr mais, qu'en fonction des connaissances qui sont celles du locuteur au moment où il s'exprime, telle peut être la réalité. On distingue dès lors en français, et uniquement par le contexte, entre :

- Pierre doit écrire un article [c'est une obligation qui lui est faite = déontique] et

- Pierre doit écrire un article [d'après ce que je sais de lui, c'est ce qu'il fait d'habitude = épistémique].

En arabe, la distinction entre ces deux effets de sens est plus transparente dans la mesure où elle repose sur un critère syntaxique qu'exhibe le passage en question : *lā budda 'an + ġumla fī liyya* indique le devoir déontique (*lā budda 'an yaf'ala* « il doit faire » au sens de « il faut qu'il fasse ») alors que *lā budda 'an + ġumla ismiyya* indique au contraire le devoir épistémique (*lā buddā 'anna-hu yaf'alu* « il doit [être en train de] faire » au sens de « j'imagine, je crois savoir, d'après mes connaissances, il est en train de faire »). Pour les détails sur cette question, voir Sartori 2016.

HP4

Il s'agit tout d'abord de définir ce qu'est un verbe concave ('*aġwaf* « creux » en arabe) : il s'agit d'un verbe dont la deuxième lettre radicale est une voyelle longue (*wāw* ou *yā⁷*) et qui, dans la forme linguistique concrète, comporte l'une des trois voyelles longues à la personne la moins marquée du système, la 3^e pers. masc. sing., entre les première et troisième lettres radicales. Il s'agit toujours d'un '*alif* à l'accompli et de l'une des trois voyelles longues à l'inaccompli. On devait alors en donner des exemples : *qāma–yaqūmu (qawm)* ; *bā'a–yabī'u (bay')* ; *nāma–yanāmu (nawm)*

قَامَ يَقُومُ ؛ بَاعَ يَبِيعُ ؛ نَامَ يَنَامُ

La conjugaison des verbes concaves répond à une contrainte : la présence d'un glide (voyelle longue) dans la racine du verbe et dans la forme conjuguée.

Il se trouve qu'une voyelle longue porte implicitement un *sukūn* et implique sur l'articulation (nous dirons ici lettre par mesure de facilité) qui la précède immédiatement la voyelle brève qui lui correspond (cf. Sartori 2017 : 11). Une voyelle longue, c'est de fait :

نَآ / نُو / نِي

Et que cela donne donc pour les verbes exemples :

قَامَ يَقُومُ ؛ بَاعَ يَبِيعُ ؛ نَامَ يَنَامُ

⁷ Et jamais un '*alif* qui, voyelle longue, n'appartient jamais au niveau radical.

Or, il existe en arabe une règle qui, quoi qu'on puisse en trouver des exceptions, s'applique pleinement dans la conjugaison. Cette règle est celle dite du *man 'iltiqā' al-sākinayn* « l'interdiction de la rencontre de deux [articulations] quiescentes », c'est-à-dire l'impossibilité d'avoir deux *sukūn*-s en contiguïté.

Dans la conjugaison, il faut donc prendre en compte les marqueurs de personnes qui imposent un *sukūn* sur la dernière lettre radicale du verbe, ce *sukūn* pouvant entrer en conflit avec celui de la voyelle longue qui se trouve être la deuxième lettre radicale. Dans ce cas, c'est-à-dire dans le cas où le *sukūn* du marqueur de conjugaison apparaît sur la dernière lettre radicale du verbe, le glide disparaît systématiquement. C'est le cas, à l'inaccompli (*muḍāri'*) pour les deux personnes du pluriel féminin dont le marqueur commence par un *sukūn* (), et, à l'accompli (*māḍī'*) pour toutes les personnes sauf celles de 3^e pers. masc. (sing. duel et pl.) et de 3^e pers. fém. (sing. et duel uniquement) : en effet, à l'exception de celles-ci, le marqueur de personne débute systématiquement par un *sukūn* (-tu, -ta, -ti, -nā, -tumā, -tum, -tunna, -na).

C'est notablement le cas en 1-30,24 avec *lā yastaḥī'na* « elles ne peuvent pas » pour un fém. pl. à l'inaccompli et, a contrario de *taqūmu* (1-31,5), *yakūnu* (1-31,8) et *takūnu* (2-388,4 ; 388,9 ; 389,10) qui n'ont aucune raison de perdre son glide. C'est également le cas, pour l'accompli de *qultu* (2-387,10) et de *ihṭarta* (2-388,3).

Cela donne donc pour l'accompli :

3 ^e pers. fém. الغائبة	3 ^e pers. masc. الغائب	2 ^e pers. fém. المُخاطِبة	2 ^e pers. masc. المُخاطَب	1 ^e pers. الْمُتَكَلِّم	
قَامَتْ	قَامَ	قُمْتِ	قُمْتَ	قُمْتُ	singulier المُفْرَد
قَامَتَا	قَامَا	قُمْتُمَا		قُمْنَا	duel المُتَنِّي
قُمْنَ	قَامُوا	قُمْنِ	قُمْتُمْ		pluriel الْجَمْع

Et pour l'inaccompli :

3 ^e pers. fém. الغائبة	3 ^e pers. masc. الغائب	2 ^e pers. fém. المُخاطِبة	2 ^e pers. masc. المُخاطَب	1 ^e pers. الْمُتَكَلِّم	
تَقُومُ	يَقُومُ	تَقُومِينَ	تَقُومُ	أَقُومُ	singulier المُفْرَد
تَقُومَانِ	يَقُومَانِ	تَقُومَانِ		تَقُومُ	duel المُتَنِّي
يَقُومْنَ	يَقُومُونَ	تَقُومْنَ	تَقُومُونَ		pluriel الْجَمْع

Ce principe s'étend au mode jussif (*mağzūm*, dit « apocopé », ce qui englobe l'impératif qui en est issu) qui impose la suppression de la voyelle brève finale, ce qui, pour l'inaccompli donc, va entraîner la disparition du glide à toutes les personnes n'ayant pas pour suffixe un *nūn* (qu'il s'agisse du *nūn al-niswa*, pl. féminins ou du *nūn al-raf'*, *nūn* de l'indicatif, qui marque les 'af' al al-ḥamsa, les « cinq verbes », à savoir 1) *taqūmīna*-2^e pers. fém. sing., 2) *taqūmāni*-2^e pers. duel et 3^e pers. fém. duel, 3) *yaqūmāni*-3^e pers. masc. duel, 4) *taqūmūna*-2^e pers. masc. pl. et 5) *yaqūmūna*-3^e pers. masc. pl.). On a donc alors par exemple *lam yaqum* « il ne s'est pas levé » (voir Sartori 2017 : 73-74) :

لَمْ يَقُمْ

C'est notablement le cas en 1-31,13 (*lam taša'* « elle n'avait pas souhaité ») et 1-34,17 (*lam ya'īš-hā 'ahad* « personne ne l'avait vécue »), et, a contrario le cas en 1-35,12 avec *al-laḍīna lam ya'ūdū* « ceux qui ne sont pas revenus » où, relevant des « cinq verbes », le verbe conserve son glide quoi qu'il arrive.

La règle est que la voyelle longue en disparaissant, laisse une voyelle brève.

On a donc *istaṭaʿtu* puisqu'on avait *istaṭāʿa* de même qu'on a *unqīḍtu* puisqu'on avait *unqīḍa*, et on a *lam yustašar* puisqu'on avait *yustašāru* et *lam yuḡib* puisqu'on avait *yuḡibu* :

إِسْتَطَاعَ < [إِسْتَطَاعَتْ] * < اسْتَطَاعَتْ ؛ أَنْقَيْدٌ < [أَنْقَيْدَتْ] * < أَنْقَيْدْتُ
 يُسْتَشَارُ < [لَمْ يُسْتَشَارْ] * < لَمْ يُسْتَشَرْ ؛ يُجِيبُ < [لَمْ يُجِيبْ] * < لَمْ يُجِبْ

Il faut dès lors distinguer, mais pour l'accompli uniquement, entre deux cas de figure : celui des verbes de première forme et celui des verbes relevant de formes augmentées. Dans le seul cas des verbes de première forme, la vocalisation de ce qui est la première lettre radicale dépend en fait d'une autre règle, la voyelle ne se maintenant pas. Soit le verbe est conjugué à l'inaccompli avec un *wāw* (type *yaqūmu*) et alors son initiale à l'accompli est vocalisée en u (*qumtu*) soit ce n'est pas le cas, et il s'agit à l'inaccompli d'un *yā* ou d'un *'alif* (types *yabī'u* et *yanāmu*), auxquels cas l'initiale du verbe est vocalisée à l'accompli en i (*bi'tu* et *nimtu*). Voir Sartori 2017 : 71-73.

Enfin, concernant les formes augmentées, il est utile de rappeler que le verbe concave avec ses particularités de conjugaison n'existe qu'aux formes IV (*'af'ala*), VII (*infa'ala*), VIII (*ifta'ala*) et X (*istaf'ala*) et qu'à l'actif, l'alternance accompli/inaccompli est, pour IV et X, systématiquement *ā/ī* (type *'aḡāba-yuḡibu* et *istaḡāba-yas-taḡību*), tandis que pour VII et VIII, il n'y a pas d'alternance, la voyelle étant systématiquement *ā* (type *inqāda-yanqādu* et *iḥtāra-yaḥtāru*). Au passif, l'alternance accompli/inaccompli est systématiquement *ī/ā*, forme de base comprise (type *qīla-yuqālu*). Pour l'ensemble des détails sur cette question, voir Sartori 2017 : 98-99. Enfin, lorsque le glide *wāw* est maintenu dans une forme augmentée (par exemple X *istaḡwaba*) c'est la marque d'une dérivation dénomminative (à partir de *ḡawāb*), par opposition à une dérivation déverbative : X *istaḡāba* est dérivé de IV *'aḡāba*.

HP5

Le syntagme nominal à commenter est مَضِيّ السِّنُونُ et donc, entièrement vocalisé, ⁸ مَضِيّ السِّنُونِ.

Il s'agit d'une annexion (en arabe *'iḍāfa*), l'équivalent arabe du complément adnominal dont le propos est de réduire la généralité du premier terme en le déterminant par le biais du second terme⁹. Ainsi, dans « les fleurs de Paul » l'élément « les fleurs » est plus déterminé que s'il était seul sans son complément (de Paul).

Les règles de l'annexion en arabe sont celles-ci :

- seul le premier terme se met au cas voulu par sa fonction dans la phrase, l'ensemble des autres termes étant invariablement au cas indirect (génitif) ;
- seul le dernier terme peut être indéfini ou défini et, à ce titre, s'il s'agit d'un nom commun, peut porter la marque de la définition ou celle de l'indéfinition (*tanwīn*), les premiers termes ne portant jamais ni article ni *tanwīn*.

Si le dernier terme est indéfini, c'est l'ensemble de l'annexion qui est indéfinie (mais seulement déterminée, sur la différence entre définition et détermination, cf. Sartori 2018 et Sartori 2019), type *kitāb ḡālib* « un livre d'(un) étudiant ».

Si le dernier terme est défini, c'est l'ensemble de l'annexion qui est définie (et déterminée), type *kitāb al-ḡālib* « le livre de l'étudiant ».

Le terme *sinūn* (ou *sunūn*) est, avec *sanawāt*, l'un des deux pluriels de *sanaʿ* « année ». Ce terme a donc deux pluriels, l'un, “attendu” sous la forme d'un pluriel féminin régulier (*ḡam' mu'annaṭ sālim*), l'autre, plus “inat-tendu” puisque sous la forme d'un pluriel masculin régulier (*ḡam' muḡakkar sālim*). S'il est plus inattendu, c'est parce que normalement cette dernière forme de pluriel ne peut être employée que pour des êtres masculins doués de raison (*'āqil*) et non pour des choses, ce qu'est pourtant « année ». Ce pluriel est toutefois décrit comme « rattaché » au pluriel masculin sain (*mulḡaḡ bi-ḡam' al-muḡakkar al-sālim*, cf. *Galāyīnī Ḡāmi'* : II, 13-

⁸ Mais peut-être l'auteur du roman avait-il en tête مَضِيّ السِّنُونِ, ce qui est de toute manière faux au regard des règles de l'arabe classique, cf. *infra*.

⁹ Le second terme n'est donc pas à concevoir comme le sujet logique du verbe dont serait issu le *mašdar* qui constitue le premier terme de cette annexion (*muḡiyy*).

14), comme d'autres termes non humains mais dont la forme est bien rattachée au pluriel masculin régulier¹⁰. Il s'agirait ici d'un effet littéraire de préciosité qu'aurait pu rechercher l'auteur.

D'autre part, sans doute faut-il y voir en plus de cet effet de préciosité, et pour cela même, une faute d'hypercorrection. De fait, l'auteur cherche ici à faire "chic" non seulement par l'emploi d'un pluriel qu'on n'emploie d'usage que dans les dialectes (sous la forme *sinīn(a)*) mais pas en arabe standard où *sanawāt* semble préféré, mais en plus par le fléchissement au nominatif (*sinūna*) avec le *wāw* et le *nūn*. Ce faisant, l'auteur, a contrario de l'usage dialectal pour qui il s'agit invariablement de *sinīn*, rétablit pour ce terme sa flexion diptote. Le hic, c'est que ce terme est ici en position de *muḍāf 'ilay-hi*, c'est-à-dire de second terme d'une annexion et, à ce titre, aurait donc dû être au cas indirect, c'est-à-dire *sinīna*. Le fait de le faire apparaître sous sa forme nominative au mépris de cette règle grammaticale élémentaire trahit donc l'hypercorrection dont a fait preuve l'auteur (ou le correcteur de sa maison d'édition) : en voulant paraître comme maîtrisant mieux les règles, il s'en écarte en fait et commet une faute sans s'en rendre compte.

Pour un nom commun comme *sinūn* il existe deux possibilités de déclinaison : *marrat 'alayya sinūn, iḡtarabtu sinīn, 'anḡaztu hādā al-'amal fī sinīn* à la manière d'un pluriel masculin régulier ; *marrat 'alayya sinīnun kaṭīratun wa-makaṭtu muḡtariban sinīnan kaṭīratan 'aw ṭamāniya sinīnin* avec figement en *-īn*, mais qui n'est alors plus de flexion, cette dernière s'opérant comme dans le cas des noms communs singuliers et noms pluriels irréguliers par les voyelles brèves (cf. *Ġalāyīnī Ġāmi'* : II, 162).

Pour un nom propre rattaché au pluriel masculin régulier, là encore existent plusieurs possibilités : *ḡā'a 'ābidūna wa-zaydūna, ra'aytu 'ābidīna wa-zaydīna, marartu bi-'ābidīna wa-zaydīna* à la manière d'un pluriel masculin régulier ; *ḡā'a zaydūnun, ra'aytu zaydūnan, marartu bi-zaydūnin* avec figement en *-ūn*, mais qui n'est alors plus de flexion, cette dernière s'opérant comme dans le cas des noms communs singuliers et noms pluriels irréguliers par les voyelles brèves ; *ḡā'a zaydūnu, ra'aytu zaydūna, marartu bi-zaydūna* avec figement en *-ūn*, mais qui n'est alors plus de flexion, cette dernière n'étant là que diptote, sur le modèle de *Hārūn* en tant que nom propre d'origine étrangère (*Ġalāyīnī Ġāmi'* : II, 162-163).

P

La question se présentait sous la forme d'une citation à laquelle était adjointe une question sous forme de sujet. L'exercice proposé était donc un essai prenant pour base le commentaire de cette citation. Il était attendu une traduction de cet extrait : l'exercice doit répondre à un minimum de pédagogie, c'est-à-dire pensé comme destiné à des personnes ne connaissant pas le sujet, voire l'arabe.

Le discours devait être organisé, ce qui implique une introduction, un développement en deux ou trois parties, elles-mêmes subdivisées en sous-parties et une conclusion. L'introduction comprend une phrase d'accroche, puis la présentation de manière générale et large du sujet, puis en la restriction aux termes du sujet avant de déboucher sur une problématique elle-même débouchant sur l'annonce du plan. Dans cette introduction, partant d'une citation de Suyūfī, rien n'interdisait de présenter succinctement l'auteur.

Le fait est que bien souvent — pour ne pas dire de manière systématique —, le sujet a été traité au fil de la plume sans qu'aucune construction ne laisse entrevoir d'organisation de la pensée. Or, un tas de cailloux reste un tas de cailloux et ne constitue pas une maison. De même, des idées et des références, signe que le candidat est éventuellement informé, ne constituent pas une pensée organisée si elles sont lancées pêle-mêle. Pour rédiger quelque texte que ce soit la problématique est centrale : c'est elle qui organise le développement, elle qui guide la présentation des données, des idées, elle qui constitue le fil conducteur depuis le début du développement à la conclusion. Trop de candidats ignorent ce qu'est une problématique, voire en ignorent complètement l'existence au sens où ils ne se posent aucune question. Ces questions sont pourtant essentielles car ce sont elles qui, en suscitant des parties à traiter et des sous-parties à explorer, le tout avec des

¹⁰ Il s'agit notamment des noms de dizaines de vingt à quatre-vingt-dix (*'išrūna* à *tis'ūna*), et, entre autres car il ne s'agit visiblement pas des seules, de *'ulū* « possesseurs de, doués de », *'ahlūna* « familles », *'ālamūna* « mondes », *wābilūna* « averses », *'arḍūna* « terres », *banūna* « fils de » (à ne pas confondre avec *banūn* « dessert », cf. Kazimirski 1860 : I, 166), *sinūna* « années », *'iḍūna* « parties séparées », *'izūna* « troupes d'hommes », *ṭubūna* « troupes d'hommes, de cavaliers », *mi'ūna* « centaines », *kurūna* « balles », *zūbūna* « lames » (cf. *Ġalāyīnī Ġāmi'* : II, 14).

idées et des références, dans le but d'éclairer un lecteur qui ne connaîtrait rien à l'affaire, vont finalement organiser le plan du développement et alors être subsumées en une question qui les englobe toutes : la problématique. Mais quand on ne se pose aucune question, c'est la pensée tout entière qui est en panne.

Ici, la problématique pouvait être la ou les suivantes : à la lecture de ce texte où il est dit qu'il ne faut emprunter qu'à ce que l'on sait être digne d'emprunt, la question est alors de comment le savoir a priori ? Quel est le statut des « informateurs », l'une des sources des grammairiens ? Quid de son statut/fiabilité si sa langue est corrompue, et alors de la construction linguistique qui en découle ? En affirmant qu'il ne faut emprunter qu'à ce que l'on sait digne d'emprunt, ne trouve-t-on pas ici le reflet d'une idéologie qui tendrait à valider certaines formes linguistiques comme « *faṣīḥa* » sur des critères extra-linguistiques plus qu'à réellement choisir, dans la pluralité linguistique, ce qui semblerait *faṣīḥ* ? Les grands traits linguistiques blâmables ne le sont-ils pas uniquement et justement parce qu'ils ne se retrouvent pas dans une forme linguistique arabe bien particulière, celle dite du Hedjaz ? En d'autres termes, les traits blâmables listés ne servent-ils pas uniquement à légitimer et asseoir la langue du Coran, et donc celle de Qurayš comme langue de référence ? Combien les idéologies tribale et religieuse peuvent elles être de puissants moteurs à l'élaboration des critères qui sont dès lors présentés comme axiologiquement neutres et linguistiquement pertinents ? Les critères édictés d'éviction de traits blâmables sont-ils objectifs ou bien subjectifs ? Le critère du *samā'* et du *kaṭrat al-isti'māl* sont-ils réellement objectifs ou visent-ils en fait à assoir le rejet de traits linguistiques hors-Hedjaz ? La *luġa fuṣḥā* s'impose-t-elle d'elle-même, selon des critères innés et partagés de tous, et alors 1) pourquoi y a-t-il seulement une pluralité de *luġāt* ? et pourquoi celle qu'on désigne comme étant *fuṣḥā* n'est-elle pas réellement première ? pourquoi et comment se fait-il qu'on devienne *faṣīḥ* et pourquoi cette variante est-elle devenue *faṣīḥa* et *fuṣḥā* ? Quels sont les principes qui ont guidé les grammairiens dans leur travail de normalisation de la 'arabiyya et ces principes ne sont-ils pas également à interroger ?

Il ne fallait donc pas se contenter d'en rester à la liste des traits blâmables que Suyūṭī (m. 911/1505), à la suite de très nombreux autres, a dressé, le cas échéant en exemplifiant ces traits, mais d'interroger cette liste et la manière de faire réelle des grammairiens et de ceux qui ont contribué à élaborer cette *luġa fuṣḥā*.

Proposition d'organisation du discours :

[Accroche]

- Présentation brève de Suyūṭī notamment auteur du *Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa-'anwā'ihā* ;
- Présentation brève de cet ouvrage ;

[Restriction du sujet général au sujet plus précis]

- Résumé de l'extrait proposé du *Muzhir* et indication qu'il s'agit d'une citation d'Ibn Ğinnī (m.392/1002).

Voici la traduction du passage en jeu : « Si on interroge : « qu'est-ce qui t'assure qu'il se ne trouve dans sa variante (*luġa*) [= la variante de l'Arabe *faṣīḥ* (« éloquent, châtié ») dont la langue (*lisān*) a été transmise], alors même que tu y as trouvé une corruption (*fasād*) après qu'il n'y en ait eu [à ce que tu sais], une autre corruption que tu ignorerais ? », on répond : « si cela était pris en compte, cela conduirait à ce qu'aucune variante ne trouve grâce aux yeux de quiconque et qu'on arrêterait de prendre de tous de peur qu'il ne se trouve dans sa variante une déviation (*zayġ*) que nous ne connaîtrions pas pour l'heure, mais qu'il se peut que nous connaissions plus tard. Là se trouvent des finasseries (*ḥaṭal*) qu'on ne peut ignorer. La bonne manière de procéder c'est de prendre ce dont on sait qu'il est correct et dont la corruption ne se révèle pas, et de ne pas se tourner vers l'éventuelle défektivité (*ḥalal*) tant qu'elle ne s'est pas montrée. »

[Problématique]

Cf. *supra*.

[Annonce du plan]

Bibliographie

- Ġalāyīnī, Ğāmi' = Muṣṭafā b. Muḥammad Salīm al-Ġalāyīnī, Ğāmi' al-durūs al-'arabiyya. Ed. 'Abd al-Mun'im Ḥalīl 'Ibrāhīm, [al-]. Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1e éd., 1421/2000.
- Kazimirski, Albert (Albin) Félix Ignace de Biberstein. 1860. Dictionnaire arabe-français. 2 vol. Paris: Maisonneuve et Cie [reprint Beyrouth, Librairie du Liban].

- Larcher, Pierre. 2007. "L'arabe classique : trop de négations pour qu'il n'y en ait pas quelques-unes de modales". *La Négation, Travaux Linguistiques du CLAIX 20*, ed. by Christian Touratier et Charles Zaremba, 69–90. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- Sartori, Manuel. 2016. "lā budda : description systématique et critères syntaxiques de déterminations des valeurs de modalité du devoir en arabe écrit contemporain". *Modalities in Arabic, Romano-Arabica 16*. 93–124.
- . 2017. *Manuel de conjugaison du verbe en arabe. Précis analytique et synthétique de conjugaison en arabe classique et standard*. Marseille: Diacritiques Éditions.
- . 2018. "Origin and Conceptual Evolution of the Term taḥṣīṣ in Arabic Grammar". *The Foundations of Arabic Linguistics III. The Development of a Tradition: Continuity and Change*, ed. by Georgine Ayoub et Kees Versteegh, 203–228. Leiden: E. J. Brill, coll. "Studies in Semitic Languages and Linguistics" 94.
- . 2019. "Definition and Determination in Medieval Arabic Grammatical Thought". *The Foundations of Arabic Linguistics IV. The Evolution of Theory*, ed. by Manuela E.B. Giolfo et Kees Versteegh, 253–272. Leiden: E. J. Brill, coll. "Studies in Semitic Languages and Linguistics" 97.

6. EPREUVES ORALES

6.1. Leçon en arabe littéral portant sur une question du programme

Notes : 15,5 ; 13,5 ; 13 ; 12 (2) ; 11 ; 10 ; 4.

Leçons proposées :

الكتابة التاريخية العباسية بين الكتابة الأسطورية وتسويغ ماضٍ ممجّد للعرب في «تاريخ» اليعقوبي.

بيّن تعدّد أوجه الهوية العراقية ووحدها في أن كما تجلّت في روايتي «يا مريم» و«وحدها شجرة الرمان» لسنان أنطون.

استنادا إلى مؤلّفَي الحاتمي والقاضي الجرجاني، بيّن كيف صار تتبّع السرقات في شعر المتنبي مدخلا إلى دراسة معاني الشعر وتعريفها وتصنيفها.

هل اللغة التي اصطلح على تسميتها «اللغة العربية الفصحى» قد تكلم بها أحدٌ قبل أن يقعدّها النحاة؟

On se référera au rapport de 2019 en ce qui concerne les attentes d'une part méthodologiques et d'autre part linguistiques pour cette épreuve.

6.2. Commentaire en français d'un texte inscrit au programme

Notes :

15,5 ; 15 ; 13 ; 12,5 ; 12 ; 10 ; 9 ; 2.

Textes proposés :

Sinān Anṭūn, *Yā Maryam*, pp. 40-44.

Sinān Anṭūn, *Yā Maryam*, pp. 150-155.

Al-Ya'qūbī, *Tārīḥ*, pp. 277 (*wa-lammā ḥāz Quṣayy šaraf Makka...*) – 281 (...*wal-Šām*).

Muḥammad Labīb al-Batanūnī, *Al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, pp. 236-238.

On détaillera dans le rapport de cette année l'horizon d'attente des deux commentaires portant sur des questions demeurant au programme de la session 2022, pour une meilleure préparation des futurs agrégatifs. Les deux commentaires de littérature moderne portaient quant à eux sur le même roman, *Yā Maryam*, et chacun explorait, de façon différente, la question de la représentation littéraire des tensions confessionnelles dans l'Irak contemporain et des choix esthétiques opérés par l'auteur, Sinān Anṭūn. Le premier passage prenait appui sur deux photographies qui permettent l'ouverture d'une analepse afin de faire surgir la mémoire d'un temps (inconnu de l'auteur et de son lectorat) celui du Bagdad tri-communautaire (musulmans, chrétiens et juifs). La première est celle de la première communion de Youssef, le vieillard qui trouvera la mort dans l'attentat de l'église Sayyidat al-Naḡāt, et la seconde Youssef parmi les étudiants de l'Université de Bagdad en 1950, entouré de ses deux meilleurs amis Nasīm Hizqīl et Sālim Ḥusayn. Si le procédé très cinématographique du souvenir déclenché par un cliché a été subtilement analysé dans l'une des prestations, aucun candidat ne s'est intéressé au salut lancé par l'auteur au judaïsme disparu de l'Irak contemporain, et le texte semblait insuffisamment préparé en amont : aucun ne put expliquer l'allusion du texte aux événements tragiques du Farhūd, progrom antisémite de 1941 dans un Irak où l'opposition au colonialisme et à l'impérialisme britannique a pu se traduire en sympathies pro-nazi. De même, le terme *tasqīf*, qui désigne la déchéance de nationalité à partir de 1948, n'était pas compris.

Le second passage, situé complètement à la fin du roman, est l'interview de Maha, survivante de l'attentat. Les étudiants ont tiré bon profit du cours de dialectologie consacré à l'Irak et noté qu'il ne pouvait être indifférent que ce personnage de fiction — dont l'auteur explique qu'il est inspiré d'une authentique interview télévisée faisant suite au massacre — s'exprime dans la variante dialectale *qəltu*, sans s'assimiler linguistiquement au parler dominant de type *gilit*. Par contre, le jury est demeuré déçu par le manque de perspective proprement littéraire dans l'analyse de ce passage : d'une part, on attendait que soit analysée cette délégation de parole du narrateur vers un témoin, fût-il fictionnel, afin que soit montré comment le témoignage est mis en littérature. D'autre part, la scène froidement narrée par Maha est d'une violence presque insoutenable, et c'est ce rendu de la violence par le discours qui aurait dû constituer une direction du commentaire.

Commentaire du *Tārīḥ* d'al-Ya'qūbī :

On attendait tout d'abord des candidats qu'ils soient capables de situer le passage qui leur est proposé, tant à l'échelle de l'œuvre dans son ensemble qu'au sein de la section où elle se trouve. Le passage fait partie de la section que consacre al-Ya'qūbī aux descendants d'Ismā'īl b. Ibrāhīm, dont il précise lui-même qu'il l'a placée à cet endroit de son œuvre pour souligner la continuité entre l'histoire de cette lignée – c'est-à-dire l'histoire des Arabes – et l'histoire de Muḥammad et des califes. Il faudra donc tenir compte dans l'analyse de la logique d'ensemble de l'auteur qui cherche, à travers l'histoire des Arabes, à souligner la continuité entre un « avant » préislamique et un « après » qui fait suite à l'avènement de l'Islam.

L'extrait se situe vers le milieu de cette section qui passe en revue, en suivant globalement un ordre chronologique, les principaux descendants d'Ismā'īl b. Ibrāhīm, et en particulier les chefs de Qurayš, qui occupent parmi eux une place prééminente. Dans les lignes qui précèdent, al-Ya'qūbī évoque la manière dont Quṣayy a permis à Qurayš de reprendre le contrôle du sanctuaire de La Mecque, qui était passé sous la domination des Banū Ḥuzā'a. Dans les lignes qui suivent, al-Ya'qūbī continue à passer en revue les figures éminentes de Qurayš, comme par exemple 'Abd al-Muṭṭalib, préparant la transition vers la prédication de Muḥammad. L'extrait lui-même est organisé autour trois personnages principaux, Quṣayy, 'Abd Manāf et Hāšim.

Un moment décisif pour la construction de l'identité de Qurayš. L'événement central de ce passage est la reprise du contrôle du sanctuaire de La Mecque par Qurayš, grâce à l'action de Quṣayy, qui ouvre une nouvelle page dans l'histoire de la tribu. Celle-ci y acquiert une nouvelle cohésion et une nouvelle identité, que viennent souligner les nouvelles pratiques rituelles instituées autour de la Ka'ba et du Dār al-Nadwa (p. 277), mais aussi les nouvelles alliances qui sont passées entre Qurayš et d'autres groupes (alliance dite des *Aḥābīš*) (p. 278). On pourra rappeler à cette occasion l'une des étymologies courantes de Qurayš, qui viendrait du verbe *taqarraša* (« se réunir »), et renverrait directement à l'action menée par Quṣayy en vue de réorganiser les clans de la tribu.

En outre, al-Ya'qūbī passe ici en revue de façon chronologique les grandes figures de Qurayš, qui ont une dimension presque mythique, que sont Quṣayy, 'Abd Manāf et Hāšim. On attendra des candidats qu'ils sachent présenter ces personnages et les récits plus ou moins légendaires qui leur sont associés, préciser leurs liens avec le Prophète (Hāšim est l'arrière-grand-père de Muḥammad), et commenter la manière dont ils sont ici présentés comme des figures charismatiques – Hāšim est montré comme haranguant les membres de Qurayš (p. 279-280), mais aussi comme interlocuteur apprécié par l'empereur byzantin lui-même (p. 280) – et nourricières. Grâce à Quṣayy, les charges consistant à fournir eau (*siqāya*) et nourriture (*rifāda*) aux pèlerins venus à La Mecque se transmettent au sein de ses descendants (p. 278) ; 'Abd Manāf est décrit comme généreux comme une rivière (p. 278) ; le nom de Hāšim est associé à sa capacité à sauver Qurayš de la famine et à préparer du gruau pour nourrir les pèlerins (p. 279 et 280). On attendra par ailleurs des candidats une distance critique par rapport à ces constructions généalogiques détaillées qui sont en partie réécrites, transformées, si ce n'est inventées à l'époque abbasside.

La refondation d'un sanctuaire qui consacre la place prééminente de Qurayš dans l'histoire des Arabes. La portée du passage dépasse cependant la seule histoire de Qurayš, et touche à l'histoire de l'ensemble des habitants de la péninsule Arabique. En reprenant le contrôle de La Mecque et en y posant les fondements d'un nouveau sanctuaire, Quṣayy redonne à la fois à La Mecque et à Qurayš une position centrale à l'échelle de la péninsule Arabique. Al-Ya'qūbī décrit l'ensemble des pèlerins convergeant vers le sanctuaire depuis toute la Péninsule, donnant à Qurayš un prestige et une aura qui les placent au-dessus des autres groupes tribaux (p. 280).

Surtout, la manière dont est décrite la refondation du sanctuaire sert ici à établir le lien privilégié qu'entretient Qurayš à la fois avec Ismā'īl et avec Dieu. En reconstruisant la Ka'ba (p. 277), comme en creusant le puits d'al-'Aḡūl (p. 277), Quṣayy reprend le fil d'une histoire qui commençait avec Ismā'īl, et apparaît comme le continuateur direct de son œuvre. Les candidats devront donc être capables de souligner ce lien, en rappelant notamment les récits islamiques et en particulier coraniques de la construction de la Ka'ba. En reproduisant le discours tenu par Hāšim aux membres de Qurayš lorsqu'arrivent les pèlerins, al-Ya'qūbī vise là aussi à souligner le statut éminent de Qurayš, qui découle de leur proximité avec Dieu, et que vient soutenir une série d'opposition (richesse de Qurayš vs. pauvreté et faiblesse des pèlerins, centralité de La Mecque vs. périphéries d'où viennent les pèlerins) (p. 280). Il s'agit ici à la fois d'anticiper et de justifier le choix à venir d'un membre de Qurayš comme destinataire du message divin.

Plus largement, on attendra des étudiants qu'ils sachent rattacher ce texte à la question de l'identité arabe. Les éléments évoqués ci-dessus, relatifs au statut de Qurayš et à ses liens avec Ismā'īl b. Ibrāhīm, pourront bien sûr être mobilisés dans ce sens. Il serait cependant dommage que les étudiants ne profitent pas également des échanges entre Hāšim et l'empereur byzantin pour aborder ce thème : si les propos rapportés par al-Ya'qūbī mettent en valeur le respect de l'empereur pour Hāšim et le goût qu'il prend à leurs discussions, préfigurant en un sens la stature de chef d'État qu'aura son descendant Muḥammad, ils montrent aussi que la caractérisation de son peuple comme « les marchands des Arabes » (*tuḡḡār al-'arab*, p. 280) apparaît dans cet échange avec un interlocuteur extérieur à la péninsule Arabique. Il y a là matière à réflexion sur la notion d'ethnogenèse, et en particulier sur le fait que c'est dans la confrontation avec une forme d'altérité que se forment et se consolident des représentations communes.

Un récit qui anticipe sur l'avenir de Qurayš et met en avant la continuité entre périodes préislamique et islamique. Une lecture attentive de ce passage devra relever les allusions, plus ou moins subtiles, à des épisodes ultérieurs de l'histoire de Qurayš, à l'époque préislamique comme islamique. Les actions de Quṣayy et de Hāšim, en particulier, présentent des similitudes avec celles de 'Abd al-Muṭṭalib, que décrit al-Ya'qūbī quelques pages plus loin : le creusement du puits d'al-'Aḡūl annonce la redécouverte de la source de Zamzam

par le grand-père du Prophète, ce qui le rattache aussi indirectement à la figure d'Ismā'īl ; la dimension nourricière de Hāšim est à mettre en rapport avec l'épisode où 'Abd al-Muṭṭalib refuse de laisser les membres de sa tribu mourir de soif alors qu'il se rend auprès de l'arbitre Saṭīḥ pour régler un différend avec les Banū Qays. Mais ce sont surtout les anticipations de l'époque islamique qui sont frappantes ici. Al-Ya'qūbī adopte un vocabulaire qui a de forts échos coraniques – il emploie le terme *ṭāf* pour désigner le « pacte » passé entre Hāšim et l'empereur byzantin (p. 280) –, décrit Quṣayy comme une figure charismatique dont les actes sont considérés de son vivant comme après sa mort comme une « religion » (*dīn*) devant être imitée, à la manière du futur Muḥammad (p. 277). Plusieurs passages peuvent également être lus comme annonçant des épisodes précis de la vie de Muḥammad. L'institution de caravanes en direction de la Syrie et de l'Abyssinie, et le développement qui suit sur le séjour de Hāšim en Syrie, au-delà de la référence coranique (CVI, 1-2), annoncent la participation de Muḥammad à des expéditions commerciales dans cette région (p. 280). De façon plus importante encore, le récit de la naissance de Hāšim et de 'Abd Šams reliés par leur talon, et la prédiction d'un conflit à venir entre les descendants de ces deux enfants (p. 279) est une allusion claire aux futurs affrontements entre Muḥammad, arrière-petit-fils de Hāšim, et les Banū Umayya, qui descendent de 'Abd Šams. Cette anticipation d'une histoire à venir est aussi l'occasion de souligner qu'on ne trouve pas ici les lieux communs négatifs qui seront associés par la suite à la Ġāhiliyya. La période antéislamique apparaît ici au contraire comme un laboratoire de pratiques et de représentations qui seront reprises au début de l'Islam. L'avènement de l'Islam n'apparaît donc pas comme une rupture avec un passé anarchique et violent, mais comme s'inscrivant au contraire dans une forme de continuité avec des pratiques qui sont marquées comme déjà fortement empreintes de tendances monothéistes. A l'image d'autres auteurs du IX^e siècle, al-Ya'qūbī projette sur ce passé préislamique des éléments centraux de l'identité arabe alors en cours d'élaboration.

Commentaire de la *Riḥla d'al-Batanūnī*

Le document intitulé « Son altesse le Khédivé à Médine la Lumineuse » est un extrait tiré du récit du pèlerinage à La Mecque (*al-Riḥla al-ḥiġāziyya*) que le khédivé d'Égypte 'Abbās Ḥilmī II (r. 1892-1914) entreprit en décembre 1909. L'auteur, Muḥammad Labīb al-Batanūnī, fait partie de la délégation officielle qui accompagne le Khédivé. Rédigé à la demande du Khédivé lui-même, l'ouvrage paraît en 1910/1327 au Caire (puis une seconde édition augmentée paraît l'année suivante (1911-12/1329) – celle dans laquelle sont puisés les extraits destinés au concours »).

L'auteur

On connaît peu de choses sur l'auteur mais ce qu'il écrit dans sa préface sur les intentions et objectifs de son ouvrage en dit beaucoup sur sa personnalité. Batanūnī explique qu'il a voulu faire un vrai travail d'historien et produire une œuvre scientifique sur le modèle des descriptions des voyageurs européens dont il s'inspire et exploite les travaux. À l'encontre des codes bien établis de ce genre littéraire ancien, al-Batanūnī cherche à imiter la précision des observations de ces voyageurs occidentaux sur les habitants, les lieux, les traditions et les rituels grâce à des instruments scientifiques dont il dispose et en adoptant un esprit curieux hérité de l'esprit des Lumières. L'auteur est de toute évidence un homme de savoir formé à l'école khédiviale issu du pays le plus développé et le plus puissant du Moyen Orient, synonyme de modernité dans ce premier quart du XX^e siècle. Il emploie un ton paternaliste et supérieur dans sa description d'une péninsule Arabique qui par contraste est restée fermée à la modernité. Contrairement aux récits de *riḥla* traditionnels, où l'auteur-narrateur se met en scène, al-Batanūnī décrit dans le menu détail le pèlerinage du Khédivé : c'est donc un récit à la gloire d'un prince pieux et éclairé, à l'image de son pays qu'il gouverne. Il y a donc ici une dimension de propagande. L'ouvrage a connu une certaine diffusion puisqu'il fut choisi pour figurer au programme des écoles secondaires en Égypte ; il est donc perçu par ses contemporains comme une œuvre de culture générale valable sur le pèlerinage.

Résumé du texte

Cet extrait se situe au moment où le Khédivé et son entourage viennent d'arriver à Médine après avoir accompli le pèlerinage canonique à La Mecque. Il décrit son séjour à Médine où repose le prophète de l'islam, des membres de sa famille (*ahl al-bayt*) et de nombreux compagnons. A leurs tombes, le khédivé effectue un certain nombre de rituels. Le khédivé se consacre aussi à des rencontres et activités mondaines, et à des œuvres de charité.

Problématique

Quelle est la spécificité de Médine dans la séquence globale du pèlerinage canonique ? Cette place est liée à la sacralisation du prophète et dans la foulée des membres de sa famille et des compagnons, objet d'un culte dont il fallait décrire les modalités à travers les rituels de la *ziyāra* à leurs tombes. Dans un deuxième temps, il convenait d'analyser les dimensions mondaines, voire politiques du pèlerinage auquel ce texte renvoie.

Commentaire

Le texte étant par endroit assez descriptif, notamment dans les rituels de la visite, il fallait prendre garde au danger de la paraphrase : il fallait veiller à tirer des fils pouvant susciter développements et commentaires, en mobilisant et en s'appuyant sur les éléments de connaissances (cours, lectures) et aussi sur le texte d'al-Khatib, *al-Daḥā'ir al-qudsiyya fī ziyārat ḥayr al-bariyya*, qui décrit de façon très fine, et dans une perspective d'histoire longue, la *ziyāra* au tombeau du prophète. Il fallait surtout veiller à analyser tous les aspects évoqués par le texte, et ne pas s'en tenir au strict point de vue religieux. Le sens même de cette question de civilisation moderne et contemporaine est de saisir la pluralité (sociale, économique, politique) des phénomènes religieux, conçus comme des « faits sociaux totaux ».

1. Le rituel de la ziyāra de la tombe du prophète

Revenir sur l'évolution historique de ce rite non canonique qui a fini par être accepté voire considéré comme un devoir (ligne 2, « *wāḡib al-ziyāra* »), même aux yeux d'un réformiste comme al-Batanūnī. De la sorte il est devenu un rituel très codifié, dont les règles (*ādāb*) ont été mises par écrit dans des ouvrages spécifiques (ici le candidat doit impérativement faire référence au traité d'Al-Ḥaṭīb, *Daḥā'ir al-qudsiyya*).

Pourquoi emploie-t-on le mot d'*ādāb* quand on visite la tombe du Prophète ? le candidat devait expliquer la notion de *ziyāra* distincte du Hajj en relevant dans le texte toutes les marques de ces *ādāb* (ligne 3, 8 et 9)

Ligne 9 *rawḍa al-šarīfa* : que représente ce lieu ?

Ligne 10 *la maqṣūra* : le lieu de la rencontre – la *maqṣūra* est le fil à relever pour parler de la pratique de l'intercession (*tawassul, šafā'a*) par des invocations, et prière de demande, évoquée à plusieurs reprises dans le texte.

Ligne 13-14 : évocation d'une émotion collective. D'ailleurs, dans ce passage, Batanūnī utilise le « nous ». Cette évocation renvoie au concept central de « *communitas* » (Turner), qui rend compte de l'effacement des singularités dans la séquence pèlerine. Si l'émotion religieuse est sans aucun doute partagée, la façon dont elle est décrite avec insistance dans la plupart des récits l'apparente aussi à un topos, un lieu commun. Dans la réalité, les façons de vivre le pèlerinage sont diverses, ne serait-ce que par les conditions matérielles très diverses dans lesquelles les pèlerins le réalisent, en fonction de leur statut social. Le concept de *communitas* a d'ailleurs été contesté par certains anthropologues, qui repèrent plutôt dans la pratique pèlerine la perpétuation des segmentarités sociales (et ici, on voit clairement la spécificité d'un pèlerinage fait par un roi).

Les visites au cimetière al-Baqī' (p. 237 parag 2 ligne 1 : *ziyārat al-Baqī'*).

Il convenait ici de revenir sur l'émergence du culte des saints, des prophètes et des Gens de la famille en islam (phénomène massif mais contesté).

À noter ici que si Batanūnī est critique sur certains aspects matériels réalisés en marge des rituels canoniques (par exemple les usages de l'eau du puits de Zamzam à La Mecque), il manifeste encore une adhésion sans réserve au culte de saints, pratiqué avec ferveur par les pèlerins de l'époque au cimetière d'al-Baqī'. Culte des saints qui est pourtant dès cette époque critiqué par les réformistes, avant d'être fermement condamné par les Wahhabites.

p. 238 : mention de la *qubba* de Ḥasan particulièrement luxueuse avec ses inscriptions en persan (évoquée avec une certaine distance par Batanūnī). Ici il fallait expliquer la vénération particulière des Chiites pour les *Ahl al-bayt* ; ils seront d'ailleurs particulièrement stigmatisés par le nouveau pouvoir saoudien.

Toujours dans une démarche visant à aller à la rencontre des lieux et personnages liés aux débuts de l'islam, le lendemain de la visite d'al-Baqī', le khédive se rend la mosquée al-Qubā' (première mosquée de l'islam érigée par le prophète) puis à la tombe de Hamza (oncle paternel et « frère de lait » du prophète). Là aussi il faut souligner la disparition de ce mausolée à coupole à l'époque wahhabite, et par contraste, les nombreuses visites du khédive auprès des tombes témoignent de l'importance que leur accordaient les pèlerins, le surplus de spiritualité que cela représentait pour eux, peu de temps avant leur éradication.

2. En marge des rituels : dimensions politique, sociale et économique de la visite à Médine

Dans cette dernière partie, le candidat pouvait développer les éléments qui renvoient à des pratiques en marge des rituels, que ceux-ci soient réalisés dans la mosquée du Prophète ou auprès des tombes.

D'abord, la personnalité du Khédivé, et le rôle politique de son pèlerinage. Tout son pèlerinage est traversé de rencontres avec des membres des élites, locales ou internationales. Le pèlerinage constitue aussi une mise en scène du pouvoir : celui du Chérif de La Mecque, celui du pouvoir ottoman, et celui des élites venues de tout le Dār al-islām.

Son service (*ḥidma*) rendu à la mosquée est une marque de distinction particulièrement importante. Expliquer l'honneur qui entoure le statut de « serviteur » de la mosquée (page 237 *šaraf ḥidma*) et la symbolique du cérémonial au cours duquel le khédivé revêt l'habit et le turban du serviteur. Souligner le rituel spécifique du « service » des chandelles dans le tombeau du prophète (p. 237, l. 2-8), qui comme celui qui consistait à nettoyer le sol de la Kaaba à La Mecque, est un privilège qui n'est réservé qu'à une étroite élite. C'est le cas du khédivé, qui chaque soir et chaque matin va allumer puis éteindre les chandelles de la chambre funéraire. A noter que le don des chandelles revient précisément à l'Égypte (c'est l'une des formes de contribution financière et matérielle du pays à la bonne marche du pèlerinage – voir la dernière partie).

Ce service *ḥidma* est une marque et reconnaissance de la légitimité religieuse et politique, elle permet ici de rappeler tout ce que l'on a dit en cours sur la dimension politique de la gestion des Lieux saints : Sultans et empereurs se sont donné les titres de « serviteurs des Lieux saints » (*ḥādim al-Ḥaramayn*) comme forme de légitimité politique.

Ligne 54 : « *tawzī' al-šadaqāt* ». Dimension économique : la *takiyya* égyptienne, qui est un *waqf*, permet d'héberger et de nourrir une partie des pèlerins égyptiens. Elle est de bonne tenue selon l'auteur, ce qui renvoie là aussi à la volonté de mettre en avant l'implication de l'Égypte dans le bon déroulement du pèlerinage. Le khédivé distribue aussi la *šadaqa* ainsi que des allocations destinées aux habitants de la ville, indigents, égyptiens ou *muğāwiriin*. On pouvait rappeler ici qu'il y a toute une économie du pèlerinage, un trésor (*sūrre*) constitué par chaque pays (revenus de *waqf*, levée d'impôt etc.) permet de faire vivre une province à l'époque dépourvue de revenus hors du pèlerinage. C'est aussi un enjeu de prestige pour les différentes nations.

Si Batanūnī insiste à de multiples occasions sur la piété du khédivé (Paragraphe 3 ligne 1 « je ne l'ai jamais vu oublier une seule fois la prière »), il souligne aussi son courage comme homme, comme en témoigne sa valeureuse traversée de l'espace inondé pour aller sur la tombe de Ḥamza : évoquer la dimension de propagande de l'ouvrage.

Enfin on pouvait rebondir sur certains éléments du texte pour décrire le quotidien du pèlerinage : l'hébergement sous tente (belle et de grande dimension pour les élites), modeste pour les autres, ou accueil dans la demeure de membres de l'élite (cas de la mère du khédivé, évoquée à deux reprises) ; la présence continue de la musique par l'orchestre militaire égyptien qui accompagne le *maḥmal*. Là aussi, on devait noter la suppression de la musique en 1927.

Conclusion

Le candidat devait revenir sur la période et ouvrir des perspectives sur le plan chronologique en évoquant des événements consécutifs au doc étudié : nous sommes en 1909, avant la première guerre mondiale ; ce texte est le témoignage d'un rituel séculaire dont on sait qu'il va être bouleversé après la guerre avec la disparition de l'Empire ottoman et la conquête du Hedjaz par Ibn Saoud aidé des *iḥwān wahhabites*. Ce texte a donc une portée historique car il décrit des lieux vénérés depuis des siècles par les Musulmans mais qui ont été rasés de la surface de la terre dans une tentative totalitaire d'effacer toute trace, toute mémoire d'une longue et riche histoire religieuse.

6.3. Commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme, suivi d'un entretien en arabe littéral avec le jury

Notes : 16,5 ; 12,5 ; 12 ; 11,5 ; 11 ; 9,5 (2) ; 7.

Textes proposés :

Anon. *'Ahd Ardašīr*, éd. Iḥsān 'Abbās, pp. 49-57 avec coupes + extrait de l'introduction de l'éditeur.

Ibn Ġubayr, *Riḥla*, éd. Dār Ṣādir, waṣf Baġdād, pp. 202-207.

Ġamāl al-Dīn al-Afġānī, *Al-radd 'alā l-dahriyyīn* (1881), trad. Muḥammad 'Abduh, Le Caire, Al-Maṭba'a al-Maḥmūdiyya, 1935, pp. 54-58.

Nāzik al-Malā'ika, (1) *Ġaslan lil-'ār* (1949) ; (2) *Maṭīyyat imra'a lā qīma lahā* (1952).

On se référera au rapport de la session de 2020 pour un exposé très détaillé des attentes du jury sur cette épreuve. Nous développerons ci-dessous l'horizon d'attente pour trois de ces textes :

'Ahd Ardašīr

Le document se présente sous la forme d'un dossier composé d'un chapeau en arabe (voir le document en annexe), dont la traduction est la suivante :

'Ahd Ardašīr est une œuvre anonyme dont la traduction-adaptation remonterait à la fin de l'époque omeyyade. Citée, sous des appellations diverses, par des auteurs abbassides, elle contient un matériau historique et littéraire repris par des chroniqueurs ultérieurs, tels Ṭabarī ou Mas'ūdī, et par des auteurs de adab, tels al-Ġāhiz et Ibn Qutayba. Le grammairien al-Mubarrad affirme dans son Kitāb al-Fāḍil que ce manuel, conjointement avec Kalīla wa-Dimna, aurait été enseigné au futur calife al-Wāṭiq du temps d'al-Ma'mūn. Il s'agit principalement d'un manuel de gouvernement qui reprend les principales sciences et connaissances indispensables à l'art politique.

ainsi que d'un extrait de la préface d'Ihsan Abbas à l'édition libanaise de 1967, introduction au texte de cet ouvrage anonyme, dont il fallait reconnaître l'incipit (par la mention : *wa-hāḍā 'ahd Ardašīr al-malik*), ainsi que les coupes (aisément identifiables à la pagination et au découpage de l'éditeur en sections). Se trouvait ainsi à étudier un ensemble d'environ cinq pages appartenant au *'Ahd Ardašīr* à proprement parler, précédées de trois pages d'introduction. Celle-ci comporte un matériau d'érudition intéressant, mais sur lequel il ne convenait pas de s'attarder inutilement si on ne le confrontait pas au texte même du *'Ahd*.

Dans un premier temps, l'appartenance de cette œuvre au genre des miroirs des princes doit être rappelée d'emblée, d'une part en raison de l'introduction à l'édition, mais surtout dans le corps du texte, à travers les éléments suivants :

- l'incipit, rappelé *supra* ;
- le champ lexical relevant du conseil au prince ;
- la double isotopie qui s'organise entre le domaine politique et le domaine religieux.

Dans un second temps d'analyse, il convient de s'arrêter sur ce qui apparaît comme, à tout le moins, une incongruité manifeste, à savoir la référence au souverain Ardašīr (l'Artaxerxès grec) comme faisant autorité dans le genre du miroir des princes, d'autant qu'il s'agit, et le début de l'écrit ne laisse aucun doute là-dessus, d'un testament politique : *min Ardašīr malikī l-mulūk ilā man yaḥliḥ bi-'aqibihī min mulūkī Fāris al-salām^u wa-l-'āfiya* (« D'Ardašīr, Roi des Rois, au souverain du Fārs qui prendra sa succession, paix et prospérité¹¹ »).

Dans un troisième temps, une présentation de ce passage peut tenter de résoudre, sous forme d'hypothèses compte tenu de l'état lacunaire de la documentation dont on dispose sur ce manuel politique, cette apparente contradiction qui consiste à prendre le modèle d'un souverain sassanide pour servir d'exemple aux souverains de l'ère arabo-musulmane.

1. L'appartenance au genre « miroir des princes » s'organise autour des champs lexicaux du conseil et du pouvoir, ainsi que l'isotopie symétrique entre champ politique et champ religieux. L'usage de l'impératif dans les quatre occurrences de l'énoncé *wa-'lamū* (« Sachez que, soyez sûr de/que »), les deux mises en

¹¹ Mention qui peut être comprise au premier degré, mais, dans un genre littéraire à la rhétorique aussi solidement codifiée que le genre des *naṣā'ih*, elle peut tout à fait être glosée comme un équivalent au *ammā ba'd* usuel dans une épître ou un traité et, par conséquent, être comprise comme une simple ponctuation ou transition de discours.

garde de la mention *lā yanbaġr* à la section 6, le futur de certitude du début de la section 3 (*wa qad 'alimtu annakum sa-tubtalūn*, « J'ai appris [par l'expérience] que vous serez mis à l'épreuve »), le catégorique *lā budda* (« Il est indispensable que ») répété au début de la section 4, les multiples usages de l'outil assertif *inna* tout au long du texte, sont autant d'indices de la claire inscription, sur le plan formel, de l'œuvre dans le genre des *naṣā'ih al-mulūk* (recommandations, conseils aux princes). En outre, le contenu même des conseils et recommandations place le destinataire au cœur de la problématique du pouvoir sur ses sujets.

On peut lire une très nette gradation à mesure qu'on avance dans la lecture : la section 1 pose explicitement que le souverain n'appartient pas à la même catégorie que ses sujets, qu'il doit dominer (*inna ṣiyaġ al-mulūk 'alā ġayr ṣiyaġ al-ra'īyya*), la section 3 contient une longue mise en garde à l'endroit des souverains qui seraient mis à l'épreuve par les sollicitations, déguisées en conseils, de leur entourage (entourage intime, entourage politique et entourage savant) et dérogeraient à leur obligation de maintien de l'intérêt général au profit d'intérêts particuliers (*fa-naṣṭhatuh li-l-mulūk faḍlū naṣṭhatih li-nafsih*, « son conseil aux princes [le conseil que donnerait un membre de l'entourage] a pour qualité le conseil à son âme propre [i.e. son intérêt propre] » [...] *yaġ'al nafsah hiya al-amma wa yaġ'al al-amma hiya al-ḥāṣṣā*, « faisant de son intérêt particulier un intérêt général, et du général un [intérêt] particulier »), représentés par chacun de ces cercles qui entourent le prince. Les sections 4 et 6, enfin, sont organisées dans une mise en parallèle entre champ religieux et champ politique, à travers une double isotopie que l'on pourrait qualifier de symétrique, et qui est annoncée explicitement : *wa-'lamū anna l-mulk^a wa l-dīn^a aḥawān taw'amān* (« Sachez bien que le pouvoir et la religion sont jumeaux [semblables] »).¹²

Il ne faut pas mésinterpréter ces deux dernières sections, qui préviennent explicitement le souverain des dangers de la prééminence des docteurs de la foi et de la nécessité de maintenir le champ religieux sous la coupe du politique, et cela en dépit de l'apparente égalité de statut qui transparaît dans une première lecture (avec le jeu sur les termes *uss* et *'imād*, respectivement « base, fondation » et « pilier »). Les extraits suivants re-produits ci-dessous (sections 4 et 6) sont sans équivoque à ce sujet. L'isotopie symétrique qu'on peut tracer à partir de la section 4 s'organise autour des notions de *sirr* et de *'alan*, qui s'ajoutent au premier couple *uss* et *'imād* déjà mentionné : l'un des attributs du pouvoir est d'être « gardien de la religion » (*tumma šāra l-mulk ba'd^u ḥāris al-dīn*), et doit garantir que le champ religieux ne soit pas confisqué par la populace (*al-sifla*) dans son entreprise d'étude de la religion, de la lecture de celle-ci et de son adultération (*dirāsat al-dīn wa tilāwatuh wa l-tafaṭih^u fihⁱ*). Car le risque encouru est que surviennent des dissensions cachées (*riyāsāt mustasirrāt*), lesquelles aboutiraient à la rébellion et à la sédition.

[4] واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرّ ورئيس في الملك معطن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك لأن الدين أسّ والملك عماد، وصاحب الأسّ أولى بجميع البنیان من صاحب العماد.

[6] و[اعلموا] أنّ أشدّ ما يضرّكم به ما صرف الحيلة فيه إلى الدين، فكان بالدين يحتجّ وللدين فيما يظهر يغضب فيكون للدين بكاؤه وإليه دعاؤه.

[4] Apprenez qu'on ne pourrait mettre sur le même plan, dans un même royaume, un dirigeant en matière de religion, [qui agit de manière] dérobée, et un dirigeant en affaires politiques, [qui agit] au grand jour, qu'au prix d'une dépossession, par le dirigeant en religion, du pouvoir du dirigeant du royaume. Car la religion est une base, le pouvoir un pilier. Qui tient la base est plus fondé à construire que celui qui est doté du pilier.

[5] Apprenez que la plus grande nuisance dont [l'homme doué de sens qui ressent de la privation, al-'āqil al-maḥrūm] peut être la source provient de la ruse qu'il consacre à user de religion. En effet, c'est par l'entremise de celle-ci qu'il tient son argumentation et en vue de celle-ci qu'il exprime, en apparence, son courroux, de sorte que ses plaintes s'expriment en vue de la religion et que ses implorations sont tournées vers elle.

2. L'appartenance manifeste de l'ouvrage et de l'extrait proposé au genre du Miroir des princes étant clairement établie, il convient de se demander pourquoi un souverain sassanide, par conséquent de l'époque préislamique, est pris comme modèle du souverain qui prodigue ses recommandations quant à l'exercice du gouvernement et du pouvoir. Les deux termes *tadbīr* (gouvernement) et *ḥukm* (conduite politique), emblématiques du genre des *naṣā'ih*, ne figurent pas dans le document, ce qui semblerait situer l'œuvre à une époque primitive de l'histoire de ce genre, mais la notion de pouvoir (*sulṭān*) est mentionnée en de nombreuses occurrences, à travers le portrait dressé du souverain juste tel qu'il est envisagé à l'époque de la rédaction du traité.

¹² Il s'agit là d'une sentence qui finira par acquérir une valeur proverbiale, puisqu'elle est répétée dans de nombreux ouvrages de Miroirs durant la période classique.

Il s'agit d'abord, on l'a vu, d'un souverain qui ne doit pas se plier à des intérêts particuliers (section 3). S'il se place dans le cadre de la bonne conduite commandée par la religion, il doit prendre soin de ne pas laisser le champ religieux aux mains d'adversaires, manipulateurs et corrupteurs (section 4), et doit particulièrement soigner sa relation aux savants et aux hommes de savoir, autant par intérêt personnel que par intérêt politique (section 6). Sur le plan éthique, la figure du souverain juste correspond en filigrane à celle du lettré telle qu'elle se précise à partir de l'époque omeyyade, qui ne cède pas aux passions et doit garder en toute chose le sens de la mesure, afin de ne pas être gagné par l'ivresse du pouvoir (*sukr al-sultān*, citée expressément et qualifiée de « plus puissante que l'ivresse du vin », *ašadd min sukr al-ḥamr*). La section 1, dans laquelle se trouve l'analogie, est précieuse d'enseignements à cet égard : aux quatre vertus énumérées du souverain juste (*'izz*, *amn*, *surūr* et *qudra* : gloire, confiance, contentement et capacité) s'opposent quatre traits de caractère (*tabā'i*) excessifs qu'il doit éviter : *anafa*, *ḡur'a*, *baṭar* et *'abaṭ* (arrogance, témérité, insouciance [ou incurie] et frivolité). Il s'agit là de la disposition éthique bien connue du *adab* classique, qui atteint son apogée avec la première période abbasside, période dans laquelle il semble que 'Ahd Ardašīr avait déjà cours puisque, selon le passage de l'introduction reproduit dans le document, des auteurs d'horizon divers tels qu'al-Ġāḥiḡ ou Ṭabarī le mentionnent, le grammairien al-Mubarrad (m. 285/898) en faisant même un manuel que le calife al-Ma'mūn aurait ordonné au précepteur du futur calife al-Wāṭiḡ d'enseigner, en sus du célèbre recueil *Kalīla wa Dimna*. Cette dernière mention est précieuse : voilà deux ouvrages d'origine perse qui font autorité dans la formation des princes à la première période abbasside.

À ce stade, il y a un constat et des hypothèses à formuler. Le constat est l'anachronisme manifeste et assumé de l'œuvre, qui commence par l'eulogie *bismi-llāh al-raḥmān al-raḥīm*, laquelle fait immédiatement suite à l'incipit cité plus haut (notons que l'incipit contient le titre *malik al-mulūk*, « Roi des rois », qui n'est pas un titre utilisé par les souverains de l'Islam, mais renvoie directement au Šāh n-Šāh des dynasties perses). Ardašīr, en plus d'être « islamisé », qualification qu'il conviendra d'affiner, est en quelque sorte « dé-personalisé » (malgré la présence de son titre) et « dé-personnalisé ». On le sait, historiquement, trois souverains sassanides ont porté ce nom. L'imprécision relative de la simple mention Ardašīr laisse à penser qu'il est fait usage de ce patronyme presque comme un titre, à l'image de *Qayṣar* (César) ou de *Fir'awn* (Pharaon), figures fréquentes des traités de miroirs des princes. Mais la question se pose de l'empreinte persane de celui-ci, perceptible par son nom et par son titre, parfaitement connue des contemporains. S'agit-il d'une simple manifestation de la *šū'ūbiyya*, de l'influence de la culture iranienne dans le jeune Empire abbasside ?

3. Il convient dès lors de se demander pourquoi une telle connotation positive est accolée à l'image de ce souverain, islamisé pour être adopté par les Abbassides comme une autorité symbolique. La marque de la connotation positive est soulignée à deux reprises (fin de la section 1 et fin de la section 3) par la mention des *Awwalūn* (prédécesseurs, Anciens), qui précède dans les deux cas une maxime politique à valeur universelle (autre marque de l'appartenance patente du texte au genre des Miroirs) : *'inda ḡusnī al-ḡannī bi-l-ayyām taḡduṭu al-ḡiyar* (« à trop être confiant dans le déroulement du temps, se produisent les avanies ») et *rašād al-wālī ḡayrūn li-l-ra'iyya min ḡaṣb' l-zamān* (« Aux yeux des sujets, la sagesse du protecteur est préférable à la fertilité du temps » [i.e. il est préférable de s'en remettre à la sagesse du souverain plutôt qu'aux aléas des époques]). Autant d'éléments qui vont dans le sens d'une prise en charge assumée d'un passé impérial prestigieux et fort d'expériences historiques, dont il est utile de récolter le fruit et l'expérience, au même titre qu'il est utile de s'inspirer du fruit et de l'expérience d'autres *Awwalūn* que sont les philosophes de la Grèce antique ou les représentants de la sagesse indienne. Cette interprétation est confirmée par la dernière section, qui met en garde explicitement le souverain contre le savant, le *'āqil* mentionné à plusieurs reprises par le texte, dont la traduction doit osciller entre « gens qui manient la raison » (traduction technique sans doute ultérieure au texte) et « gens doués de sens » (traduction plus neutre qui correspond sans doute à l'usage primitif de cette notion). On trouve là l'empreinte manifeste de l'atmosphère intellectuelle de bouillonnement qui caractérise la première période abbasside, à une époque où les traductions d'œuvres provenant des nations étrangères réputées pour leur histoire glorieuse et prestigieuse (Grecs, Indiens et Perses) donnaient l'impulsion d'une activité scientifique et intellectuelle inédite jusque-là, qui devait servir de légitimité symbolique au califat abbasside. Les Abbassides se pensant comme une « nation-monde » ayant tiré le parti le plus utile des divers apports extérieurs.

Sur la problématique universelle du rapport entre savoir et pouvoir, la dernière section apprend en effet aux destinataires de l'œuvre que « votre pouvoir ne s'exerce que sur les corps des sujets, car il ne saurait y avoir,

pour les souverains, de pouvoir sur les esprits » (*wa-'lamū anna sulṭānakum innamā huwa 'alā aḡsād al-ra'iyya wa annahu lā sulṭān^a li-l-mulūki 'alā l-qulūb*), avec issu d'une longue expérience politique qui sait bien que l'attribut coercitif de tout pouvoir ne peut jamais éteindre la contestation des esprits. La même tradition politique tient que « les souverains qui nous ont précédés usaient de stratagèmes à l'endroit des esprits qu'ils redoutaient, afin de les saper. En effet, l'homme doué de raison ne peut guère tirer profit de la qualité naturelle de son art lorsque le produit de sa pensée se transforme en ruines et en décombres. En outre, nos prédécesseurs usaient de stratagèmes à l'endroit de ceux qui portaient atteinte à leur pouvoir par l'entremise de la religion, les qualifiant d'« auteurs d'innovations blâmables », de sorte que c'est la religion qui leur portait un coup fatal et affranchissait les souverains de leur influence [néfaste]. »

وقد كان من قبلنا من الملوك يحتالون لعقول من يحذرون بتخريبها فإن العاقل لا تنفعه جودة نحيزته إذا صبر [عقله] خراباً مواتاً، وكانوا يحتالون للطاعنين بالدين على الملوك فيسمونهم « المبتدعين » فيكون الدين هو الذي يقتلهم ويريح الملوك منهم.

Un tel passage peut surprendre, y compris aujourd'hui, à une époque où les débats sur l'influence respective de la sphère religieuse et de la sphère politique alimentent tant de controverses et de questionnements sur le devenir historique des sociétés arabo-musulmanes. Il convient de le situer à l'aune de ce que l'on sait de la constitution et l'évolution du *adab* classique dès l'époque omeyyade : un domaine de connaissances et de dispositions éthiques et esthétiques qui sert d'outil de pouvoir et se constitue dans la classe des secrétaires de chancellerie, souvent des familles de longue tradition érudite et lettrée ayant servi de longue date les pouvoirs centraux (grec et perse), avant de s'affiner et d'atteindre un apogée formel et doctrinal avec la classe des lettrés de la cour abbasside, à leur tête le célèbre al-Ġāhiz, qui sont le pendant intellectuel de l'affirmation d'une suprématie politique, économique, religieuse et savante. Ensuite, il est intéressant de reprendre la notion de *bid'a* (innovation blâmable) évoquée dans cet extrait et de la mettre au regard du procédé d'« islamisation » d'Ardašīr mentionné plus haut. En empruntant cette notion si chargée d'un point de vue juridique et théologique, l'anachronisme assumé de l'ouvrage semble répondre à des débats politico-religieux contemporains. Quelle attitude en effet adopter face aux multiples contestations à la fois politiques, sociales et religieuses, qui revêtent l'habit doctrinal pour prétendre à la légitimité de la conduite de la communauté ? La prise en charge, par les premiers Abbassides, de l'héritage impérial perse, même transposé à des débats qui appartiennent à leur époque, montre une conscience politique qui se situe dans le temps long des grands empires antiques centraux (Akkadiens, Égyptiens, Babyloniens, Romains, Achéménides et Sassanides) et met au second plan, au bout du compte, la seule coupure historique *Ġāhiliyya / Islām*, à une époque où les acteurs abbassides se targuent de représenter un microcosme universel. L'extrait proposé à l'étude en est un modeste témoignage.

Pour conclure, précisons que l'approche de ce document devait dépasser deux écueils. Le premier est de s'attarder trop longuement sur l'extrait de l'introduction qui situe cette œuvre et la caractérise. Le second est d'en faire une lecture qui écraserait l'intérêt principal qu'il présente, celui de mettre en scène une source provenant d'une époque antérieure à l'islam et de l'ériger en référence et modèle de conduite politique. Il y avait là matière à entrer de plain-pied dans un texte qui, bien qu'ardu au premier abord, révèle une attitude et une conception face au pouvoir et à son exercice qui entre en résonance immédiate avec le contexte agité et en bouleversement dans lequel *'Ahd Ardašīr* semble avoir été rédigé, au même titre que *Kalīla wa-Dimna*, au tournant des époques omeyyade et abbasside.

Deux poèmes de Nāzik al-Malā'ika

Ces deux courts poèmes de l'Irakienne Nāzik al-Malā'ika (Baghdad 1922- Le Caire 2007) sont extraits du deuxième tome de son *dīwān*. Avec Badr Šākir al-Sayyāb (Jaïkur 1926 – Koweït 1964), Nāzik al-Malā'ika est une figure pionnière de la révolution formelle de la poésie arabe au milieu du XXe siècle, avec notamment l'introduction du vers libre. Elle se distingue au sein d'une scène poétique arabe composée presque uniquement de figures masculines, non seulement en sa qualité de femme, mais aussi parce qu'elle propose dans son œuvre un renouvellement thématique outre que formel ; dans une partie de ses poèmes apparaissent des sujets tels que le statut de la femme dans une société conservatrice, et le manque de libertés individuelles comme collectives dont elle souffre. Ces thématiques avaient déjà été traitées par les grandes égéries du féminisme arabe naissant au début du XXe siècle, telles que Mayy Ziyāda, Hudā Ša' rāwī ou Malak Ḥifnī Nāšif, mais ici elles voient le jour non dans un discours théorique et argumenté, mais dans un encodage artistique et novateur, dans le cadre formel du vers libre, et avec une audace considérable.

Dans le premier poème, *Ġaslan li-l-‘ār* (Laver le déshonneur, 1949), est évoqué le crime d'honneur commis par un homme sur une femme qui aurait « sali » l'honneur de la famille et de la société. Si l'homme est nommé successivement *ġallād*, *ġazzār* (bourreau), *waḥṣī* (sauvage), puis *wālid* (père) et *aḥ* (frère), la victime n'est nommée que par le pronom affixe *-hā* et par des allusions à ses actes qui sont définis par la bouche de l'homme comme *waṣmat ‘ār* (marque de déshonneur). Seul à avoir le droit de s'exprimer, l'homme-bourreau représente la société patriarcale et féminicide dans laquelle la femme n'a d'autre rôle que de servir de symbole de l'honneur masculin. La voix de la femme ne s'exprime que par la plainte chorale des *fatayāt* (jeunes filles), qui comme un chœur de tragédie antique évoquent leur sacrifice éternel.

Quant au second poème, *Martiyat imra'a lā qīmata la-hā*. (Élégie funèbre d'une femme sans valeur, 1952), duquel un sous-titre nous informe qu'il s'agit d'images inspirées des rues de Bagdad, la poétesse y opère un renversement, si l'on peut dire ainsi, du thème traditionnel de *riṭā'*. En effet, il est dédié à une femme qui, comme dans le poème précédent, n'est pas nommée, et dont rien ni personne ne se souviendra après sa mort. Alors que le thème traditionnel exprime la peine de la communauté, ici la poétesse est seule à pleurer une figure inconnue dont nul ne se soucie. Le poéticien Ibn Raṣīq al-Qayrawānī (m. vers 1071) remarquait dans son 'Umda que :

ومن أشد الرثاء صعوبة على الشاعر أن يرثي طفلاً أو امرأة؛ لضيق الكلام عليه فيهما، وقلة الصفات

Nāzik al-Malāika pousse ici au paroxysme cette idée de l'insignifiance des femmes ou de l'inconvenance de leur description en-dehors du registre érotique, de l'absence de qualité (*ṣifāt*) rendant malaisée la déploration de leur disparition, en revendiquant et attirant l'attention du récepteur sur cette construction sociale de l'insignifiance. Seule la poétesse peut être témoin de ce que personne d'autre ne voit : la disparition d'une femme. Si le lien thématique entre les deux poèmes est évident, car il s'agit de décrire dans les deux cas le mépris du statut de la femme arabe, il est intéressant de souligner un certain nombre d'éléments qui caractérisent ces deux textes (et plus généralement la poésie de Nāzik al-Malāika pour certains d'entre eux). En particulier, sont à noter : d'une part, la manière dont la poétesse réinvestit et renverse dans ces deux poèmes des éléments de la poésie classique (*riṭā'*, *ḥamriyya*, *nasīb*, *bukā' 'alā l-aṭlāl*) ; et d'autre part, l'opposition entre la pérennité du souvenir de la femme en tant que source et lieu du péché dans le premier poème, et l'oubli total de son existence en tant qu'individu ayant sa place dans la société dans le deuxième poème. Un candidat passant sur ce texte estima que le second poème était un thrène de cette même jeune fille suppliciée dans le premier : les différences de dates et de milieu — le premier était clairement situé dans l'espace rural, et le second en milieu urbain — rendaient cette hypothèse hautement improbable.

Sans vouloir proposer un plan unique de lecture de ces textes, le jury propose ainsi une analyse en 3 parties, la première portant sur les similitudes formelles entre ces deux poèmes en rapport avec leur réinvestissement des thèmes de la poésie classique ; la deuxième traitant de l'opposition entre la mémoire et l'oubli de la femme à travers notamment une étude des champs lexicaux de ces deux éléments ; la troisième, plus formelle, consacrée à la musicalité des deux pièces et notamment au renouvellement de l'emploi de la métrique classique dans le vers libre.

En ce qui concerne le premier point, les candidats pouvaient commenter notamment la valeur assumée par les passages qui renvoient à la *ḥamriyya* (p. 352, l. 4-7), où le bourreau célèbre par le vin son acte assassin — ce vin qui donne vie chez Abū Nuwās est ici lié à la mort. Bien sûr, on notera l'évidence des doubles standards moraux dans une société patriarcale, les diverses transgressions commises par l'homme ne l'exposant à aucune rigueur sociale, son corps n'étant pas construit comme garant de l'honneur du groupe. Plus encore, ses propres transgressions participent à l'exonérer de toute responsabilité dans ce que seules les femmes voient comme un crime, quand le patriarcat y voit acte de purification et de justice ; le renversement de la description du corps de la femme qui, de lieu de beauté dans le *nasīb* classique, devient ici lieu de souillure (p. 351, l. 1-3) ; le passage de la mémoire d'un être dont on loue les mérites et les qualités dans le *riṭā'* classique, à l'oubli d'un être insignifiant dont nul ne se souviendra (poème n.2) ; ce dernier renversement pouvait être lié également au thème du *bukā' 'alā l-aṭlāl* qui est revisité à travers la plainte collective des jeunes filles dans le poème n. 1 (p. 351, l. 1, p. 353 l. 8), et à travers ce départ qui, contrairement au départ de la bien-aimée dans la poésie classique, ne laisse ici aucune trace (poème n. 2).

En ce qui concerne le deuxième point, plusieurs éléments pouvaient être repérés, autour de l'opposition entre d'une part mémoire d'une histoire dont le souvenir sera pérennisé pour servir d'exemple (p. 303, l. 1-4) et qui dans ce but sera racontée ou chuchotée non seulement par les voisines, mais aussi par les palmiers, les portes en bois et les pierres, et d'autre part l'oubli par ces mêmes éléments de l'existence d'une femme sans valeur (poème 2).

Une réflexion sur la nature et le statut de l'énonciateur dans le premier poème pouvait enrichir cette deuxième partie de l'analyse, mettant en évidence en particulier l'opposition entre la parole collective et dominée des femmes et celle individuelle et dominante de l'homme.

Enfin, en ce qui concerne le troisième point, les candidats pouvaient analyser en particulier la façon dont les vers libres cachent des lambeaux de *taf' ilāt* classiques, les façons dont les rimes sont construites et font écho aux contenus thématiques. Un candidat lors de sa prestation commença à évoquer la mise en page du texte, et notamment son utilisation des ressources de la ponctuation moderne inusitée en poésie classique, et fit une allusion aux choix de vocalisation, marquant le statut du *rawī* de la rime (*rawī muqayyad* ou *muṭlaq*). C'était là une piste particulièrement prometteuse dont on regrette qu'elle n'ait pas été poussée.

Al-radd 'alā l-dahriyyīn

Il s'agit d'un des rares écrits d'al-Afgānī, agitateur antiimpérialiste et grande figure du réformisme musulman au XIXe siècle, connu notamment pour sa célèbre controverse qui l'opposa à Ernest Renan en 1883 autour de l'islam et de la science. Le texte ici proposé était antérieur de deux ans, il avait été rédigé par al-Afgānī alors qu'il séjournait en Inde. Il était important de le situer, et pour ceci la couverture du livre pouvait être un bon appui à ne pas négliger. On y relevait

- le nom de l'auteur et les qualificatifs apposés de *muṣliḥ kabīr* (le grand réformateur);
- les canaux de distribution de l'ouvrage en 1935 au Caire : disponible à la librairie adossée à la maison d'édition, sur la place de la mosquée al-Azhar.

Ces détails renseignaient tant sur le mode de diffusion de l'ouvrage que sur sa réception encore en 1935 dans des milieux religieux proches d'al-Azhar et qui, l'appareil de notes accompagnant le texte le prouvant, acceptaient sans réserve ni recul critique la parole d'al-Afgānī.

Il convenait de relever que cet ouvrage a été écrit en persan et qu'il a été traduit vers l'arabe par celui qui est présenté comme *al-ustādh al-imām al-ṣayḥ* le maître, l'imam, le cheikh Muḥammad 'Abduh. Les deux grands noms du réformisme musulman se trouvaient ici associés et la relation entre les deux appelait un commentaire. Le texte lui-même, extrait de la « Réfutation des matérialistes » — il était utile de consulter l'article Dahriyya de l'Encyclopédie de l'Islam, à la disposition des candidats —, est composé de trois parties, le matérialisme et les matérialistes étant stigmatisés par al-Afgānī dans une première partie au sein du peuple français, ensuite dans ce qu'il présente comme la nation ottomane (terme à commenter en regard du panislamisme), enfin dans des doctrines nouvelles en Orient, le socialisme, le communisme et le nihilisme qui font l'objet d'une critique et d'un rejet total.

Cet extrait se prêtait à de nombreuses approches, il était possible de le commenter sur le plan de l'imagologie, de l'histoire et de l'histoire des idées comme de la linguistique, ce texte étant un précieux document témoignant de l'évolution de la langue arabe à la fin du XIXe siècle.

Sur le plan de l'imagologie, il était possible d'approcher le texte à travers une analyse du regard fort sommaire et caricatural porté par al-Afgānī sur l'Europe et particulièrement la France. La première partie du texte était consacrée au peuple français, décrit par l'auteur comme ayant été à la pointe de la civilisation (*tamadun*) en Occident jusqu'au XVIIIe, précisément jusqu'à ce qu'apparaissent Voltaire et Rousseau. Al-Afgānī, sans jamais les différencier, les accuse, sous prétexte d'éclairer le peuple et de lutter pour la justice, d'avoir répandu les germes de ce qu'il appelle un « naturalisme » détruisant la religion, niant l'existence de Dieu, raillant les prophètes ; à leur suite, selon al-Afgānī, le peuple français aurait rejeté la religion au profit de la Loi (*ṣarī'a*) de la nature ; les aberrations qu'ils ont propagées auraient provoqué la révolution française, ruiné la moralité, provoqué la division, chacun obéissant désormais à ses passions (*ṣahwa*) et recherchant la satisfaction de son plaisir individuel (*laqḍa*), le tout entraînant un déclin de la France tant en Orient qu'en Occident. Une place à part est réservée par al-Afgānī à Napoléon 1^{er} dont l'image est curieusement positive malgré la campagne d'Égypte dont il ne dit mot. Il affirme à son sujet qu'il s'est efforcé en vain de rétablir la religion chrétienne, sans parvenir pourtant à effacer la trace des errances provoquées par Rousseau et Voltaire. Al-Afgānī, dans un raccourci historique brutal en tire une conséquence, celle de l'explication de la défaite des Français face aux Allemands lors de la guerre de 1870 et ce qui a suivi, la Commune *al-kumūn* (*al-iṣṭirākīyyūn*) qui a ruiné la glorieuse nation française. Il était important en relevant tout ceci de prendre le recul critique nécessaire et de bien marquer les contours d'une pensée façonnée par l'idéologie et reposant sur une connaissance fort

sommaire de la France comme de la philosophie des Lumières. Une comparaison avec la démarche de Ṭaḥṭāwī cinquante ans plus tôt, totalement à l'opposé de celle d'al-Afġānī pouvait être intéressante à faire.

L'analyse de la situation dans l'Empire ottoman appelait aussi une analyse critique pour caractériser une approche tout aussi idéologique. Darwin n'est pas mentionné mais c'est bien la théorie de l'évolution qui est présentée comme fondement de la pensée nocive du matérialisme, ouvrant la voie au déchaînement des passions sans retenue et menaçant la nation. Aux yeux d'al-Afġānī, les mêmes causes appelant les mêmes conséquences, le virus du matérialisme inoculé dans l'esprit de certains chefs explique la défaite ottomane face à la Russie (il s'agit de la guerre de 1877).

L'analyse faite par al-Afġānī des courants de pensée politiques, socialisme, communisme, nihilisme (anarchistes) appelait là aussi à être commentée. Pour lui, ces courants se présentent comme défenseurs des pauvres et des faibles, mais leur véritable but est de répandre la licence des mœurs et de tout mettre en commun, de tout détruire, de verser le sang, d'instaurer la « loi de la nature », de mettre à bas la religion et de supprimer la propriété. Le danger selon lui vient de ce que ces idées sont diffusées par l'enseignement à travers les écoles que créent leurs adeptes, propageant ainsi leurs idées dans l'esprit des enfants. Il observe que ces partis se sont multipliés en Europe, surtout en Russie et prévient que, s'ils se répandent encore, ce sera la fin du genre humain. Ce texte pouvait être replacé dans l'époque des premiers contacts entre le monde arabe et ottoman avec le socialisme, le communisme et les doctrines anarchistes. Les deux dernières décennies du XIXe siècle voient les premiers grands développements réellement instruits sur le socialisme dans des revues (*al-Ġāmi'a* de Faraḥ Anṭūn notamment) avant la parution des écrits de Salāma Mūsā, jusqu'à son livre *al-Ištirākiyya* publié en 1913.

La langue de ce texte pouvait aussi appeler des commentaires, elle témoigne pleinement de l'évolution en cours de l'arabe littéraire et de la prose arabe. Ici, en 1881, la prose ne fait aucune place au *saġ'* (à comparer avec la prose rimée et rythmée des articles du *Miṣbāḥ al-Šarq* édité dans les dernières années du XIXe siècle et au début du XXe siècle par Ibrāhīm et Muḥammad al-Muwayliḥī, tous deux comme Muḥammad 'Abduh disciples d'al-Afġānī). Les néologismes, les hésitations dans la traduction et l'adaptation de termes occidentaux marquent pleinement cette période de transition : si on peut relever que « boîte postale » se dit alors *ṣundūq būsta*, c'est cependant autour du lexique politique que la réflexion pouvait se nourrir de la façon la plus riche dans ce texte autour des termes de *ša'b* (le peuple français) ; d'*umma* : il est question ici d'une umma ottomane, plus loin de l'*umma* française (nation ottomane et nation française) ; Muḥammad 'Abduh utilise déjà *ṭawra* pour révolution alors que quelques décennies plus tôt Ṭaḥṭāwī utilisait les termes de *fitna* et de *milla* pour peuple (ce terme est encore utilisé dans le texte p.57 ligne 1). Pour nommer les nouvelles doctrines, le texte de 1881 proposait *al-sūsyālist* complété entre parenthèses par *al-ijtimā' iyyūn*, les nihilistes étant désignés par *al-nihīlist* (*al-'adamiyyūn*) et les communistes par *al-kumūnist* (*al-ištirākiyyūn*). On notera également que pour matérialisme, plusieurs termes sont employés en même temps par 'Abduh : une transposition de l'anglais *nature*, du français (*nātūrālism*) côtoient *dahriyyūn* : cette réutilisation d'une catégorie médiévale que Ghazālī réserve à ceux qui nient une cause première du monde et qui est parfois équivalente à *zanādiqa* était en tout état de cause peu adaptée à Rousseau et Voltaire, tous deux déistes, chacun à sa manière. Elle montre à la fois la volonté de faire entrer de force des courants de pensée étrangers et ignorés du monde médiéval dans des catégories émiqes supposées honnies par le lecteur, permettant leur reconnaissance en tant que fléau, et les tâtonnements du langage devant des concepts qui demeurent rebelle à leur assimilation. Ce texte est ainsi le reflet d'une évolution de la langue arabe face à des concepts encore peu en place, en ceci il est le reflet des grands bouleversements sociaux, politiques et culturels en cours à l'époque.

6.4. Commentaire linguistique et culturel en français à partir de documents hors programme (écrits ou sonores) présentant une ou plusieurs variétés de l'arabe (dialectal, moyen, littéral moderne ou classique) incluant au moins une variété dialectale.

Notes :

14,4 ; 14 ; 13 (2) , 11 ; 7,5 ; 4 (2).

Les huit documents suivants ont été proposés :

Marocain

Extrait du feuilleton télévisuel *Salamāt Abū l-banāt* (2021), texte en caractères arabes + document vidéo.

Extrait de l'émission comique *'Abd al-Ra'ūf*, épisode *Al-ṭabība al-nafsāniyya*, texte en caractères arabes + document vidéo.

Algérien

Chanson d'al-Ḥağğ Muḥammad al-'Anqā *L-ḥmām lli rəbbēto* + deux versions enregistrées, disque 78 tours et vidéo de la télévision algérienne (années 1960).

Extrait du sketch comique en parler oranais *Bidūn ta' šīra*, texte en caractères arabes + document vidéo.

Tunisien

Deux courts extraits du feuilleton télévisuel *Ḥarga* (2021), texte en caractères arabes + documents vidéo.

Egyptien

Extrait du film comique *Gā'anā l-bayān al-tālī* (2001), texte en caractères arabes + document vidéo.

Levant (jordanien/syrien)

Extrait de l'émission de la conteuse jordanienne Sālī Šalabī *Al-Layālī l-wibbiyya fī l-sīra al-Zāhiriyya* (2020), texte en caractères arabes + document vidéo.

Parlers de Mésopotamie et de la péninsule Arabique (yémenite)

Sketch internet de l'humoriste Hadīl al-Muwaffaq *Māḡā law kānat muḥādaṭāt al-salām al-yamaniyya ġalsat istišāra zawġiyya* (2021), texte en caractères arabes + document vidéo.

On rappellera la nécessité de lire les rapports de 2006, 2010, 2018 et 2020, téléchargeables sur le site des concours (<http://aracapaq.hypotheses.org>), qui donnent une description détaillée de l'horizon d'attente.

S'étant abstenu de proposer des documents audiovisuels lors de la session précédente, le jury a profité cette année de cette possibilité pour adopter une position inverse et tous les supports proposés étaient de type support textuel + document audio-visuel. Rappelons cependant que la nature des documents proposés est de trois types : (a) support textuel (b) support textuel + document sonore (c) support textuel + document audio-visuel et qu'il est usuel que tous ces types soient représentés lors d'une session.

Cette année, huit épreuves de commentaire hors-programme linguistique et culturel ont été proposées, touchant les aires dialectales suivantes : marocain, algérien, tunisien, égyptien, levantin et yémenite.

Les documents proposés relevaient d'une grande diversité, et il était attendu de la part des candidats de pouvoir d'emblée identifier, situer et définir un document.

En marocain, il s'agissait d'un script de dialogue d'un récent feuilleton de Ramadan, diffusé en 2020 et 2021 sur une chaîne satellitaire panarabe, et d'un script de sketch de l'humoriste Abderraouf ('Abd al-Ra'ūf) diffusé à la télévision 2M dans le début des années 2000.

En algérien, l'un des deux documents était composé de deux enregistrements d'un même poème de chaabi, composé et interprété par l'un des fondateurs de ce courant musical, Mohammed El Anka (Muḥammad al-'Anqa), appelé communément Hadj El Anka. À ces deux enregistrements était joint l'extrait d'un ouvrage proposant une transcription de ce poème.

En tunisien, deux extraits de la récente série télévisée dramatique *al-Harqa* (2021) consacrée à l'émigration clandestine maritime, accompagnés d'un script écrit.

En égyptien, un extrait du film comique *Gā'anā l-bayān al-tālī* (2001), mettant en scène les deux protagonistes principaux dans une situation relevant du comique bouffon et de la farce burlesque, dont le ressort est le double travestissement, était accompagné de la transcription des dialogues.

En levantin, l'extrait proposé était un extrait du récit de la célèbre geste de Baïbars, connue sous le nom de *Sirat Baybars* ou le *Roman de Baybars*, dans un registre dialectal littéraire qui se rapproche de l'arabe moyen, registre privilégié de transmission du vieux fond littéraire et symbolique des contes orientaux, ici remaniés à l'époque ottomane, et reformulé en dialecte jordanien de la ville d'Amman.

En yéménite, le document proposé à l'étude est un sketch d'une jeune comédienne diffusé sur le fil *YouTube*, dans lequel elle multiplie les rôles (masculins) en grossissant un trait linguistique et politique censé caricaturer chacune des régions du pays, les orientations politiques et les alliances étrangères de leurs leaders.

L'épreuve de commentaire linguistique et culturel d'un document hors-programme fait partie des épreuves qui, sur un plan méthodologique, sont régulièrement les moins réussies durant la session orale, particulièrement du fait qu'elles contiennent des supports en arabe dialectal.

Malgré les rappels récurrents, au fil des rapports, de la nature et des attendus de l'épreuve, le jury fait le constat, année après année, que celle-ci est souvent la plus « sacrifiée » dans la préparation des candidats, tant en termes de temps qu'en termes de méthode. Or, cette épreuve devrait faire l'objet du même soin, dans la préparation et le traitement, que les autres épreuves de la session orale du concours. Les présentations proposées conduisent au constat que, dans la plus grande majorité des cas, les candidats ne prennent pas la mesure de l'enjeu culturel, voire civilisationnel, et linguistique, des documents proposés, en particulier du fait qu'ils proviennent de sources contemporaines et sont, bien souvent, le produit d'une culture populaire.

Cette dimension de culture populaire semble la plus déconcertante au vu des études proposées, et il est toujours étonnant de constater qu'un futur enseignant ne puisse proposer de regard distancié, critique et didactisé d'un document, quelle que soit sa nature, qu'il relève de la culture populaire ou de la culture savante. Ainsi, on est surpris d'entendre que tel ou tel trait linguistique, parce que dialectal, n'appartiendrait pas au domaine linguistique de l'arabe, ou que tel ou tel document, au prétexte qu'il n'est pas issu de la culture patrimoniale des élites lettrées et savantes, laisse le candidat muet dans le cadre d'une présentation didactique, sinon scientifique. En effet, un document peut être issu de la culture populaire et témoigner d'une grande richesse esthétique et littéraire, plus largement artistique, dont on devrait déceler les prolongements dans une perspective historique ou sociologique, politique ou anthropologique. À titre d'exemple, et pour puiser dans la grande variété des documents proposés, on aurait pu s'attendre, dans un document en marocain, à un développement sur le rôle des *nəggāfa-s* dans la société marocaine ; dans un document en tunisien dans lequel les deux protagonistes chantonent l'air bien connu popularisé par le Libanais Wadī' al-Şāfi *'andak bahriyya yā rayyis*, on s'étonne de ne voir aucune approche dédiée à la culture populaire arabe, au sens de pan-arabe, qui s'ajoute au substrat des cultures nationales. Dans un autre contexte, la geste de Baybars contée en levantin (dans un registre très proche de l'arabe moyen) est supposée être connue au moins nominalement des candidats.

Or, à l'écoute de certaines prestations, on pourrait penser que la culture populaire ne peut produire qu'une expression dénuée de toute valeur poétique (au sens fort de la création artistique), voire même historique ou sociologique. Dans le même ordre d'idées, la langue employée dans les documents proposés, en raison de son appartenance au registre vernaculaire du quotidien, ne pourrait faire l'objet d'une étude systématique à caractère scientifique. Ainsi, le jury s'étonne que, sur un trait dialectal, il soit impossible de déceler un subjonctif, une syntaxe de phrase complétive, une proposition relative, et d'autres structures syntaxiques encore.

Un autre travers majeur est très régulièrement pointé dans les remarques faites au candidat, celui de la confrontation du niveau de langue d'un document dialectal avec la seule langue *fushā*, érigée en critère ultime de jugement scientifique et esthétique. Comme si la dynamique linguistique qui anime les registres dialectaux ne devait être décelée qu'au prisme de sa fidélité et de ses écarts avec la norme de la langue classique, voire même, à entendre certains candidats, de la norme coranique. Régulièrement, on s'étonne de voir des présentations qui ignorent le registre du moyen arabe, d'une *koïnê* littéraire dialectale (telle celle employée dans le chant andalou ou dans le chant *malhūn* au Maghreb, ou celle en usage dans les chants d'inspiration bédouine

d'Égypte et du Levant), ou de l'arabe dialectal qui relève du jargon professionnel, ou des usages genrés de la langue, des usages générationnels (langage enfantin, langage affectif des grands-parents, par exemple), des différents arabes standardisés (arabe dialectal du champ politique, de l'administration, de l'enseignement...) par la simple négociation collective et spontanée depuis l'époque de la *Nahḍa*...

Il va de soi que l'étude linguistique doit être prise en compte dans une égalité de traitement avec l'étude culturelle ; peu de présentations réussissent à mêler les deux plans dans un travail qui ne relèverait pas d'une séparation artificielle des deux niveaux. Beaucoup de présentations laissent chaque année un sentiment de frustration qui découle de cet aspect très superficiel des deux traitements.

Extrait du feuilleton télévisuel *Salamāt Abū l-banāt* (2021).

L'enjeu principal de ce document extrait d'une série marocaine diffusée sur la chaîne panarabe MBC Maghreb pendant le mois de Ramadan 2020, et dont le succès a suscité une nouvelle saison l'année suivante, était de faire ressortir la dimension dramatique, qui était la plus immédiatement perceptible, à savoir l'attitude très patriarcale du personnage de Salamāt, à l'occasion de cette scène somme toute prosaïque de sortie familiale à la plage ; mais aussi la dimension comique, très présente également, à la fois dans l'aspect grotesque des sorties éruptives du père de famille et dans le langage et le comportement de ses filles, lesquelles, dans la nuance, font montre d'un grand sens de la dérision.

Les points saillants de l'analyse linguistique devaient souligner à la fois ce comique de situation et ce « drame de situation », en pointant la différence de registre dans le parler des personnages. Le candidat présentant l'épreuve a relevé avec justesse la différence de registre entre les deux époux, qui pouvait éventuellement ressortir d'une différence géographique de parler entre le registre du mari et celui de son épouse et de ses filles, mais à laquelle il fallait ajouter une différence sociologique (parler des campagnes vs parler des villes). La différence de registre pouvait aussi s'expliquer par des facteurs psycholinguistiques : la rigidité « patriarcale » de Salamāt allant de pair avec le maintien quasiment intégral de son parler campagnard dans l'intimité familiale, alors que son établissement en ville remonte à une date ancienne (il est retraité des chemins de fer) ; tandis que le langage de son épouse et de ses filles, si certains traits des parlers ruraux pouvaient aussi être identifiés dans leurs énoncés, est un langage qui évolue plus dans le sens d'une modernisation, synonyme d'urbanisation (conçue comme un creuset de populations et parlers d'origines diverses) et d'émancipation (émancipation du modèle familial traditionnel, faisant de la communauté intime et lignagère le seul horizon de socialisation dans les sociétés pré-modernes). Ce hiatus patent entre niveaux de langue pouvait être étayé par une démonstration qui s'appuie sur les traits syntaxiques, le registre lexical et la teneur abusive en imprécations du discours du père.

Extrait de l'émission comique *'Abd al-Ra'ūf*, épisode *Al-ṭabība al-nafsāniyya*.

Dans la présentation du sketch de 'Abd al-Ra'ūf, le jury a été surpris de constater que seule l'aspect de critique sociale, certes présent, mais en second plan seulement, a fait l'objet d'un développement dans l'axe de réflexion culturelle qui avait été traité. Or, il était bien évident qu'on avait affaire ici à une classique situation de comique bouffon, où le personnage principal emprunte beaucoup à la figure de Ġuḥā (ou Naṣr al-Dīn), présente dans un fond presque infini d'anecdotes qui allient le caractère plaisant et outrancier de l'ironie à la critique sociale. Du point de vue linguistique, quelle ne fut pas la surprise du jury de constater que les différences de registre, patentes entre le personnage de la psychanalyste et le personnage principal, n'était guère traitée du point de vue de la situation d'énonciation : avant que de représenter une classe sociale, la figure du médecin des âmes qu'est censé représenter la psychanalyste se doit de s'exprimer dans un registre professionnel, qui faisait effectivement contraste avec le parler spontané et très marqué *bəldī* (dans le sens de populaire et pittoresque) de 'Abd al-Ra'ūf.

Mais la raison principale tient dans la situation d'énonciation, et non dans l'attitude ou la caractérisation première du rôle de chacun des personnages dans la société, son origine géographique ou son appartenance sociale. À partir de cette grille de lecture, on pouvait construire un exposé linguistique fondé sur une dichotomie quasi-symétrique entre langue dialectale savante (le jargon professionnel) vs langue dialectale vernaculaire du quotidien, incarnée à l'excès et dans une candeur outrancière par le personnage comique central. Cette dichotomie, avant même d'aborder la seule dimension lexicale, aurait pu être étayée par les dimensions suivantes :

- les structures syntaxiques ;
- la cohérence et solidité du discours de la praticienne, qui s'oppose aux hésitations et au langage de situation du personnage de 'Abd al-Ra'ūf (en pédagogie des classes de maternelle et du cycle élémentaire, on parle

de « langage de situation » lorsqu'il s'agit d'évoquer les émotions, les sentiments et les réactions immédiates dans une situation donnée ; il s'oppose au « langage d'évocation », qui permet de représenter l'abstraction, l'absence, et, de là, l'évocation d'éléments qui n'appartiennent pas immédiatement à la situation d'énonciation) ;

- enfin la dimension strictement lexicale.

Il aurait été bienvenu de montrer quels étaient les procédés d'expression permettant à 'Abd al-Ra'ūf d'universaliser son personnage et de permettre au destinataire de se projeter et s'identifier à lui (par exemple, au moment où il se présente en se lançant dans la mention de son lignage, 'Abd al-Ra'ūf fils de son père Aḥmad, lui-même fils de son père, et ainsi de suite...). Quoi qu'il en soit, c'est l'ironie fondée sur le décalage des deux registres qui donne avant tout sa force comique à la scène, ironie qui emprunte de nombreux procédés de langue : le malentendu sur le mot de *nafs* et le jeu sur la polysémie de ce terme, l'activité de *nəggāf* qu'est censé exercer de manière intermittente le personnage principal, alors qu'il s'agit d'une profession qui n'admet pas de masculin (ce qui demandait précisément un développement particulier), en sont deux exemples parmi beaucoup d'autres.

Chanson *əl-Ḥmām lli rəbbēto* de Mḥammad al-'Anqa.

Le poème chanté *əl-Ḥmām lli rəbbēto* est un classique du patrimoine chaabi algérois (c'est l'une des compositions fondatrices de ce genre musical) et relève d'un registre littéraire de l'arabe dialectal, très proche de la *koinè* utilisée dans les poèmes du genre *məlḥūn*, dont il est à l'évidence un pastiche et un hommage (par la structure rimée, par la signature finale, par le thème relatif à l'absence de l'être aimé...). Les deux enregistrements (vidéo et audio, plus ancien, sur disque 78 tours) en offraient deux interprétations très différentes, restées largement sous-exploitées lors de la présentation. La première différence majeure tient dans l'alternance des verbes *rəbbēto* (« que j'ai élevé ») et *wāləfto* (« avec qui je connais une situation de familiarité », « de qui je suis devenu le compagnon ») employés dans le titre (étant lui-même le début du refrain), la seconde dans l'absence de la troisième partie du poème de l'enregistrement studio, compte tenu des contraintes techniques de durée d'enregistrement de l'époque où le disque a été gravé (qui était tout à fait identifiable par la qualité technique, la concision, l'absence de piano dans l'orchestration...), enfin le *stīḥbār* (prologue chanté) qui n'était pas le même selon les interprétations.

En outre, l'étude qui a été faite de la chanson s'est fondée uniquement sur la transcription écrite de celle-ci, ce qui amoindrit considérablement l'intérêt porté à l'ensemble et évacue la fonction créatrice de l'interprétation, qui peut alterner, comme dans le titre, entre un verbe et un autre, modifier l'ordre des vers dans une même structure rythmique en fonction du public et de l'assistance, répéter, abrégé ou au contraire rallonger telle ou telle strophe en fonction de l'atmosphère dans laquelle se déroule le récital... Autant d'éléments escamotés lors de la présentation, qui s'est focalisée uniquement sur la transcription écrite du poème, sans toutefois aborder les questions graphématiques relative à une telle entreprise de transcription.

Dans l'étude de ces documents, l'axe linguistique se doit d'évoquer les écarts constatés entre la transcription écrite et les deux interprétations, ainsi que le registre extrêmement relevé de la langue employée dans le poème, faisant de cette pièce chantée un exemple de littérature populaire, aussi bien dans sa dimension esthétique que dans sa visée éthique. Contentons-nous d'évoquer ici, à titre d'exemple, l'anaphore métaphorique constituée par la répétition de vers commençant par *ləw n'īd hmūmi*, qui cumule plusieurs traits relevant de ce registre littéraire : le lexique particulier du *məlḥūn*, très proche de l'arabe classique (mais entretenant par moments des écarts de sens par rapport à celui-ci), le champ lexical de la séparation de l'être aimé et des tourments provoqués par celle-ci (topiques dans la poésie courtoise), le procédé métaphorique d'antithèse hyperbolique (« Si je contais mes tourments aux gens de savoir, ils s'en lamenteraient / [...] Si je contais mes tourments aux montagnes, elles s'exprimeraient par grondements / Si je contais mes tourments aux muets, ils retrouveraient la parole / Si je contais mes tourments à la roche, elle finirait par me répondre »). D'un point de vue lexical, et pour illustrer les écarts de sens qui peuvent exister dans une unité lexicale commune à l'arabe classique et au registre de la *koinè* maghrébine du *məlḥūn*, on pourrait prendre l'exemple du terme *niyya* cité dans le vers 15. Il ne s'agit pas de *niyya* au sens strict de l'intention (sens classique), mais d'une notion bien plus large qui englobe à la fois l'honnêteté, la bonté et la grandeur d'âme recherchées dans un idéal poétique s'appuyant sur des valeurs symboliques qui structurent les représentations mises en scène dans ce type de pièces littéraires.

Scène extraite de la série comique *Bi-dūn ta'šīra* (début des années 2000).

Ce document, puisé dans la culture populaire de masse (série télévisée), met en scène le phénomène de l'émigration clandestine par voie maritime, qui touche le Maghreb depuis les années 1990. Si l'aspect oranais du registre linguistique a été bien perçu durant la présentation, ne serait-ce que par l'identification du trio de comédiens, très connu en Algérie, il a été insuffisamment tenu compte des spécificités des parlers bédouins qui constituent les dialectes de l'Ouest algérien, en particulier des hauts-plateaux (régions de Mascara, Sidi Bel Abbès, Saïda et Tiaret, en particulier). Cette caractérisation peut être illustrée sur le plan du lexique, mais aussi de la structure syntaxique, qui n'a guère été évoquée (la présence de l'auxiliaire présentatif *rāh*, ou le phénomène de la double négation, par exemple).

Bien que l'extrait proposé s'articule autour d'une question à enjeu social et à enjeu dramatique, c'est l'humour qui caractérise la situation présentée et les répliques des protagonistes qui aurait dû majoritairement faire le corps de l'argumentation : une improbable cuisinière qui s'improvise chef de réseau, des hommes qui gravitent autour d'elle et dont l'incompétence le dispute à la bêtise (cf. la lecture erronée de la carte géographique), autant d'éléments de dérision qui font fonctionner la dimension comique sur des procédés satiriques qu'on retrouve dans bien d'autres contextes et qui renvoient à des situations où se révèle l'absurdité de la condition humaine (dans nombre de comédies égyptiennes de télévision ou de théâtre, ou de comédies filmées italiennes des années 1960 et 1970, par ex.).

Extrait de la geste de Baibars par Sālī Šalabī

L'enjeu de cet extrait réside dans la superposition des registres qu'il convoque. Pour une bonne présentation des traits linguistiques et culturels qui le caractérisent, cet aspect qui fait la complexité et la richesse du document, doit être abordé d'emblée et élucidé. En effet, il s'agit d'un extrait de la célèbre geste populaire dédiée au roi mamelouk Baybars I^{er} (m. 1277), présenté dans une performance de contage en ligne, filmée et diffusée en direct sur les réseaux sociaux. Voici un premier croisement de registres relevant du domaine de la pratique du conte populaire. *Sīrat Baybars* est un récit patrimonial, traditionnel par excellence. Il relève d'un genre littéraire masculin de par sa composition et de par les pratiques sociales qui y étaient associées jusqu'au milieu du XX^e siècle (séances de contage dans les cafés populaires réservés aux hommes). Ici, non seulement il est déplacé dans l'espace numérique ouvert à toutes personnes, mais il est surtout performé par une conteuse. Ce contraste offre une piste culturelle intéressante sur l'évolution de la pratique du conte dans les pays arabes. À un autre niveau, une personne même peu familiarisée avec les parlers du Levant se rendra compte de la division du document, sur les plans linguistique et stylistique, entre deux sections : l'introduction faite par la conteuse et le conte lui-même. Dans la première section, il s'agit de faire patienter les *followers* déjà connectés, le temps que d'autres rejoignent le spectacle numérique. La conteuse s'adresse à ses spectateurs à la deuxième personne du pluriel. Immédiatement perceptibles, les deux termes anglais arabisés, à savoir « *šēr* » dans les expressions « *rah a'mel / i'malū / 'am ba'mel šēr* » (je vais partager / partagez / je suis en train de partager ; de l'anglais *to share*) et *prōfayl* (profil, de l'anglais *profile*), indiquent un registre courant que confirment les formules et expressions de politesse annonçant à la fois le début du mois de ramadan et le début du spectacle (*ahlā w-sahlā fikom ; tfaḍḍalū i'malū, ramaḍān karīm w-yin 'ād 'alēkom bṣ-ṣaḥḥa wəs-salāme*, etc.). Dans la seconde section dont le début est marqué par la formule introductive des contes « *kān kān yāmā kān* », la deuxième personne du pluriel cède la place à un mélange de passé narratif à la troisième personne et de dialogues où les personnages (le roi, la reine, le grand vizir et le cheikh de la mosquée al-Azhar) sont identifiables à l'intonation que leur donne la conteuse (le roi : un ton marqué par la sollicitude ; la reine : complicité et tendresse ; le vizir et le cheikh : révérence et soumission).

Cet extrait est issu de la tradition damascène de la geste, comme le commentaire introductif de la conteuse le laisse entendre. Une candidate ou un candidat familiarisé avec les cultures levantines et qui est au fait des avancées de la recherche francophone dans le domaine des littératures populaires arabes pendant les trois dernières décennies, peut immédiatement saisir cette dimension du texte. L'arabe moyen, registre privilégié chez les conteurs du Levant au XIX^e et au XX^e siècle et qui représente la marque de littérarité dans ce type de récits, peut servir d'entrée... même si cette piste s'avère rapidement non opérationnelle. En effet, en reformulant ce texte damascène dans son parler de la ville d'Amman en Jordanie, la conteuse écrase le moyen arabe fort présent dans les versions damascènes de *Sīrat Baybars*, et déplace la marque de littérarité au niveau de la performance orale, plus ou moins théâtralisée. Voici l'enjeu principal de cet objet. Cet extrait illustre la continuité linguistique du domaine levantin, que la carte géopolitique ne gomme pas. Au contraire, la répartition des parlers levantins par rapport à la carte géopolitique héritée de la période mandataire, montre que les phénomènes linguistiques sont transfrontaliers et sont déterminés par d'autres facteurs, davantage

d'ordre régional que national. En réalité, les parlers du Sud de la Syrie sont plus proches des parlers jordaniens que de celui de Damas, et il en va de même pour les parlers de la Djézireh syrienne, plus proches des parlers mésopotamiens que de celui de Homs au centre de la Syrie ou, à l'ouest sur la côte, de Tartous qui partage beaucoup de traits linguistiques avec Tripoli, au nord du Liban actuel...

Le jury aurait aimé voir cette continuité linguistique prise en charge en tant que telle, commentée et pourquoi pas investie dans l'approche des parlers pratiqués dans le Levant contemporain. Par exemple, au lieu de renvoyer à l'arabe standard la réalisation du *mīm* dans le pronom suffixe 2P *kum* (*fī-kum* ; *ḥakētəl-kum* ; *ʿalē-kum*, etc.), comme un candidat a eu tort de le faire, ce trait caractérisant à la fois les parlers du sud de la Syrie et de la Jordanie aurait pu servir de point de comparaison avec le parler dominant aujourd'hui en Syrie, le damascène qui transforme le *mīm* de ce pronom en *nūn* (*fī-kon* ; *ḥakētəl-kon* ; *ʿalē-kon*, etc.). De là, d'autres spécificités linguistiques illustrées dans l'extrait auraient pu être commentées, comme la voyelle longue « ā » médiane dans le démonstratif *ḥāy* qui apparaît six fois dans l'extrait et que le damascène réalise avec une voyelle médiane courte, *hay*. Il en va de même pour d'autres cas comme l'alternance entre les formes *hī* / *hiyye* pour « elle » (la conteuse prononce les deux, alors que le damascène contemporain n'utilise que le second) ; la négation avec *məš*, là où le damascène utilise *mū* (*məš bass hēk* / *mū bass hēk* ; *məš ḥkāye* / *mū ḥkāye*) ; ou encore le morphème marqueur de 1^{ère} personne du singulier /a/ suivant le préverbe b- de la conjugaison préfixale (qui est commun à tous les parlers levantins), là où le marqueur de la 1^{ère} personne en damascène ou beyrouthin est \emptyset : ainsi *ba-ʿmel* ; *ba-ḥkīlkom* dans les parlers jordano-palestiniens, quand les parlers syro-libanais disjoignent les deux premières consonnes par un /ə/ ou un /e/ : *bəʿmel* ~ *beʿmel* ; *bəḥkīlkon* ~ *beḥkīlkon*¹³. Inversement, à la troisième personne du singulier, c'est le parler damascène qui maintient le glide /y/ comme morphème marqueur de la personne alors qu'il peut être réduit à /ə/ en parler d'Amman : ainsi "il est en train d'être écrit" *ʿam bənkəteb* (jordaniens) vs. *ʿam byinkəteb* (damascène).

Ces exemples montrent que, quand bien même il est demandé aux candidates et candidats de préciser, au sein de la famille linguistique levantine, le parler sur lequel ils souhaitent être examinés, la réalité linguistique de la région admet difficilement une dichotomie linguistique adossée aux frontières nationales. Quel que soit le parler levantin demandé par la candidate ou le candidat, et bien que ces *desiderata* soient toujours pris en compte par le jury, il est indispensable d'aborder le levantin comme un ensemble présentant des spécificités régionales, un faisceau d'isoglosses phonologiques, morphologiques, syntaxiques et lexicales au sein duquel tel ou tel trait est susceptible d'apparaître ou de manquer en se déplaçant d'une sous-région à l'autre.

Extrait du film *Gāʿanā l-bayān al-tālī*.

Le document proposé était le script d'une célèbre scène comique tirée du film *Gāʿanā l-bayān al-tālī* (Nous avons reçu le communiqué suivant, 2001), adaptation égyptienne de la comédie romantique américaine *I love trouble* (1994), sur un scénario de Muḥammad Amīn, script accompagné du document vidéo. Dans cette situation farcesque, l'acteur Muḥammad Henēdi (Hunaydī) est grossièrement travesti en prostituée, tandis que sa consœur journaliste, jouée par Ḥanān Turk, se grime quant à elle en client de sexe masculin, la scène se déroulant dans une maison close où les deux compères tentent de tirer des informations d'un client régulier joué par Ṭalʿat Zakariyyā — le candidat présentant ce document a pris au premier degré la réplique « *el-ustāz ʿAffī da meš zebūn, da šāḥeb makān* » en pensant que le personnage était propriétaire de l'établissement, alors que la formule signifiait simplement qu'il y venait si souvent que cela en faisait de lui comme un familier des lieux.

Le film est l'un des plus gros succès du cinéma comique égyptien des années 2000, et plusieurs passages — dont celui-ci — sont entrés dans la *pop culture* moyen-orientale, les répliques en étant connues par cœur, de la même manière que dans la culture courante française des reparties tirées de succès populaires tels *Le Père Noël est une ordure* (1982), *Les bronzés* (1978) ou *La cité de la peur* (1994) sont des références connues de presque tous — il s'agit évidemment d'un phénomène générationnel, et les références se perdent et/ou se

¹³ Le morphème marqueur de 1^{ère} personne dans les parlers beyrouthin et damascène étant \emptyset , on obtiendrait après le préverbe b- une succession de trois consonnes : *b- + \emptyset 'mel* > **[b'mel]*. Les parlers orientaux ne supportant pas de cluster (= bloc) de trois consonnes différentes, une voyelle brève de disjonction (aussi appelée épenthétique) est insérée entre la première et la seconde consonne ; par défaut dans cette famille de parlers, elle est de type /ə/ ~ /e/ ~ /i/. Cette opposition à la première personne de l'indicatif accompli *b-a-* vs. *b-ə-* (*baktob* vs. *bəktob*) ou *b- \emptyset -* (*bašūf*, *baḥebb* vs. *bšūf*, *bḥebb*) est un des principaux discriminants entre parlers jordano-palestiniens et parlers syro-libanais ; l'isoglosse ne passe évidemment pas par les frontières d'État et certains chevauchements dans des zones contiguës peuvent être observés.

modifient avec le temps. A titre d'exemple, au cours de la révolution de 2011, une pancarte apostrophait le président Mubarak d'un « *mupaylāt ba`a* » (on se téléphone, hein?) directement emprunté à cette scène, reproduisant cette même faute d'hypercorrection consistant à prononcer de façon sourde le /b/ de *mubayl* (téléphone portable), ce qui caractérise le parler faussement sophistiqué du personnage joué par Henēdi et rendait la formule irrésistible.



Le comique dans cette scène était basé d'une part sur le travestissement, ressort burlesque courant dans les productions culturelles égyptiennes, et d'autre part sur l'humour linguistique, lié à l'inversion de genre et, en complémentarité, au personnage de la prostituée avec ses maniérismes de gestuelle, de costume et de langage, qui constitue un autre ensemble de clichés du cinéma égyptien.

Ces gags (*efēh*, pl. *efehāt* < fr. effet) parsemaient la scène, certains hautement référentiels et réclamant une connaissance intime de la culture quotidienne égyptienne et une longue fréquentation de cette société. À titre d'exemple, p. 4, alors que 'Afīfī le client s'impatiente, Nāder/ Iffat lui demande : *enta hāgez modda walla modde^{ēn}* (as-tu réservé une période ou deux ?) : il s'agit là d'une allusion aux usages dans les bureaux de poste et télécommunication (*santrāl*) avant la généralisation des portables, dans lesquels pour une communication inter-provinces (*trank*) ou internationale l'utilisateur devait réserver une « période » (*modda*) de communication simple ou double. Il en va de même pour l'autre réplique de Nāder/ Iffat en p. 4 : *Ya hārāši ! w-kamān rās hārba? howw-ana na`ša ? Aġla ymassīk bel-hēr ya Bībo* (Oh là là ! Et en plus tu es attaquant ? Comme si j'avais besoin de ça ! Bien le bonjour, Bibo) dans laquelle le personnage découvre le maillot de corps frappé d'un numéro 10 du client joué par Ṭal'at Zakariyyā, numéro fétiche du célèbre joueur de l'Ahly Football Club Maḥmūd al-Ḥaṭīb surnommé Bibo par le public, avec un clin d'œil graveleux déclenché par le terme technique *rās hārba* (fer-de-lance) qui désigne l'attaquant principal d'une équipe de football : Henēdi/ Iffat feint comiquement de craindre d'être terrassé(e) par la virilité débordante du client.

Le jury apprécia que le candidat décortique certains de ces jeux de mots et calembours, y compris un qui supposait une connaissance de l'appellation courante des matières scolaires qui n'est pas toujours donnée pour un non-natif, ainsi la répartie de Nāder expliquant avoir quitté ses fantaisistes études après avoir échoué en chimie : *elli tes'aṭ fel-kemya teštaḡal fel aḥyā', zayy ma-nta šāyef* (quand on échoue en chimie, on finit en biologie, comme tu le vois).

On sait que dans la tradition théâtrale occidentale, les femmes n'ont que très tardivement été autorisée à jouer et que dans le théâtre antique, tous les rôles étaient tenus par des hommes. C'est également le cas d'autres traditions théâtrales, comme le kathakali indien. Il faut donc distinguer un travestissement de convention, dans

lequel le remplacement des femmes par des hommes correspond à un interdit social ou religieux, d'un travestissement burlesque, qui interroge nécessairement les frontières de genre — on se souvient du classique américain *Some like it hot* (1959) de Billy Wilder et sa réplique finale «*Nobody's perfect*». L'in vraisemblance de la transformation — c'est le cas ici, escarpins rouges, bas approximatifs, robe ridicule, maquillage outrancier — fait verser le propos du côté de la grosse farce, tandis qu'une métamorphose réussie du corps soulignant la proximité des deux genres peut provoquer un malaise : c'est le sujet d'une célèbre scène de *La grande illusion* de Jean Renoir (1937) où lors d'un spectacle de prisonniers de guerre, la vue d'un des leurs, trop féminin dans son travestissement, provoque un moment de trouble chez ses camarades. Dans une société patriarcale où les valeurs de masculinité dominante sont omniprésentes dans le discours politique et public, comme c'est le cas dans l'Égypte contemporaine, le travestissement burlesque est une pratique ambiguë : est-il un moment de respiration pendant lequel se relâche l'obligation de "performer" la masculinité, est-il un carnaval bakhtinien permettant un renversement temporaire des hiérarchies et des valeurs, où l'homme prend plaisir à performer de façon caricaturale l'autre genre — c'est ce que suggérerait en d'autres termes le candidat dans une réponse posée par le jury — ou au contraire la caricature de femme proposée dans ces productions de *pop culture* conforte-t-elle les stéréotypes de genre et renforce-t-elle la domination masculine ? La réponse est nécessairement double. Les productions culturelles égyptiennes sont en tout état de cause friandes de ce ressort comique et les principaux comédiens se sont travestis : bien sûr Ismā'īl Yāsīn dans le classique *Al-Ānisa Hanafī* (1954), qui pousse loin l'interrogation sur l'identité de genre, puis 'Abd al-Mun'im Ibrāhīm dans *Sukkar Hānim* (1960) mais aussi Samīr Gānim et 'Ādil Imām avec *Azkiyā' lākin aḡbiyā'* (1980), et plus récemment le regretté 'Alā' Waliyy al-Dīn dans une autre comédie ayant connu un immense succès, *Al-Nāzir Ṣalāḥ al-Dīn* (2000). Même un acteur associé aux rôles de héros viril comme Aḥmad Ramzī se travestit dans une étonnante scène du film *Tartara fawq al-nīl* (1971) alors que 'Āyda al-Šā'ir interprète son succès *eṭ-ṭišt-e 'alli*. Le candidat signala de manière fort pertinente une référence plus récente : les nombreuses scènes de travestissement comique dans l'émission *Saturday Night Live bil-'arabī* (2016-2018), supprimée de l'antenne en raison de ses allusions sexuelles. De fait, plusieurs sketches de l'acteur Islām Ibrāhīm, et particulièrement celui des almées (*al-'awālim*) avec la chanteuse Rūbī dans la première saison du show¹⁴ ont connu un succès considérable et ont abondamment circulé sur les réseaux sociaux. On signalera aussi la marionnette cathodique Abla Fāhītā, évidemment doublée par une voix masculine, et qui multiplie les clins d'œil égrillards en sa qualité de veuve aimant les hommes.

Quant à Muḥammad Henēdī, il a lui-même commencé sa carrière au théâtre dans *Ḥazzemni ya* (1994), pièce de vaudeville dans laquelle figure une célèbre scène où il est travesti, en compagnie de Midḥat Ṣāliḥ et Ṣarīf Munīr. Il profitera du succès de son travestissement dans *Gā'anā l-bayān al-tālī* pour recommencer dans *Yāna ya ḥalti* (Moi ou ma tante, 2005) où il joue la voyante/magicienne Ḥalti Nūsa. Il est cependant remarquable que son timbre de voix assez haut rend presque imperceptible son changement de registre entre voix féminine et voix masculine lorsque lui et Ḥanān Turk s'identifient mutuellement : ce sont surtout les indicateurs grammaticaux et la suppression des maniérismes qui distinguent Henēdī-homme de Henēdī-femme. Mais la perte de virilité de Nāder est saisie par sa collègue pour se moquer de lui : elle s'adresse à lui au féminin en lui lançant un *ya ḥelwa* ironique avant de reprendre le billet qu'elle lui avait glissé.

Quant à la prostituée employée dans une maison et sa patronne tenancière, la *'abla* — ce terme qui signifie « sœur aînée » en turc est employé aussi bien pour une institutrice, une femme d'âge moyen, que pour une almée (*'alma*) patronne de troupe ou une tenancière de maison close — c'est là encore un archétype cinématographique : on pense à Šādyā dans *Al-Liṣṣ wa-l-kilāb* (1962), *Zuqāq al-Madaqq* (1963), *Naḥnu lā nazra' al-shawk* (1970) ou encore le personnage d'Irma la Douce qu'elle incarne dans la comédie *Afrīt merāti* (1968), mais aussi à Madīḥa Kāmil dans *Darb al-hawā* (1983) ou *Šawāri' min nār* (1984), sans parler des multiples interprètes de rôles d'almées et danseuses plus ou moins polissonnes et aux mœurs présentées comme lestes, depuis les films de Ḥasan al-Imām dans les années 1960-1970, ou Nabīla 'Ubayd dans *Al-rāqiṣa wa-l-siyāsī* (1990) ou encore Nādyā al-Gindī dans *Ḥamsa bāb* (1983), personnages ayant comme dénominateur commun ce rire *ḥalī'* (polisson) que Henēdī utilise évidemment dans ce film, ainsi que des maniérismes de langage corporel et de diction. Le jury n'attendait aucunement que toutes ces références soient convoquées, mais simplement qu'il soit saisi que la scène est hautement référentielle, à ce niveau « architextuel », jouant avec une longue tradition d'une part de travestissement burlesque - seins surdimensionnés, costume aguichant et coloré, perruque blonde — et d'autre part de représentation archétypale de la prostituée. L'acteur

¹⁴. <https://www.youtube.com/watch?v=02VTwXqHmlU>

Muḥammad Henēdi révèle d'ailleurs dans une interview¹⁵ que certaines des répliques les plus célèbres de la scène (*ana ḍarba kammiyyet beršām moḥtalefa ; we-ba' dēn yoḥlob zayy ma yoḥlob*) lui ont été soufflées par une femme rencontrée dans le réel et dont il a su réutiliser les expressions imagées.

Il était difficile de suivre le candidat quand il tentait de percevoir dans cette scène une dimension de critique sociale et de sensibilisation à la condition de la femme réduite à la prostitution. La farce commerciale égyptienne renforce plus souvent les représentations dominantes — voire est un des éléments les plus puissants de leur construction — qu'elle ne les interroge. La comédie est souvent conservatrice, en ce qu'elle confirme les moralités traditionnelles en faisant rire le public des supposés « vices ». Plusieurs répliques l'illustrent en filigrane : dans son explication des circonstances fictives l'ayant menée à travailler dans cette maison, Nāder/'Iffat adopte un ton tragique expliquant n'être jamais sorti(e) de cette maison depuis 1984, avant d'en expliquer la raison dans un déhanchement de danseuse *baladi* : « *ašli ḥabbēt^s el-mawḍū' 'awi* » (parce que ça m'a vraiment plu, tout ça). On comprend que c'est l'amour de la « débauche » qui est la première motivation de la prostituée. L'idée est confirmée dans la réplique comique suivante : alors que Ḥanān Turk lui tend un billet, le personnage répond « *el-maddiyyāt ma tefre 'š-e ma 'āya ya 'ni, ašl ana waḥdāha ḥwāya* » (je ne prête aucune attention aux questions basement matérielles, c'est que je considère ça comme un hobby ». Le spectateur est constamment invité à rire de l'inversion des valeurs morales par ce milieu « débauché » et non à les remettre en question : quand la tenancière lui annonce qu'elle va sans doute faire carrière dans cette maison, Nāder/'Iffat répond « *da šē' yešarrafni* » (c'est un honneur), provoquant les rires du public associant évidemment la prostitution à la déchéance ultime.

Le candidat passant sur ce document a eu la bonne intuition de baser son commentaire linguistique sur les caractéristiques de genre dans la langue, relevant au niveau des expressions ce qui distinguait un parler masculin d'un parler féminin. Si les exemples phonologiques censés illustrer le propos n'étaient pas toujours convaincants, le candidat avait raison de signaler ce trait qu'est la moindre emphatisation des consonnes vélarisées dans un parler féminin (à ce propos, le contraire de *tafḥīm*, emphatisation, est *tarqīq* et non **imāla*, comme l'employait à tort le candidat, cet autre terme technique désignant quant à lui la fermeture du [a] étymologique et son passage à [e] ou [i] en position médiane ou pausale). Mais un trait plus massivement présent dans ce document n'a pas été relevé par le candidat alors qu'il s'agissait, par sa nature caricaturale, d'un des principaux ressorts du comique linguistique : l'affrication du [d] et du [t], avec un passage presque systématique de t > t^s et d > d^l. L'affrication des dentales est un phénomène courant dans les langues (on pensera par exemple, dans le cas du français, à l'accent populaire de Marseille) mais qui est presque toujours un écart vis-à-vis d'une norme qui est la dentale « inaltérée », et est donc reçu comme un marqueur social ou genré. En contexte égyptien, cette affrication est strictement féminine, et a fait l'objet d'études de sociolinguistique¹⁶. Quelle que soit la réalité de l'extension de ce trait, il est construit dans les productions culturelles comme marque d'une tentative manquée de paraître sophistiquée chez une femme appartenant aux classes populaires¹⁷. Alors que dans la réalité linguistique cette affrication est légère, elle est ici outrée, dans des contextes la rendant hilarante, comme le moment où accueillant son client/cliente, Nādir/'Iffat chantonne — en le masquant — le refrain « *we-'aṭīr w-araḥraf fel-faḍā / w-ahrab men ed-donya l-faḍā / we-kfāya 'omri lli -n'aḍa* » tiré de la chanson de Warda *Law la l-malāma* (1973)¹⁸ en prononçant « *wa-'aṭšīr* », ou plus loin dans la scène où, après avoir raflé le client 'Afīf aux autres filles de l'établissement tout, il/elle fredonne le succès pop d'Iḥāb Tawfīq *Tetragga feyya* (2001), sorti la même année que le film.

Lors de l'entretien, il a été demandé au candidat de commenter quatre occurrences de *mā* :

- (1) p1 l. 8 : we-rabbena **ma**-rafo
- (2) p1 l. 13 : ṭab ba'ullak 'ēh, **ma** tgaṛṛab ba'a l-maḥbūṭa bta'etna
- (3) p2 l. 3 : la ya fandem, **ma** fīš 'ala' wa-la ḥāga
- (4) p2 l. 35 : **ma**-nti 'a da hena men eṣ-ṣobḥ

¹⁵. <https://www.youtube.com/watch?v=x55Gzn1IGlc>.

¹⁶. Niloofar Haeri, "Synchronic variation in Cairene Arabic, the Case of Palatization", *Perspectives on Arabic Linguistics IV*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 1992, pp. 169-180.

¹⁷. Voir par exemple dans cette publicité de 2011 : <https://www.youtube.com/watch?v=ovJAp0hZqB4>.

¹⁸. <https://www.youtube.com/watch?v=uHMHPIAmfNM>.

Suggestions de réponses :

Les occurrences (1) et (3) sont des *ma* (*mā* au niveau graphématique) de négation, le premier de phrase verbale, le second de phrase locative. Usuellement en parler du Caire, la négation par *ma*, en phrase verbale comme nominale, est "séquentielle", c'est-à-dire composée d'un premier terme *ma* et d'un morphème -š ou plus rarement -š*i* (actuellement, la variante -š*i* est associée soit aux parlers paysans, soit à un état désuet du parler pouvant être utilisé par plaisanterie) qui est suffixé au verbe ou au pronom (plus rarement au déverbal¹⁹). On note bien cette structure séquentielle dans la seconde occurrence, « il n'y a pas », *ma fī+š*, mais pas dans la première. La raison en est la nature commissive de l'énoncé : l'emploi de *wallāhi* ou *we-rabbena* ou *wel-'adra* ou tout autre tour commissif provoque l'emploi d'une négation simplement introduite par *ma*, sans second terme (*walla māna* = je te jure que ce n'est pas moi). Un autre cas de réduction de la négation verbale à son seul premier terme est le tour 'omr+p.affixe *ma* ('omri *ma šofto* = je ne l'ai jamais vu), ainsi que le releva justement le candidat.

Dans l'exemple (2), il s'agit d'un *ma* jussif ou exhortatif (ou cohortatif quand il est suivi d'une première personne du pluriel), incitant l'allocutaire à agir : *ma tgarṛab* : essaye donc. Il est suivi d'un verbe à la conjugaison préfixale (forme nue), plus exceptionnellement d'un pseudo-verbe (*ma tyalla bīna* = allons-y). Cette valeur, sans être restreinte aux seuls parlers nilotiques, est cependant un des traits distinctifs de cette famille de parlers.

Dans l'énoncé (4), il s'agit d'un *ma* constatif, généralement employé dans un but argumentatif. Il peut précéder un pronom (*ma-nti 'a da hena men eš-šobḥ* = mais enfin, tu es ici depuis le début de la journée / un bon bout de temps), et en ce cas la série est : *mana*, *manta*, *manti*, *maho*, *mahe*, *maḥna*, *manto*, *mahomma*. Il peut aussi précéder un nom (propre ou commun), voire une exclamation : *ma tšabbarnīš*, *ma ḥalāš* = ne me demande pas de patienter, c'est terminé (citation de la célèbre chanson d'Umm Kulṭūm *Leš-šabr-e ḥdūd*, 1964) Une sorte de *damīr al-ša'n* peut précéder un pronom isolé : *maho enta* = *manta*.

¹⁹. La suffixation d'un -š à un participe actif est courante dans les parlers de Haute-Egypte (*ma 'ārefš*, *ma ḥāberš*) mais étrangère au parler du Caire.