



HAL
open science

Généalogie du folklore égyptien. Ahmad Amîn lecteur d'Edward Lane

Emmanuelle Perrin

► **To cite this version:**

Emmanuelle Perrin. Généalogie du folklore égyptien. Ahmad Amîn lecteur d'Edward Lane . Pouillon, François; Vatin, Jean-Claude. Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient, Karthala; IISMM, pp.337-358, 2011, Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient, 978-2-8111-0543-3. hal-01180351

HAL Id: hal-01180351

<https://hal.science/hal-01180351>

Submitted on 25 Jul 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Généalogie du folklore égyptien. Ahmad Amîn lecteur d'Edward Lane

« Tandis que la carcasse [du chien empaillé] était traînée au-dehors, les yeux de verre la fixèrent avec l'humble reproche des choses que l'on écarte, que l'on veut annihiler. Quelques minutes plus tard ce qui restait de Bendicó fut jeté dans un coin de la cour que l'enleveur de la voirie visitait chaque jour : au cours de son vol par la fenêtre sa forme se recomposa un instant : on aurait pu voir dans l'air un quadrupède aux longues moustaches et la patte droite antérieure semblait lancer une imprécation. Puis tout s'apaisa dans un petit tas de poussière livide. »
Guiseppe Tomasi di Lampedusa, *Le Guépard*.

Au soir de sa vie, l'homme de lettres égyptien Ahmad Amîn (1886-1954) livre un ouvrage singulier, à la genèse compliquée par un sujet polémique et novateur, et rangé parmi ses œuvres mineures, du moins, avec son autobiographie, du côté de ses écrits les plus personnels : un dictionnaire - et inventaire critique – des mœurs et des coutumes des Égyptiens¹. Des éléments de la vie quotidienne, contemporaine et « populaire », généralement ignorés voire méprisés par la culture lettrée, sont ainsi jugés dignes d'être recueillies et conservés. Ahmad Amîn donne un motif historique à la collecte des mœurs et des coutumes, qu'il présente comme déjà disparues ou sur le point de l'être : il s'agit donc de préserver le souvenir du mode de vie du passé, constitutif de la mémoire collective, pour l'intégrer à l'histoire de l'Égypte. Il affirme également le caractère national du mode de vie dit traditionnel : les traditions apparaissent ainsi comme le creuset et le conservatoire de l'identité nationale. Elles sont enfin abordées d'un point de vue critique, en termes de superstitions. Cette approche normative contribue également à la formalisation - ou à l'invention - d'un « folklore ».

Les traditions, tout comme leur assignation sociale, ne sont pas des données transparentes ou évidentes, promises « d'avance au recueil et à la connaissance »². À la fois « trouvées et

¹ Ahmad Amîn, *Qâmûs al-'âdât wa-l-taqâlid wa-l-ta'âbir al-misriyya* [Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes], al-Qâhira [Le Caire], Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1953, 480 p. Les citations d'Ahmad Amîn, traduites par nous, sont toutes issues de cette première édition.

² Gérard Lenclud, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, n° 9, 1987, p. 117. Outre cet article très stimulant, sur les notions problématiques de « tradition » et de « culture populaire », lire aussi Michel de Certeau, avec Dominique Julia et Jacques Revel, « La Beauté du mort », *La Culture au pluriel*, Paris, Seuil, 3^e éd., 1993, p. 45-72, et Marcel Maget, « Ethnographie européenne », in Jean POIRIER (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », 1968, p. 1246-1338. Sur la construction des traditions dans le *Dictionnaire* de Ahmad Amîn, voir Emmanuelle Perrin, « Un patrimoine ambivalent : la définition des traditions dans le *Dictionnaire des coutumes et des traditions égyptiennes* de Ahmad Amîn », *Égypte/Monde arabe*, n° 5-6, 2009, p. 161-187.

inventées »³, à la fois perdues et abolies, elles apparaissent comme des représentations construites dans l'observation de la société égyptienne et largement surdéterminées par les critères esthétiques, savants, normatifs et sociaux qui contribuent à les définir. Il est important de souligner de prime abord la beauté poétique des matériaux dits folkloriques, « la séduction qu'ils exercent, peut-être à cause de leur apparente irrationalité, la curiosité qu'ils éveillent et le désir d'y trouver du sens »⁴. Aussi, les études ethnographiques et la fabrication du folklore demeurent-elles marquées par « l'impureté affective où s'ancrent les entreprises intellectuelles »⁵, et se nourrissent d'une sensibilité et d'un enthousiasme personnels, ensuite transformés en matériaux et en discours « scientifiques » dépersonnalisés.

Dans la perspective d'une généalogie du folklore égyptien, il convient de s'interroger sur les surdéterminations induites par la production orientaliste dans la définition des traditions égyptiennes. Il s'agit plus précisément d'examiner les relations que ce *Dictionnaire* peut entretenir avec un texte illustre, paru plus d'un siècle auparavant et nourri de la même ambition d'une description systématique de la société égyptienne : *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, publié en 1836 par l'orientaliste anglais Edward Lane (1801-1876), à la suite de deux séjours en Égypte, de 1825 à 1828 et de 1833 à 1835⁶. Arabisant, vêtu à l'orientale et se faisant passer pour un Turc, Edward Lane se mêla aux Égyptiens en adoptant leurs usages et en feignant d'être musulman. Ce texte classique est, pour Edward Said, l'exemple même du séjour en Orient conçu comme une forme d'observation scientifique, dans le récit duquel l'auteur s'efface et s'efforce à l'impersonnalité du style. Cet ouvrage est reconnu et cité comme une source de connaissance sur l'Égypte, « tandis que Burton et Flaubert ont été lus et le sont encore à cause de ce qu'ils nous racontent sur Burton et Flaubert »⁷. « Institutionnalis[e] »⁸ dans le champ du savoir orientaliste, cette description « définitive »⁹ de l'Égypte jouit d'une grande autorité, fondée sur la réputation d'objectivité et d'exactitude des informations collectées par son auteur¹⁰. Précédent illustre donc, Lane est bien sûr utilisé par Ahmad Amîn. Déjà par leur titre et la similarité de leur sujet, ces deux œuvres nous apparaissent dans un rapport de filiation et d'intertextualité.

1. Genèse, thèmes et sources du *Dictionnaire*

Ahmad Amîn (1886-1954) appartient à la génération des penseurs et des écrivains qui dominèrent la vie intellectuelle de l'Égypte de l'entre-deux-guerres. Issu de la première promotion

³ Wolfgang Bruckner, « Histoire de la *Volkskunde*. Tentative d'une approche à l'usage des Français » in Isac Chiva et Utz Jeggle (dir.), *Ethnologies en miroir, la France et les pays de langues allemandes*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, p. 226.

⁴ Nicole Belmont, « Le folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *L'Homme*, 97-98, 1986, p. 296.

⁵ Mona Ozouf, « L'invention de l'ethnographie française : le questionnaire de l'Académie celtique », *Annales E.S.C.*, mars-avril 1981, 36^e année, p. 225.

⁶ Edward W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians. Written in Egypt during the years 1833-34 and 35, partly from notes made during a former visit to that country in the years 1825, 26, 27 and 28*, London, Charles Knight and Co, 1836, 2 vol., 402 et 429 p.

⁷ Edward Said, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 2005, p. 185.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ann Thomson, « Les Égyptiens d'Edward Lane », *Égypte/Monde arabe*, n° 24, 1995, p. 59.

¹⁰ Rappelons la déclaration d'intention d'Edward Lane au terme de son introduction : « J'ai par-dessus tout visé, dans ce travail, à l'exactitude. Et je n'ai aucun scrupule à soutenir que je n'ai pas sciemment tenté de rendre intéressants, par le plus léger sacrifice à la vérité, les faits que j'ai rapportés. » E. Lane, *op. cit.*, p. xviii. Dorénavant, pour les citations de Lane, et sauf mention de la première édition de 1836, nous utiliserons une réédition de 1989, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, East-West Publications, qui reprend une édition de 1895.

de l'École de la magistrature de droit islamique (madrasat al-qadâ' al-shar'î), il fut tout d'abord professeur de droit, puis magistrat, pour ensuite enseigner la littérature arabe et la critique littéraire à l'université du Caire, de 1926 à 1948. Son œuvre s'inscrit dans le prolongement du mouvement de renaissance culturelle de la *Nabda* et du courant du réformisme musulman (*islâh*), initié par Muhammad 'Abduh, dont il apparaît comme l'un des plus fidèles disciples. Les nombreuses activités et responsabilités qu'il exerça dans le domaine de l'édition, de la culture et de l'instruction sont révélatrices de l'autorité morale et culturelle qu'il incarne¹¹.

Œuvre singulière et inclassable dans la bibliographie de Ahmad Amîn, le *Dictionnaire* peut même apparaître au regard de celle-ci comme un divertissement. Ahmad Amîn l'inscrit cependant dans la filiation de ses ouvrages pour placer l'ensemble de ses écrits dans la perspective de la réforme : « Dieu fasse que ce livre soit utile comme l'ont été ses frères avant lui. Je n'ai d'autre objectif que de servir la réforme (*islâh*) »¹². L'élaboration du *Dictionnaire*, marquée par un long abandon de dix années, montre que l'intérêt d'un tel sujet n'allait pas de soi. Ainsi qu'il le relate dans l'introduction, il en débuta la rédaction en 1938, sur commande, par une revue, d'une série d'articles portant sur le sujet de son choix. L'année suivante, quand il fut nommé doyen de la faculté des lettres du Caire, « d'aucuns » lui recommandèrent d'interrompre ce travail, jugé incompatible avec la dignité de sa fonction. Ahmad Amîn reprit finalement son dictionnaire à partir de 1948, après son départ à la retraite de l'Université, au cours d'une période qui vit le couronnement de sa carrière et qui fut également marquée par la maladie. Il s'y consacra quatre années durant, pour le publier un an avant sa mort. C'est le dernier ouvrage paru de son vivant.

Dans l'introduction de son ouvrage, Ahmad Amîn souligne le caractère à la fois nouveau et inachevé de son initiative : « J'ai donc entrepris ce livre avec crainte car il s'agit d'un sujet nouveau ; je ne pense pas avoir de devancier et le nouveau est souvent étrange. Je crois qu'il ouvre un chapitre qui sera complété par qui viendra après moi¹³. » Et s'il se réfère à un modèle, c'est à al-Khalîl b. Ahmad (mort v. 175/791), l'auteur du premier dictionnaire arabe le *Kitâb al-'Ayn*, qu'il rend hommage. Avant la parution du *Dictionnaire*, en effet, les ouvrages à vocation ethnographique sur l'Égypte ne sont pas légion. Et hormis des œuvres comme celles de Johann Ludwig Burckhardt (1784-1817)¹⁴ et de Lane qui ambitionnent de donner une description systématique des mœurs et coutumes des Égyptiens, les autres opus se limitent à une région particulière, comme la Haute-Égypte¹⁵, à un groupe donné, tels les paysans¹⁶, ou à un aspect

¹¹ Voir Emmanuelle Perrin, « Le creuset et l'orfèvre : le parcours de Ahmad Amîn (1886-1954) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, 2002, p. 307-335. Une très belle analyse de l'autobiographie d'Ahmad Amîn a récemment été publiée par Martine Houssay, *Autobiographies d'intellectuels égyptiens Ahmad Amîn, Salâma Mûsâ et Tanfîq al-Hakîm. Subjectivité, identité et vérité*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2011.

¹² Introduction, p. iv.

¹³ Introduction, p. ii.

¹⁴ Johann Ludwig Burckhardt, *Arabic proverbs, or The Manners and Customs of the Modern Egyptians : Illustrated from their Proverbial Sayings Current at Cairo Translated and Explained by the Late John Lewis Burckhardt*, ed. William Ouseley, London, John Murray, 1830, 232 p.

¹⁵ Carl Benjamin Klunzinger (1834-1914), *Bilder aus Oberägypten, der Wüste und dem rothen Meere*, Stuttgart, Levy und Müller, 1877, 400 p. Traduction anglaise : *Upper Egypt : its People and its Products. A Descriptive Account of the Manners, Customs, Superstitions, and Occupations of the People of the Nile Valley, the Desert, and the Red Sea Coast, with Sketches of the Natural History and Geology*, Londres, Blackie & son, 1878, 408 p.

¹⁶ Winifred Susan Blackman (1872-1950), *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life, with a Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, Harrap, 1927, 331 p. Ayrout, Henry Habib, S. J. (1907-1969), *Mœurs et coutumes des fellahs*, Paris, Payot, 1938, 187 p.

précis de la culture égyptienne : rites funéraires¹⁷, médecine¹⁸, contes et légendes¹⁹, etc. En outre, avant l'institutionnalisation des études ethnographiques en 1957 avec la fondation du Centre d'étude des arts populaires (Markaz dirâsât al-funûn al-sha`biyya), la description ethnographique de l'Égypte reste l'œuvre de francs-tireurs. Ce genre d'études est d'abord le fruit d'initiatives individuelles et isolées, qui se développent à la périphérie d'autres disciplines, comme l'égyptologie, la médecine ou la musicologie, et en dehors d'un cadre théorique particulier. Par rapport aux autres ouvrages parus avant mais aussi après lui, la singularité du *Dictionnaire* d'Ahmad Amîn se manifeste tout particulièrement dans la délimitation de son sujet. Il est le premier ouvrage qu'un auteur égyptien consacre à l'ensemble des Égyptiens. Dans la généalogie du folklore égyptien, par la similarité de leur sujet, il paraît se situer dans un rapport de filiation avec l'ouvrage de Lane, également consacré aux *Modern Egyptians*.

Alors qu'Edward Lane a opté pour une présentation par chapitres thématiques, ce qui n'exclut pas de multiples digressions et un mode narratif parfois proche du récit de voyage, Ahmad Amîn choisit la forme du dictionnaire. Ce genre correspond bien à la démarche de l'auteur qui est celle de l'inventaire et du catalogue, de la collecte et de la conservation. Il répond également à l'ampleur de son sujet. Il contribue aussi à définir les coutumes et les traditions égyptiennes comme un objet d'étude et de savoir puisqu'il a pour vocation de transmettre un corps de connaissances supposé homogène et cohérent, à l'image du cercle que comporte le mot encyclopédie, y compris dans sa forme arabe (*da'irat al-ma'arif*), ou encore à celle de l'océan, que contient l'étymologie du terme *qâmûs* (dictionnaire). L'étendue et la diversité des sujets abordés reflètent une conception assez large du domaine des coutumes et des traditions. Les thèmes du *Dictionnaire* rejoignent l'objet de l'ethnologie, qui s'intéresse aux aspects matériels, sociaux et symboliques de la culture. On trouve des articles portant sur la civilisation matérielle et le cadre de la vie quotidienne, au travers de l'habitat, de l'équipement domestique, des vêtements, des métiers, des soins du corps, des soins médicaux, des préparations culinaires, des moyens de transport. D'autres articles traitent de l'organisation sociale : l'organisation politique, administrative et économique de la société, les hiérarchies sociales, les différentes communautés, les relations entre les générations et entre les sexes, le quartier et la famille. Des articles portent également sur les productions culturelles et symboliques : les rites du cycle de la vie, les fêtes et les divertissements, la langue et la littérature, les croyances et les pratiques religieuses, les pratiques magiques et divinatoires. On trouve aussi des textes traitant d'événements et de personnalités historiques, du sentiment national, de la ville du Caire ou encore de traits de caractère et de sentiments.

Quant aux sources du *Dictionnaire*, Ahmad Amîn affirme l'avoir composé à partir de ses propres souvenirs d'enfance. Ce point d'ancrage autobiographique contribue à l'originalité de l'œuvre, tout en l'installant dans une certaine ambiguïté générique. Initiative individuelle, menée

¹⁷ Mohammed Galal, « Essai d'observation sur les rites funéraires en Égypte actuelle relevés dans certaines régions campagnardes », *Revue des études islamiques*, 1937, cahiers II et III, p. 131-300.

¹⁸ 'Abd al-Rahmân Ismâ'îl, *Tibb al-rukka* [la médecine populaire], Misr, al-Matba'a al-bahiyya [puis] Matba'a al-âsima, 1892-1894, 2 vol.

¹⁹ Par exemple, Guillaume Spitta-Bey [Wilhelm Spitta (1853-1883)], *Contes arabes modernes*, Leide, Brill ; Paris, Maisonneuve, 1883, 224 p. Yacoub Artin pacha (1842-1919), *Contes populaires inédits de la vallée du Nil traduits de l'arabe parlé par S.E. Yacoub Artin Pacha*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1895, 287 p. Georges Legrain (1865-1917), *Louqsor sans les Pharaons. Légendes et chansons populaires de la Haute-Égypte*, Bruxelles/Paris, Vromant et Cie, 1914, 224 p.

en marge des recherches professionnelles de Ahmad Amîn et en dehors de tout cadre institutionnel - Université ou société savante -, travail d'amateur, ce dictionnaire se fonde sur la valeur du témoignage personnel de son auteur, qui souligne qu'il a grandi dans un quartier « populaire » du Caire, gage selon lui de l'authenticité et de la richesse des coutumes qu'il a pu y observer. Les souvenirs d'enfance de l'auteur ne forment cependant pas l'unique source du *Dictionnaire*. Nombre d'articles ne font d'ailleurs aucunement référence à son expérience personnelle. Ahmad Amîn s'appuie également sur le témoignage de divers auteurs, historiens et voyageurs. Les références à Hérodote (v. 484-v. 420 av. J.-C.) visent par exemple à attester de l'ancienneté et de la permanence de certains usages. De même, il se réfère à des auteurs de l'époque médiévale, tels Ibn Khaldûn (1332-1382) ou al-Maqrîzî (1364-1442), pour établir le caractère durable de certains traits qu'il juge distinctifs de la personnalité des Égyptiens, notamment l'enjouement et l'insouciance du lendemain. Il se fonde aussi sur des personnalités et des événements historiques, dont il puise les exemples dans la chronique d'al-Jabartî (1753-1825 ou 1826) ou dans les *Khitat* de 'Alî pacha Mubâarak (1824-1893). Le recours à de telles sources apporte indubitablement une certaine épaisseur historique aux mœurs et coutumes décrites dans le *Dictionnaire*. Ces ouvrages peuvent de même constituer des modèles de référence, dans le prolongement desquels s'inscrit Ahmad Amîn : il s'agit principalement d'œuvres historiques et littéraires dans lesquelles, comme pour le *Dictionnaire*, la part du témoignage direct de l'auteur, en tant que témoin oculaire des événements décrits, occupe une place importante.

2. Les emplois de Lane

Edward Lane est nommément cité quatre fois dans le *Dictionnaire*. En regard des 480 pages que compte cet ouvrage, sa présence nominale reste donc anecdotique. Son nom apparaît dans l'article sur Muhammad 'Alî – vice-roi d'Égypte de 1805 à 1849 – comme exemple de la mauvaise opinion qu'en avaient les Anglais, par opposition aux Français qui lui étaient plus favorables²⁰. Il est également cité dans l'article sur les manifestations de la joie, dont l'évanouissement constitue, selon Ahmad Amîn, le plus haut degré. Il illustre son propos d'une anecdote concernant Ibrâhîm al-Dasûqî (1811-1883), qui travailla à la préparation du dictionnaire arabe d'Edward Lane²¹. Ce dernier lui légua la somme de mille livres égyptiennes. Ibrâhîm al-Dasûqî, qui n'avait jamais eu de sa vie plus de cinq livres en poche, faillit s'évanouir quand il vit le banquier compter l'argent devant lui²². Le nom de Lane apparaît aussi dans l'article sur le *mandal*, une méthode de divination par laquelle un enfant, choisi par le devin, a des visions en contemplant un liquide réfléchissant comme l'encre ou l'huile. Dans ce texte, Ahmad Amîn reprend en partie la description donnée par l'orientaliste anglais dans ses *Manners and Customs*²³. Enfin, il est cité dans la page de titre, dans une petite note qui concerne les illustrations du *Dictionnaire* et qui indique que certaines d'entre elles lui sont empruntées, tandis que d'autres sont de la main d'un dessinateur du journal *al-Abrâm*. Hormis cet avertissement, les illustrations, rassemblées en fin de volume, ne comportent aucune mention d'auteur ou de date. C'est la comparaison avec l'ouvrage de Lane qui permet de repérer lesquelles en sont issues. Sur les cinquante et une illustrations que compte le *Dictionnaire*, plus de la moitié (27 soit 53 %) sont des reproductions des gravures du livre de Lane, ces

²⁰ « Muhammad 'Alî bâshâ », p. 359-360.

²¹ Edward Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London, Williams and Norgate, 1863-1893, 8 vol.

²² « El-farah », p. 306-307.

²³ « Al-mandal », p. 381-382.

dernières étant réalisées à partir des propres dessins de l'auteur. La majorité d'entre elles (soit 12 sur 27) se rapporte aux vêtements et aux parures des femmes (44 %). On compte également quatre instruments de musique (*kamanjâ*²⁴, rebec, kanoun et flûte), deux métiers (un vendeur de jus de réglisse et celui qui cure les chibouks), des objets tels un flacon à parfum avec un encensoir et un narguilé avec un chibouk, le *shâduf*²⁵ et un métier à broder, une amulette, un cortège de mariage, la *dûsa*²⁶ et le *mahmal*²⁷. La présence iconographique de Lane est donc beaucoup plus importante que sa simple présence nominale.

L'article sur le *mandal* est le seul endroit du *Dictionnaire* qui comporte une citation de Lane explicite et littérale. Alors qu'Ahmad Amîn pourfend sans relâche les pratiques magiques et divinatoires, et qu'il range par ailleurs le *mandal* parmi les superstitions et les illusions²⁸, il se montre moins catégorique dans le long article de 65 lignes qu'il consacre à celui-ci²⁹. Il en donne un premier exemple tiré de son expérience personnelle puisqu'il assista lui-même à une séance destinée à découvrir un voleur. Dans la suite de l'article, Ahmad Amîn traduit et résume en partie la description donnée par Edward Lane³⁰, dont le témoignage occupe les trois quarts du texte. Lors d'une séance, Lane demanda à faire apparaître l'amiral Nelson et l'enfant vit dans le miroir d'encre un homme habillé de vêtements européens bleus et ayant perdu un bras. Ahmad Amîn conclut ainsi son article : « Lane trouva cela étonnant. Et il n'était pas un affabulateur (*mukharrij*). Il envoyait chercher l'enfant et le magicien chaque fois qu'il voulait montrer quelque chose d'extraordinaire à des Anglais³¹. » Il s'agit du seul article concernant les pratiques magiques et divinatoires dans lequel Ahmad Amîn cite un autre auteur. Et Lane, par ailleurs si sévère et critique dans sa présentation de la magie et de la divination, ne tranche pas au sujet du *mandal*, et fait part de ses interrogations en expliquant qu'il n'a jamais pu « découvrir les clefs de ce mystère »³².

Il est possible que l'intérêt porté par Lane à cette méthode divinatoire ait incité Ahmad Amîn à lui consacrer un long article. Il peut aussi chercher une caution dans le témoignage de Lane face à des faits qui l'ont peut-être troublé. Par l'intermédiaire de cette unique citation, c'est aussi la seule image de Lane qui est donnée dans le *Dictionnaire* : celle d'un savant anglais s'adonnant au spiritisme et qui vit là une expérience troublante comme lorsqu'il courut à la poursuite du *mahmal*³³. N'y aurait-il aussi pas quelque dérision de la part d'Ahmad Amîn à montrer Lane, censé

²⁴ Virole dont la caisse de résonance est constituée d'une noix de coco.

²⁵ Machine élévatoire utilisée pour l'irrigation.

²⁶ Procession au cours de laquelle le *shaykh* de la confrérie des Sa'diyya passait à cheval sur le corps de ses disciples sans les blesser. Elle a beaucoup impressionné Lane qui y revient à plusieurs reprises (*op. cit.*, p. 244, 444-449 avec une illustration p. 446, 463-464). La *dûsa* fut supprimée en 1881.

²⁷ Le *mahmal* était un palanquin richement décoré qui ouvrait et conduisait la caravane des pèlerins de La Mecque. La célébration du *mahmal* était une fête officielle, qui se tenait au départ et au retour du pèlerinage et qui cessa en 1952.

²⁸ « Ils invoquent les esprits et utilisent les enfants dans la divination avec un miroir d'encre », « Al-khurâfât wa-l-awhâm », p. 190.

²⁹ « Al-mandal », p. 381-382.

³⁰ Edward Lane, *op. cit.*, p. 272-275.

³¹ « Al-mandal », p. 382.

³² Edward Lane, *op. cit.*, p. 277.

³³ Edward Said évoque « l'influence troublante » qui mettait « à rude épreuve le sens qu'avaient les Européens de la discontinuité et de la rationalité du temps, de l'espace et de l'identité personnelle », *op. cit.*, p. 193. Edward Said considère plus haut, p. 68, que « l'orientaliste du dix-neuvième siècle était donc soit un savant [...], soit un enthousiaste de talent [...] ou les deux » et donne l'exemple d'Edward Lane pour ce dernier cas de figure. Quant à l'épisode de la poursuite du *mahmal*, voir Edward Lane, *op. cit.*, p. 435-436.

représenter la science et le rationalisme de l'Occident, céder à la magie d'un Orient des mille et une nuits ? On remarque également que Ahmad Amîn a choisi un passage paradoxal où Edward Lane se met en scène, à l'opposé du ton de description objective et impersonnelle qu'il adopte principalement au long de son ouvrage. Il apparaît donc ici sans masque alors qu'il avance déguisé dans la société égyptienne qu'il décrit. Et c'est finalement cette même figure d'un Lane parfois révélé et souvent dissimulé que nous retrouvons dans le *Dictionnaire*.

D'autres articles sont directement inspirés de Lane sans toutefois le citer. Lane est tout d'abord utilisé comme source pour l'histoire du XIX^e siècle, comme l'illustre, par exemple, l'article sur l'inspecteur des marchés³⁴. L'article sur le métier à broder montre comment Ahmad Amîn reprend et complète d'une remarque le texte de Lane :

Edward Lane : « Elles consacrent surtout leurs heures de loisir aux travaux d'aiguille, en particulier à broder des mouchoirs, des voiles, etc., avec des fils d'or et de couleurs, sur un cadre appelé « *menseg* ». Bien des femmes, même dans les riches maisons, remplissent leurs propres bourses en ornant de cette manière des mouchoirs et d'autres choses et en employant une « *dellâleh* » (ou colporteuse) pour les vendre au marché ou dans d'autres harems.³⁵ »

Ahmad Amîn : « Le métier à broder est un cadre sur lequel les femmes, dans leur demeure, passaient la plupart de leur temps de loisir. Elles y travaillaient à l'aiguille ou bien brodaient des foulards ou des voiles avec de la soie dorée. Les [femmes] pauvres, et même celles de condition moyenne, faisaient commerce de leurs travaux et les donnaient à la colporteuse (*dallâla*) pour que celle-ci les vende au marché ou dans un autre harem. *Des jeunes filles se réunissaient souvent autour du métier à broder pour passer le temps à se divertir, tout en tenant de facétieux propos*³⁶. »

Ahmad Amîn a par ailleurs parfois considérablement résumé voire déformé les textes originaux qu'il a utilisés. Ainsi, dans l'article sur les derviches³⁷, il s'inspire d'un passage de Lane pour n'en retenir, à dessein, que les spectaculaires pratiques d'automutilation de la confrérie de la Rifâ'iyya. Dans son exposé, Lane met en doute ces procédés en évoquant les artifices employés par ceux qui veulent obtenir une réputation de sainteté. Les Rifâ'iyya *prétendent* pouvoir se planter des pointes de fer dans les yeux et le corps et le font *en apparence*. Le fait qu'ils se passent des sabres à travers le corps est, à l'époque de Lane, *moins attesté*. *On lui a dit* qu'ils plaçaient des morceaux de bois en flamme sous leurs bras. Enfin ils rendent inoffensifs les serpents et les scorpions qu'ils manipulent³⁸. Ahmad Amîn présente pour sa part, du moins dans cet article, ces pratiques de manière hyperbolique, sans émettre aucune réserve ou nuance :

« Ils sont connus pour accomplir des actes étranges, comme se planter des clous en fer dans les yeux sans éprouver de souffrance, avaler des charbons ardents ou du verre, transpercer leurs corps de coups d'épée et leurs joues d'aiguilles.

Parfois ils brûlent [l'intérieur] d'un morceau de tronc de palmier, le remplissent de chiffons trempés dans de l'huile et du goudron, y mettent le feu et le placent en flamme sous l'aisselle. »

L'attrait de Lane pour les excentricités des confréries soufies apparaît largement réemployé par Ahmad Amîn pour discréditer, par l'excès, de tels agissements, alors même qu'à l'époque de Lane, les pratiques des confréries commençaient à être contrôlées et encadrées. À l'inverse, au

³⁴ « Al-muhtasib », p. 356-357. Voir Lane, *op. cit.*, p. 128-129.

³⁵ Edward Lane, *op. cit.*, p. 190-191.

³⁶ « Al-minsaj », p. 383.

³⁷ « Al-darâwish », p. 199.

³⁸ Voir Edward Lane, *op. cit.*, p. 428-429.

sujet du *zâr*³⁹, Ahmad Amîn reprend un article de Zaynab Fawwâz, paru en 1893 dans la revue *Jarîdat al-Nîl* (n° 200), mais pour donner du *zâr* une description minimisée et incomplète, en n'évoquant pas ses aspects les plus violents, les transes, les sacrifices d'animaux et le caractère extrêmement menaçant des esprits.

Outre les remplois de Lane pour des faits datant du début du XIX^e siècle, d'autres ont trait à des choses vraisemblablement vues par l'auteur du *Dictionnaire*. Ainsi en est-il de la description du *mahmal*⁴⁰ ou de celle du khôl :

Edward Lane : « [...] il est difficile d'imaginer d'yeux plus beaux. [Ajoute encore à leur charme] une pratique commune aux femmes des classes supérieure et moyenne, et très courante parmi les basses classes, qui est de se noircir le bord des paupières, à la fois au-dessus et au-dessous de l'œil, avec une poudre noire appelée « khôl ». C'est un onguent ordinairement composé de suie, obtenue en brûlant une sorte de « *liban* » – une résine aromatique –, une espèce d'encens [...]. Le khôl est également préparé avec de la suie obtenue en brûlant des coquilles d'amandes. Ces deux sortes [de khôl], bien que considérées comme bénéfiques pour les yeux, sont seulement utilisées pour le maquillage. Il existe d'autres [préparations] employées pour leurs propriétés médicales réelles ou supposées, en particulier la poudre de diverses sortes de minerai de plomb, à laquelle sont souvent ajoutés de la sarcocolle, du poivre long, du sucre candi, la fine poudre d'un sequin vénitien, et parfois des perles pulvérisées. [...] Le khôl est appliqué avec un petit bâtonnet de bois, d'ivoire ou d'argent, dont l'extrémité, taillée en pointe, est émoussée. Il est humidifié, parfois dans l'eau de rose, puis plongé dans la poudre et passé le long des paupières. Il est appelé « *mirved* » et le récipient en verre dans lequel le khôl est conservé, « *mukbul'ab* ». La coutume de se maquiller les yeux prévalait en Égypte parmi les deux sexes dans les temps antiques. C'est ce que montrent les sculptures et les peintures des temples et des tombeaux de ce pays. Et des flacons à khôl, avec leurs bâtonnets et même avec un reste de poudre noire, sont souvent retrouvés dans les tombes anciennes.⁴¹ »

Abmad Amîn : « C'est de la suie de résine parfumée et brûlée. Il est également fabriqué avec de la suie de coquilles d'amande. Le khôl est utilisé pour le traitement des yeux et plus encore pour le maquillage. Pour ce qui est du remède seulement, est employée de la poudre de plomb additionnée de *manzûl* [sarcocolle ?], de poivre long, de sucre candi et de poudre d'or d'un sequin vénitien. On s'enduit les yeux de khôl avec un bâtonnet (*mirvad*) de bois, d'ivoire, d'argent ou de verre, à la pointe fine et émoussée, que l'on trempe ou non dans de l'eau de rose, puis que l'on plonge dans la poudre et que l'on passe entre les paupières. Le récipient en verre ou en cristal dans lequel on met le khôl se nomme *mukbela*, et il [fait partie] de ce qui subsiste des anciens Égyptiens. On a en effet trouvé dans les tombeaux antiques des flacons et des bâtonnets à khôl. [Ourlant] les beaux yeux des Égyptiennes, il rehausse encore leur beauté.

Et parmi leurs proverbes : « les bâtonnets anéantissent des montagnes de khôl. » C'est-à-dire que les choses en grande quantité sont vouées à l'anéantissement lorsqu'on en prélève ne fût-ce qu'une part infime⁴². »

Ici, Ahmad Amîn résume Lane, déplace la référence aux beaux yeux des Égyptiennes à la fin de l'article et complète le tout par un proverbe. Plus encore, les mots de Lane affleurent parfois – forme d'intertextualité ? – dans la description d'un souvenir personnel :

« J'ai assisté une fois au *dhikr* des derviches tourneurs, dans un « couvent » (*takiyya*) du Caire, rue al-Muzaffar. C'était un « couvent » propre avec un jardin bien entretenu. Les derviches tourneurs se réunirent après la prière du vendredi et formèrent un grand cercle. Ils portaient une haute toque en feutre sur la tête et de larges pantalons ceints à la taille. Ils jouent de la flûte à la perfection, avec une belle sonorité. Ils se mirent à invoquer Dieu en inclinant la tête à chaque fois. L'un d'entre eux

³⁹ « Al-zâr », p. 217. Il s'agit d'un rituel qui permet d'identifier et de se concilier les esprits qui possèdent les humains.

⁴⁰ « Al-mahmal », p. 360.

⁴¹ Edward Lane, *op. cit.*, p. 44-45.

⁴² « Al-kuhl », p. 336.

commença à tourner au centre du cercle, au son de la flûte, se donnant du mouvement avec les pieds, les bras étendus. Puis les mouvements de ses pieds se firent plus rapides et son pantalon se déploya comme une ombrelle. Il tourna pendant dix minutes environ. Puis il s'inclina devant le shaykh qui se tenait assis et entra dans le cercle, rejoignant les autres derviches qui invoquaient Dieu. Ils formèrent ensuite un cercle, chaque homme posant ses mains sur les épaules d'un autre et commencèrent à invoquer Dieu très rapidement. Puis ils prirent un temps de repos. Après un quart d'heure, ils entamèrent un second *dhikr* et demeurèrent ainsi une heure à une heure et demie.

C'était un spectacle étrange, plaisant à entendre avec [la musique de] la flûte et agréable à regarder pour leurs pantalons singuliers aux mouvements étonnants⁴³. »

Edward Lane : « Les derviches qui formaient le grand cercle [...] commencèrent alors leur zikr, s'exclamant maintes et maintes fois « Allah ! » et, à chaque exclamation, ils inclinaient la tête et le corps et faisaient un pas à droite, si bien que le cercle entier tourna rapidement sur lui-même. Dès qu'ils eurent entamé cet exercice, un autre derviche, un Turc de la confrérie des derviches tourneurs, se mit à tourner au centre du cercle, en utilisant ses deux pieds pour se donner du mouvement, les bras étendus ; la rotation gagna en vélocité jusqu'à ce que son costume se déploie comme une ombrelle. Il continua à tourner ainsi pendant dix minutes environ, après quoi il s'inclina devant son supérieur, qui se tenait à l'intérieur du grand cercle, puis, sans montrer aucun signe de fatigue ni de vertige, il rejoignit le grand cercle, [où les hommes avaient] alors commencé à dire le nom de Dieu avec une plus grande véhémence, tout en sautant sur la droite au lieu de faire des pas. Après la ronde, six autres derviches formèrent, à l'intérieur du grand cercle, un autre cercle beaucoup plus petit, chacun plaçant ses bras sur les épaules de son voisin. Ainsi disposés, ils effectuèrent une ronde semblable à celle du grand cercle, mais bien plus preste, tout en répétant la même exclamation « Allah ! » encore plus rapidement [...]. Après quoi, l'assemblée entière s'assit et se reposa. Ils se levèrent encore, après un laps de temps d'un quart d'heure environ, et exécutèrent cet exercice une seconde fois⁴⁴. »

Ces divers emplois montrent d'abord la résonance et la force du texte de Lane, « inventeur » de traditions, du moins d'une formulation académique, qui serait non seulement véridique mais encore impersonnelle et intemporelle. Edward Lane a ainsi contribué de manière significative à la formalisation des traditions égyptiennes en consignand des croyances, des pratiques et des savoir-faire relevant d'une culture orale et donc mouvante. En recevant la sanction de l'écriture, les mœurs et les coutumes des Égyptiens se trouvent également figées dans une forme stable sinon définitive, dont on peut réutiliser la description⁴⁵.

Retrouver ses souvenirs d'enfance dans le livre de Lane peut, par ailleurs, leur conférer une certaine légitimité en les dotant d'une profondeur historique et d'un caractère collectif. On reconnaît là l'un des aspects fondamentaux de ce dictionnaire : la nationalisation de la culture égyptienne, au travers de la définition d'une identité collective inscrite dans la longue durée. Ahmad Amîn justifie en effet la collecte des traditions par les indications qu'elles apportent « sur la nature des mœurs (*akhlâq*) et de la mentalité (*'aqliyya*) des peuples »⁴⁶. En dotant les mœurs et

⁴³ « Al-mawlawiyya », p. 389.

⁴⁴ Edward Lane, *op. cit.*, p. 426-427.

⁴⁵ Pourtant les données de la tradition orale ne se transmettent pas de manière immuable et se trouvent constamment remaniées et recréées, parfois de manière considérable, par leurs transmetteurs et interprètes successifs. Les ethnologues ont ainsi très souvent constaté des variations entre les narrations successives d'un mythe, d'une généalogie ou d'un conte et dans l'accomplissement des cérémonies et des rituels, pour s'étonner de rencontrer tant de modifications dans des récits ou des comportements qu'ils s'attendaient à trouver figés, tandis que les auditeurs et les participants ne paraissaient jamais déroutés par de tels écarts. Jean Pouillon, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *Le Cru et le Su*, Paris, Éd. du Seuil, 1993, p. 79-91.

⁴⁶ Introduction, p. iv.

les coutumes qu'il décrit d'un caractère national, il légitime l'étude de la culture dite populaire en l'intégrant à la définition de l'identité égyptienne, comme creuset et conservatoire de celle-ci. Ainsi que le montre l'histoire du folklore en Europe, l'affirmation de la portée identitaire et nationale des traditions joue un rôle fondamental dans leur définition comme objet d'étude. La naissance de cette discipline, dans le sillage du romantisme, est marquée par la publication de récits de tradition orale, plus ou moins arrangés voire inventés, considérés comme des épopées nationales, sources du caractère original de chaque nation et révélatrices du génie de leur peuple. Des traditions « populaires » sont ainsi transformées en antiques traditions nationales⁴⁷. Elles apparaissent alors comme des éléments signalant l'identité d'un groupe, sa permanence, son unité et sa spécificité. Au travers de ses traditions, un groupe « se reconnaît ou s'imagine une identité collective durable »⁴⁸. Parce qu'elles paraissent immémoriales et intemporelles, les traditions renvoient à l'origine et donc à l'éternel. La « communauté imaginée »⁴⁹ que constitue la nation se représente et forge son unité à l'aide d'un ensemble de pratiques communes. Dans le *Dictionnaire*, les traditions décrites sont le plus souvent attribuées à l'ensemble des Égyptiens et l'on relève fort peu de particularismes régionaux, sociaux ou confessionnels. Or rares sont les usages qui s'imposent uniformément à tous sans distinction d'âge, de sexe, de lieu, de milieu social ou de confession⁵⁰. Ahmad Amîn tend à affirmer la cohésion de la communauté nationale : ses membres parlent la même langue, partagent les mêmes coutumes et sont dotés des mêmes qualités morales distinctives. On voit ainsi se dessiner la figure d'un peuple idéalement uni par des pratiques unanimes. Nombre de descriptions générales données dans le *Dictionnaire* se rapportent en fait aux petites classes moyennes musulmanes du Caire, dont est issu l'auteur. Ceci peut témoigner de l'aspiration des classes moyennes à représenter l'Égypte réelle. L'un des traits originaux de cet ouvrage est que les couches « populaires » ou paysannes n'y apparaissent pas comme les uniques dépositaires de l'identité. Les aspects les plus « populaires » des mœurs des Égyptiens ne s'y trouvent pas valorisés. Si l'expression poétique, par exemple, paraît révélatrice du caractère égyptien dont elle porterait le cachet évident, elle n'est pas issue d'une parole ou du « génie populaire » mais demeure un art de lettrés, au même titre que l'humour, également présenté comme un trait caractéristique des Égyptiens.

Il faut aussi esquisser un parallèle entre la position et le regard des deux auteurs : un Occidental qui étudie les Arabes et un intellectuel qui s'intéresse aux mœurs et aux coutumes dites populaires ne se trouvent-ils pas dans un semblable rapport d'extériorité et de supériorité vis-à-vis de leur objet d'étude ? Du fait de ce lien entre l'enfance et l'évocation du mode de vie « traditionnel », Ahmad Amîn n'est pas un observateur étranger à la culture qu'il décrit. Il peut se prévaloir d'une connaissance directe des mœurs et des coutumes de ses contemporains. Cependant sa situation sociale permet de mesurer la distance qui le sépare de son sujet d'étude : il appartient à l'élite cultivée et représente en tant qu'universitaire le savoir académique moderne. Une telle position à la fois intérieure et extérieure est révélatrice du rapport entretenu par les intellectuels de cette époque avec le fonds culturel « traditionnel » de leur société. On peut aussi

⁴⁷ Sur l'invention des traditions nationales, voir Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *L'Invention de la tradition*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006, et Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales, Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999.

⁴⁸ Jean Pouillon, « Tradition », in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2^e éd., 1992, p. 710.

⁴⁹ Benedict Anderson, *L'Imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996.

⁵⁰ Jean Cuisenier, *La Tradition populaire*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995, p. 85.

établir une comparaison avec la démarche des folkloristes européens, également liés par l'enfance au terroir qu'ils décrivent. Ils trouvaient dans une situation intermédiaire, entre deux mondes, issus du « peuple » et donc héritiers d'une « culture populaire » vivante mais ayant rompu avec leurs origines par leur ascension sociale⁵¹. Cette posture, qui situe Ahmad Amîn au sein comme au sommet de cette culture, transparait dans le *Dictionnaire*, où l'on passe de la description impersonnelle des Égyptiens, qui sont dépeints à la troisième personne du pluriel, aux souvenirs particuliers de l'auteur. Il est à noter cependant que, dans ces passages du « ils » au « je », le « nous » n'apparaît que rarement.

3. Temporalités du *Dictionnaire*

Ces divers emplois de Lane appellent enfin des remarques sur l'attribution et la datation des usages décrits dans le *Dictionnaire*. De par ses multiples sources, dont les références sont loin d'être toujours signalées, il est tout d'abord difficile d'établir si par exemple telle recette médicale, telle formule magique, tel conte ou proverbe relèvent d'un savoir commun, auquel se réfère l'auteur et auquel il participe ou s'ils proviennent d'un travail documentaire alimentant l'élaboration du *Dictionnaire*. Ceci soulève également le problème de la datation et de l'actualité des usages décrits. Alors qu'il indique, dans l'introduction, se cantonner simplement à la description des coutumes de l'époque dont il est contemporain, ou qui l'ont précédé de peu, nombre d'exemples sont anciens et datent du début du XIX^e siècle, du XVIII^e siècle, voire du XVII^e siècle pour la description des conditions de vie des paysans. Ahmad Amîn signale par ailleurs divers usages qui n'ont plus cours, et ce depuis longtemps à l'époque de la rédaction du *Dictionnaire*, sans toujours faire mention de leur disparition. L'intemporalité est bien la caractéristique des traditions telles qu'elles se présentent à nous : sous un foisonnement de détails, qui rend leur description d'autant plus évidente et concrète, le flou demeure sur leurs origines, leurs sens, leur sociologie. Ces distorsions temporelles – et avec Lane le fait de s'inspirer d'un texte du début du XIX^e siècle alors que l'on prétend parler de la première moitié du XX^e siècle – sont révélatrices d'un rapport au temps complexe et ambigu, constitutif de la matière même du *Dictionnaire*.

Parmi les critères qui concourent à la définition des traditions et de l'objet du folklore, la conscience d'une profonde rupture historique semble déterminante. La codification du folklore intervient généralement dans un contexte de transformations sociales et culturelles. Il s'agit alors de conserver avant leur effacement définitif les témoignages d'un passé qui semble à jamais révolu. Le folklore se trouve de la sorte toujours défini dans des situations d'urgence et son objet semble – de manière très significative – se constituer en même temps qu'il disparaît. L'invention de la « tradition » apparaît en effet indissociable de l'avènement de la « modernité ». Edward Lane invoque, bien sûr, le motif de la disparition : « Les coutumes européennes n'ont pas encore commencé à se répandre parmi les Égyptiens eux-mêmes ; mais elles le feront probablement d'ici peu. Et dans l'expectative de ce qui sera bientôt, je me trouvais fort soucieux de bien connaître (avant qu'il ne soit trop tard pour le tenter) un état de société qui a existé, qui a soulevé un très grand intérêt, pendant des siècles, et que de nombreuses personnes ont jugé quasi immuable⁵². » Ahmad Amîn donne aussi un motif historique à la collecte des traditions et destine son

⁵¹ Sur le « retour paternaliste de l'élite valorisée et le retour filial du déraciné », voir Jean-Claude Bouvier (dir.), *Tradition orale et identité culturelle*, Paris, Éd. du CNRS, 1980, p. 12.

⁵² Edward Lane, *op. cit.*, 1836, t. 2, p. 350.

Dictionnaire aux enfants des nouvelles générations : « Ce qui m'a incité à écrire ce livre est que les coutumes, les traditions et les expressions que j'ai connues vivantes dans notre passé ont commencé à sombrer dans l'oubli à tel point que mes enfants n'en savent pratiquement rien. L'historien se trouve donc dans l'absolue nécessité de les consigner et d'en tirer parti⁵³. »

L'interrogation sur les traditions porterait en elle-même l'indication du changement. Ce questionnement apparaît précisément lorsqu'elles ne vont plus de soi, quand on ne s'en reconnaît plus les porteurs. Le passé est alors perçu comme un monde dont on est radicalement et définitivement coupé. Cette fracture historique peut manifester le passage de la « mémoire vivante » à l'histoire, qui suppose notamment une prise de distance critique et l'élaboration d'une représentation du passé⁵⁴ ; d'où les rapports complexes et ambigus à l'égard de traditions que l'on reconnaît comme siennes mais que l'on ne peut plus vivre comme telles. Ahmad Amîn adopte en effet un point de vue très critique. Le mode de vie, les pratiques sociales et les croyances se trouvent reconsidérés à l'aune d'un nouveau projet de société, en fonction des exigences d'un islam réformé et des implications de la « civilisation moderne ». Il met notamment en évidence les préjugés entraînés par certains usages et croyances. Il en est ainsi par exemple du rapport servile au pouvoir, de l'organisation de la vie familiale, du statut des femmes, de l'éducation des enfants, des problèmes d'hygiène, du fatalisme. Cet inventaire critique, mené sans concession, explique sans doute que l'on ne trouve ni nostalgie, ni passéisme dans le *Dictionnaire*. Il n'est pas non plus question de mobiliser certains éléments jugés emblématiques de l'identité égyptienne. Par exemple, la collecte des contes n'est pas motivée par l'édification d'une tradition littéraire nationale mais par leurs aspects éducatifs, notamment l'étude de leur influence sur les enfants.

Le propos explicite de ce dictionnaire est de décrire le passé. On y trouve l'idée et la définition de l'héritage que constituerait le « fonds traditionnel » de la société égyptienne, comme témoin ou vestige d'une civilisation en train de disparaître. Le problème que paraît poser cet ouvrage, et qui devait en justifier l'abandon, est de donner une telle valeur patrimoniale aux traditions et à la culture « populaires ». Le principal reproche adressé à cet ouvrage, tel que le rapporte Ahmad Amîn, serait de jeter le discrédit sur les Égyptiens en consignait tout un ensemble de traditions relevant de l'irrationnel, de l'in vraisemblance et de l'erreur :

« On va certainement me reprocher, en publiant [ces coutumes et traditions], de diffamer les Égyptiens et de rabaisser leur valeur car la plupart d'entre elles sont des superstitions et des illusions (*ḵburâfât wa awbâm*), que la diffusion de la culture parmi les Égyptiens, et notamment parmi les femmes, a fait disparaître en grande partie. [...] Et si quelqu'un y voit reproche et diffamation, j'y vois pour ma part un titre de gloire pour les Égyptiens, lorsque l'on regarde où ils étaient et où ils sont parvenus et comment ils ont avancé à grands pas, voici peu, vers le progrès. Ce livre représente donc une époque révolue ou sur le point de l'être, de même il représente une nation qui s'est élancée vers l'usage de la raison après avoir été submergée par les chimères (*al-ḵbiyâlât*) et les illusions⁵⁵. »

L'approche de la culture dite populaire se heurte en effet au caractère étrange, apparemment absurde et parfois illicite de certaines croyances et pratiques. Ces usages ont souvent été repérés sous un angle normatif, en termes de superstitions, d'où le mépris envers ce genre d'étude, dont

⁵³ Introduction, p. ii.

⁵⁴ Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », in *Les lieux de mémoire*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, p. 23-43.

⁵⁵ Introduction, p. ii.

le sujet ne saurait être digne de connaissance. Comme le montre la naissance des études folkloriques en Europe, celles-ci ne deviennent acceptables qu'à condition d'instaurer la distance nécessaire pour contenir l'extravagance ou l'inconvenance des usages décrits. Elles se trouvent soit limitées à un groupe de population donné, soit éloignées dans le passé⁵⁶. Pour justifier son sujet qu'il étend à l'ensemble des Égyptiens, Ahmad Amîn réduit ses implications sur le présent en le replaçant dans l'histoire. Cette perspective historique est fondamentale dans la définition du domaine du folklore. Elle justifie, en même temps qu'elle la motive, la collecte des traditions, données comme déjà disparues ou sur le point de l'être. Elle instaure également la distance nécessaire à l'étude du folklore, ainsi relégué et extériorisé dans le passé, et voué de toute manière à la disparition. Il faut souligner l'ambivalence affective, entre attirance et répulsion, qui caractérise l'approche de la culture dite populaire, qui paraît vulgaire, ridicule ou irrationnelle dans le présent mais dont la dimension historique, qui l'extériorise dans le passé, en fonde la valeur et l'intérêt. On retrouve une même ambivalence à l'égard du peuple, qui apparaît à la fois comme « le gardien passif d'un patrimoine et l'obstacle actif au progrès »⁵⁷, un « monde social énigmatiquement créateur »⁵⁸ et un peuple-enfant qu'il faut élever à la rationalité.

Les normes qui concourent à la définition des superstitions contribuent ainsi à circonscrire le domaine du folklore. La notion de superstition occupe une place centrale dans le *Dictionnaire* de Ahmad Amîn. Elle donne d'une part au sujet de cet ouvrage un caractère particulièrement controversé. Elle se présente d'autre part comme une catégorie employée par l'auteur, qui aborde les coutumes des Égyptiens d'un point de vue normatif, sous l'angle du vrai ou du faux. Les usages assimilés aux superstitions font l'objet d'un double discrédit : ils apparaissent comme des déviations du point de vue de l'orthodoxie religieuse et comme un défaut de rationalité du point de vue scientifique. Le domaine des superstitions se définit bien de telle manière dans le *Dictionnaire*, c'est-à-dire dans l'écart qui le sépare des normes de la science et de celles de la religion.

Bien que la ligne de l'islam réformé contribue de manière implicite à la définition de ces superstitions, l'auteur ne se réfère jamais à des interdits d'ordre religieux dans ses critiques. Il se livre à la démythification de ces croyances en niant leur réalité, en leur opposant une explication rationnelle, en exposant leur méfait et en démontrant le charlatanisme des devins, des magiciens et des prétendus saints. En dénonçant de fausses croyances, le *Dictionnaire* prend l'aspect des traités de superstitions. Cet ouvrage revêt ainsi un caractère pédagogique. Sous cet aspect, il correspond mal au lectorat désigné dans l'introduction, à savoir les enfants des nouvelles générations. En dépit du cadre historique que l'auteur donne à son étude, celle-ci semble répondre à des préoccupations plus actuelles. Ce discours normatif et pédagogique témoignerait de la vocation de cet ouvrage à être un outil d'éducation populaire, comme le montre aussi le

⁵⁶ Pour prendre l'exemple de la France, la première collecte systématique des traditions populaires fut entreprise par l'Académie celtique (1804-1815), qui recherchait dans les coutumes les vestiges d'une antiquité celte. En revanche, à la fin du XIX^e siècle, les traditions populaires collectées par les folkloristes étaient largement identifiées à celles des paysans.

⁵⁷ Marie-Noëlle Bourguet, « Des préfets aux champs. Une ethnographie administrative de la France en 1800 », in Britta Rupp-Eisenreich, *Histoires de l'anthropologie XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 268.

⁵⁸ Daniel Fabre, « Proverbes, contes et chansons », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. 3, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, p. 3570.

choix de la forme du dictionnaire, genre instructif et utilitaire. Il renvoie également à la mission d'éducateurs que se donnèrent les intellectuels vis-à-vis de « leur » peuple.

Cette approche des traditions en termes de superstitions est révélatrice du rapport répressif et de la censure exercée à l'encontre de la culture dite populaire. Comme le souligne Michel de Certeau, « La "culture populaire" suppose une opération qui ne s'avoue pas. Il a fallu qu'elle fût censurée pour être étudiée⁵⁹. » Aussi n'est-il pas surprenant, poursuit-il, qu'on la juge « en voie de disparition », pour finalement se demander si la culture populaire existe ailleurs que dans l'acte qui la supprime. Si une telle perspective implique la nécessaire épuration des superstitions, elle circonscrit cependant le champ d'étude qu'elles sont susceptibles de constituer. Ainsi que le remarque Philippe Martel au sujet du rapport de l'abbé Grégoire sur la nécessité d'anéantir les patois, il s'agit bien « d'autopsier » un objet : « On tue les patois, mais c'est pour mieux détrousser leurs cadavres⁶⁰. »

La collecte et la conservation des traditions témoigneraient également du fait que le domaine populaire cessât d'être un monde inquiétant, qu'il fût possible de se l'approprier et de l'intégrer comme patrimoine dans « un musée désormais rassurant »⁶¹. Il signifierait que cette culture serait moribonde mais aussi que l'on voudrait la confirmer comme telle par l'entreprise de conservation et par le biais de la diffusion de l'instruction⁶². La discipline du folklore aurait également tendance à neutraliser ou à évacuer le contenu « subversif » de certaines traditions, dans lesquelles lettrés et savants retrouvaient sans doute une « certaine expression du refoulé de leur propre culture »⁶³. La formalisation du folklore peut alors conduire à l'invention d'un « bon peuple », dont les pratiques désuètes et inoffensives sont « acceptables par la culture nationale, comme témoignages pittoresques du passé »⁶⁴. On voit ainsi se dessiner dans le *Dictionnaire* une telle ligne de partage entre des traditions acceptables quand elles marquent la spécificité des Égyptiens sans remettre en cause l'ordre social et les autres qui se trouvent rejetées dans le domaine de la superstition. Cela conduit parfois à une dissociation entre la forme et le fond. Ahmad Amîn apprécie la tournure des proverbes mais en critique le sens, il souligne l'éloquence des pleureuses pour condamner par ailleurs les lamentations ostentatoires. De telles dissociations permettent une approche et une valorisation esthétique de la culture dite populaire qui contribuent également à l'invention du folklore.

La volonté de normalisation culturelle qui ressort de cet ouvrage montre la nature ambiguë du domaine du folklore, qui se construit à la croisée des descriptions ethnographiques et des projets de réforme sociale ; le savoir sur le peuple devant également fournir les moyens de son éducation. L'approche normative et éducative qu'adopte Ahmad Amîn n'épuise cependant pas le sens de sa démarche. Marqué par la dimension personnelle et autobiographique qu'y imprime son auteur, ce dictionnaire témoigne également de la volonté de conserver le souvenir du mode de vie du passé,

⁵⁹ Michel de Certeau, avec Dominique Julia et Jacques Revel, « La Beauté du mort », *La Culture au pluriel*, Paris, Seuil, 3^e éd., 1993, p. 45.

⁶⁰ Philippe Martel, « Le Félibrige », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. 3, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, p. 3520.

⁶¹ Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 53.

⁶² Isabelle Collet, « Les premiers musées d'ethnographie régionale en France », in Musée national des arts et traditions populaires, *Muséologie et ethnologie*, Paris, Éd. de la Réunion des Musées nationaux, 1987, p. 88.

⁶³ Nicole Belmont, *Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, Paris, Imago, 1986, p. 164.

⁶⁴ Philippe Martel, art. cit., p. 3541.

constitutif de l'identité et de la mémoire collectives. On peut prêter des « propriétés quasi médiumniques »⁶⁵ aux matériaux folkloriques, qui seraient de nature mythique. En ce sens, l'entreprise de formalisation du folklore renvoie aussi aux relations qu'une société entretient avec le passé et avec le monde des morts. La tension fondamentale entre ces deux perspectives donne au « folklore » décrit dans cet ouvrage le caractère ambivalent d'un objet à la fois perdu et aboli. La tension entre la volonté de savoir et la volonté de détruire, entre la conservation et la réforme, se trouve peut-être résolue par l'écriture même de cet ouvrage : l'écriture historique, « tombeau scripturaire »⁶⁶, permet d'éliminer sans oublier.

L'écriture ethnographique est, pour les auteurs égyptiens, un travail douloureux, qui génère de multiples tensions, du fait de leur implication et de leur position tout à la fois intérieure et extérieure, qui mêle sentiment d'appartenance, attachement affectif et détachement critique. Ils recherchent les sources de « l'égyptianité » dans un monde qui leur est relativement étranger et éloigné, et dont il s'agit de révéler, par-delà certains aspects qui peuvent apparaître irrationnels et archaïques, des savoir-faire techniques, un équilibre social, des formes d'inventivité culturelle. Les pratiques qu'ils décrivent ne sont pas anodines, ce ne sont pas encore des danses folkloriques : elles constituent la texture de la vie sociale. Cette implication les distingue des orientalistes européens : ils entretiennent un rapport infiniment moins extérieur avec leur objet d'étude. Comme le souligne Nicole Belmont,

« L'intérêt pour le folklore est le fait des lettrés et des savants qui travaillent à leur usage et à l'intention de ceux qui partagent leur propre culture : il est évident qu'ils voient et qu'ils proposent un objet susceptible de leur convenir. [...] Contrairement à la littérature et à l'art savants dont le contenu, même subversif, est neutralisé par le fait qu'il s'agit de productions esthétiques, les traditions populaires sont prises dans la trame de l'expérience vécue quotidienne. Leur contenu ne peut être neutralisé qu'en les transformant en objets esthétiques et scientifiques⁶⁷. »

Il est ainsi peut-être plus simple de reprendre aux orientalistes un objet « scientifique » déjà construit et neutralisé. Ceci pourrait expliquer pourquoi Ahmad Amîn fait parfois appel à Lane pour nous renseigner de la part des Égyptiens.

Les travaux orientalistes ont bien sûr contribué à définir les normes d'authenticité du patrimoine traditionnel et populaire égyptien, mais il semble que l'incidence de l'égyptologie fût plus forte : les travaux ethnographiques sur l'Égypte vont s'orienter durablement vers la recherche de survivances antiques. Dans la généalogie du folklore égyptien, l'incidence des écrits orientalistes semble d'abord jouer dans l'inventaire et la discrimination des objets. Indéniablement, l'attention portée par des savants occidentaux à telle ou telle chose ne peut que la valoriser, ne serait-ce parce qu'ils en laissent une description écrite. L'acte de conservation n'est en effet ni gratuit, ni anodin : il engage une société face à son passé. L'attribution d'une qualité ethnographique est le résultat d'une sélection qui s'opère parmi des traits culturels et des objets historiques auxquels on accorde ou l'on refuse un tel statut, en choisissant ou non de les

⁶⁵ J'emprunte cette idée à Richard Millet, *La Voix d'alto*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2003, p. 144, où il est question de musique « de second plan » et des chansons populaires.

⁶⁶ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 14.

⁶⁷ Nicole Belmont, *op. cit.*, p. 163-164.

consigner comme témoins de l'histoire d'un groupe social et de son mode de vie⁶⁸. Un tel choix détermine donc une certaine image de l'histoire et de la culture égyptiennes. Si les emplois de Lane dans le *Dictionnaire* peuvent apparaître fragmentaires, hétéroclites, voire anecdotiques, on relève néanmoins qu'ils ont souvent trait aux femmes et à la religion, pierres angulaires dans la construction de la représentation de l'Orient.

⁶⁸ Chantal Martinet, « L'objet ethnographique est un objet historique », in Musée national des Arts et Traditions populaires, *Muséologie et ethnologie*, Paris, Éd. de la Réunion des Musées nationaux, 1987, p. 30-36.

Bibliographie

AMÎN Ahmad, *Hayâtî* [Ma vie], al-Qâhira [Le Caire], Maktabat al-nahda al-misriyya, 7^e éd., s. d. (1^{re} éd. 1950).

— *Qâmûs al-‘âdât wa-l-taqâlid wa-l-ta‘âbir al-misriyya* [Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes], al-Qâhira [Le Caire], Lajnat al-ta’lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1953.

— *Qâmûs al-‘âdât wa-l-taqâlid wa-l-ta‘âbir al-misriyya*, éd. Muhammad al-Jawharî, al-Qâhira [Le Caire], Wizârat al-thaqâfa, al-majlis al-a’lâ li-l-thaqâfa, 1999.

ANDERSON Benedict, *L’Imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996.

BELMONT Nicole, « Le folklore refoulé ou les séductions de l’archaïsme », *L’Homme, Anthropologie : état des lieux*, n° 97-98, 1986, Paris, Le Livre de poche, p. 287-298.

— *Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, Imago, Paris, 1986.

BOURGUET Marie-Noëlle, « Des préfets aux champs. Une ethnographie administrative de la France en 1800 », in Britta Rupp-Eisenreich (dir.), *Histoires de l’anthropologie XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 259-272.

BOUVIER Jean-Claude (dir.), *Tradition orale et identité culturelle*, Paris, Éd. du CNRS, 1980.

BRUCKNER Wolfgang, « Histoire de la *Volkskunde*. Tentative d’une approche à l’usage des Français » in Isac Chiva et Utz Jeggle (dir.), *Ethnologues en miroir, la France et les pays de langues allemandes*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l’Homme, 1987, p. 223-247.

CERTEAU Michel de, *L’Écriture de l’histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

— JULIA Dominique et REVEL Jacques, « La Beauté du mort », *La Culture au pluriel*, Paris, Seuil, 3^e éd., 1993 (1^{re} éd. 1974), p. 45-72.

COLLET Isabelle, « Les premiers musées d’ethnographie régionale en France », in MUSÉE NATIONAL DES ARTS ET TRADITIONS POPULAIRES, *Muséologie et ethnologie*, Paris, Éd. de la Réunion des Musées nationaux, 1987, p. 68-99.

CUISENIER Jean, *La Tradition populaire*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995.

FABRE Daniel, « Proverbes, contes et chansons », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. 3, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, p. 3555-3581.

HOBBSAWM Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.

— et RANGER Terence, *L’Invention de la tradition*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006.

HOUSSAY Martine, *Autobiographies d’intellectuels égyptiens Ahmad Amîn, Salâma Mûsâ et Tawfîq al-Hakîm. Subjectivité, identité et vérité*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2011.

LANE Edward, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians. Written in Egypt during the years 1833-34 and 35, partly from notes made during a former visit to that country in the years 1825, 26, 27 and 28*, London, Charles Knight and Co, 2 vol., 1836.

— *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, East-West Publications, 1989.

- LENCLUD Gérard, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, n° 9, 1987, p. 110-123.
- MAGET Marcel, « Ethnographie européenne », in Jean POIRIER (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », 1968, p. 1246-1338.
- MARTEL Philippe, « Le Félibrige », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. 3, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, p. 3515-3553.
- MARTINET Chantal, « L'Objet ethnographique est un objet historique », in MUSÉE NATIONAL DES ARTS ET TRADITIONS POPULAIRES, *Muséologie et ethnologie*, Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux, 1987, p. 30-36.
- NORA Pierre, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », in *Les Lieux de mémoire*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, p. 23-43.
- OZOUF Mona, « L'invention de l'ethnographie française : le questionnaire de l'Académie celtique », *Annales E.S.C.*, 1981, 36^e année, p. 210-227.
- PERRIN Emmanuelle, « Le creuset et l'orfèvre : le parcours de Ahmad Amîn (1886-1954) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, 2002, p. 307-335. <<http://remmm.revues.org/index1591.html>>.
- « Un patrimoine ambivalent : la définition des traditions dans le *Dictionnaire des coutumes et des traditions égyptiennes* de Ahmad Amîn », *Égypte/Monde arabe*, n° 5-6, 2009, p. 161-187. <<http://ema.revues.org/index1765.html>>.
- POUILLON Jean, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *Le Cru et le su*, Paris, Seuil, 1993, pp. 79-91.
- « Tradition », in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2^e éd., 1992, p. 710-712.
- « Tradition : transmission ou reconstruction », *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975, p. 155-173.
- SAID Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005.
- THOMSON Ann, « Les Égyptiens d'Edward Lane », *Égypte/Monde arabe*, n° 24, 1995, p. 59-74.
- THIESSE Anne-Marie, *La Création des identités nationales, Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999.