

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica



Mauretanien

La Mauritanie



SGMOIK SSMOCI
Herbst / Automne

Bulletin 47
2018



Editorial

De

Was wissen wir über Mauretaniën? Stellt man sich diese Frage, zeigt sich relativ rasch: selten nur schafft es jemand, Mauretaniën auf einer Karte zu verorten, und noch seltener, dieses Land zusammen mit Libyen dem Maghreb-Grossraum zuzuordnen. Auch an den Universitäten ist Mauretaniën nicht besser vertreten, da sich die Studiengänge in der Regel auf den Mittleren Osten konzentrieren. Und doch, seine Einzigartig-

Fr

Qu'est-ce que la Mauritanie? Que sait-on sur ce pays? Lorsqu'on pose la question, il apparaît très rapidement que les connaissances sur le sujet sont assez minces; rares sont les personnes à pouvoir la situer sur une carte, encore moins à savoir qu'elle fait partie avec la Libye du grand Maghreb. Force est également de constater qu'elle n'est pas mieux lotie dans le milieu académique, où les cursus se concentrent

It

Che cos'è la Mauritania? E che cosa sappiamo di questo Paese? Quando ci si pone questa domanda diventa subito chiaro quanto poco si sappia su questo argomento. Pochi riescono a identificare la Mauritania su una mappa e ancor meno sono in grado di situarla, insieme alla Libia, nel Grande Maghreb. Nemmeno nelle Università la Mauritania è rappresentata, poiché la maggior parte dei corsi di laurea si concentra sul Medio

keit spricht dafür, sich für dieses Land zu interessieren, allem voran, wenn man seine geographische Lage betrachtet. Zwischen Nordafrika und der Sub-Sahara gelegen, spielte die Region bis ins 16./17. Jh. eine Schlüsselrolle im transsaharischen Karawanen-Handel. Die im 14. Jh. gegründeten Städte Ouadane, Chinguetti (*Šinqīt*) und Oualata waren nicht nur wichtige Etappenziele auf der Handelsroute von Sidschilmasa nach Timbuktu, sie haben auch zum kulturellen und religiösen Aufschwung der Region beigetragen: Chinguetti gilt bis heute als siebt-heiligste Stadt des Islam. Zudem waren es die Nomadenstämme der Sanajas, welche das Almoraviden-Reich gründeten. Die privilegierte Lage des Landes erklärt nicht nur die Eroberungszüge, denen die Region unterlag, sondern auch seine multi-ethnische Zusammensetzung in drei Gruppen: Weiße Mauren oder Bidaan (Arabo-Berber), Haratin (Schwarze Mauren, frühere Sklaven) und Schwarzafrikaner, meist seit Jahrhunderten schon in der Region vertreten. Man darf nicht vergessen, dass ein süd-östlicher Teil des aktuellen Mauretaniens im 10. Jh. Teil des Ghana-Reiches war. Eines der einschneidendsten Ereignisse in der Geschichte des Landes bleibt jedoch das Erscheinen der Banu Hassan im 15. Jh. und die dadurch immer stärkere Aus-

en règle générale sur l'étude du Moyen-Orient. Ses singularités devraient pourtant intéresser, à commencer par sa situation géographique. A cheval entre l'Afrique du Nord et l'Afrique subsaharienne, la région joue un rôle crucial dans le commerce caravanier transsaharien jusqu'au XVI^e/XVII^e siècle. Fondées au XIV^e siècle, les villes de Ouadane, Chinguetti (arab. *Šinqīt*) et Oualata constituent des étapes importantes de la route commerciale qui s'étend de Sijilmassa à Tombouctou. Plus encore, elles contribuent à l'essor culturel et religieux de la région : Chinguetti est à ce jour considérée comme la septième ville sainte de l'islam. Ce sont les tribus nomades Sanajas, originaires de l'Adrar, enfin qui sont à l'origine de l'empire Almoravide. Cette localisation privilégiée explique non seulement les conquêtes dont le territoire fait preuve mais aussi son multiethnisme : la population actuelle se divise en trois grands groupes ethniques : les maures blancs ou Bidaan, arabo-berbères, les Haratin ou maures noirs, anciens esclaves, et les noirs africains qui comprennent plusieurs ethnies, présentes pour la plupart depuis des siècles. N'oublions pas qu'une partie du Sud-Est de la Mauritanie actuelle fait partie au X^e siècle de l'empire du Ghana. L'un des événements majeurs de l'histoire du pays reste cependant

Oriente. Eppure l'unicità di questo Paese merita attenzione, soprattutto se si considera la sua posizione geografica: situata tra il Nord Africa e l'Africa subsahariana, la regione ha rivestito fino al XVI-XVII sec. un ruolo chiave nel commercio carovaniero transahariano. Le città di Ouadane, Chinguetti (*Šinqīt*) e Oualata, fondate nel XIV sec., non erano soltanto tappe importanti sulla rotta commerciale da Sijilmassa a Timbuktu; esse hanno anche contribuito alla rinascita culturale e religiosa della regione. Ancora oggi, Chinguetti è considerata la settima città santa dell'Islam. Inoltre, furono le tribù nomadi Sanajas, originariamente dalla regione Adrar, a stabilire il regno Almoravide. La posizione privilegiata del Paese spiega non solo le campagne di conquista che la regione ha subito, ma anche la composizione multiethnica della Mauritania: la popolazione attuale è divisa in tre gruppi etnici: mori bianchi o Bidaan, che sono arabo-berberi, Haratin o mori neri, che erano schiavi, e neri africani, di vari gruppi etnici ma presenti nella regione da secoli. Non bisogna dimenticare che nel X sec. una parte del sud-est della moderna Mauritania faceva parte del regno del Ghana. In ogni caso, uno degli eventi di maggiore portata nella storia del Paese è la comparsa dei Banu Hassan nel XV sec. e la conseguente sempre

breitung des arabischen Hassaniya-Dialektes – heute Nationalsprache der Islamischen Republik Mauretanien, nebst Peul, Soninke und Wolof. Vor allem aber führte all dies zu einer entscheidenden Entwicklung in der Gesellschaftsstruktur der Region, da sich eine arabo-berberische Gruppe mit klar definierten Zuständigkeiten bildete, was bis heute nachwirkt.

Die Entwicklungen im heutigen Mauretanien sind nicht minder bewegt. 1920 zur französischen Kolonie erklärt, hat das Land seit seiner Unabhängigkeit im Jahr 1960 fünf Militärputsche erlebt, sowie zwei weitere, gescheiterte Putschversuche in den Jahren 2003 und 2004, was zu politischer Instabilität geführt hat, verstärkt durch eine Welle von Attentaten zwischen 2005 und 2011.

Wir möchten in dieser neuen Ausgabe des Bulletins durch verschiedene Artikel genau diesem Mauretanien mit seinen soziopolitischen Eigenheiten nachgehen. U. Rebstock behandelt die Frage nach den «mauretanischen» Manuskripten, deren Entstehung wesentlich mit der Machtteilung zwischen Arabern und Berbern im 16. Jh. zu tun hat. C. Taine-Cheikh wirft einen Blick auf den Gebrauch von Hassaniya in Traueroden. Das Genre der Trauerode, traditionellerweise auf Hocharabisch verfasst und deklamiert, scheint sich weiterzuentwickeln

l'arrivée des Banu Hassan au XV^e siècle: Avec eux se répand ainsi progressivement l'utilisation du dialecte arabe hassaniya, aujourd'hui langue nationale de la république islamique de Mauritanie aux côtés du peul, du soninké et du wolof. Mais surtout, ils entraînent une évolution considérable de la structure sociétale de la région en donnant naissance à un ensemble arabo-berbère aux responsabilités bien définies, ce qui s'observe encore dans une moindre mesure. Les développements de la Mauritanie contemporaine n'en sont pas moins intéressants. Décrété colonie française en 1920, le pays a connu depuis son indépendance en 1960 cinq coups d'Etat militaires et deux tentatives de putsch ratées – respectivement en 2003 et 2004 –, ce qui a engendré une instabilité politique qui s'est accrue par la vague d'attentats qui touche la région entre 2005 et 2011. C'est cette Mauritanie avec ses particularités socio-politiques et culturelles que nous tenons à présenter dans ce nouveau numéro du bulletin à travers des articles tout aussi variés. U. Rebstock traite de la question des manuscrits « mauritaniens », dont la production est intimement liée à la division du pouvoir entre arabes et berbères qui s'opère à partir du XVI^e siècle. C. Taine-Cheikh quant à elle s'intéresse à l'utilisation du hassaniya dans les oraisons funèbres.

maggiore diffusione del dialetto arabo hassaniya, che è oggi lingua nazionale della Repubblica islamica di Mauritania insieme a peul, soninke e wolof. Tutto questo ha portato ad uno sviluppo significativo nella struttura sociale della regione, dal momento che si è creato un gruppo arabo-berbero con responsabilità chiaramente definite, tuttora influente seppur in una forma indebolita.

Gli sviluppi nella Mauritania di oggi non sono meno cruciali. Dichiarato nel 1920 colonia francese, dalla sua indipendenza nel 1960 il Paese ha vissuto cinque colpi di stato militari e altri due tentativi di golpe falliti nel 2003 e nel 2004. Ciò ha causato un'instabilità politica che è sfociata, anche a causa di un'ondata di attentati tra il 2005 e il 2011, in profondi sconvolgimenti sociali.

In questo nuovo numero del Bollettino vorremmo dedicarci a queste peculiarità sociopolitiche della Mauritania. U. Rebstock affronta la questione dei manoscritti "mauritani", la cui nascita avrebbe a che fare con la condivisione del potere fra arabi e berberi nel XVI secolo. C. Taine-Cheikh dà uno sguardo all'uso del dialetto hassaniya nell'elegia. Il genere di elegia, tradizionalmente scritto e recitato in arabo standard sembra evolversi riflettendo il continuo mutamento della società mauritana. Lo stesso fenomeno si può osservare nelle pratiche del corpo come la

und spiegelt so eine maurischen Gesellschaft im Wandel. Dasselbe Phänomen kann bei Körperpraxen beobachtet werden: A.W. Ould Cheikh analysiert eine mauretanische Fatwa der 1980er Jahre, welche sich mit Bart und Haaren beschäftigt, und macht ausgehend davon Feststellungen zu Entwicklungen in der zeitgenössischen maurischen Gesellschaft. J. Picard berichtet schliesslich in einem Interview von seinen Erfahrungen als Experte für die deutsche Entwicklungszusammenarbeit in der Region – vielleicht ein Ansatz, der verwundert, vor allem durch seinen weniger akademisch ausgerichteten Zugang, er ist aber Teil unseres Wunsches, Ihnen, liebe Leserinnen und Leser, immer neue, vielseitige Inhalte präsentieren zu können. Das Bulletin entwickelt sich in Form und Inhalt, aber der Geist der SGMOK bleibt, und mit diesem optimistischen Gedanken wünschen wir Ihnen nun eine gute Lektüre.

Sophie Glutz



Alessia Vereno



Le genre de l'éloge, traditionnellement composé et chanté en arabe standard, paraît ainsi légèrement évoluer afin de répondre aux besoins d'une société en mutation. Le phénomène s'observe également dans les usages capillaires: en analysant une fatwa mauritanienne des années 1980 consacrée en partie au traitement de la barbe et des cheveux, A.W. Ould Cheikh fait part de ses constatations sur l'évolution contemporaine de la société maure et sur le phénomène de radicalisation de l'islam sunnite dans le domaine. Enfin, J. Picard revient dans une interview sur son expérience en tant qu'expert pour la coopération allemande au développement dans la région du Hodh el-Gharbi et nous fait part tant des défis rencontrés que de ses souvenirs personnels. L'idée peut paraître surprenante et surtout, moins académique que d'ordinaire: elle s'inscrit cependant dans une volonté d'innover en vous proposant, chers lecteurs et lectrices, un contenu toujours plus diversifié. Le bulletin évolue, dans son fond comme dans sa forme; mais l'esprit de la SSMOCI demeure et c'est sur cette note joyeuse que nous vous souhaitons, une très bonne lecture.

cura dei capelli: A.W. Ould Cheikh analizza una fatwa mauritana degli anni '80 concernente la barba e capelli, traendone delle conclusioni sugli sviluppi della società mauritana contemporanea e sulla radicalizzazione dell'Islam sunnita in questo campo. Infine, J. Picard racconta in un'intervista le sue esperienze come esperto di cooperazione allo sviluppo nella regione di Hodh el-Gharbi, parlando di sfide e ricordi personali. Quest'ultimo contributo meno accademico è forse inaspettato in questa sede, ma fa parte dei nostri obiettivi, cari Lettori e Lettrici, presentarvi contenuti sempre nuovi e variegati. Il Bollettino si sta evolvendo nella forma e nel contenuto, ma lo spirito della SSMOCI rimane. È con questo pensiero ottimista che vi auguriamo buona lettura.

Inhaltsverzeichnis

Sommaire

- 1 Editorial
- 7 Catherine Taine-Cheikh
Les oraisons funèbres en ḥassāniyya: une (petite) nouveauté
- 13 Ulrich Rebstock
Die arabischen Handschriften in Mauretanien
- 19 Abdel Wedoud Ould Cheikh
Discipline islamique des cheveux. Autour d'une fatwā mauritanienne relative au port de la barbe
- 26 Interview avec Jacques Picard
Un projet de la coopération allemande au développement en Mauritanie: souvenirs
- 32 Buchtipp / *Suggestion de lecture*
Le Recueil des vertus de la médecine ancienne de Maqari. La médecine gréco-arabe en Mauritanie contemporaine
- 33 Berichte / *Rapports*
International SGMOIK conference: „No country for anthropologists? Ethnographic Research in the Contemporary Middle East.“ (Emanuel Schäublin)
Conférence internationale SSMOCI: „Der Orient in der Schweiz – L'Orient en Suisse“ (Ariane Varela Braga)
- 39 Forschung (Schweiz) / *Recherche (Suisse)*
Research project (2017-) at the University of Neuchâtel: Towards a Decentred History of the Middle East: Transborder Spaces, Circulations, Frontier Effects and State Formation, 1920-1946. (Jordi Tejel)
- 40 Rezensionen / *Recensions*
Aline Schlaepfer, *Les Intellectuels juifs de Bagdad: Discours et allégeances (1908-1951)*, Brill, Leiden, 2016. (Almút Sh. Bruckstein)

Alberto Savioli, *Allah, la Siria, Bashar e basta?*
Vent' anni di vita custoditi in un racconto.
Povoletto (UD): Bianca e Volta Edizioni, 2018.
(Hilary Kilpatrick)

- 47 Vorstand SGMOIK 2018 /
Comité SSMOCI 2018



Les oraisons funèbres en ḥassāniyya : une (petite) nouveau

Directrice de recherche émérite Catherine Taine-Cheikh

cath.tainecheikh@gmail.com

Catherine Taine-Cheikh, qui a été chercheure en poste à Nouakchott (1978-1994), est actuellement directrice de recherche émérite au LACITO (CNRS).

Elle a d'abord étudié l'arabe parlé en Mauritanie, avant d'entreprendre l'étude du berbère zénaga. Elle a publié plusieurs dictionnaires de référence ainsi que de nombreux articles de linguistique et d'ethnolinguistique. Au Maroc sont parus récemment les deux premiers volumes (sur quatre prévus) de ses « Études de linguistique ouest-saharienne ».

L'arabe ḥassāniyya et la poésie

Dans tous les pays arabes, l'emploi de l'arabe standard côtoie celui de formes non standard. Alors que le premier présente une certaine variation qui justifie, au moins partiellement, des désignations diverses (« coranique », « classique », « moderne », « littéraire », « littéral »), les formes de l'arabe peu ou non standardisées (du moins officiellement) sont généralement qualifiées de « dialectales » ou simplement de « parlées », sauf par ceux (spécialistes ou non) qui préfèrent recourir au concept de « néo-arabe ».

L'appellation de néo-arabe trouve sa justification première dans l'existence de certaines propriétés structurelles, propres aux langues du second ensemble et globalement caractéristiques du passage d'une langue très synthétique à une langue plus analytique¹. On peut citer l'abandon plus ou moins complet de l'état d'annexion pour exprimer le complément de détermination ou « génitif » (comme dans *bayt^u aḥmad^u* « la maison d'Ahmad ») – au profit du recours à un syntagme prépositionnel du type *l-bayt mtā^s aḥmad* – comme l'un des faits les plus patents.

Il se trouve qu'en ḥassāniyya l'adoption de tournures analytiques est loin d'être aussi fréquente que dans la plupart des variétés non standard de l'arabe, tant maghrébines que moyen-orientales. En effet, sur ce point comme sur d'autres, l'appartenance du ḥassāniyya au groupe des dialectes dits « de nomades » explique une meilleure permanence de certains traits de la langue ancienne².

Par ailleurs, la dichotomie « arabe vs néo-arabe » apparaît comme une solution alternative à l'opposition « écrit vs oral » sur laquelle repose une bonne partie des

appellations citées plus haut. Mais ce n'est qu'une conséquence indirecte des principaux usages de «néo-arabe» et, de fait, l'appellation (qui constitue une alternative à celle de dialecte, que certains jugent dévalorisante) devient surtout utile là où cette variété s'emploie aussi bien à l'écrit qu'à l'oral, comme à Malte ou, plus marginalement, au Liban, en Égypte et au Maroc³. Mais, là encore, l'usage de l'appellation ne s'impose pas dans le cas de la Mauritanie et des régions environnantes, car le ḥassāniyya a conservé, jusqu'à récemment, des usages quasi exclusivement oraux. En effet, hors cas particuliers⁴, les usages écrits se réduisent toujours, pour l'essentiel, à la notation de la poésie, même si les communications par internet commencent à faire bouger les lignes.

La poésie, de tout temps très vivante chez les Maures (ou *Biḍān*) hassanophones, se partage elle aussi en deux grands ensembles sur la base de la langue. Alors que la poésie appelée *šīr* est composée en arabe standard, celle appelée *ḡnā* l'est en dialecte ḥassāniyya⁵. La métrique et la prosodie du *ḡnā* sont également différentes de celles du *šīr*, alors que la plupart des thèmes sont communs aux deux, en particulier ceux de l'éloge et de la diatribe. Il existe toutefois un thème – ou sous-thème – qui demeurerait traditionnellement du seul domaine du *šīr*, celui de l'éloge funèbre *al-riṭā'*.

Dans la société maure, le *šīr* était principalement composé par les lettrés appartenant au groupe maraboutique et les poèmes de *riṭā'* ne faisaient pas exception à la règle. Les lettrés y chantaient généralement les louanges d'autres lettrés, à quelques exceptions près. En effet, dans sa thèse⁶ (pp. 945-955), Abdel Wedoud Ould Cheikh montre, dans le chapitre intitulé «Stratégies de l'épithaphe et sélection posthume», que les marabouts se servaient de la *riṭā'* pour promouvoir leurs propres valeurs et y soumettre, fût-ce post-mortem, les meilleurs éléments de la noblesse guerrière.

L'existence d'éloges funèbres composées en ḥassāniyya pourrait bien être, en revanche, quelque chose d'assez nouveau.

Trois oraisons funèbres publiées au Maroc

J'ai tout d'abord constaté la présence de trois poèmes de *riṭā'* en dialectal dans l'ouvrage d'anthologie poétique paru à Rabat en 2015, au Centre des études sahariennes, sous le titre de *Šadarāt min adab al-Biḍān. Šīr al-ḥassāni* (litt. «Éclats de la littérature des Biḍān. Poésie en ḥassāni»). Même si cela fait de ce thème l'un des moins fréquents de l'ouvrage, cela montre que, chez les poètes hassanophones du Sud-Maroc et de l'ex-Sahara occidental espagnol⁷, il est parfaitement possible d'honorer la mémoire d'un disparu avec des vers en dialectal.

Le premier de ces poèmes (p. 255), qui a pour auteur Slāma wul Lagḍāf wul Bū-š'āb, est un éloge funèbre de M(u)ḥammad wul Sīdi-Muḥammad Siyyid.

L'auteur du second poème (p. 256) est Muḥammad Aswayīḥ, l'un des deux auteurs de l'anthologie, mais il n'est pas précisé de qui il fait l'éloge.

Quant au troisième poème (p. 257), composé par as-Sālik al-Yazīd, l'autre auteur de l'ouvrage, il célèbre la mémoire de Šayḥ Muḥammad 'Abd al-Raḥmān wuld Šayḥ 'Abd al-'Azīz al-Rabbāni, à l'occasion du 40^e anniversaire de sa disparition.

Du point de vue prosodique, ces trois poèmes présentent un nombre varié de vers et de strophes matérialisées par les changements de rimes. Ils se composent, comme tous les poèmes longs du *ḡnā*, d'une combinaison de «quatrain(s)» de quatre hémistiches (le *ḡāv* pl. *ḡivān*) aux rimes alternantes (*AB-AB*) et de «sixtain(s)» (*ṭal'a* pl. *ṭal'āt*) aux deux premières rimes identiques (*AA-AB-AB*). Le *ḡāv* peut devenir un «sixtain» (c'est le *ḡāv msāttāt* de rimes *AB-AB-AB*), tandis que la *ṭal'a* peut être «allongée» d'un ou de plusieurs vers conservant les deux mêmes rimes (*AA-AB-AB-AB-AB-AB...*). Cependant, le changement de rimes ne concerne souvent que les rimes impaires (ou internes aux vers), comme ici, ce qui contribue à l'unité du poème.

Le premier poème, de 11 vers, est composé de deux *ḡivān* identiques (de rimes *ab-ab*) séparés par une *ṭal'a* allongée (*cc-*

cb-cb-cb...). Le second, plus long (17 vers), est composé d'un *gāv msättāt* (*ab-ab-ab*) suivis de deux *ṭalʿāt* allongées (*cc-cb-cb-cb-cb-cb-cb* et *dd-db-db-db-db-db-db*). Le troisième, encore plus long (20 vers), présente une longue *ṭalʿa* allongée (de rimes *aa-ab-ab-ab-ab-ab-ab-ab-ab*) suivie d'un *gāv msättāt* (*cb-cb-cb*), d'un second *gāv* (*db-db*), d'une *ṭalʿa* (*ee-eb-eb*) et d'une reprise du *gāv msättāt* précédent (*cb-cb-cb*).

La composition métrique de ces trois poèmes est également conforme aux règles du *ḡnā*, à savoir que chacun des hémistiches présente, non seulement un nombre constant de syllabes, mais également des syllabes de longueur régulière. Les syllabes non finales se composent le plus souvent d'une consonne et d'une voyelle longue (*cṽ*) ou d'une consonne, d'une voyelle brève et d'une consonne (*cvc*), plus rarement d'une consonne et d'une voyelle brève (*cv*). C'est le cas notamment du mètre *lā-bḥāyṛ* (*at-tāmm* (litt. « le petit mètre complet »), de

8 syllabes par hémistich, dans lequel est composé le second poème.

Certains mètres, certainement plus difficiles, comportent en revanche une syllabe sur-longue (de type *cvcc* ou *cṽc*) à une place donnée de l'hémistich, autre que la rime. Curieusement, les deux autres poèmes sont composés dans un mètre de ce genre, avec une syllabe sur-longue précédant la rime. Ce mètre de 7 syllabes, appelé *lā-bḥāyṛ* (litt. « le petit puits ») connaît deux variantes : celle appelée *ntāṛṛārt* (de sens inconnu) où la syllabe sur-longue est présente dans tous les hémistiches et celle qualifiée de *āḡilāl* (voir *mḡāylāl* « à la queue coupée »), plus fréquente, où la syllabe sur-longue n'est présente que dans les hémistiches de rime A (généralement impairs).

Voici la transcription du *gāv* qui forme à la fois le début et la fin du premier poème. Comme le troisième poème, il est composé dans la variante *ntāṛṛārt*. J'ai surligné les syllabes sur-longues :

- 1 wallah baʿd ällä wāḏʿa / 2 lā ḡḇti ʿan əz-zāwyā
par Dieu quel dommage! / que tu aies quitté la communauté
- 3 ya r-ṛūḥ əl-mān-ək rāḏʿa / 4 ʿmšāyṛi wə-nti sāwya
ô âme qui ne reviendras pas / tu es partie et (pourtant) quelle valeur tu as

L'éloge funèbre d'Ahmed Baba Miské

Ahmed Baba Miské, décédé le 14 mars 2016 à l'âge d'environ 80 ans, est une célèbre figure intellectuelle de Mauritanie. Il est surtout connu pour son activité politique et journalistique⁸, mais il a aussi publié une très belle présentation-traduction d'*Al Wasīṭ*⁹ qui témoigne de sa sensibilité de poète et de ses dons de traducteur.

Un jeune poète, Bechir Miské, a composé une oraison funèbre en l'honneur de son lointain parent et l'a faite circuler sur internet en la transcrivant en caractères arabes.

Voici une transcription en caractères phonétiques et une traduction assez litté-

rale¹⁰ de ce long poème, qui a notamment la particularité d'intégrer, après une première *ṭalʿa* allongée (1–22), un *gāv* (23–26) emprunté à Ahmed Baba lui-même, où il célèbre – lui qui a vécu longtemps en dehors de la Mauritanie – l'importance du retour dans la mère patrie. Ce *gāv* est encore suivi de deux *ṭalʿāt* allongées (27–36 et 37–50).

Le schéma des rimes est le suivant : *aa-ab-ab-ab-ab... cb-cb // dd-db-db-db-db... // ee-eb-eb-eb...*¹¹ Tous les hémistiches ont une 6^e syllabe sur-longue (l'avant-dernière), à l'exception des hémistiches de rime *b* (en *-āni*) : il s'agit donc cette fois de la variante *āḡilāl* du mètre *lā-bḥāyṛ*. Comme précédemment, les syllabes sur-longues sont surlignées. Les voyelles entre crochets ne sont pas comptabilisées dans la métrique du vers¹².

- 1 *lā šāhdət l-ak w-əl-hagg mənt* | 2 *mūrītānī və nhār mətt*
 en vérité, si a témoigné en ta faveur une fille / de Mauritanie (le) jour où tu es mort
- 3 *ya [a]ħməd bābā b-əlli kbərt* | 4 *vī-h əmn əl-māžd əl-bāni*
 ô Ahmed Baba par ce en quoi tu t'es illustré, / par la gloire (que tu as) bâtie
- 5 *[u] šāhdət ʕann-ak mən yawm gəmt* | 6 *gəmt əntā mən-ak tāni*
 et elle a témoigné que, du jour où tu as mûri, / tu t'es dressé sans jamais plier
- 7 *ʕann-u rəkəbt-ak lā gʕadt* | 8 *[u] lān-ak ʕann-u məthāni*
 le genou, même en position assise, / et sans perdre de temps,
- 9 *[u] šāhdət l-ak ʕann-ak kəll bətt* | 10 *mənn-u šuʕūb ətʕāni*
 en porte témoignage ta révolte / face aux épreuves de tous les peuples,
- 11 *tərt əv wāžh-u wə mnäyn tərt* | 12 *ərzaʕt əl-mūrītāni*
 après toutes ces rébellions / tu as repris le chemin de la Mauritanie
- 13 *tabʕ-ak biđāni mā gbəlt* | 14 *təšbəh tabʕ əl-barrāni*
 (confirmant) ta nature de Biđāni, tu as refusé / d'adopter le caractère des étrangers
- 15 *[u] šāhdət ʕann-ak mā gətt ʕədt* | 16 *yā blād kəbʕ əl-maʕāni*
 et elle a attesté que tu n'as jamais cessé d'être / porteur des vraies valeurs
- 17 *žāni b-əl-vaʕlā lā vʕalt* | 18 *[u] lān-ak bə lsān-ak žāni*
 (tu es) efficace par l'action quand tu agis / et pas seulement par la vertu de ta parole
- 19 *ħattā ntā vətt əllā šħədt* | 20 *əb-ši məʕaddül tāni*
 tu as toi-même déjà fait preuve, / en d'autres circonstances, de ta bienveillance
- 21 *əl-mūrītāni yawm gəlt* | 22 *gāv-ak, w əl-gāv əl-ʕāni* //
 pour la Mauritanie le jour où tu as dit / ton (fameux) vers que voici: //
- 23 *našhəd baʕd ānā xāssa* | 24 *ʕan biđāni biđāni*
 «Je témoigne, moi en particulier / qu'un Maure authentique
- 25 *ħayāt-u dīmā nāqsa* | 26 *yäkūn əv-mūrītāni* //
 sa vie est perpétuellement diminuée / si elle n'est (vécue) en Mauritanie. » //
- 27 *[u] ʕazzət l-əwtān əllā š-šan* | 28 *hiyyā w l-imān əllā grān*
 et l'amour du pays est la seule grande affaire, / intimentement associé (qu'il l'est) à
 la foi (religieuse),
- 29 *wässā-k əb-dāk əʕlī-k sānn* | 30 *mən l-imān əl-mətgāni*
 Dieu a fait que tu te l'imposes / avec une foi inébranlable
- 31 *[u] mən həsn əl-ħəlq əlli mlān* | 32 *mənn-u vī-h əntā vāni*
 et avec la conduite vertueuse qui te caractérise / et ne t'a jamais quitté
- 33 *w-əmn ət-tavāni və z-zmān* | 34 *[u] gəllət vī-h ət-tavāni*
 dans l'indifférence à l'esprit du temps / et avec une constance sans faille,
- 35 *[u] yādā mən gəllət hadd mān[n]* | 36 *[u] yādā mən gəllət māni!* //
 ô combien peu de crédateurs / et combien de débiteurs! //
- 37 *[u] yarħam təkīt-ak yā-[a]ħməd* | 38 *bābā v-əxərt-ak dīk baʕd*
 que Dieu fasse miséricorde à ta dépouille, ô Ahmed / Baba, dans ta vie future,
- 39 *[u] mül əl-məlk əlli [ʕ]tā-k māžd* | 40 *ħāwn əv-dinūt-ak, māni*
 que le Tout Puissant qui t'a donné gloire / ici, durant ton séjour terrestre, je ne
- 41 *tāħəm ʕan vī-h əmʕā-k hadd* | 42 *ya-[a]ħməd bābā siyyāni*
 pense pas qu'il y ait avec toi quelqu'un, / ô Ahmed Baba, qui te soit comparable,
- 43 *yəʕtī-k əmn əl-ğavrān gədd* | 44 *əl-mənn-u kənt əthāni*
 que Dieu t'octroie tout le pardon / que tu attendais,
- 45 *yawm ətzi-h əntā mərtvəd* | 46 *bī-h əb-žāh əl-muʕtāni*
 le jour où tu paraîtras devant Lui, / (que), par une intercession redoublée,
- 47 *[u] lə-ʕyāl uʕā-k əllā ymədd* | 48 *bī-h əlli mā-l-u tāni*
 ta famille reçoive, après toi, / tout ce dont elle a besoin,
- 49 *mətgāni ʕayəd vərr zänd* | 50 *və-l-maqām əl-ʕalwāni*
 soudé(e) en un bras (unique) / (et) porté(e) au sommet

Conclusion

Je me suis intéressée ici à ce qui apparaissait comme une nouveauté dans l'espace culturel maure : la tendance à composer des éloges funèbres, non plus en arabe standard, mais en arabe dialectal. Elle répond sans doute au besoin, rendu grandissant à l'époque d'internet, de donner par les mots une sépulture plus durable aux disparus alors que les cérémonies mortuaires restent, comme par le passé, extrêmement simples et rapides.

Dans l'ensemble, le contenu de ces éloges est assez convenu et se contente, bien souvent, de chanter les louanges du disparu (notamment en matière de piété, de générosité et de savoir), tout en exprimant de profonds regrets face à la mort.

Faute d'espace, je n'ai donné *in extenso* qu'un seul poème (relativement original et célébrant un personnage très connu) et n'ai évoqué par ailleurs que trois autres cas. J'aurais pu notamment citer un autre poème, trouvé cet été sur internet, qui présentait, contrairement aux autres, des vers (de 8 syllabes) moins réguliers. Je ne pense pas toutefois que cela invalide radicalement les constatations faites ici, à savoir que les règles de la poésie dialectale (*gnā*) s'appliquent en général très strictement.

La prévalence du mètre *lā-ḥḥāyr* – donc la présence d'une avant-dernière syllabe (6^e) sur-longue – est un élément de surprise. J'ai en effet montré par le passé¹³ qu'il y avait certaines correspondances, non seulement entre la métrique et la musique (les « modes » ou *ḥḥūr*), mais également entre la métrique et les genres (ou thèmes) poétiques. Pour le mètre *lā-ḥḥāyr*, la tradition maure établit des correspondances avec le mètre *ḥafīf* de l'arabe classique et avec le « mode » *lā-byāḍ*, mais aucun thème particulier ne s'était dégagé. Le choix privilégié de ce mètre pour l'oraison funèbre reste à confirmer, mais on peut déjà affirmer que ce thème répond bien au profil général de *lā-byāḍ*, « mode » des sentiments mêlés (d'amour et de tristesse) et de l'âge mûr¹⁴.

- 1) Voir Blau, J. (1969), « L'apparition du type linguistique néo-arabe », *Revue des Etudes Islamiques* 37(2) : 191-201.
- 2) Le conservatisme du *hassāniyya* est cependant relatif, ne serait-ce que parce que les parlers maghrébins – ensemble auquel appartient aussi le *hassāniyya* – sont généralement plus innovants que les parlers moyen-orientaux.
- 3) Pour une défense vigoureuse du néo-arabe, voir Kallas, E. (1999), *Qui est arabophone?*, Gorizia, Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia.
- 4) Telle la traduction du *Petit Prince* de Saint-Exupéry ou, plus largement, les publications à visée scientifique ou mémorielle.
- 5) Sous certains aspects, et en particulier celui de la langue, la poésie propre aux griots (le *thaydīn*) peut être considérée comme un sous-ensemble du *gnā*.
- 6) *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (X^e-XIX^e siècles). Essai sur quelques aspects du tribalisme*, Paris V-René Descartes, 1985.
- 7) Dans ces régions, le nom attribué au dialecte est de forme masculine (d'où « *hassāni* ») et non à terminaison féminine comme en Mauritanie et au Mali.
- 8) Ahmed-Bâba, militant pour l'indépendance de la Mauritanie au sein du parti *al-Nahḍa* dans les années 50, ambassadeur de la Mauritanie aux Nations-Unis dans les années 60, fut brièvement chercheur au CNRS et enseignant à l'Université de Vincennes au début de son exil à Paris. Il devint, dans les années 70, co-directeur du journal *Afrique-Asie* (puis directeur de l'éphémère *Zone des tempêtes*) et brièvement porte-parole du Front Polisario. Il rentra d'exil au moment du coup d'état militaire de 1978 et, à la fin de sa vie, se rapprocha progressivement du pouvoir militaire à Nouakchott.
- 9) Ahmed-Bâba Miské, *Al-Wasīt – Tableau de la Mauritanie au début du XX^e siècle*, 1970, Klincksieck, Paris. Il s'agit de la traduction (partielle) du livre publié au Caire en 1911 par [Sid] Aḥmad [b./wuld] al-Amīn aš-Šinqīṭi : *al-Wasīt* [pour *al-wasīt fi tarāzīmi 'udabā'i šinqīṭi*] visait notamment à faire connaître aux Moyen-Orientaux l'abondante et excellente poésie maure en arabe classique.
- 10) Je suis responsable des transcriptions et des traductions des poèmes du présent article, mais n'aurais pu les mener à bien sans l'aide précieuse et décisive d'Abdel Wedoud Ould Cheikh.
- 11) Ici les strophes sont séparées par des barres obliques //. Ci-dessous, dans la transcription du poème, elles sont également séparées par deux barres obliques //.
- 12) C'est le cas notamment de la conjonction de coordination lorsqu'elle est réalisée *u*. Il existe une licence poétique en *hassāniyya* qui fait que, selon les nécessités métriques, *u* compte ou non comme une syllabe.
- 13) Voir « Le pilier et la corde. Recherche sur la poésie maure », BSOAS 48/3, 1985, pp. 516-35. Cet article fait partie des textes consacrés à la poésie qui ont été republiés dans *Études de linguistique ouest-saharienne. Volume 2 : Onomastique, poésie et traditions orales*, 2017, Centre des Études Sahariennes, Rabat.
- 14) Voir Michel Guignard, *Musique, honneur et plaisir au Sahara*, 1975, [2^{ème} éd. augmentée 2005], Geuthner, Paris.



Traueroden in ḥassāniyya: eine (kleine) Neuheit

Dr. Catherine Taine-Cheikh (emeritierte Forschungsdirektorin, CNRS)

Gemeinhin unterscheidet man im Arabischen zwischen Standard-Arabisch, dessen geringe, aber dennoch vorhandene interne Unterschiede so verschiedene Bezeichnungen wie „koranisch“, „klassisch“, „literarisch“ (littéraire/littéral) und „modern“ hervorgebracht haben, und den meist wenig, oder zumindest nicht offiziell standardisierten „Dialekten“ – auch „gesprochene Sprachen“ (parlées) genannt. Gerade Spezialist/innen benützen für letztere Gruppe gerne die Bezeichnung „Neu-Arabisch“ (néo-arabe), wobei damit oft impliziert wird, es handle sich zugleich um eine nicht-verschriftlichte und hauptsächlich analytisch (anstelle von synthetisch) funktionierende Sprache. Im Falle des arabischen „Dialektes“ *ḥassāniyya*, der in Mauretanien gesprochen wird, muss jedoch nuanciert werden: dies wäre ein „Neu-Arabisch“, welches trotz fast ausschliesslich mündlichem Gebrauch viele synthetische Ausdrucksweisen erhalten hat. Darin folgt es übrigens anderen beduinisch-nomadischen „Dialekten“.

Poesie ist traditionell gesehen der einzige literarische Ausdruck, der in der mauretanischen Gesellschaft schriftlich festgehalten wird. Dabei wird streng zwischen *ši‘r* (Poesie auf Standard-Arabisch) und *ḡnā* (Poesie auf *ḥassāniyya*-„Dialekt“) unterschieden. Prosodie und Metrik unterscheiden sich in den zwei Formen, die Themen überschneiden sich jedoch weitgehend. Eine Ausnahme bildete bis anhin die Trauerode an Gelehrte oder Krieger, welche ursprünglich *ausschliesslich* in *ši‘r*-Form verfasst worden war. Nun sind aber in einer Gedichte-Anthologie, publiziert 2015 in Rabat, drei Traueroden auf *ḥassāniyya*-„Dialekt“ erschienen, was eine literarische Neuheit darzustellen scheint.

Ganz gemäss der Regeln der Poesie des *ḡnā* finden wir in den drei Gedichten eine Zusammenstellung von Vierzeilern (*ḡāw* genannt), in ihrer Grundform bestehend aus vier Halbversen mit Reimschema AB-AB, und Sechszeilern (*tal‘a* genannt), in ihrer Grundform bestehend aus sechs Halbversen mit Reimschema AA-AB-AB. Zwei dieser Oden enthalten interessanterweise ein relativ komplexes *ḡnā*-Versmass, bei welchem in regelmässigen Abständen die Vorletzte der sieben Silben jedes Halbverses überlang ist.

Eine vierte Trauerode, aus dem Internet, bestehend aus 50 Halbversen, hat das folgende Reimschema: aa-ab-ab-ab-ab... cb-cb // dd-db-db-db-db... // ee-eb-eb-eb. Sie ist im vorliegenden Artikel vollständig in lateinischer Umschrift transkribiert und von Dr. Taine-Cheikh übersetzt worden (die überlangen Silben sind hervorgehoben). Es handelt sich um einen Nachruf auf Ahmed Baba Miské, gestorben 2016. Dieser war eine bekannte mauretanische politische Persönlichkeit und hat sich unter anderem als Übersetzer des *Wasīf* (Autor: aš-Šinqīṭī) hervorgetan – eines Standard-Werkes mauretanischer klassisch-arabischer Poesie, erschienen 1911 in Kairo.

Deutsche Zusammenfassung des Artikels: Sophie Glutz



Die arabischen Handschriften in Mauretanien

Prof. Dr. Ulrich Rebstock

ulrich.rebstock@orient.uni-freiburg.de

Ulrich Rebstock, Professor i.R. für Islamwissenschaft an der Universität Freiburg, beschäftigt sich seit 1978 mit der Erfassung, Bewahrung und Bearbeitung der handschriftlichen arabischen Literatur Mauretaniens.

Die maurische Gesellschaft in der westlichen Sahara bildete nach tiefgreifenden Auseinandersetzungen („Shurr Bubba“-Kriege) im Verlauf des 17. Jahrhunderts eine geschichtete Ordnung aus, die die fast vollständig nomadische Bevölkerung horizontal in das Lager der arabischstämmigen Maġāfira (Sing. Maġfar, ein südarabischer Stammesname), den Vorfahren der Banū Ḥassān (davon „Ḥassāniya“, der mauretanische Arabischdialekt), und das der berberstämmigen Zawāyā (überwiegend Ṣanhāġa) teilte. Erstere hatten sich die politische und militärische Autorität über die bald arabisierten und befriedeten berberischen Zawāyā-Viehnomaden und -Händler erstritten, denen sie im Gegenzug die rechtliche, religiöse und kulturelle Ausgestaltung dieser hybriden Nomadengesellschaft überliessen. Diese strukturell angelegte Rivalität zwischen

Krieger- und Gelehrtenadel wird zum Humus einer beispiellosen Blütezeit islamischer Gelehrsamkeit in den Sand- und Steinsteppen der westlichen Sahara. Im komplementären Zusammenspiel von Machtprivilegien und Schutzgarantien der arabischen „Kriegerstämme“ und den ökonomischen und religions- und wirtschaftsrechtlichen Selbstbehauptungen der sich rasch arabisierenden Berberstämme vollzieht sich die Genese einer Gelehrtenkultur, deren Niveau und Fruchtbarkeit dem Westen allerdings erst Mitte des 20. Jahrhunderts zu Ohren kam. Das Interesse des Westens lag anderswo. Als Frankreich in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts die Region der heutigen Islamischen Republik Mauretanien ins kolonialistische Visier nahm, geschah dies mit dem übergeordneten Ziel, die französischen Einflusszonen im westlichen Maghreb mit dem südlich der Sahara gelegenen Französisch-Westafrika zu verbinden. Der für diese Brückenkolonie auserwählte Name „Mauretanien“ sollte an die glorreiche römische Provinz Mauretania („Mauretania Tingitana“, unter Kaiser Claudius, reg. 41-54 n. Chr.) in

Nordafrika erinnern. Das erste gewählte mauretanische Parlament stimmte 1960 dieser (nach damaligem Kenntnisstand aus dem Griechischen stammenden) Fremdbezeichnung „*Mauritanie*“ = „Land der Dunklen“ vorbehaltlos zu. Die Ironie dieser Namensgebung für eine Gesellschaft, deren jüngere Geschichte in hohem Masse vom sozio-ethnischen Konflikt zwischen den arabo-berberischen Eliten und der afrikanischen Bevölkerungsmehrheit geprägt ist, ist in ihrer einzigen historischen Selbstbezeugung – der arabischen handschriftlichen Literatur – nur als islamrechtlicher Konflikt zwischen Freien und Sklaven, mitunter auch in der Gleichsetzung Letzterer mit Unglauben (*kufr*) reflektiert. Die Details dieses scheinbar unbedeutenden Beispiels, in welchem gesellschaftliches Selbstverständnis und soziale Wirklichkeit unvereinbar aufeinandertreffen, liefert – auch weiterhin – nur und eben dieses literarische Gedächtnis der maurischen Kultur. Erst die Umstände ihrer Entstehung in der Geschichte der „maurischen“ Gesellschaft – dieser Begriff aus der andalusisch-maghrebinischen Perspektive umgreift die vorstaatliche Zeit – lassen Funktion und kulturhistorische Bedeutung der „mauretanischen Handschriften“ – so die etwas irreführende, weil unhistorische Benennung – deutlicher hervortreten.

Sie ist sprachlich wie inhaltlich exogenen Ursprungs: Schrift und Sprache weisen auf die Träger und Vermittler – überwiegend aus dem Norden immigrierte Araber und autochthone arabisierte Berber – hin. Ihre Inhalte beschränken sich in dieser Frühzeit, bis in den Ausgang des 17. Jahrhunderts, noch ausschliesslich auf Themen des ideologischen Importguts: koran- und rechtswissenschaftliche Themen des Islam und das Arabische. Ihre nachweislichen Anfänge reichen nicht über die Mitte des 16. Jahrhunderts zurück. Dies ist insofern bedeutsam, als die Oasenzentren, die die geographische Ausdehnung der maurischen Kultur markieren – Tinīgī (um 1300), Wādān (um 1140), Shinqīṭ (um 1224), Adrār (12. Jh.),

Walāta (11.-12. Jh.) und Tīshīt (um 1140) – erheblich älter sind. Das meiste, was zu diesen „prä-maurischen“ Epochen der Lokalgeschichte – im nationalistischen Duktus wird das alles „mauretanisiert“ – als Geschichte ausgegeben wird, ist weder textlich noch archäologisch, bestenfalls noch mythisch, zu belegen. Ausgehend vom Befund und physischen Bestand der archivierten handschriftlichen Texte setzte eine nennenswerte einheimische maurische Textproduktion erst mit dem gesellschaftlichen Umbruch der oben erwähnten Shurr-Bubba-Kriege ein, den durch einen als „*ḡihād*“ apostrophierten langjährigen und letztendlich vergessenen Widerstand einer berberophonen Allianz unter dem Tashumsha-Anführer Nāṣir ad-Dīn (fiel 1674) gegen die arabophonen Banū Ḥassān. Mit der damit einsetzenden sozialen und kulturellen Stratifikation der Gesellschaft übernehmen die Zawāyā-Stämme – bei aller inneren Konkurrenz und Rivalität – trotz politischer Unterordnung unter das Gewaltmonopol der Banū Ḥassān auf Dauer eine einheitliche Aufgabe: die Ausgestaltung dieser entstehenden und dabei auch geographisch nach Süden und Osten ausgreifenden Gesellschaft mit einer normativen rechtlichen, religiösen und kulturellen Ordnung. Ihre Herrschaft über die Feder wird zum Garant der sozialen Stabilität über drei Jahrhunderte hinweg – bis hinein in die unmittelbare Gegenwart: Kaum ein politischer Konflikt verzichtet auf einen handschriftlich belegten Gelehrtenkommentar aus vergangenen Zeiten.

Diese kaum vergleichbare Kontinuität und Dominanz der privilegierten kulturellen Fertigkeit einer gesellschaftlichen Gruppe einer überaus heterogenen Gesellschaft hat zu einem (vielleicht) einzigartigen Phänomen in der arabisch-islamischen Literaturgeschichte geführt: die Entstehung und Erhaltung einer vormodernen, handschriftlichen Literatur in einem wohldefinierten souveränen Gebiet – der peripheren, ariden Westsahara – ohne staatliche Organisation und über fast fünf Jahrhunderte hinweg.

In der Genese dieser Literatur und ihrer Bedeutung für die Gesellschaft, in der sie entsteht und durch die sie belebt wird, begründen sich auch ihre Charakteristika:

- Die „mauretanischen Handschriften“ decken den gesamten Textbedarf einer alphabetisierten Gesellschaft ab, von der individuellen privaten Notiz, über den rechtlich verbindlichen Kaufvertrag, die normativen religiösen und juristischen Texte bis hin zu ethischen und politischen Traktaten, die die überregionalen Diskurse der islamischen Kernländer aufgreifen und kommentieren und mitunter auch dorthin zurücktragen. Oft genug waren nicht nur die ökonomischen und sozialen Freiräume, sondern schlichte Kaufmannsnot, gar Armut Beweggrund für das Fortgehen (*tağrīb*, Emigration), im Nachhinein verbrämt als Suche nach Wissen (*riḥla fī ṭalab al-‘ilm*): bald überzog ein Geflecht von niedergelassenen Händlern und Gelehrten aus dem „Land von Shinqīṭ“ (*bilād ash-Shinqīṭ*) die Landkarte Nordafrikas und des Vorderen Orients, einschliesslich der Zentren islamischer Gelehrsamkeit in Mekka und Medina.

- Die Offenheit, Flexibilität und Divergenz ihrer Lehrstätte: die *maḥazra* (von klassisch arabisch: *maḥaḍra*, Präsenz), die „Zeltuniversität“, das Lehr- und Lernzentrum, an dem ein oder mehrere Gelehrte (nicht selten auch verschiedener Familien), Studenten – und Studentinnen (*ṭullāb*, *ṭalaba*, *ṭālibāt*) – aus allen Ecken des „Land von Shinqīṭ“ (oder der Shinqīṭer: *bilād ash-shanāqīṭa*) gegen Entgelt, meist in Naturalien, die wichtigsten Werke der islamischen Literatur zur Weiterverbreitung autorisieren (*iğāza*). Beschützt durch die familiäre und kulturelle Wertschätzung dieser Texte, entstehen aus und in diesen *maḥādir* die heute so oft genannten „Bibliotheken“ – eine jüngst unternommene, von der Weltbank finanzierte Kampagne archivierte ca. 40.000 Werktitel in knapp 700 Bibliotheken – im ganzen Land, wengleich auch mit einer unüberschbaren Häufung in den südwestlichen Landesprovinzen.

- Die Produktivität, Vielfalt und Intensität der literarischen Niederschläge dieser intellektuellen Elite der gesamten

maurischen Gesellschaft. Die schiere Anzahl von mehreren Tausend Autorennamen und weit über 10.000 Werktitel¹ vermittelt zwar nur einen quantitativen Eindruck. Ihre Verteilung auf das gesamte Territorium, auf ebenso viele langlebige Lehrstätten, in denen die Söhne und Enkel die Traditionen ihrer Vorväter weiterführten, wie individuelle Lehrzentren, die sich um herausragende Köpfe der gelehrten Zawāya herum bildeten, verweisen zugleich aber auch auf die Lebendigkeit der literarischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, sichtbar gemacht durch zahllose Textvertreter des „*radd*“-Typs (*radd*, arab. Antwort), der *responsa*-Literatur, in der die etablierten Positionen der Altvorderen kommentiert weitergegeben, neu gelesen und kritisch hinterfragt, in der aber auch neue Positionen dagegengestellt und der Diskussion geöffnet werden.

Der Ruf, den sich diese Gelehrtenelite der Westsahara in den Nachbarregionen – im Süden wie im Norden – aber auch in den urbanen Zentren des islamischen Maghreb erschrieb, bestimmt bis heute das Bild Mauretaniens im arabischen Orient mit. Zwei im Folgenden abgebildete Manuskriptseiten geben einen Eindruck von der historischen Tiefe und sozialen Breite, in welche die Zuständigkeiten der Handschrifteninhalte reichen.

Das erste Bild (Abb. 1; Aufnahme Rebstock) stammt aus einer im 18. Jh. aus dem Maghreb importierten Handschrift einer Bibliothek in der Oase Shinqīṭ: (unterstrichene) Passage der Genealogie des Propheten Muḥammad von Ibn Sa‘d (st. 845): *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā* I, S. 55/-4 ff.): „Muḥammad b. ‘Abdallāh b. ‘Abdalmuṭṭalib b. Hishām b. ‘Abdmanāf b. Quṣaiy b. Kilāb b. Murra b. Ka‘b b. Lu‘ay b. Gālīb b. Fihr (Quraish) b. Mālīk b. an-Naḍr b. Kināna b. Ḥuzaima ...“

Abb. 2 zeigt die Vorderseite einer Urkunde (*kunnāsh*) aus Bīr al-Baraka (SW Mauretaniens) von 1925, in der ein Ehemann namens Sīdī b. Aḥmad Fāl seiner Ehefrau Fāṭīma, die ihn gerade wegen seiner Affäre mit seiner Sklavin verlassen hatte, ihr eben diese Sklavin schenkt

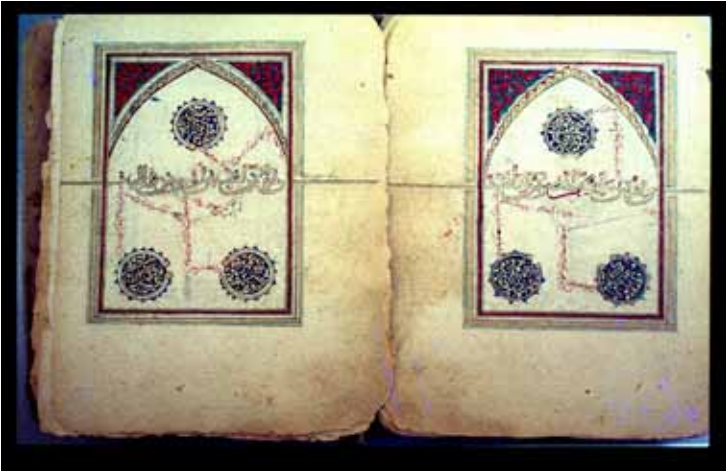


Abb. 1

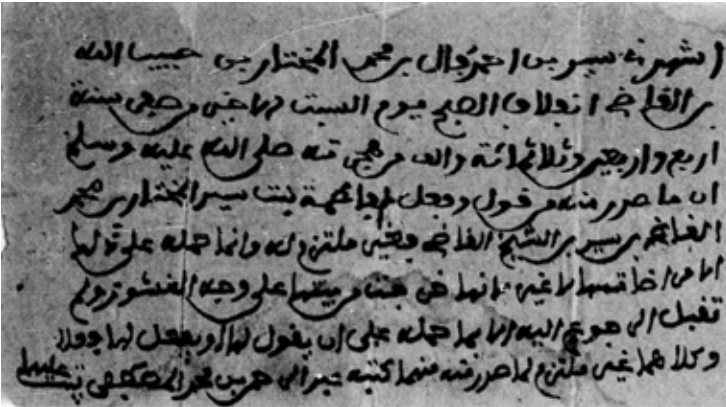


Abb. 2: Bild aus Datenbank OMAR
 Nr. 757, S. 3r, Universität Freiburg:
<http://omar.ub.uni-freiburg.de/>

(um damit seine Beendigung der Affäre rechtlich zu zementieren), zugleich aber angibt, dass er dies nur „aus Furcht“ vor einer erneuten Verletzung der ehelichen Pflichten (*nushūz*) seiner Ehefrau und dazu – ausdrücklich – „unverbindlich“ (*istir'ā'an*) tue.²

Infolge der postkolonialen Veränderungen und der fundamentalen Umbrüche, die die Dürreperioden der 70er Jahre in der mauretanischen Gesellschaft in Gang setzten – innerhalb eines Jahrzehnts erlitt das nomadische Leben unumkehrbare Einbrüche und liessen sich zwei Drittel der Bevölkerung entlang der gerade entstehenden Teerstrassen nieder – verlor auch die Handschriftenkultur zunehmend an Bedeutung. Ihr Bestand geriet in Gefahr:

familiäre Handschriftenbestände wurden dem Zahn der Zeit (und der Termiten) preisgegeben, aufgeteilt und veräussert, die zögerlich einsetzende staatliche Fürsorge blieb ineffizient und vom Misstrauen der tribalen Eigentümer begleitet. Hilfe von aussen, aus internationaler Politik und Wissenschaft, setzte Zeichen und mahnte zur Übernahme der Verantwortung für dieses unschätzbare nationale „kulturelle Erbe“.

Eine neue Zeit brach an, in der es schien, dass für dieses „unschätzbare“ Erbe – der politische Jargon entfernte sich immer weiter von der traurigen Wirklichkeit – bestenfalls noch eine antiquarische Rolle übriggeblieben war. Fast ein halbes Jahrhundert physischen Niedergangs und politischen wie intellektuellen Desinteresses haben nicht nur die Handschriften-

bestände des Landes schwer geschädigt und dezimiert. Auch der Eindruck der politischen und gesellschaftlichen Unfähigkeit, sich dieser Verantwortung gewachsen und würdig zu erweisen, schlug sich in massiver Kritik innerhalb und ausserhalb des Landes nieder. Der jüngste internationale „Hype“ um die „weit über 300.000 arabischen Manuskripte“ in Timbuktu zeigt, dass es (leider) auch anders geht: mit grossem Pomp und kluger Vermeidung aller Ähnlichkeiten mit der physischen Wirklichkeit und kulturgeschichtlichen Bedeutung der dortigen Handschriften mit millionärischem Erfolg an das internationale schlechte postkoloniale Gewissen reicher Gebernationen zu appellieren! Unbestreitbar grösster Verlierer dieser gigantischen Fehlinvestition sind – das ist tragisch-komisch – die mauretanischen Handschriften, für die sich die Brocken internationaler Unterstützung nun – zu allen nepotistischen Streuverlusten hinzu – zu Bröseln dezimieren.

Doch auch gute Nachrichten sind zu vermelden: Im November 2011 gründete sich aus privater Initiative heraus in Nouakchott das *Centre d'Etudes et de Recherches sur l'Ouest Saharien* (CEROS), das die Sicherung und Pflege der arabischen Handschriften in den Mittelpunkt der Agenda rückte. Auch die staatlichen Einrichtungen und Hochschulen des Landes scheinen den Ernst der Lage erkannt zu haben. Ebenfalls 2011 starteten Absolventen der neuen *Universität für Islamische Studien* in al-‘Ayūn (al-Ḥauḍ al-Ġarbī, Ost-Mauretanien) eine online-*maḥazra* mit dem Titel „Kameles Rücken“ (*zuhūr al-‘īs*). Sie müssen in der Edition der ersten (handschriftlichen) Literaturgeschichte Mauretaniens, dem *Kitāb al-Wasīṭ* von Aḥmad b. al-Amīn ash-Shinqīṭī (st. Kairo 1912), gelesen haben: Er erzählt dort (S. 280-282), dass sein Lehrer, al-Muḥtār b. Būna al-Ġakani (st. 1805), hoch im Kamelsattel, den „Kamelrücken“ als Lehrpult benutzt habe.

- 1) Siehe dazu *Maurische Literaturgeschichte I-III* (Würzburg: Ergon 2001) von Ulrich Rebstock und *Arabic Writings of Mauritania and the Western Sahara I-II*. Compiled by Charles C. Stewart (Leiden: Brill 2016).
- 2) Vgl. R. Oßwald: *Pactane sunt servanda? Freiwilligkeit, Zwang und Unverbindlichkeit im islamischen Recht mālikitischer Schule*. Peter Lang 1998, S. 382-385.



Les manuscrits arabes de Mauritanie

Prof. Dr. Ulrich Rebstock

La singularité des « manuscrits mauritaniens » ne peut s'appréhender sans connaître les fondements socio-politiques de la société mauresque. Tous rédigés en arabe, les plus anciens remontent au milieu du XVI^e siècle, ce qui coïncide avec le début des guerres de Shurr Bubba, une série de violents conflits opposant les berbères autochtones aux arabes. Ces conflits se soldent à partir du XVII^e siècle sur une division structurelle de la population locale : d'un côté, les tribus arabes Mağāfira à qui échouent le pouvoir politique et militaire ; de l'autre, les tribus berbères arabisées Zawāyā à qui sont dévolus les volets juridiques, culturels et religieux. La rivalité opposant ces élites ainsi que le partage des pouvoirs qui en résulte est à la base même des écrits conservés. Contrats d'achat, textes juridiques ou religieux, traités d'éthique et de politique... le corpus témoigne de la richesse littéraire du Sahara Occidental tant par la variété des sujets traités que par le nombre d'ouvrages qui le composent – plus de 10'000 titres. Plus remarquable encore, il atteste non seulement de la prépondérance des Zawāyā dans le domaine littéraire pendant près de trois siècles, mais aussi de leur rôle considérable en tant que garants de la stabilité sociale d'une population très hétérogène. Des années d'abandon ont cependant fortement endommagé les manuscrits. Certains ont été victimes du temps, d'autres de la vermine ; tous ont surtout souffert des bouleversements postcoloniaux des années 1970. Et ce n'est pas le désinvestissement massif de la communauté internationale au profit des manuscrits de Tombouctou qui a arrangé la situation. Néanmoins, quelques initiatives ont vu le jour en 2011 afin d'œuvrer à la préservation du corpus. Son avenir paraît donc actuellement plus serein.

Résumé en français de l'article : Alessia Vereno



Discipline islamique des cheveux.

*Autour d'une fatwā mauritanienne relative
au port de la barbe*

Prof. Abdel Wedoud OULD CHEIKH

Abdoucheikh222@gmail.com

Abdel Wedoud OULD CHEIKH est professeur émérite des Universités (France). Chercheur à L'Institut Mauritanien de Recherche Scientifique, puis Directeur de cet établissement (1978-1989). Professeur à l'Université de Nouakchott (1990-2002), de Strasbourg (2002-2004) et de Lorraine (2004-2011). Chercheur au Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France (2011-2013). Ses travaux portent essentiellement sur l'organisation tribale dans l'espace saharien, sur l'islam confrérique ouest saharien, sur l'anthropologie historique et politique des mondes arabes et africains.

Introduction

Les conduites imposées ou bannies dans le traitement des cheveux constituent un marqueur essentiel de toutes les cultures humaines¹. Leur emprise est particulièrement sensible dans les sociétés « traditionnelles » précapitalistes où la marge de liberté laissée aux individus pour manifester leurs goûts ou leurs préférences, tout spécialement en matière de gestion de leur pilosité, est généralement assez réduite, à supposer que lesdits goûts puissent différer des normes capillaires

dominantes. Ce conformisme consenti et légitimé caractérisait notamment la société maure² précoloniale de Mauritanie. Mais les transformations consécutives à l'occupation coloniale française (1902-1960) et aux changements des modes de vie advenus depuis le début des années 1970 (sédentarisation, urbanisation...) vont affecter progressivement les formes traditionnelles de traitement des cheveux et entraîner dans leur sillage des interrogations sur la légitimité des nouvelles conduites en la matière, tout particulièrement en ce qui concerne la barbe et la moustache. Dans les remarques qui suivent je voudrais, autour d'une *fatwā* émise par une figure religieuse mauritanienne des années 1980, (entr)ouvrir une petite fenêtre sur l'évolution de la société maure à partir des transformations de ses pratiques et normes capillaires.

1. L'empire des mèches et des tresses

Quelques travaux ethnographiques, parfois fort bien illustrés, ont proposé des descriptions détaillées des formes et des arrangements que pouvaient prendre les coupes

de cheveux et les coiffures dans la société maure des années 1950. Odette du Puigaudéau énumère ainsi les éléments essentiels des échafaudages que les jeunes femmes de cette société prenaient un grand soin à établir sur leur tête : « la couronne, natte, torsade ou cheveux lisses enroulés sur une forme de fer ou de chiffon, et cinq tresses retombant sur le cou : la « vipère », *dfēira* (sic), sur chaque joue, la « corne », *garn*, derrière chaque oreille, et la « petite queue », *gettaïa*, de l'occiput à la nuque. »³

Les coiffures des enfants et adolescent(e)s variaient selon l'âge et le genre pour s'ajuster à des standards régionaux et statutaires au sein de cette société fortement hiérarchisée.

Chez les hommes, il était d'usage de laisser pousser sa chevelure, à l'exception des mèches susceptibles d'envahir le front, pour cultiver d'imposantes tignasses (*guffa*) ne bénéficiant que de soins limités. Les barbes « traditionnelles » jouissaient de la même liberté, tandis que moustaches et mouches étaient assez rigoureusement taillées.

Dans le sillage des germes culturels semés par la colonisation, notamment la coupe de cheveux « à l'européenne » pour les hommes, on observe, de nos jours, une évolution vers ce que l'on pourrait appeler une volonté d'individuation capillaire fortement marquée par des modes et modèles « globaux » d'inspiration à la fois moyen orientale et occidentale.

Les enfants des deux sexes des néo-urbains ont cessé d'être soumis aux coupes à géométrie variable des rites de passage d'autrefois. En même temps qu'elles amorçaient la construction d'un modèle individualisé de leur corps en rupture avec le généreux embonpoint des siècles passés⁴, les femmes ont abandonné, avec le voile uniformément noir d'avant les années 1950, le réseau sophistiqué des tresses traditionnelles pour lui substituer les coupes, les mises en plis et les teintures des coiffures « modernes ».

Chez les hommes, la petite globalisation arabe⁵ a fortement contribué au développement du port de la moustache⁶ et à l'élimination de la barbe, en particulier

parmi les militaires, même si le collier, soigneusement taillé ou broussailleux, n'a pas encore rendu les armes, porté qu'il est par un renouveau islamique militant⁷ dans de larges secteurs de la société mauritanienne.

2. Entre obligation stricte et recommandation

C'est dans le contexte de cette évolution que le problème du traitement légal/légitime de la barbe, d'un point de vue musulman, le seul qui compte dans la « République Islamique de Mauritanie », vint à se poser. Quelques lettrés locaux⁸ lui avaient déjà consacré des *fatāwā* (pluriel de *fatwā*, terme arabe pour l'avis donné par un jurisconsulte islamique, un *muftī*) antérieurement à l'examen juridique dont il fait l'objet de la part de l'auteur qui nous servira ici de guide, et auquel je limiterai mon propos. L'auteur en question – Buddāh wuld al-Buṣayrī (m. 2009) – a été, durant presque un demi-siècle, *imām* de la principale mosquée de la capitale mauritanienne (mosquée dite « saoudienne ») et, sans être officiellement investi de ce titre, il était considéré comme le *muftī* de la Mauritanie⁹.

Je n'ai pas pu dater avec précision cette *fatwā* de l'*imām* nouakchottois, recueillie sous forme de manuscrit, mais je présume que la militarisation du pouvoir en Mauritanie, à partir de 1978, et la vogue concomitante de la moustache (sans barbe...) n'est pas étrangère aux préoccupations qui s'y expriment.

Au demeurant, l'auteur, lettré traditionnel quelque peu frotté d'influence wahhabite, y exprime un traditionalisme dénué de toute fantaisie. Même si la sélection de références qu'il opère est évidemment quelque peu orientée autour de la position qu'il souhaite promouvoir, les auteurs cooptés se retrouvent dans à peu près toutes les tentatives pour donner une réponse au problème du traitement de la barbe et de la moustache dans un cadre sunnite¹⁰.

Mon propos, explique Wuld al-Buṣayrī, se limite à recenser les avis autorisés four-



nis par la (bonne) tradition (*sunna*). Étroitement ajusté à la norme canonique que constitue la conduite attribuée au Prophète, l'avis du *muftī* comporte à la fois une justification théologique de l'empire de la tradition et une prise de position sur la conduite légale à adopter par rapport à la barbe et à la moustache. Les interrogations auxquelles il s'efforce de répondre sont les suivantes : la coupe de la barbe est-elle strictement interdite (*ḥarām*) ou l'interdit dont elle ferait l'objet procéderait-il d'une simple « recommandation » (*mandūb*) ? Si sa taille est autorisée, dans quelle(s) proportion(s) ? La moustache et la mouche (*anfaqa*) peuvent-elles être entièrement rasées ou doit-on se contenter de les tailler ?

L'argumentation de Wuld al-Buṣayrī est, pour l'essentiel, ordonnée autour de l'exégèse du *ḥadīth* dont l'une des variantes les plus communes enjoint : « Taillez les moustaches et épargnez les barbes. »¹¹

En introduction de son propos, al-Buṣayrī cite l'exégèse de la variante de ce *ḥadīth* proposée par le recueil de Muslim (m. 875) et son commentaire par al-Nawawī (m. 1277). Les termes qui ressortent de ce commentaire¹², tout comme ceux que l'on trouve sous la plume d'al-Qaṣṭallānī (m. 1517), commentant l'autre grand recueil de *ḥadīth* sunnite, celui d'al-Buḥārī (m. 870), veulent tous dire, relève-t-il : « Évitez toute atteinte à la barbe ».

Pour conférer à son propos la légitimité de la chose jugée, Buddāh, partisan d'un interdit strict (*taḥrīm*) du rasage de la barbe, avance, sous l'autorité d'al-Suyūṭī (m. 1505), que le sens de ce *ḥadīth* est « clair » (*wāḍiḥ*), exprimant la position dominante des *fuqahā'*, et n'autorise, à ce titre, aucun effort « d'interprétation » (*ta'wīl*) qui ne soit appelé par une dirimante nécessité légale. Car il est fait obligation, ajoutera-t-il plus loin, aux musulmans de suivre le point de vue dominant (*al-rāḡiḥ*) parmi les '*ulamā'*. Invoquant la démarche engagée par les « athées » (*malāḥida*) en vue de réduire la portée punitive du *ḥadīth* condamnant l'apostat (*al-murtadd*) à la peine capitale, Buddāh s'élève contre la tendance qui voudrait atténuer la portée des impératifs (le

mode verbal *if'al*) attribués aux propos du Prophète afin de les réduire à de simples « recommandations » (*nadb*), ou à tout le moins afin d'instiller le doute sur le sens légal de ces injonctions. Or, conclut-il, citant *Marāqī al-su'ūd*¹³ du *faqīh* saharien, Sīdī 'Abdullāh wuld al-Ḥāḡḡ Ibrāhīm (m. 1817), on ne peut délivrer une *fatwā* qui se limiterait à dire que le sujet soumis à jugement est controversé...

Au reste, poursuit Buddāh, le point de vue qui voudrait réduire le rasage de la barbe à une simple conduite réprouvée (*makrūh*) ne repose sur rien de bien consistant. Et il entend l'accumuler les références canoniques qui vont dans le sens de cette thèse :

L'auteur de l'exégèse coranique bien connue, al-Qurṭubī (m. 1273), affirme qu'il n'est pas permis de se raser la barbe. Un autre savant andalou, Ibn Ḥazm (m. 1068), évoque l'unanimité sur ce point. L'une des références majeures du fondamentalisme contemporain, Ibn Taymiyya (m. 1328), partage la même opinion, ajoute le *muftī*. Toujours dans le sens de la prohibition du rasage de la barbe, Buddāh cite deux commentateurs parmi les plus fréquentés des deux bréviaires théologico-juridiques des lettrés ouest-sahariens, al-Ḥaṭṭāb (m. 1547) sur le *Muḥṭaṣar* (« *L'Abrégé* ») de Ḥalīl b. Ishāq (m. 1374), et Zarrūq (m. 1493) sur la *Risāla* (« *L'Épître* ») d'Ibn Abī Zayd (m. 996). Pour al-Ḥaṭṭāb, la transgression de cet interdit expose son auteur à une bastonnade (*ta'dīb*). En résumé, affirme Buddāh sous l'autorité d'al-Suyūṭī, les *zāhirites*, les *ḥanbalites* et la majorité des adeptes des autres écoles sont pour l'interdiction de l'élimination de la barbe. Quant aux *ṣāfi'ites*, dit-il, ils oscillent entre prohibition stricte (*taḥrīm*) et forte prévention (*karāha*), même si dans son maître ouvrage – *al-Umm* – al-Ṣāfi'ī (m. 820) lui-même se serait déclaré partisan du *taḥrīm*...

Deux arguments, – ou plutôt un seul, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'affirmer une distinction, d'établir une frontière – sont avancés par les partisans de la prohibition du rasage de la barbe convoqués par Buddāh : (1) il faut se distinguer des non-

musulmans (*al-kuffār, al-mağūs*), et, (2) parmi les musulmans, les hommes doivent, au moyen de la barbe, se distinguer des femmes. A ces dernières, en revanche, il est fait obligation d'éliminer tous les poils « masculins » (barbe, moustache...) qui viendraient à pousser sur leur visage.

S'agissant de l'ampleur des prélèvements qu'il serait licite d'opérer sur la barbe, Buddāh, alléguant l'abondance de la barbe du Prophète, qui lui aurait couvert la poitrine, mentionne les avis autorisés limitant la coupe à ce qui viendrait à dépasser la largeur d'une main (*qabḍa*).

En ce qui concerne la moustache, il est partisan d'une taille modérée qui ne saurait aller jusqu'à une élimination totale, réprochée, dit-il, par Mālik (m. 795), qui condamne son auteur à une correction.

Sans entrer dans les détails développés, par exemple, par al-Ġazālī, sur les modifications sélectives que l'on peut infliger à la barbe¹⁴, Buddāh exprime une réprobation claire à l'égard de toute élimination délibérée de ses poils blancs parce qu'ils constituent, comme Abraham aurait dit à Sarah, des éclats de lumière (*nūr*) au sein de cet attribut divin de la masculinité qu'est la barbe.

Conclusion

Les considérations sur la barbe et la moustache présentées ici par cet *imām* mauritanien entrent dans des développements plus larges sur la tenue du capital capillaire du sujet musulman (la tête, les sourcils, les aisselles, le pubis...) dont l'évocation ne pouvait entrer dans cette brève notice. Notons simplement qu'au-delà de ce qu'elles disent de la volonté universelle de tracer des frontières culturelles à travers des consignes capillaires distinctives ; qu'au-delà des indices qu'elles portent sur l'évolution contemporaine de la société maure en direction de quelque effort d'individuation, elles témoignent surtout de l'orientation ritualiste obsessionnelle de l'islam (néo) traditionnel et du penchant notoire de cette confession à transformer le corps du croyant en un texte de loi.

Références

- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار الفكر، 1997
- يحيى ولد البراء، المجموعة الكبرى الشاملة...، نواكشوط، مولاي الحسن، 2009
- الإسلام و اللحية (arabe) Wikipedia (arabe)
- Mohammed H. Benkheira, *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islām*, Paris, PUF, 1997
- Christian Bromberger, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Paris, Bayard, 2010
- Odette du Puigauveau, *Arts et coutumes des Maures*, Paris, Ibis, 2002
- Aline Tazuin "Transformation des catégories de genre dans la Mauritanie contemporaine", in Abdel Wedoud Ould Cheikh (éd.), *Etat et société en Mauritanie cinquante ans après l'indépendance*, Paris, Karthala, 2014, pp. 287-298
- 1) C. Bromberger résume les données essentielles sur le sujet dans ses *Trichologiques*, Paris, 2010
- 2) La société maure désigne l'ensemble, composé de divers groupes statutaires, des locuteurs du dialecte arabe ḥassāniyya. Elle constitue la majeure partie des habitants de la Mauritanie, mais elle déborde les frontières de ce pays vers le nord et l'est (Sahara Occidental, Sud Maroc, pointe sud ouest de l'Algérie, région de l'Azawad malien).
- 3) O. du Puigauveau, *Arts et coutumes des Maures*, Paris, Ibis, 2002, p. 155
- 4) Aline Tazuin « Transformation des catégories de genre dans la Mauritanie contemporaine », in Abdel Wedoud Ould Cheikh (éd.), *Etat et société en Mauritanie cinquante ans après l'indépendance*, Paris, Karthala, 2014, pp. 287-298
- 5) Nous entendons par là la branche régionale, arabe, de la mondialisation, portée notamment par des médias comme al-Jazeera, etc.
- 6) À la différence du Maghreb, où la moustache revêt à elle seule une signification symbolique essentielle, cet attribut n'était jamais porté seul par les hommes de la société maure. Sur ses liens avec la virilité et l'honneur au Maghreb, je renvoie à H. Benkheira, *L'amour de la loi*, Paris, PUF, 1997, pp. 104-124
- 7) Depuis 1978, et à l'exception d'un bref intermède (2006-2008), le pouvoir est aux mains de militaires en Mauritanie. Comme dans le reste du monde arabe, ces derniers ont tendance à privilégier le port de la moustache seule. Mais le développement (indépendant du pouvoir militaire) d'une sensibilité « islamiste » – ici aussi comme dans le reste du monde arabo-musulman – favorise, par ailleurs, et en compétition avec « la mode militaire », le port de la barbe.
- 8) Al-Šayḥ Sid al-Muḥṭār (m. 1811), Muḥammadu (Tabbu) b. 'Abd Allāh b. Awbak al-Ġakani

(m. 1949), Muḥammad b. Abū Mdyana
 (m. 1976), Muḥammad 'Abd al-Raḥmān (al-Naḥ) b. al-Sālik al-'Alawī
 (m. 1978), Muḥammad al-Amin b. al-Muṣṭafā b. al-'Īdī al-Tandaḡī (m. 1989), 'Abd al-Wadūd b. Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad Ḥabīb Allāh b. al-Sayḥ 'Abd al-Raḥmān al-Tinwāḡīwī (m. 1996). Voir

يحيى ولد البراء، المجموعة الكبرى...

blanc, au henné, en soustraire les poils blancs, épiler les franges de la mouche (*al-fanikān*), en élargir les favoris à l'aide de mèches des tempes, etc. dans :

إحياء علوم الدين، بيروت، دار الفكر، 1997.
 ج. 1، ص. 134-132.

Nouakchott, 2009, Vol. VII, pp. 2536-2549.

- 9) Ses prêches étaient les seuls transmis par la radio officielle, et il dirigeait toutes les prières solennelles auxquelles le Président mauritanien daignait prendre part.
- 10) Références résumées dans l'article de Wikipedia en arabe: *الإسلام واللحية*
 قصص الشوارب وأعفوا اللحى
- 11) *أعفوا وأوفوا وأرخوا*
- 12) *وأرجئوا ووفروا*
- 13) « Les positions ascendantes des étoiles »
- 14) La teindre en noir, en



Vom islamischen Umgang mit Haaren. Überlegungen zu einer mauretanischen *fatwā* bezüglich des Barttragens

Prof. Abdel Wedoud OULD CHEIKH

Das Disziplinieren von Körperbehaarung gilt unter Anthropolog/innen als eine universell vorhandene Möglichkeit menschlicher Gruppen und Kulturen, sich von anderen abzugrenzen oder Zugehörigkeit zu markieren. Dies trifft im Besonderen für „traditionelle“, vorkapitalistische Gesellschaften zu, in denen individuellen Präferenzen in der Regel nicht viel Raum gegeben wird.

Auch im vorkolonialen Mauretanien gilt diese Tatsache. Noch in den 50er Jahren kannte man unter den Frauen komplexe traditionelle Haar-Prachten aus sorgfältig auf dem Kopf arrangierten Zöpfen und Strähnen, und Männer trugen wild wachsendes Kopf- und Barthaar. Mit der französischen Kolonialisierung (1902-1960) und den Veränderungen, die Anfang der 70er Jahre erfolgten (Sedentarisierung, Urbanisierung, ...), änderte sich jedoch, was im Bezug auf Haare erlaubt, respektive zu befolgen war.

Der vorliegende Artikel bespricht die *fatwā* (Rechtsgutachten) eines bekannten mauretanischen Geistlichen der 80er Jahre, Buddāh wuld al-Buṣayrī (gestorben 2009), langjähriger Imam der zentralen Moschee in Nuakchott. Er bespricht darin die folgenden Fragen: Ist es „strikt verboten“ (*ḥarām*), den Bart zu schneiden, oder nur „empfohlen“ (*mandūb*)? Welches wäre gegebenenfalls die ideale Länge eines Bartes? Soll der Schnauz auch geschnitten werden, oder nicht?

Al-Buṣayrī zitiert zur Beantwortung dieser Fragen im Prinzip all diejenigen Autoren und Texte, die im Allgemeinen von Sunniten in der Bartfrage zitiert werden. Er konstruiert seine Argumentation ohne viel Erfindergeist um den Hadith „Schneidet die Schnäuze und verschont die Bärte!“ herum und folgt der Interpretation, dass man die Bärte *auf keinen Fall* anrühren solle. Dass das Schneiden des Bartes sogar unter die Todesstrafe falle, ist der Notwendigkeit zuzurechnen, eine Grenze zu den Ungläubigen (*al-kuffār*, *al-maḡūs*) und zu den Frauen zu markieren. Der besprochene Hadith sei zudem auch mit al-Suyūṭī (gestorben 1505) im islamisch-rechtlichen Sinne als „klar“ (*wāḍiḥ*) – und damit als nicht weiter interpretierbar zu betrachten, alles andere sei atheistisch. Verschiedene weitere islamische Gelehrte des achten bis neunzehnten Jahrhunderts n. Chr. werden von al-Buṣayrī zitiert, um sein Rechtsgutachten zu stützen.

In einem grösseren Rahmen gesehen zeugt die im Vorliegenden besprochene Fatwa natürlich vom Wunsch jeder Kultur, sich von anderen abzugrenzen, sowie vom Auftauchen einer gewissen Individualisierungstendenz in der mauretanischen Gesellschaft. Sie zeugt aber auch von einer quasi-obsessiven Beschäftigung eines (neo-) traditionalistischen Islams mit Ritualen, insbesondere mit dem Körper der Gläubigen, welcher in diesem Zusammenhang praktisch zu einem Gesetzestext geformt wird.

Deutsche Zusammenfassung des Artikels: Sophie Glutz



Un projet de la coopération allemande au développement en Mauritanie : souvenirs

Interview avec Jacques Picard

jpgicard@gmx.de

Jacques Picard a enseigné pendant trente-deux ans les sciences politiques et l'histoire contemporaine au collège de Granby Haute Yamaska (Québec). Après avoir travaillé en tant que conseiller en décentralisation pour le Centre d'Etude et de Coopération Internationale (CECI), il a dirigé de 2000 à 2004 le Programme d'Appui aux Communes du Hodh el-Gharbi mis en œuvre par la Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ). Retraité, il vit actuellement en Allemagne.

de week-ends à la plage, d'hommes et de femmes au caractère bien trempé. Je sais le sujet de notre interview controversé. D'aucuns s'offusqueront probablement de certains propos. Néanmoins j'y tiens : parce qu'au-delà de l'expert, il y a avant tout un homme chaleureux à l'affection profonde pour le pays ; parce qu'il est bon parfois de voir le monde d'un autre œil que le sien. Une de ses anecdotes nous fait rire. « Wallah ! » Je m'exclame instinctivement en souriant. Heureusement, aujourd'hui c'est jour férié à Tunis : je ne travaille pas. Notre interview peut donc tranquillement reprendre, et avec elle notre voyage dans le passé.

Introduction puis propos recueillis par Alessia Vereno

Mon smartphone vibre. Aussitôt, je me dépêche de le remettre à sa place, le plus près possible des haut-parleurs de mon ordinateur portable. Notre conversation skype dure depuis plus de deux heures déjà : pourtant, je ne me vois difficilement y mettre un terme, accélérer la cadence. Pourquoi le devrais-je ? Jacques raconte. Les souvenirs affluent ; précis pour certains, pour d'autres, il me faudra faire quelques recherches annexes afin de les remettre en contexte. Je n'en perds pas une miette. Ses mots simples font remonter en moi des images d'enfance : celles d'une capitale bâtie en plein désert, de tempêtes de sable,

A. Vereno (SSMOCI) : Qu'est-ce que tu pourrais nous dire sur la coopération allemande en général, ainsi que sur la GIZ ?

J. Picard : La GIZ – anciennement GTZ – est l'organisme de coopération allemand, qui a vu le jour après la vague de décolonisation des années 1960 – 1970. Elle opère dans 120 pays répartis dans le monde entier à la demande du gouvernement fédéral allemand. Ses premiers partenaires de coopération sont les Etats reconnus par la communauté internationale ; il n'est pas possible de travailler dans un pays ou pour un gouvernement non reconnu

sans y être officiellement autorisé par les autorités étatiques, la condition *sine qua non* étant que toute activité prévue doit être favorable à l'Etat partenaire. Il s'agit toujours d'une coopération bilatérale, où les Etats sont situés au même niveau.

La GIZ, comme la plupart des organismes internationaux ou d'aide au développement, a connu des évolutions au fil du temps. Au départ, il s'agissait d'une simple coopération technique; on envoyait des experts auprès des Etats pour leur apporter leur soutien dans des domaines précis, un peu comme lorsqu'on envoie des professeurs dans des écoles professionnelles. Cependant la question de la durabilité de ces actions s'est très vite posée, vu qu'une fois ces experts repartis, les locaux pouvaient difficilement poursuivre seuls les travaux débutés. C'est là qu'on a alors commencé à former des locaux, en les envoyant notamment à l'étranger. Dans le cas de la Mauritanie par exemple, on envoyait des gens en Allemagne, ou au Canada. Seulement voilà – et c'est l'un des effets pervers du système – : le problème du retour s'est également posé, étant donné que plusieurs de ces participants ne revenaient plus dans leur pays d'origine. C'est l'une des raisons pour laquelle actuellement, on privilégie des formations au niveau local voire régional – par exemple en Afrique de l'Ouest.

De quand date l'engagement de la GIZ en Mauritanie? Quelles étaient vos activités principales dans les années 1990-2000?

La coopération allemande en Mauritanie a commencé après l'Indépendance du pays. Dans un premier temps, les activités étaient menées de Dakar, au Sénégal. Il faudra attendre 1991 pour que la GTZ ouvre son bureau à Nouakchott. De mon temps, nous avions plusieurs projets; un projet important de santé dans l'Est du pays (les Dehods), quelques projets de développement agricole, toujours dans les Dehods et au Sud, notamment avec la création de digues; un autre de pêche au Banc d'Arguin. Un gros projet d'appui à la Cour des Comptes. Nous avions aussi des projets d'appui aux structures artisanales, dont le but était de professionnaliser les gens pour

qu'ils puissent vivre de leurs produits et que l'on développe le secteur privé (ex. la vannerie, le traitement du cuir, etc.). Enfin mon projet, axé sur la décentralisation, qui existait depuis presque neuf ans lorsque je suis arrivé en 2000.

Parle-nous un peu de ton projet...

Il avait commencé à Nouakchott, avant d'être déplacé dans le sud-est mauritanien, soit dans le Hodh el-Gharbi. J'étais basé à Aioun, la capitale régionale. Nous avions pour objectif de nous assurer que le processus de décentralisation suivait bien son cours, que celui de démocratisation était fonctionnel, et que les mairies étaient suffisamment autonomes pour se développer. Enfin, il était prévu dans notre budget de construire vingt-sept mairies – une par commune – dans la région du Hodh el-Gharbi.

Quand je parle de décentralisation, je parle du transfert de certaines responsabilités étatiques à des structures démocratiques locales. Il faut s'imaginer qu'à l'indépendance de la Mauritanie, l'Etat a calqué son modèle politique et administratif sur celui de la France; c'est-à-dire, un pouvoir exécutif fort, et un système de préfets et de sous-préfets responsables de l'ensemble de leur territoire. Ce qui fait que lors de la création des municipalités en 1994, on s'est tout simplement contenté de reprendre les lois et réglementations françaises en matière de gestion et de répartition des pouvoirs. On s'est par exemple retrouvés avec une section de gestion des piscines municipales! C'était complètement ridicule! A aucun moment n'avait-on tenu compte des structures traditionnelles dans ce modèle! Or, avec la création des municipalités, les deux systèmes sont entrés en conflit. Tout d'un coup, le sous-préfet – l'autorité suprême sur un territoire donné – se retrouvait associé à un conseil municipal et à un maire... ce qui causait bien évidemment des tensions! D'autant que ces maires élus étaient des chefs traditionnels à qui personne n'avait expliqué le concept de mairie ou de démocratie; le chef traditionnel a toujours le dernier mot: il réunit tous les gens chez lui, chacun

donne son opinion à tour de rôle, puis il se prononce et c'est fini. Il y a donc bien une discussion, mais pas de débat, encore moins de vote.

A mon arrivée, quinze mairies avaient ouvert leurs portes grâce à mon prédécesseur. Elles avaient été conçues à l'euro-péenne, en dur, avec une salle de réunion, un bureau pour le maire, des archives et un bureau pour le secrétaire. Très vite cependant, j'ai constaté plusieurs choses; tout d'abord, personne n'utilisait ces locaux. Lorsque je devais rencontrer le conseil municipal ou le maire, cela se passait chez lui, à même le sol. Donc, ces bâtiments ne servaient à rien. Ensuite, les habitants des communes ne savaient pas que la mairie est dirigée par la population et que celle-ci élit ses élus. Un travail à la racine! Enfin, les hommes n'étaient quasiment jamais là, étant donné qu'ils s'occupaient de leurs troupeaux. Les femmes restaient en arrière avec les enfants et les personnes âgées.

Comment vous y êtes-vous donc pris pour mener à bien le projet dans ce contexte?

Nous avons opéré de manière particulière. Pour donner quelques exemples de nos activités: premièrement, nous avons cessé de construire des mairies. Pourquoi le faire si personne ne les utilisait? Pourquoi ne pas plutôt construire à la place des grandes khaimas (tentes) en dur? Après concertation avec quelques maires, nous avons opté pour cette option afin de faciliter les échanges, notamment dans les communes où vivaient plusieurs tribus qui ne se sentaient pas de se rendre chez le maire s'il était issu d'une autre tribu que la leur. Là, tout le monde pouvait s'y rencontrer et discuter à l'ombre. Deuxièmement, nous avons mis en place une association de maires de la région, qui a eu énormément de crédibilité auprès de l'Etat. Ils n'ont pas eu besoin d'ateliers. Une fois qu'ils ont eu une structure, ils s'y sont tenus et ont fait bloc ensemble afin de donner leur avis. Enfin, avec l'aide de nos collaborateurs mauritaniens, nous avons rédigé un document en arabe pour informer tous les habitants des communes partenaires de leurs droits et de leurs devoirs. Comme il fallait également

expliquer de vive voix ces informations, nous avons décidé, au lieu de faire venir des formateurs de Nouakchott, de former des locaux pour qu'ils puissent transférer les informations auprès de leurs concitoyens. Parce que les habitants ne voulaient pas que des personnes de Nouakchott en soient chargées, et à raison: Nouakchott se situe à peu près à 800km de la région du Hodh el-Gharbi; pour eux, c'était des étrangers qui n'avaient rien à faire ici. Or, il était très important, à notre avis, que les habitants de la commune puissent – en cas de problème – s'adresser directement auprès de formateurs qu'ils connaissaient, et qui idéalement faisaient partie de la même tribu. Cela constituait un point de référence.

Etant donné que les hommes étaient pour la plupart absents, nous avons principalement formé des femmes aux principes de démocratie et de décentralisation. J'ai eu la chance d'avoir une collaboratrice fantastique qui a réussi à obtenir leur confiance et à en former dans chaque commune: c'était surtout des jeunes femmes, très dynamiques, qui voulaient que les choses changent. Ces co-formatrices comme nous les appelions étaient peut-être analphabètes, mais elles possédaient une excellente mémoire auditive. L'oralité joue un rôle crucial dans la société traditionnelle mauritanienne. Il leur suffisait d'entendre deux ou trois fois les explications données pour ensuite être capable de les répéter sans difficultés. Elles-mêmes ont ensuite réalisé des formations dans chaque village, ce qui n'était pas rien. Une commune en Mauritanie constitue un territoire immense – environ 100 voire 200km² –, avec plusieurs villages qui partagent certes le même espace géographique, mais qui n'entretiennent pas de relations entre eux. Les habitant-e-s de cette région sont des nomades en grande partie, constitués en tribus. On appartient avant tout à sa tribu qui s'étend sur un territoire parfois transfrontalier où l'on revient toujours même après des semaines de déplacements. La notion d'appartenance à une commune n'était pas présente dans les esprits: les co-formatrices ont donc dû l'expliquer. Et cela s'est très bien passé.

Une de nos plus belles réussites a été

la mise en place de la cyber-commune d'Aioun. Au début des années 2000, nous n'avions que quatre lignes satellitaires, ce qui pouvait prendre des heures pour contacter l'extérieur. Or, les maires m'avaient demandé après un voyage à Nouakchott, s'il n'était pas possible d'avoir l'internet. C'est ainsi que l'idée nous est venue d'ouvrir l'Est mauritanien au monde, ce qui permettait aux habitants de la commune de ne plus avoir à dépendre uniquement des informations relayées par le gouvernement. La mise en place du système s'est faite très rapidement et bientôt, nous avons ouvert la cyber-commune. Les co-formatrices ont également été impliquées dans cette activité; nous en avons envoyé une à Nouakchott en formation, qui est ensuite devenue la responsable de la structure. Très vite, l'endroit est devenu un lieu d'échange, de partage, d'expression, où l'on se réunissait par exemple pour voir des matchs de football ensemble! Le gouvernement mauritanien était très content de cette réalisation, parce que cela faisait connaître non seulement la région dans le pays-même, mais aussi des principes de communication essentiels à la démocratie.

Vous avez également utilisé des proverbes et des poèmes pour expliquer les concepts de démocratie et de citoyenneté: est-ce que tu peux nous en dire un peu plus?

Lors de réunions, nous nous sommes tous vite aperçus qu'il y avait toujours quelqu'un dans l'assemblée qui citait des proverbes, des poèmes ou nous donnait un verset du Coran. Ce qui nous a donné en 2002 l'idée d'utiliser ce fond littéraire et culturel dans notre travail, et ce, pour deux raisons: premièrement, l'utilisation de ce fond connu de la population permettait de rendre accessible les thèmes de la formation aux élus comme à la société civile. Ensuite, cela s'inscrivait dans le cadre de la transmission des savoirs et du patrimoine mauritanien. Nous avons donc demandé aux maires s'ils ne connaissaient pas quelqu'un, un érudit, qui ait suffisamment de connaissances du Coran et de poésie traditionnelle pour nous conseiller sur le sujet. Le collectif nous a référé une

personne qui vivait à Nouakchott. Ce monsieur a trouvé notre idée intéressante; il a travaillé en collaboration avec l'adjoint du maire d'Aioun et de deux spécialistes en la matière, et nous a fait un recueil en arabe de poèmes, de proverbes et de citations coraniques regroupés par thèmes. Tous étaient liés à la notion de démocratie, de bonne gouvernance, d'égalité entre les hommes et les femmes et de respect entre les gens; par exemple, il y a en Mauritanie des proverbes qui disent que «Les inspections ne dérangent pas les personnes intègres» ou que «lorsqu'on paye nos dettes, c'est comme si on a éliminé nos ennemis»; certains prônent aussi l'importance du travail en groupe, d'autres la nécessité de protéger l'environnement, etc...

On a ensuite publié et diffusé ce recueil dans les communes. Les co-formatrices ont une fois de plus été mises à contribution, puisqu'on a organisé des formations qui utilisaient ce recueil. Mais il nous est aussi souvent arrivé de faire appel à des imams lorsqu'il a été question d'explicitier les concepts de démocratie via la poésie et les proverbes. Il est évident que dans des sociétés traditionnelles, il faut respecter les traditions. Si ce sont des personnes qui ont de l'influence et qui sont crédibles auprès de la population, il faut essayer de les mettre de notre côté et de travailler avec eux. On est chez eux! Nous, nous n'étions là que pour introduire une autre vision du concept de gouvernement, où chaque personne a son mot à dire. C'était, à mon avis, une excellente façon de faire le lien entre la tradition et la modernité. Parce que les gens voiaient que, certes, ces nouveaux principes de démocratie étaient différents de leur conception traditionnelle du gouvernement, mais qu'ils avaient dans leur culture traditionnelle les fondements même de ces principes.

Comment gérer selon toi la disparité de pouvoir entre la personne «qui aide» et celle «qui est aidée» nécessaire dans ce genre de contexte?

En tant que chefs de projets étrangers, on est nécessairement en position de pouvoir, parce que les locaux voient qu'on a de l'argent pour mener à bien des projets, qu'on a des voitures, etc... On agit égale-

ment pour le compte d'un gouvernement étatique. Je me souviens avoir eu des discussions avec des maires qui ne voulaient pas mettre la ceinture de sécurité dans ma voiture en arguant qu'on était en Mauritanie et que ce n'était pas nécessaire. J'ai dû insister pour des raisons de sécurité : ma voiture appartenait à la GIZ, elle était assurée en Allemagne. Je leur ai dit « En cas d'accident, c'est l'Allemagne qui devra payer, ça ne sera pas vous. Donc moi je suis obligé de faire respecter ces règles-là. Je sais qu'en Mauritanie c'est différent, mais malheureusement, la voiture, elle est allemande, et si on se casse la figure, on aura des problèmes ».

Je pense qu'il faut cependant avoir l'humilité de reconnaître que ce pouvoir a des limites, qu'on ne peut et qu'on ne doit pas faire ce qu'on veut à l'étranger. J'avais assisté au siège en Allemagne à une formation qui était énormément centrée sur la relation entre les cultures ; apprendre à connaître l'autre, à le respecter, à ne pas se comporter en conquérant. A ce niveau-là, je crois que ces formations sont bonnes. Ce qu'en font les gens par la suite, c'est malheureusement autre chose.

Qu'est-ce que tu as appris des mauritaniens durant ta mission, que ce soit sur leur culture, leur société? Qu'est-ce qui peut créer des malentendus avec eux?

Tout d'abord, je tiens à dire que j'ai été très content d'être en Mauritanie et de travailler avec les toutes les personnes que j'ai rencontrées. J'aurais aimé pouvoir prolonger mon contrat. C'est une société où il y a un respect de l'autre extrêmement important – en tenant évidemment compte des différentes classes sociales – mais aussi, de base, une notion de partage intrinsèquement liée à la survie. Si j'arrive par exemple après une marche dans un village alors que tout le monde est en train de manger, je rentre dans une des tentes, je m'assois et je mange. On ne me demande pas qui je suis, on ne me demande pas ce que je fais, ni d'où je viens : je m'assoie et je mange. Je n'ai jamais osé faire ça (rires) mais je sais que ça se passe comme ça, du moins dans le désert. On ne peut pas refu-

ser de donner de l'eau ou de la nourriture à quelqu'un.

Pour ce qui est des coutumes que j'ai rencontrées en Mauritanie, en tant qu'homme, je n'ai jamais porté de short à Aioun, parce que les hommes n'en portent pas ; ils portent la tenue traditionnelle, c'est-à-dire le boubou, avec en dessous le sarouel. Les femmes, elles, portent la melahfa, un voile léger qui peut être de toutes les couleurs. Et là aussi, pas de short. Ça fait partie des règles non écrites qu'il faut respecter. Les différences culturelles, on les retrouve dans chaque pays. On s'en rend toutefois moins compte en Europe ou au Canada. Il m'est arrivé une fois une histoire avec des participants à une formation. On venait de la finir et on devait retourner à Aioun. Tout à coup, quelqu'un qui n'était pas sur nos listes de participants monte dans la voiture. Je lui ai demandé de descendre, en lui expliquant que ce n'est pas possible. Le maire d'Aioun s'est alors offusqué, parce que, lui, l'avait invité sans me prévenir, vu qu'il s'agissait d'un parent d'un parent. C'est toujours une question de famille, de tribu. Ceci a créé un froid entre nous et l'atmosphère ne s'est détendue que quelques jours plus tard, après avoir envoyé quelqu'un chez le maire, puis m'y être rendu pour sincèrement m'excuser. C'était une erreur de ma part ; j'aurais dû penser à lui demander au préalable s'il connaissait le monsieur. On est heureusement passés outre !

Une dernière question enfin : est-ce que tu aimerais retourner en Mauritanie?

Pour l'instant j'ai d'autres projets en tête, d'autres idées de voyage, mais à l'occasion, oui, bien sûr !



Ein Kooperationsprojekt der deutschen Entwicklungshilfe in Mauretanien: Erinnerungen

Interview mit Jacques Picard

(Das Interview wurde geführt von: Alessia Vereno)

Jacques Picard hat ab 2000 als Entwicklungshilfe-Experte für ein Projekt der GIZ – Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit; früher GTZ (Gesellschaft Technische Zusammenarbeit) – in Mauretanien gearbeitet. Sein Projekt hatte die Dezentralisierung der Machtstrukturen nach der Dekolonialisierung Mauretaniens, sowie die Stärkung der demokratischen Strukturen im Land, insbesondere der Gemeinden, zum Ziel. Unter seinem Vorgänger hatte man zwar bereits Gemeindehäuser gebaut und Bürgermeister unter den traditionellen lokalen Chefs wählen lassen, weder Letztere noch die wählende Bevölkerung waren sich jedoch ihrer jeweiligen Rolle in den neuartigen Wahl- und Beratungsprozessen bewusst. Zudem gerieten die neuen Bürgermeister schnell mit den Präfekten in Konflikt, welche als Resultat der punktgleichen Übernahme des französischen, zentralistischen Regierungssystems überall eingesetzt worden waren, oft ohne die geringste Verwurzelung in den lokalen Gemeinschaften.

J. Picard hat versucht, das Projekt den lokalen Gegebenheiten anzupassen. Vor ihm waren beispielsweise noch Leute aus Nouakchott in Demokratie und Dezentralisierung ausgebildet worden. Sie wurden jedoch – als „Aussenstehende“ – von der lokalen Bevölkerung nicht als Ansprechpartner akzeptiert. So bildete J. Picard schliesslich vor allem Frauen aus den lokalen Gemeinschaften aus. Diese erarbeiteten sich in GIZ-Schulungen Konzepte wie dasjenige der „Gemeinde“ und gaben diese dann weiter. Für die meist in Stämmen und in geographisch kleinerem Rahmen organisierte lokale Gesellschaft waren solche Begriffe Neuland. In einem weiteren Projekt ermöglichte J. Picard einer Region den Zugang zum Internet. Als eine von der Regierung unabhängige Informationsquelle betrachtete die GIZ das Internet als ein für die Demokratie unerlässliches Instrument. Ein drittes Beispiel von J. Picards Arbeit ist die Herausgabe (2002) einer Sammlung demokratie- und bürgerrechtsrelevanter Koranzitate, traditioneller mauretanischer Sprichwörter und Gedichte. Menschen vor Ort nahmen in GIZ-Workshops oft Bezug auf den eigenen traditionellen Erfahrungsschatz, woraus die Idee der GIZ entstand, diese Brücke zwischen Tradition und Moderne zu nutzen und auszubauen, um ein neues Regierungsverständnis in der Bevölkerung zu etablieren, dasjenige eines allgemeinen Mitspracherechtes.

In einem letzten Teil des Interviews spricht J. Picard vom Machtverhältnis, das zwischen der GIZ als Geldgeber und den Leuten vor Ort besteht und weder gezeugnet noch vermieden werden kann und soll. Er erzählt von seinen persönlichen Erfahrungen und Eindrücken zu Mauretanien und betont die Wichtigkeit von Respekt und dem Bewusstsein der eigenen Rolle bei der Arbeit.

Deutsche Zusammenfassung des Interviews: Sophie Glutz

Mauretanien



Suggestion de lecture

«*Recueil des vertus de la médecine ancienne de Maqari.
La médecine gréco-arabe en Mauritanie contemporaine*».

Par Bertrand Graz, Vincent Barras, Anne-Marie Moulin et
Corinne Fortier

Editions BHMS, 2017, 361 p.

Le Recueil des vertus de la médecine ancienne, par Maqari, médecin maure de Mauritanie, nous offre la description fascinante d'une tradition médicale vivace aujourd'hui encore, dont les sources remontent pourtant à la plus haute antiquité, via Avicenne, Galien et Hippocrate. Outre son intérêt intrinsèque, au croisement de la modernité et de la tradition, une telle médecine, contemporaine des avancées de la biomédecine occidentale, offre l'occasion d'une réflexion sur les connaissances et les valeurs héritées de l'histoire de la médecine, leur transmission à travers les temps et les lieux, et la manière dont le monde actuel les absorbe, les transforme ou les oublie.

Le « Recueil des vertus de la médecine ancienne » de Maqari montre comment une tradition de soins plus de deux fois millénaire est pratiquée aujourd'hui encore dans le Sahara.

La « médecine gréco-arabe » de Mauritanie représente l'aboutissement contemporain de la théorie des humeurs et des



tempéraments, héritée d'Hippocrate, Galien et Avicenne, transmise et enrichie à travers de longs siècles d'expérience.

Le « Recueil des vertus de la médecine ancienne » est présenté pour la première fois en français à partir de l'original en langue hassanya, avec une présentation et des notes par une équipe d'historien.ne.s, de médecins et d'anthropologues.

La version française est présentée et annotée par Bertrand Graz, Vincent Barras, Anne-Marie Moulin, Corinne Fortier.



Conference Report

No Country for Anthropologists?

Ethnographic Research in the Contemporary Middle East

*University of Zurich
Institute of Social Anthropology and Cultural Studies
1 to 3 November 2018*

*Mustafa Akcinar, Daniele Cantini, Aymon Kreil, Shirin Naef,
Emanuel Schaeublin*

Ethnography is the central method of knowledge production in anthropology. According to canonical standards, ethnographic fieldwork should last a minimum of twelve months and enable researchers to develop a personality in a different social milieu and to allow their categories of thought to become unsettled in the process. Based on such long-term immersion, anthropologists write, publish, and circulate texts. War, transnational interferences, uprisings, and a return of authoritarian regimes in the contemporary Middle East create numerous obstacles for ethnographic practice.¹ The conference *No Country for Anthropologists? Ethnographic Research in the Contemporary Middle East* held at the University of Zurich from 1 to 3 November 2018 brought together anthropologists working and/or living in Algeria, Egypt, Europe, Iran, Iraq, Jordan, Lebanon, Pakistan, Turkey, the United States and Yemen, in order to discuss obstacles in the way of doing ethnography in the contemporary Middle East. What do they teach us about the current role and the future possibilities of anthropology? Is the Middle East no longer a place where anthropologists can carry out research?

How is anthropology taught in the contemporary Middle East?²

In her keynote address (*The Country of Anthropologists: Creativity, Imagination, and Nation-State Power*), Jessica Winegar provided an overview of the current state of anthropology in and on the Middle East, where immersive fieldwork has become newly challenging in the aftermath of the US-led invasion of Iraq and the post-9/11 prevalent political climate marked by the War Against Terror. Many countries of the region limit or prevent access for researchers. The detention of researchers by security apparatuses albeit not a new phenomenon is becoming more common and can be lethal as the tragic case of Giulio Regeni—a doctoral student at Cambridge—shows. In the face of such developments, Winegar suggested thinking of anthropology “as a country” with founding fathers and boundaries. She documented how personal subjectivities define the relationship anthropologists working on the Middle East entertain with the discipline—revealing racist and sexist forms of exclusion within the academy (see Deeb and Winegar 2015). Creativity and imagination are needed for building a “new country of anthropology” with a

collective sense of belonging, more porous boundaries, a wider public circulation of ethnographic knowledge and more collaboration in ethnographic writing. For Wignegar, fieldwork—the act of “being there” with one’s interlocutors without reducing them to objects of knowledge—should be at the heart of this project.

The eighteen papers presented underlined why ethnography remains important against the odds. Many emphasized the need to challenge narratives of “crisis” (dominating both news reports on the Middle East and policy analysis) by foregrounding how violence, fear and repression are part of many people’s everyday lives—rather than extraordinary occurrence. Lamia Moghnieh showed how people in Lebanon develop everyday modes of resilience in the face of the constant presence of violence in their lives. She argued for a broad conceptualization of violence that brings into view both its destructive or disruptive aspects and the various subtle ways in which the presence of violence shapes social interactions and everyday life. Younes Saramifar explored the physical and ethical limits of documenting how acts of killing can become routine and, in some sense, mundane for militants fighting in the combat zones of Iraq and Syria. He described how conciliating different frames of reference—such as academic work environments in Europe and the everyday life of fighters—is very difficult and can be emotionally demanding.

Ethnographic fieldwork unfolds in a creative tension between contemplative distance (observation) and emotional proximity (participation). Political conflict and repression can make moving between the two poles difficult. Emilie Lund Mortensen discussed how being interrogated by secret police (*mukhābarāt*) in Jordan helped her gain a better understanding of the constant fear of Syrian refugees and their ways of moving through the streets as inconspicuously as possible. Erol Sağlam discussed the difficulty of developing emotional intimacy when working with nationalistic, Sunni Muslim right-wingers in Turkey and the task of manoeuvring

around the suspicions and conspiracy theories of his interlocutors. Based on research among Kurdish communities in Eastern Turkey, Mustafa Akcınar highlighted how the crumbling of the peace process between the Turkish government and Kurdish leadership during his fieldwork drastically altered his possibility of access, while rendering his position as an anthropologist moving between Turkey and Europe fragile. Anne-Linda Amira Augustin conducted ethnography in parts of Southern Yemen facing US-drone attacks. The escalation of conflicts within Yemen made it hard for her to develop contact with different groups. Consequently, she primarily focused on the Southern separatist movement for whom she was expected to “take a stand”. Documenting how such pressures play out in the field is key to maintaining analytical distance, in spite of being obliged to focus only on one group involved in a conflict.

Fieldwork can become impossible because of war or because interlocutors come under pressure from local power holders after interacting with researchers. Documenting popular uprisings in different towns in Southern Algeria, Ratiba Hadj-Moussa suggested continuing to “listen” to such places even if the political situation prevents access. This can include following people on social media, calling them regularly, and working with online videos uploaded by activists (see also Peterson 2015). Marina de Regt stressed the need of seeking ways to continue writing about Yemen, where war makes access almost impossible. In attempt to overcome this difficulty, she has been trying to collect narratives of Yemeni women at distance through the activation of existing networks. Gathering such stories is hoped to provide insights into the daily experience of war in the country that could serve as a counterweight to the prevailing expertise focusing mostly on geostrategic issues.

The current situation requires anthropologists to develop strategies and tactics of protection. David Shankland drew upon his own experience of being abducted by drug smugglers in Morocco. Given the increase of such risks in recent years, he

assumed that anthropology departments may either prevent researchers from going to unstable areas or introduce security protocols similar to the ones deployed by humanitarian organizations to protect their staff. As this would restrain the researcher's movements and require regular contact with local security services, it might impede the possibility of researchers participating in everyday life. Based on his research in Kabul, Nafay Choudhury discussed alternative fieldwork tactics increasing the protection of anthropologists: becoming part of local networks, discussing the security situation with well-informed interlocutors, avoiding regularity in one's movements—spending little time in tense places and arriving at unpredictable times—, and staying away from places such as luxury hotels, UN headquarters, and government buildings that risk being attacked by militants.

The risks for interlocutors can be mitigated through anonymization. Writing about “fixers” working with Western journalists in Turkey, Noah Arjomand explored new ways of representation. He divided the lives and experiences of his interlocutors into fragments and reassembled them into new and, partly fictional, personae. Emanuel Schaeublin discussed how zakat (Muslim alms-giving to people in need) in the occupied Palestinian Territories tends to be analysed as a security threat. While ethnography allows the documenting of how Muslim giving is part of people's everyday resilience, researchers need to be aware of the possible consequences of their published writing in the wider context of (draconian) counter-terrorist legislation.

Sensitive topics require oblique language to be found for addressing them in the field and in writing. Looking into different periods of state violence in Dersim (a Kurdish-Alevi province in Turkey), Hande Sarikuzu found coffee and tea houses good places to study how the social memory of genocide unfolds in popular rumours that can be studied ethnographically. Researching Islamic authority in Turkish communities in Switzerland before and after the attempted coup against the Tur-

kish government in 2016, Dominik Müller perceived the need of moving beyond the analytical framework prevalent in political and public discourse—which looks at Muslim communities primarily from an angle of “integration” or “security”. In the communities, where he conducted ethnographic research, authority is less a matter of position (e.g. “imam”) than a matter of constant negotiation and embodiment in social interactions. Based on a combination of ethnography and textual analysis of academic and Islamic scholarly publications on bioethical issues in Iran, Shirin Naef illustrated how both anthropology and Islamic jurisprudence offer theoretical tools for reflecting upon ethical questions of this sort. Using the ideas and methods of both sociology and anthropology, rather than studying Islamic discourse from above, she argued—with Rasanayagam (2018)—for an “anthropology in conversation with an Islamic tradition”.

Finally, the question arises how anthropology is practiced in countries (considered part) of the wider Middle East and how anthropology departments in different places could work together. Based on fieldwork in Iran and the experience of teaching anthropology at the University of Teheran, Mehrdad Arabestani discussed how doing ethnography under a regime—whose close-knit dominant political discourse drawing upon Islamism and anti-imperialism claims to be comprehensive—requires a certain ideological disidentification on the part of the researcher. As an anthropologist in such conditions, one can never quite know where the fine line lies between a tolerated imaginary distance from the official discourse and the danger zone where trespassers against the discourse will be caught. The fact that consequences of intellectual deviations cannot be predicted nourishes an already acute sense of academic precarity, particularly among the early career researchers. Drawing upon the experience of teaching feminist ethnography in Pakistani universities, Shirin Zubair analysed the risks involved. Discussing feminist ideas in class can lead to legal charges for blasphemy and push feminist

scholars into exile. Leyla Neyzi discussed the collaboration between a team of Turkish, Armenian, and German researchers in an oral history project on the Armenian genocide. This project was possible during the era of the “Kurdish opening” in the 1990s and 2000s, which started to falter after the Gezi Park protests in 2013. Initially, the Germans used their own ways of “dealing with the past” as a pedagogical model case that can be directly applied to the conflict between Turks and Armenians. This led to tensions in the team, as the conflict in Armenia started to flare up again. An approach assuming that the past remains part of the present—whether in contemporary Germany or in the relations between Armenians and Turks—might have been more fruitful to navigate the changing political climate in Turkey.

At a general level, the conference brought to light how dilemmas, ambiguities and difficulties encountered in the field and in academic institutions are part of what makes anthropology valuable as a practice of knowledge production starting from direct encounters and relations between people. Challenges to do ethnography in and on the Middle East haunt anthropologists regardless of where they are based. Some researchers face legal consequences for breaking rules of conduct that are normally not clearly spelled out and susceptible to sudden change. The accusation that anthropology is a perpetuation of colonial relations of power is sometimes used by authoritarian regimes to prevent researchers from accessing disenfranchised communities. The same political forces also clamp down on local researchers and intimidate anyone producing publicly available knowledge on political repression and injustice. At the same time, ethnographic research in sensitive places (occasionally visualized on maps as red, orange or yellow zones) is increasingly discouraged by European and North American universities. Given these various pressures on ethnographic fieldwork in and on the Middle East, it seems necessary to start writing more explicitly about what anthropologists do in the field and how they work in different

academic institutions. While reflections upon fieldwork will continue to be part of the discipline of anthropology, they should also serve to better connect anthropologists in different parts of the world.

- 1) In this text, we use the term Middle East to describe the entire North Africa and Western Asia region. This conference builds on previous work on anthropological fieldwork in the “Middle East”, see e.g. Asad 1973; Altorki and El-Solh 1988; Dresch 1998; Shami and Herrera 1999; and Kanafani and Sawaf 2017.
- 2) The conference was initiated by the Contemporary MENA

Research Network and hosted by the Institute of Social Anthropology and Cultural Studies of the University of Zurich. The organizers thank the Swiss Society for the Middle East and Islamic Cultures, the Swiss Ethnological Society, the University of Zurich’s Graduate Campus, and the Swiss National Science Foundation for their support.

References

- Altorki, Soraya, and Camillia Fawzi El-Solh (eds.). 1988. *Arab Women in the Field: Studying your own Society*. Syracuse University Press, 1988.
- Asad, Talal (ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Deeb, Lara, and Jessica Winegar. 2015. *Anthropology’s Politics: Disciplining the Middle East*. Stanford University Press.
- Dresch, Paul. 2000. “Wilderness of Mirrors: Truth and Vulnerability in Middle Eastern Fieldwork.” In *Anthropologists in a Wider World: Essays on Field Research*, edited by Paul Dresch, Wendy James and David Parkin. Oxford: Berghahn.
- Kanafani, Samar and Zina Sawaf (eds.). 2017. *Ethnography as Knowledge in the Arab Region. Contemporary Levant: Special Issue*.
- Peterson, Mark Allen. 2015. “New Media and Electronic Networks.” In *A Companion to the Anthropology of the Middle East*, edited by Soraya Altorki. John Wiley & Sons.
- Rasanayagam, Johan. 2018. “Anthropology in Conversation with an Islamic Tradition: Emmanuel Levinas and the Practice of Critique.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 24 (1): 90-106.
- Shami, Seteney and Linda Herrera (eds.). 1999. *Between Field and Text: Emerging Voices in Egyptian Social Science*. *Cairo Papers in Social Science* 22 (2).



Rapport de conférence

Der Orient in der Schweiz – L'Orient en Suisse

Université de Zurich le 21 septembre 2018

La conférence internationale « Der Orient in der Schweiz – L'Orient en Suisse. Neo-islamische Architektur und Interieurs des 19. und 20. Jahrhunderts » qui s'est tenue à l'Université de Zurich le 21 septembre 2018 a démontré l'importance jouée par le patrimoine architectural orientalisant dans notre pays. Ce rôle demeure encore assez mal connu et cette première initiative a eu le mérite de porter à l'attention aussi bien des spécialistes que du public plus large la présence d'une tradition architecturale bien ancrée dans le territoire local mais en rapport étroit avec des tendances internationales. Ce phénomène s'inscrit naturellement dans un plus large contexte lié à l'architecture historiciste qui s'est développée dans toute l'Europe, et même au-delà, au 19^{ème} siècle. La Suisse y a largement contribué grâce à une forte tradition architecturale, dont les ramifications s'étendaient à divers pays, à travers de riches réseaux de professionnels et patrons qui témoignent de la vivacité et mobilité de ces personnages au cœur d'un siècle qui préfigure et pose les bases de notre globalisation contemporaine.

Cette initiative a été conçue dans le cadre du projet de publication « Der Orient in der Schweiz / L'Orient en Suisse », développé au sein du département d'histoire de l'art de l'Université de Zurich et dirigé par Francine Giese, responsable de la chaire FNS d'histoire de l'art islamique. Ce projet, réalisé en collaboration avec Leïla el-Wakil, de l'Université de Genève, vise à illustrer l'importance de l'architecture néo-islamique au 19^{ème} et début du

20^{ème} siècle en Suisse. Il trouve son point de départ dans la réévaluation des études pionnières de Jürg Keller, menées sur le sujet au début des années 1980. Le résultat de ces recherches fera d'ailleurs l'objet d'une publication, sous la direction de Francine Giese, Leïla el-Wakil et Ariane Varela Braga, à paraître début 2019 dans la collection « Worlds of Islam », dirigée par la Société Suisse-Asie et publiée par l'éditeur berlinois Walter de Gruyter.

La conférence a bénéficié du soutien institutionnel de nombreux partenaires: l'Université de Genève, la Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique, la Société Asie-Suisse, l'Association Alumni UZH, l'Association Culturelle Égypto-Suisse, et de plusieurs donateurs privés. Au cours d'une intense journée de travail, qui a réuni divers spécialistes de l'architecture, de l'art et du patrimoine suisse, ainsi que des chercheurs, conservateurs de musées et professeurs étrangers, a permis un échange et un dialogue fructueux entre diverses perspectives et approches.

La rencontre s'est divisée en cinq sections, qui ont abordé plusieurs études de cas différents mais toujours reliés entre eux. La journée a débuté avec une section intitulée « Visions d'intérieurs », dans laquelle l'importance entre modèles transnationaux et savoir-faire locaux a été mise en évidence, à travers le cas emblématique du Minaret Suchard, présenté par Nadia Radwan (Unibe) et celui des nombreux fumoirs orientalisants helvétiques, traités par Francine Giese (UZH). Dans la deuxième section, dédiée à « Architecture



© DAS BILD DES ORIENTS contact@das-bild-des-orientes.de, www.das-bild-des-orientes.info

et identité religieuse », la Grande Mosquée de Genève, étudiée par Pauline Nerfin (Unige) a été mise en perspective avec les nombreux exemples de synagogues suisses, analysées par Ron Epstein (Zurich), spécialiste de l'argument. La question des rapports entre culture visuelle locale et globale a ensuite à nouveau été mise en évidence l'après-midi, dans la section « Style néo-mauresque local-global » où le cas d'une chambre néo-mauresque récemment découverte à Thun et présentée par Christian Schweizer (UZH) a été mis en parallèle avec les variations ottomanes de l'Alhambra, discutées par Turgut Saner (Istanbul Technical University). C'est ensuite le thème des expositions, où l'Orient a joué un rôle bien connu, qui a fait l'objet de la section « l'Orient exposé », avec les interventions de Leïla el-Wakil (Unige) et Katrin Kaufmann (UZH) qui ont respectivement parlé de l'Exposition Nationale Suisse de 1896 et de la salle néo-timouride réalisée pour la collection Moser au Musée Historique de Berne. La dernière section, intitulée « Un art de décors » a réuni trois interventions tournées vers les arts déco-

ratifs. Ariane Varela Braga (UZH) a traité de la place tenue par les arts islamiques à l'École des Arts Industriels de Genève alors que Sarah Keller (Vitrocentre) s'est penchée sur la production de vitraux néo-islamiques en Suisse. Pour finir, Néjib Ben Ali (Sorbonne, Paris) a reporté l'attention sur le 20^{ème} siècle, avec le cas du décorateur Jean Royère et de sa clientèle libanaise. La journée s'est conclue par la conférence en soirée de Mercedes Volait (CNRS-INHA, Paris) qui a ouvert le débat sur des questions actuelles de la recherche, en mettant l'accent sur l'importance de l'étude de la matérialité de ces structures et édifices orientalisants pour une meilleure compréhension du riche phénomène de la production architecturale néo-islamique, et cela non seulement en Europe mais également dans les pays islamiques.

Dr. Ariane Varela Braga (Université de Zurich)



Towards a Decentred History of the Middle East: Transborder Spaces, Circulations, Frontier Effects and State Formation, 1920-1946

We are happy to publicize the start of a new research project in the Department of History at the University of Neuchâtel. The programme is funded by the H2020 European Research Council with a consolidator grant 725269 (BORDER). The project was launched in September 2017 and our research team is made up of five members; Prof Jordi Tejel (Principal Investigator), Ramazan Hakkı Öztan (post-doctoral research fellow), Victoria Abrahamyan, César Jaquier, and Laura Stocker (doctoral candidates).

Based on two epistemological notions – borderlands as *histoire-problème* (history-as-problem) on the one hand, and the co-production of borders between state and society (and ultimately the nation-state) on the other – our research program proposes to rethink the classical historical narrative about the emergence of the post-Ottoman Middle East. It takes its cue from transborder phenomena: on the one hand, the circulation of people (migrants, refugees, pilgrims, borderlanders), goods (both licit and illicit) and ideas; and, on the other hand, the negotiation of ties between local actors and representatives of state authority.

In so doing, the project departs from normative approaches about bordering processes and state sovereignty. While it pays attention to issues such as international treaties and diplomatic negotiations over the delimitation of boundaries following the collapse of the Ottoman Empire, our history-based research agenda is mainly inspired by methodological and epistemological debates among geographers, anthropologists and sociologists.

Our research is guided by three principle objectives, namely to offer:

- A socio-historical analysis of state violence in the borderlands of the Middle East;
- An examination of the capacities (agency) of border populations to create the history of the borderlands, nation-states, and the region as a whole; and
- A study of the “frontier effects” based around notion of space and time, and involving various levels of observation (macro, meso and micro), in order to identify the ruptures and continuities evoked by the delineation of new borderlines in the Middle East.

By looking at the social construction of international frontiers at the borderlands located between Turkey, Iraq and Syria in the interwar era, the project seeks to provide a much more holistic yet finely-grained understanding of the formation of the territorial state in the Middle East in the aftermath of the First World War.

For further information, see our website: <https://www.unine.ch/histoire/home/recherche/projet-erc-consolidator-grant.html>

Rezension

Aline Schlaepfer, *Les Intellectuels juifs de Bagdad: Discours et allégeances (1908-1951)*,

Leiden, Boston, Brill, 2016, 318 Seiten



Die differenzierte Auseinandersetzung mit der Geschichte der jüdischen Intellektuellen in Bagdad in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Aline Schlaepfer in ihrer Studie *Les Intellectuels juifs de Bagdad: Discours et allégeances (1908-1951)* vorlegt, ist vor dem Hintergrund

der europäischen Nachrichten-Gemengelage, in deren ideologischen Sog alles Arabische gegenwärtig hineingeraten ist, von kaum zu überschätzender Bedeutung. In ihrer Recherche geht Aline Schlaepfer den komplexen und multiplen Überlagerungen nationaler, kolonialer, territorialer, politischer, und religiöser Zugehörigkeiten nach, die das Leben, Schreiben und Agieren jüdischer Intellektueller in Bagdad bis in die frühen Fünfziger-Jahre bestimmt haben. Dabei fusst ihre Studie auf detaillierten Analysen von Zeitungen, politischen Blättern und Journalen, Literatur- und Kunstzeitschrif-

ten, Feuilleton-Debatten, und anderen literarischen inner-arabischen Auseinandersetzungen. Die Autorin arbeitet die verschiedenen politischen Allianzen heraus, die jüdische Positionierungen in Bagdad geprägt haben. Sie beginnt mit der Zeit der jungtürkischen Revolution im Osmanischen Reich, zu dessen Herrschaft die Stadt Bagdad im Jahr 1908 gehörte, und zeigt das Streben nach einer rechtsstaatlichen Verfassung auf. Dieses war von der Idee der rechtlichen Gleichstellung und bürgerlichen Freiheit aller Iraker beflügelt, ohne Ansehen von Religion, Herkunft, Ethnie oder Geschlecht. Diese Vorstellung, obwohl auch von Kritiken begleitet, hat die politischen Diskurse in Bagdad bis in die 40er Jahre tief geprägt. Die Autorin zeigt die wachsenden Forderungen nach nationaler Unabhängigkeit auf, die von Literaten und Intellektuellen diskutiert und verbreitet wurde, und folgt den Gründungsgeschichten und Protagonisten der vielen neugegründeten Zeitschriften in den späten 20er Jahren in Bagdad, in denen sich durch die gesamten 30er Jahre hindurch eine intensive öffentliche Debatten-Kultur entwickelt hat. Dabei lotet die

Autorin die komplexen politischen und kultur-politischen Allianzen aus, folgt den Kräfteverhältnissen zwischen demokratischen, nationalen, kommunistischen, pan-arabischen, religiösen, zionistischen und faschistischen Bestrebungen, und bettet diese Entwicklungen ein in eine literarisch hochsensible und vielseitige Recherche ihrer Quellen. In ihrer Grundlagen-Recherche vorab führt sie persönliche Interviews mit einer grossen Anzahl von Personen, ehemals Bagdader Bürger, die sie in Beirut, Genf, Jerusalem, Petah Tikva, Paris, London, Erbil und Sulemaniya besucht, und hört ihre Geschichten. Insbesondere sichtet sie persönliche Archive und Familionalben, die das Leben in Bagdad schildern, einer Metropole, deren Bewohner 1917 zu einem Drittel jüdisch waren und das gesamte geistige, politische und wirtschaftliche Leben Bagdads als arabische Bürger in weiten Teilen mitgestaltet haben, weit über die Belange der jüdischen Gemeinde hinaus. Einer der faszinierenden Eindrücke, den die Leserin der Studie Aline Schlaepfers gewinnt, ist die marginale Rolle, welche der zionistische Diskurs bis in die 40er Jahre hinein in den Bagdader Intellektuellen-Kreisen gespielt hat. Die Autorin liest zionistische Positionen vor allem als eine Antwort auf den deutsch-sympathisierenden Putsch des pro-faschistischen Rashid Ali al-Gaylani (1941), dessen Staatsstreich gegen die britischen Besatzer gescheitert ist. Nach dessen Scheitern finden faschistische, deutsch-freundliche Nazi-Positionen erstmals Anhänger in der Bevölkerung. Die Autorin beschreibt, wie kommunistische und zionistische Antworten auf solch pro-faschistische Positionen an Profil gewinnen, wie panarabische anti-imperiale Argumente auch unter führenden jüdischen Gemeindegliedern an Boden gewinnen, wie sich jüdische mit pro-palästinensischen Positionen liieren, und wie der Israel-Palästina Konflikt jüdische panarabische anti-zionistische Antworten herausfordert. Pro-palästinensische panarabische Positionen wurden – neben kommunistischen Antworten – unter jüdischen Intellektuellen umso wichtiger, je weniger man den Nationalisten, insbesondere den

Nazi-Sympathisanten, die Federführung in der Kritik der britischen Besatzer überlassen wollte. Aline Schlaepfer zeigt den zionistischen Diskurs in einem interessanten Licht. Sie zeigt ihn als eine Antwort auf faschistische Bedrohungen, durch den sich jüdische Intellektuelle jedoch zugleich aus der Umklammerung durch die seit 1917 währende imperiale Besatzung zu befreien suchten. Sie zeigt ihn als – bis in die 40er Jahre marginale – Alternative zu kommunistischen, panarabischen und religiös-traditionellen Positionen, wie auch als Widerstand gegenüber pro-britischen Positionen irakischer Nationalisten.

Die Kolonialherren des britischen Commonwealth hatten nach ihrer Eroberung Bagdads im Jahr 1917 im Vertrag von Versailles (1919) gegen den Willen vieler Iraker das britische Mandat über den Irak durchgesetzt, das bis zum Jahr 1932, dem Jahr der irakischen Unabhängigkeit, währte. Die Einsetzung Königs Faisals im Jahr 1921 war die britische Antwort auf die offene Revolution von 1920, ein von schiitischen und sunnitischen Geistlichen getragener Widerstand gegen die Besatzer, der von der britischen Armee niedergeschlagen wurde. König Faisal, von den Briten autorisiert, regierte mit britischen Beratern und Wirtschaftsvertretern, die sich das Monopol auf irakische Ölvorräte sicherten, bis zu seiner Ermordung durch arabische Nationalisten im Jahr 1958. Die Verbreitung eines starken irakischen nationalen Bewusstseins geschah zu vielen Teilen in der irakischen Armee, insbesondere unter irakischen Offizieren. Eine radikale, deutsch-freundlich ausgerichtete Form des irakischen Nationalismus bildet sich während des 2. Weltkrieges vor allem unter national gesinnten Offizieren der irakischen Armee aus, die sich den Plänen der Alliierten widersetzen, irakische Truppen im Krieg gegen Nazi-Deutschland einzusetzen. Im Jahr 1941 führt dieser Widerstand zu einer pro-faschistischen, Nazi-sympathisierenden militärischen Konfrontation mit der Kolonialmacht, in der die irakischen Militärs unterliegen. Ein Pogrom gegen die jüdischen Bürger der Stadt, angeführt von Militärs, Polizei

und einem faschistischen Mob, der mehr als 180 Bagdader Juden ermordete, ihre Häuser, Synagogen und Schulen plünderte, und Hunderte verletzte, geschieht gleich darauf im Sommer 1941. Das Pogrom bleibt unter dem Namen *Farhud* eine tiefe Narbe im jüdischen kollektiven Gedächtnis. Aline Schlaepfer widmet den Protagonisten der inner-jüdischen Diskussionen nach dem Coup durch Rashid Ali al-Gaylani und dem Farhud-Pogrom ein langes Kapitel, in dem sie alte und neue Allianzen sichtet, und vor allem zionistische, panarabische, kommunistische und Stimmen aus den Parteien der Linken aus den Jahren 1941-1951 zu Wort kommen lässt. Dabei bewegt sie sich weit differenzierter durch ihre Quellen als die gängigen historischen Darstellungen, die die Emigration der Bagdader Juden nach Israel letztlich als unmittelbare Reaktion auf das Trauma des Farhud lesen.

Zu den Wortführern derer, die – ganz im Gegenteil – auch in den Vierziger-Jahren noch für eine panarabische, pro-palästinensische, sozialistische Position eingetreten sind, für ein zukünftiges Zeitalter jüdisch-arabischer Allianzen parallel zur früheren Welt arabischer und talmudischer Quellen, gehörte der Kopf der jüdischen Gemeinde, Rav Sasson Khadouri (1886-1971). Die jüdische Gemeinde in Bagdad war eine der ältesten der Welt. Die Geschichte ihrer Gelehrten reicht bis ins erste babylonische Exil in den Jahren 597-539 vor unserer Zeitrechnung zurück. Für die talmudischen Gelehrten ist „Babylon“ aber vor allem die Heimat des babylonischen Talmuds: Bagdads berühmte Talmudakademien Sura und Pumbedita erleben im 6.-10. Jahrhundert n.Chr. Blütezeiten, der Babylonische Talmud wird hier ediert und verfasst, Bagdad gilt daher bis in die 50er Jahre als der literarische Mittelpunkt der rabbinischen Gelehrsamkeit in der jüdischen Welt. Aufgrund seiner berühmten babylonisch-talmudischen Gelehrtenakademien ist Bagdad über fünfzehnhundert Jahre Zentrum der jüdischen Diaspora. Der Kopf der jüdischen Gemeinde von Bagdad hiess – bis in die Mitte des 20. Jahrhundert hinein – auch „Kopf der Diaspora“ – „*Resh*

Galuta“ auf Aramäisch. Vor dem Hintergrund der heutigen Gemengelage im Nahen Osten, in denen eine panarabisch-jüdische Liaison vollständig undenkbar geworden ist, sind die Darstellungen der panarabisch-pro-palästinensisch-jüdisch-talmudischen Positionen des einflussreichen Rabbiners und Gemeindepräsidenten Sasson Khadouri in Aline Schlaepfers Studie wichtig und selten zu lesen. Rav Sasson Khadouri entwickelte die politische Imagination eines souveränen Süd-Süd-Ost Bündnisses, in dem er eine Wiederkehr „babylonisch“-abbassidischer Bündnisse sah, ein von den westlichen Mächten unabhängiges, ökonomisch-politisches Bündnis zwischen Irak, Indien, Persien, Syrien, den Ländern des afrikanischen Kontinents und des fernerer Ostens. Dabei trugen seine Vorstellungen sozialistische, radikal-demokratische Züge, getragen von einer talmudischen Gelehrsamkeit und Schärfe politischer Urteilskraft, die bis heute seinesgleichen sucht, und einer Persönlichkeit wie man sie seither und bis heute nur vermissen kann. Zu den Überzeugungen dieses rabbinischen Gelehrten gehörte die ungebrochene jüdische Solidarität mit den palästinensischen, arabischen „Brüdern und Schwestern“ und eine Kritik des Zionismus aus einer tiefen Kenntnis talmudischer Quellen heraus, eine panarabisch-talmudische Position, mit der Rav Sasson Khadouri nicht alleine dastand:

„Für alle, die dem Zionismus entgegneten wollen, ist es von äusserster Wichtigkeit zwischen Zionismus und Judentum zu unterscheiden. Denn der Zionismus ist eine gewaltsame und rassistische politische Bewegung, während das Judentum eine monotheistische Religion ist, die sich nicht gemein macht mit keinerlei Form von zionistischer Politik.“

Letzteres ist eine Äusserung von Yusuf Harun Zilkha, dem Publizisten und Präsidenten der anti-zionistischen Liga und Autor des arabischen Werks *Der Zionismus, Widersacher der Araber und der Juden* veröffentlicht in Bagdad im Jahr 1946. Sie ist überraschend zeitgenössisch, obwohl sie heute nur noch ganz vereinzelt von einigen

wenigen jüdischen Gelehrten öffentlich gelehrt und begründet wird. Eine solche Position der Unterscheidung – zwischen Staatstreue und Treue zur rabbinischen Tradition – erscheint im gegenwärtigen Kontext jedoch notwendiger denn je: es ist Zeit, die jüdische Gelehrsamkeit aus der Umklammerung durch nationalistische Paradigmen zu befreien. Nur: wer kann das leisten? Hat der politische Kontext des „Westens“ in der 2. Hälfte des 20. Jahrhundert genügend Raum gelassen für ein Studium jüdischer Gelehrsamkeit jenseits der Treue zum Jüdischen Staat?

Die Jahre 1950-51 markieren das Ende der 2500-jährigen Präsenz der Juden in Bagdad bzw. Mesopotamien; vom ersten babylonischen Exil in den Jahren 597-539 vor unserer Zeitrechnung bis zum Januar 1951. Vom Mai 1950 bis Januar 1951 begannen täglich zwei Flugzeuge der Fluggesellschaft Near East Transport im Auftrag der Jewish Agency je 80 bis 100 Personen pro Flug nach Zypern auszufliegen, um sie dann per Schiff nach Tel Aviv ins neu gegründete Israel zu begleiten. Bis Ende Januar 1951 waren es insgesamt 119.788 jüdische Bürger Bagdads (Manche Schätzungen gehen noch höher, bis zu 140 Tausend), die sich in den Immigrations-Büros der Jewish Agency als Auswanderer registrierten liessen. Im Januar 1950 hatte der Innenminister Salih Jabr ein Ausbürgerungs-Gesetz erlassen, nach dem Bürger ihre Staatsbürgerschaft quittieren konnten im Gegenzug zu einer endgültigen Ausreise aus dem Land. Bis zum 4. April hatten sich daraufhin nicht mehr als 220 jüdische Interessenten registrieren lassen. Am 8. April explodierte in der Nähe der Synagoge eine Bombe, am 14. Januar 1951 eine zweite. Weitere Bomben explodierten in der Nähe von US Behörden, in jüdischen Wohnvierteln und auf Grundstücken jüdischer Bürger am 19. März, 6. Juni, und 10. Juni, 1951. Die Polizei fand Waffen und Zündstoff in Wohnungen pro-zionistischer Agenten, 80 Verdächtige aus diesem Umfeld wurden verhaftet, 2 Personen wurden zum Tode verurteilt. Das gewaltsame Betreiben der Auswanderung der irakischen Juden nach Israel ist Gegen-

stand einer ganzen Flut von historischen Untersuchungen, die Aline Schlaepfer in weiten Teilen zitiert, wobei deutlich wird, dass sich die These der Verantwortlichkeit zionistischer Gruppen an dieser Welle von Gewalt auch unter jüdischen Historikern gehalten hat.

Aline Schlaepfers Buch zu den jüdischen Intellektuellen von Bagdad endet mit einem grossen und inspirierenden Apparat zu den literarischen Quellen ihrer Protagonisten. Die Leserin findet dort Listen von literarischen Zeitschriften in Bagdad und Beirut, von Archiven in Paris, London, Or Yehuda, Genf, sowie die Nennung persönlicher Archive einzelner Protagonisten. Weiterhin listet die Autorin veröffentlichte Interviews, Publikationen Bagdader jüdischer Dichter und Schriftsteller, neben Hunderten politischer und kulturkritischer Essays, Manifesten, Korrespondenzen und anderer öffentlicher Verlautbarungen bis in die 50er Jahre hinein. Auch die Memoiren jüdischer Bagdader Intellektueller finden sich dort, neben einer 20-seitigen Bibliographie von arabischer, hebräischer, englischer, französischer und deutscher Sekundärliteratur zum Thema. Mit einer lexikalischen Übersicht zu den Biographien der wichtigsten Protagonisten der Studie schliesst das Buch.

Eine Übersetzung der Studie *Les intellectuels juifs de Bagdad: Discours et alléances (1908-1951)* ins Englische und auch ins Deutsche ist in Zeiten dünn gewordener jüdisch-panarabisch talmudischer Gelehrsamkeit ein Desideratum, das weit über das Akademische hinaus geht.

Prof. Dr. Almút Sh. Bruckstein

Recension

Alberto Savioli, *Allah, la Siria, Bashar e basta? Vent' anni di vita custoditi in un racconto.*

Povoletto (UD): Bianca e Volta Edizioni, 2018, 663 pp.

ISBN: 978-88-96400-39-3



The title of this book, *Allah, la Siria, Bashar e basta?* (God, Syria, Bashshar! Is that it?) is the modified translation of a slogan the author heard in demonstrations in Damascus early in the uprising. The question mark is his addition, implying that Syria cannot and should not be identified with

Bashshar al-Asad. With over fifteen years' experience of working in Syria as an archaeologist and anthropologist, Alberto Savioli came to know many sections of Syrian society, notably the Bedouin living in outlying areas neglected by the state. *Allah, la Siria...* is based on his notes and recounts his experiences in the country from the late 1990s on.

Most travellers to Syria visit the main cities and make (or made) trips either to the coast or to a few famous sites such as Palmyra or Crac des Chevaliers. Savioli's digs were east of Aleppo on the Euphrates,

between Homs and Hama and near Palmyra. In addition, he travelled throughout the steppe and desert regions to document his study of Bedouin women's tattoos. His book has several themes woven around a chronological account of his experiences in the country.

Bedouin every-day life looms large in these pages, not a romanticised version but reality: hot, dry, dusty summers; cold, muddy winters where tents offer no shelter against the rain; families whose routine centres round caring for their animals; trucks being bogged down on sandy tracks and hauled out by camels; shopping trips to Palmyra; impoverished villages of recently sedentarised tribespeople; weddings celebrated in the desert night lit up by lorry headlights; traditional healers and belief in spirits. There are memorable descriptions of a sandstorm and the star-studded night sky in the desert. Indeed passages of the book could serve as background information for a course on pre-Islamic poetry.

But this is not an unchanging world. Savioli witnesses the arrival of electric light and television in a camp, notes that the

age-old custom of tattooing girls' faces is dying out and meets young Bedouin committed to teaching children of their clan to read and write. He is struck by the tribesmen's despair when they are forced to sell their livestock because of drought and thus to abandon their traditional way of life.

Though the Bedouin are Sunni, in some villages where the archaeologists work the population is mixed, with Christians, Alawites, Ismailis and Sunnis living side-by-side. Historically, social and ethnic divisions between peasants and Bedouin or Arabs and Kurds are at least as important as differences of belief.

Savioli sketches the tribal affiliations of the Bedouin he meets, noting where they are situated and which animals they herd. He explains the battle-cries of the various tribes, used in conflicts such as those between the camel-herding Sba'a (part of the Anaza confederation) and the Rwalla in the mid-19th century and the sheep-herding Mawali and Haddidiyin in the early 20th century. These conflicts sometimes led to movements of migration across the artificial frontiers traced between today's Syria, Iraq and Saudi Arabia after the First World War; thus the vanquished Mawali took refuge from the French mandate authorities with their allies, the Fid'an, in Iraq.

As Savioli shows, the 20th century treated the Bedouin harshly. The French rewarded loyal sheikhs with land and seats in Parliament, while rebellious leaders were forced to emigrate, but they accorded the Bedouin a degree of autonomy in their own areas in return for helping to protect the oil pipeline and installations. On the model of the United Arab Republic (UAR), the Ba'th followed a far more radical policy aimed at sedentarising the Bedouin, seen as primitive and an obstacle to the nation's development, and forcing them into agriculture. After Hafiz al-Asad took power, he allowed the Bedouin to settle disputes according to customary law and permitted certain sheikhs to return from exile in order to widen his support basis, but he practised a divisive policy, favouring some against others. Under his son the cumulative effects of drought, official

mismanagement and corruption and the activities of *shabbiha*, at that time simply *mafiosi*, led to Bedouin voicing open criticism of the government already in 2009.

From the outset of the book it is clear that Syria is a state where the much-feared secret police are everywhere and indoctrination starts at school. Passages, often quoted from other sources, regularly document the arrests, trials on trumped-up charges and imprisonment of political opponents, intellectuals and students. The repression in Hama in 1982 and that of the Damascus spring in 2000-2001 are only the most spectacular examples of the state's crushing any sign of opposition and call for more freedom; they can be seen as a foretaste of the savage attacks on demonstrators in 2011. In every-day life the secret police's approval is required for operations as simple as getting a driving licence. As an archaeologist, Savioli experienced the security services' limitations on his movements and knew himself to be always under observation.

The last third of *Allah, la Siria...* covers the uprising from early 2011 on. Savioli dates the start of the protests not to March but to late January, when a young man in Hassaka burned himself to death. The information on the demonstrations which is widely available in the media is here supplemented with Savioli's own sources, campaigners for civil rights and against confessionism. At the start, he argues, certain influential government figures were in favour of dialogue with the demonstrators, but they were outmanoeuvred by the ruthless security forces. Demonstrators who were arrested paid a terrible price for their commitment to freedom and non-violence. As time passed, the government revealed its strategy of massacring targeted Sunni communities in order to create hostility between religious groups, while at the same time releasing known Islamists from prison. With many of its opponents taking up arms and receiving support from conservative Arab countries, the struggle did acquire a confessional character.

Savioli focuses on the role of the tribes in eastern Syria, which has been virtually

ignored in the media. While some supported the government, many others joined different opposition groups; splits within tribes also occurred. Those who joined groups with an Islamist agenda often did so for purely practical reasons, such as a guaranteed supply of essential goods and lower prices. Some tribesmen who had worked in Saudi Arabia propagated Wahhabism, but traditionally the Bedouin are closer to a Sufi practice of Islam and follow customary law; hence the demonstrations of civilians in Raqqa, for instance, against the imposition of Da'ish's interpretation of the *shari'a*. As Savioli argues, the fighting between Da'ish on the one hand and various other rebel groups on the other worked to the advantage of the government, which practised a policy of selective bombardment sparing Isis. His account of the infighting between the rebels, the victory of Isis and its subsequent defeat, is interspersed with the testimonies of friends from the area and human rights activists. By the end many of those he knew and worked with are either dead or in exile, although he manages to maintain contact with a few.

The final pages trace the government's crushing resistance in the Ghouta with the help of its allies and the use of chemical weapons, and the human rights violations which accompanied this.

This is an immensely informative book for what it recounts about the Bedouin in Syria; for the light it throws on the savagely repressive nature of the "Asad system"; for the experiences of ordinary citizens simply seeking freedom and dignity which it quotes. It is well-documented, particularly for the period of the civil war. It cannot have been easy to write, given the author's involvement with his subject.

It is also a frustrating book. As the reader moves from one theme to another, s/he regrets the absence of a subject-index and an index of names to facilitate reference to what has already been said. The maps are inadequate. The descriptions of Bedouin women's tattoos are not illustrated. (They can be found on Internet: <https://www.betshar.com/bedouinproject>.) The

changes of tone from passages of historical background information in guidebook style to the author's personal experiences of visits to Bedouin camps and then to harrowing accounts of imprisonment and tortures can be disconcerting.

But these objections pale into insignificance against the achievements of depicting the little-known and neglected Bedouins of Syria and reminding a world focused on geopolitical issues of the continuing existence of a civil society in the country and of its importance for the future.

Hilary Kilpatrick

Vorstand SGMOIK 2018
Comité SSMOCI 2018

Co-Präsident

Schaeublin, Emanuel (Zürich/Oxford)
 emanuel.schaeublin@uzh.ch
*Mena-Netzwerk, Netzwerk-Plattform
 Tagungen, Kooperationen*

Co-Präsidentin

Naef, Shirin (Zürich/Bonn)
 garmaroudi@gmx.ch
*Mena-Netzwerk, Netzwerk-Plattform
 Tagungen, Kooperationen*

Co-Präsident

Willi, Victor (Zürich/Oxford)
 vitorjwilli@gmail.com
*Mena-Netzwerk, Netzwerk-Plattform
 Tagungen, Kooperationen*

Vizepräsidentin

Glutz von Blotzheim, Sophie
 (Genf/Solothurn)
 sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch
Redaktion Bulletin, Delegierte SAGW

Quästorin

Amini, Nafiseh (Freiburg)
 Nafiseh.aminifard@unifr.ch
Kasse, Sekretariat

Vorstand

Casutt, Géraldine (Freiburg)
 Geraldine.Casutt@unifr.ch
GRIS, Romandie

Vorstand

Diday, Nicola (Köniz)
 diday.nicola@gmail.com

Vorstand

Fähndrich, Hartmut (Bern)
 hartmut.fahndrich@hispeed.ch
Sitzungen, Post

Vorstand

Giese, Francine (Zürich)
 francine.giese@khist.uzh.ch
Tagungen, Kooperationen

Vorstand

Palenzona Djalili, Elika (Zürich)
 edjal@sunrise.ch
Newsletter

Vorstand

Schneuwly-Purdie, Mallory (Freiburg)
 Mallory.schneuwlypurdie@unifr.ch
GRIS, Romandie

Vorstand

Vereno, Alessia (Basel)
 alessiavereno@yahoo.fr
Redaktion Bulletin, Homepage

Revisor

Sheikhzadegan, Amir (Zürich)
 asheikhzadegan@yahoo.com

Impressum

Das SGMÖIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich. Der Vorstand ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMÖIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren.

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion. Für die Richtigkeit der Tatsachen in den Artikeln sind die Autoren verantwortlich. Die SGMÖIK übernimmt durch die Publikation keine Meinungen, die die Autoren in anderen Zusammenhängen vertreten.

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction. Chaque auteur est responsable de l'exactitude des faits dans son article. Cette publication n'entraîne pas l'adhésion de la SSMOCI aux avis exprimés ailleurs par les auteur-e-s.

Redaktion / *Comité de rédaction*
Sophie Glutz & Alessia Vereno.

Übersetzung Editorial /
Traduction de l'éditorial
Sophie Glutz &
Letizia Osti.

Layout & Satz / *Mise en pages*
Larissa Bouquerel.

Ursprüngliches Layout-Design /
Conception de la maquette
Lalala-Buero
Grafik & Illustration
Raby-Florence Fofana.

Druck / *Impression*
Buch- und Offsetdruckerei
H. Heenemann GmbH & Co. KG
Bessemerstrasse 83-91
12103 Berlin
Deutschland

Kontakt & Webseite /
Contact et site web

sagw.ch/sgmoik



Die SGMÖIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie macht dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt. Die SGMÖIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien und Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen den universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques. La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient et Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et le grand public intéressé.

