romancier est obligé de laisser de nombreuses traces visibles de son esprit créatif au sein de l'œuvre elle-même. Deux exemples illustrent la démonstration : *Ṣurāḫ fī layl ṭawīl* (1955) de Ǧabrā et *Šarq al-mutawassiṭ* (1977) de Munīf.

La troisième partie (p. 231-317) comporte cinq applications pratiques des analyses et hypothèses de l'auteur. Elles concernent *Sibāq al-masāfāt al-ṭawīla* de ʿAbd al-Raḥmān Munīf, *al-Raǧʿ al-baʿīd* de Fu'ād al-Takarlī, *ʿĀlam bi-lā ḫarā'iṭ* de Munīf et Ǧabrā, *Man yaftaḥ bāb al-ṭilsam?* de ʿAbd al-Ḫāliq al-Rukābī et *Abū Zayd al-Qahramānī* de Nāǧī al-Takrītī. Cela lui permet non seulement d'étudier différents genres de romans, mais aussi de tester plusieurs formes de lecture. Pour l'ensemble de ces œuvres, il s'attache surtout à en marquer le caractère de nouveauté. Il insiste volontiers sur l'ironie du style de ces romans, sur le problème essentiel de l'écriture.

La culture de l'auteur est vaste et lui permet ainsi de profiter de ce qu'il y a de meilleur chez ses devanciers. Il a cité les grands romanciers arabes actuels. J'attendais cependant, à un détour de page, le nom d'Édouard al-Ḫarrāṭ qui n'est pas venu. De même, parmi les 80 romans arabes publiés par des auteurs tunisiens au moment où l'auteur composait son livre, aucun n'a retenu son attention! Ses principales hypothèses sont claires, mais l'ensemble de son texte est assez touffu. Un peu plus de rigueur dans la structure générale de l'ouvrage n'aurait pas nui. Enfin, certains termes techniques qu'il emploie ne sont pas toujours définis de manière précise. Ceci dit, le livre est une bonne initiation à l'évolution du roman arabe contemporain.

Jean FONTAINE
(I.B.L.A., Tunis)

Jean FONTAINE, *al-Ādāb al-tunisī l-muʿāṣir* (« La littérature tunisienne contemporaine »), Tunis, al-dār al-tūnisiyya li-l-našr, 1989. 191 p. (coll. *ʿIlāqāt*, dirigée par Tawfīq Bakkār).

Rédigé en arabe par l'arabisant Jean Fontaine, spécialiste de la littérature tunisienne moderne, le livre s'ouvre par un chapitre d'introduction qui s'intitule *kifāḥī maʿa l-luġa l-ʿarabiyya*, « ma lutte avec la langue arabe ». « Arrivé en Tunisie en 1956, à 20 ans », l'auteur ne commence à étudier la langue littéraire qu'en 1962, chez les Pères Blancs de la Manouba. Avec simplicité, il fait son autobiographie, axée sur sa formation tardive et passionnée, ce qui est une manière rare et originale de commencer un livre d'histoire littéraire. J'avoue que c'est le chapitre que j'ai lu avec le plus d'agrément et d'intérêt car la suite, intéressante certes, ré-exploite les données que nous avait déjà livrées l'auteur lui-même dans ses précédents travaux sur le sujet : *Vingt ans de littérature tunisienne 1956-1975* (1977), *Aspects de la littérature tunisienne 1975-1983* (1985) et surtout son très utile « Index historique des publications tunisiennes », *Fihrist ta'rīḫī li-l-mu'allafāt al-tūnisiyya* (1986). Ré-exploitation, semble-t-il, sans véritable « mise à jour », car cette « littérature tunisienne moderne » s'arrête à 1984, date limite des statistiques fournies dans le chapitre 1 (p. 17-27), ainsi que des nouvelles, romans et autres œuvres citées dans l'ouvrage, et de l'index chronologique, classé par genres littéraires, *in fine* (p. 149-175).

BCAI 7 (1991) Fontaine (J.): al-Adab al-tūnisī l-muʿāṣir («La littérature Tunisienne contemporaine»), recensé par N. Tomiche
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

La nouveauté de l'ouvrage réside dans sa présentation « thématique », à la fois suggestive et déroutante. À partir du chapitre 2 (p. 28-32), il passe en revue les auteurs (toujours très utilement accompagnés de leurs dates de naissance et, éventuellement, de mort) qui ont traité, dans leurs conférences, articles, essais, romans ou poèmes, du thème du *turāṯ*, du « patrimoine », en fonction de leur langue, littéraire d'abord, dialectale ensuite (p. 32) et brièvement. Le chapitre 3 (p. 33-40) brasse de même, très rapidement, les auteurs et les œuvres dont le thème est « la patrie », *al-waṭan*, classés selon le genre adopté (poèmes, drames, romans et nouvelles), littéraire puis « populaire » (*al-adab al-šaʿbī*, p. 38-39). Le chapitre 4 (p. 41-61) s'étend davantage sur le thème de « La modernité », *al-ḥadāṯa* dans les œuvres littéraires auxquelles s'ajoute la « littérature enfantine » (p. 59-60). Le chapitre 5 (p. 63-79) porte sur le « réel », *al-wāqiʿ*, exploité par des romanciers, des poètes et des dramaturges. Alors commencent à apparaître les difficultés inhérentes à la « division » thématique : une confusion par entremêlement des « genres » et certaines répétitions et retours en arrière chronologiques. Car tout est un peu dans tout et la « modernité » aussi bien que la « patrie » (sous la forme politique puis sociale) interviennent dans les descriptions du « réel ». Elles interviennent de même dans les chapitres suivants où les interpénétrations s'accentuent. La « transformation, *al-taḥawwul*, (chapitre 6, p. 81-116) est inspirée par les problèmes sociaux et politiques aussi bien que par le réel ou, encore plus, par l'« héritage » du passé littéraire. Les audaces novatrices, éludées, mériteraient d'être dégagées et analysées rapidement. La répartition thématique est donc peu stable et certaines définitions devraient être précisées. Ainsi la « transformation » du chapitre 6 semble signifier, ici, l'« avant-garde », *al-ṭalīʿa* (p. 85-100); « l'exil », *al-ġurba* (chapitre 7, p. 117-129), d'après les œuvres citées, semble être bien plus le sentiment de perdition ressenti au sein même de la société d'origine, que la nostalgie du Tunisien en pays étranger. Et c'est curieusement dans le chapitre 8 (p. 131-140), intitulé *al-kitāba bi-l-faransiyya*, « l'écriture en français » que les émigrés apparaissent, avec des œuvres dont le titre français n'est jamais indiqué. Préoccupés par les mêmes problèmes que les Tunisiens de Tunisie (« racines » perdues, quête de l'« héritage » populaire et de la transformation), leur spécificité n'est guère mise en valeur.

L'organisation complexe de l'ouvrage, encore obscurcie par un index des noms d'auteurs très souvent erroné et établi sur une pagination visiblement décalée de 2 à 4 pages, a pourtant le mérite de dégager avec netteté certains des thèmes dominants voire essentiels de la littérature tunisienne moderne. C'est par là que l'ouvrage est particulièrement suggestif et qu'il fraie des voies à la recherche.

Nada Tomiche
(Université Paris III)

BCAI 7 (1991) Fontaine (J.): al-Adab al-tūnisī l-muʿāṣir («La littérature Tunisienne contemporaine»), recensé par N. Tomiche
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

II. ISLAMOLOGIE, PHILOSOPHIE

William A. GRAHAM, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion.* Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 306 p.

Un tel essai n'intéresse que partiellement l'islam, mais il est écrit par un islamologue de formation (qui avait publié, en 1979, un livre remarqué : *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*), et s'il ne prend pas la religion du Coran pour centre de sa problématique, son point de vue comparatiste d'historien du phénomène religieux pourrait être un exemple à imiter, pour désenclaver quelque peu notre discipline.

Ce n'est pas ici la place pour un compte rendu général de l'ouvrage. En deux mots, la question qu'il traite est non pas la relation oral/écrit dans les religions du Livre mais la dimension orale de l'écrit dans ces mêmes religions. C'est-à-dire le fait de dire, de réciter, de se remémorer à haute voix un texte. C'est-à-dire encore, la relation sensuelle que le croyant a avec un texte religieux.

Concernant l'islam, W. Graham nous offre deux perspectives qui se rapportent au concept d'écriture sacrée. D'abord, une perspective historique. Le Moyen-Orient ancien fut le lieu où naquit l'idée de livre divin. Ce livre, cet écrit céleste contenait soit les préceptes divins, soit les destinées des hommes, soit les deux types de « texte » à la fois. Livre des commandements et/ou livre de vie. La Mésopotamie, le Proche-Orient connaissaient ces livres, qui furent les textes sacrés des Babyloniens, des Égyptiens, des Hébreux, des Perses. Le concept d'écriture sacrée (*holy scripture*) se développa et, parallèlement, se précisa sa réification dans celui de texte comme document écrit (*religious written text*; la langue anglaise a la subtilité de distinguer *scripture* de *writ*, l'idée d'« écriture » de celle de « consignation »). Passant à l'islam, la dernière née des religions d'un fabuleux terreau, l'héritage était double : celui de décret sacré (*holy writ*) se combinait à un autre, celui de parole ou de verbe sacré (*holy word*). Le judaïsme, notamment, avait hérité de cette double acception de l'écriture sacrée, mais seul l'islam sut mener à leur fin les logiques de ses deux compréhensions. Il le fit dans le dogme de l'absolue sacralité du Coran, mais aussi dans la sacralisation générale de l'effet de l'acte prescriptif, et particulièrement de la *Sunna*.

La deuxième perspective a trait à la pratique de l'écriture sacrée. W. Graham le signale avec force, sa pratique est, en islam comme dans les autres religions concernées, orale. Il est non seulement impossible de dissocier les deux domaines, de l'oralité et de la scripturalité, mais, en plus, lorsque l'on veut appréhender la fonction de l'écriture (*scripture*) dans les religions du Livre (*holy writ*), il convient de s'engager vers une véritable anthropologie de l'oralité et, plus largement encore, vers une anthropologie du geste et de l'expression du corps autour du Livre. Allons cependant un peu plus loin, à propos de l'islam. L'oralité même, touchant l'écriture coranique, est une opération rituelle, la récitation du Coran est la prière. Mais l'acte prescriptif lui-même, opéré par le savant ou l'homme saint, est une semblable manifestation rituelle : c'est tout le processus prescriptif oral qui est ritualisé en islam, et qui provoque la chance, la

BCAI 7 (1991) Fontaine (J.): al-Adab al-tūnisī l-mu'āṣir («La littérature Tunisienne contemporaine»), recensé par N. Tomiche
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net