

REMARQUES SUR L'HISTOIRE DE °AZİZ BEN HĀLEH DU CYCLE EPIQUE HILALIEN

Giovanni Canova

Université de Venise

Nous avons eu l'occasion, au cours d'une mission au Yémen oriental (région de al-Ḥadā'), mission qui avait pour but le relèvement de données archéologiques, épigraphiques, dialectologiques et folkloriques¹, de documenter une série de traditions liées aux Banū Hilāl. Il s'agit de matériaux historiques, toponymiques et narratifs.

De grands voyageurs comme C. M. Doughty, C. Landberg et St. J. B. Philby nous ont déjà donné de précieux renseignements sur les vestiges "hilaliens" parsemés dans les déserts d'Arabie². En même temps, B. Thomas, N. Rhodokanakis et plus récemment T. M. Johnstone ont publié des contes sur les Banū Hilāl recueillis dans le Rub^c al-Ḥālī et le Zofār³. Malheureusement, pour le Yémen la documentation est presque

¹ Les Universités de Florence, Pise et Venise ont participé à la mission, coordonnée par le professeur Pelio Fronzaroli. Un premier volume a été publié jusqu'à présent: *Studi yemeniti*, 1, Firenze 1985 (*Quaderni di semitistica*, 14).

² Voir C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, London 1964; C. de Landberg, *Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*, II, 3, *Daḥīnah*, Leide 1913; H. St. B. Philby, *Arabian Highlands*, Ithaca (N.Y.) 1952. Nous nous limitons dans cette étude à fournir des données bibliographiques essentielles; pour une bibliographie plus complète, voir notre article "Testimonianze hilaliene nello Yemen orientale", *Studi yemeniti*, 1, pp. 161-185.

³ B. Thomas, *Arabia Felix: Across the Empty Quarter of Arabia*, London 1932; N. Rhodokanakis, *Der vulgärarabische Dialekt im Dofār (Zfār)*, I, Wien 1908; T. M. Johnstone, "A St. George of Dhofar" *Arabian Studies*, 4 (1978), pp. 59-65. En ce qui concerne le Naǧd, voir l'intéressante version présentée par A. Blunt, *A Pilgrimage to Nejd, the Cradle of the Arab Race*, I, London 1881², pp. 169-171 (signalée par M. Galley, "Manuscripts et documents relatifs à la Geste hilalienne dans les bibliothèques anglaises", *Bulletin L.O.A.B.*, 12 (1981), pp. 185-186) et l'étude récente de A. Lerrick, *Taghribat Banī Hilāl al-Diyāghim. Variation in an Oral Epic Poetry of Najd*, Ph.D. Diss., Princeton 1984. S. Abdullah Sawayan a souligné l'importance des traditions hilaliennes dans la poésie "naba-téenne": il existe un genre poétique appelé *hlāli* par rapport à sa popularité à l'époque des

inexistante. Dans un ouvrage collectif récent sur l'Arabie du Sud publié à Paris en trois tomes, le nom Banū Hilāl n'est même pas mentionné⁴. Pourtant, nous avons pu le constater continuellement au cours de notre enquête de terrain, la tradition hilalienne et ses témoignages sont bien enracinés. Aussi nous partageons l'opinion de Philby qui écrivait en 1939:

"In the southern part of the peninsula their legend is peculiarly in vogue, in spite of what one might imagine to be the superior claims of the °Adites, Sabaeans, Himyarites, and others. Abu Zaid al Hilali, their traditional hero, is a familiar name on the lips of men in these parts, whereas the Queen of Sheba and other great personalities of historical times are but blurred memories"⁵.

Nous avons choisi, parmi tout les données recueillies, un récit traditionnel, l'histoire de °Azīz ben Hāleh, récit qui semble être fort connu dans la région de al-Ḥadā' et la Bilād °Anṣ (à l'Est de Ḍamār). En effet, la population locale accorde une grande importance à cette histoire: les événements qui y sont racontés se seraient déroulés dans les villages, les montagnes et les vallées de cette zone. En plus, ce récit a des parallélismes dans le Rub' al-Ḥālī, dans d'autres régions d'Arabie, dans les zones de diffusion de la recension syrienne de la *Sīrat Banī Hilāl*⁶.

Dans le présent article, notre recherche suivra une double direction: d'abord nous essaierons d'identifier les lieux qui sont mentionnés dans le récit, ainsi que les autres sites hilaliens, et ensuite d'analyser quelques éléments significatifs, en les confrontant à d'autres versions yéménites ou à celles d'autres régions. Avant d'entreprendre notre recherche, nous

Banū Hilāl (*Nabati Poetry. The Oral Poetry of Arabia*, Berkeley-Los Angeles-London, 1985, p. 139).

⁴ J. Chelhod et al., *L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation*, Paris 1984-85, 3 vols.

⁵ H. St. J. B. Philby, *Sheba's Daughters*, London 1939, p. 333 (signalé par H. T. Norris, "The Rediscovery of the Ancient Sagas of the Banū Hilāl", *BSOAS* 51 (1988), p.475).

⁶ Cf. Canova, "Testimonianze hilaliane", pp. 176-178.

voulons rappeler les grands moments de l'histoire de ʿAzīz ben Ḥāleh⁷:

- I. Abū Zayd al-Hilālī pratiquait le *coitus interruptus*, si bien que les gens de sa tribu se désespéraient à l'idée que leur chef ne leur donnerait jamais d'héritier. Sa soeur, en cachette, prit la place de sa femme et grâce à un stratagème atteignit son but. Elle donna le jour à ʿAzīz, qui fut appelé ben Ḥāleh ('fils de son oncle') puisque Abū Zayd était à la fois son père et son oncle.
- II. Abū Zayd apprit un jour que sa femme ʿAlya était sur le point d'épouser un émir, contre sa volonté, à cause de sa longue absence au Maghreb. Il retourna chez lui accompagné de son fils-neveu ʿAzīz.
- III. Le jeune ʿAzīz échangea ses vêtements contre ceux de ʿAlya, puis se présenta à sa place le jour du mariage. L'époux eut des soupçons, il trouvait que la mariée était trop vigoureuse. Il pensa que c'était un homme. Sa mère lui conseilla de soumettre son épouse à une série d'épreuves. La plus importante consistait à appuyer un fer rouge sur l'aine de sa femme: un homme supporterait l'épreuve, une femme hurlerait de douleur. ʿAzīz garda le silence, mais il égorgea le malheureux mari et s'enfuit.
- IV. ʿAzīz retrouva non loin de là Abū Zayd et ʿAlya. Souffrant de la soif, il se dirigea avec ses compagnons vers un puits. Le bruit fait par un animal effraya Abū Zayd qui s'enfuit. ʿAzīz alors descendit dans le puits et remonta avec l'eau, les sandales que son oncle avait abandonnées et une gazelle. Malheureusement la blessure de ʿAzīz s'infecta et il mourut. Abū Zayd l'enterra près du puits. ʿAlya se suicida en se jetant sur la lance de ʿAzīz, laissée sur la tombe.

⁷ Voir la transcription et la traduction du texte recueilli à al-Barradūn en novembre 1982, "Testimonianze hilaliane", pp. 180-185.

Lieux hilaliens dans le Yémen oriental

L'enquête que nous avons effectué en 1986 nous a permis de recueillir huit autres versions – complètes ou fragmentaires – de ce récit. Ces versions contiennent de nouveaux motifs narratifs. Le noyau central est toujours le même et repose sur l'histoire de 'Azīz ben Ḥāleh. Les vers qu'il récita avant de mourir (*Sareynā 'alā 'Alya talāṭīn leyla*) semblent être connus de tout le monde, avec quelques changements.

Toutes ces versions présentent les mêmes éléments troublants de l'histoire: la transgression du tabou sexuel dans l'union frère-soeur et le suicide provoqué par l'amour de 'Alya envers le fils de son mari. Nos informateurs sont tous convaincus que les événements se sont déroulés dans cette région. Les lieux cités se trouvent dans un rayon de 15 km aux environs du Ḡebel Isbīl⁸.

a) *al-Aqmar*, Le mariage de 'Alya se serait passé dans le village d'al-Aqmar situé sur les versants au Nord-Est du Ḡebel Isbīl, à côté de Ḥammat Diyāb; là 'Azīz, déguisé en femme, aurait pris la place de la mariée et aurait été blessé par l'époux.

b) *Hanakat Hilāl*. Après avoir traversé la plaine et la vallée au Nord-Est du Ḡebel Isbīl, 'Azīz rejoignit une gorge étroite entre les montagnes, qui encore aujourd'hui porte ce nom en souvenir des Hilaliens.

c) *al-Ḡirada*. Tout près de la Ḥanakat Hilāl, à côté du village d'al-Ḡirada, se trouvent les ruines d'une digue qui arrêta le cours du Ḡayl Šilwān où 'Azīz descendit pour prendre de l'eau pour ses compagnons et pour lui. Il fut enterré tout près, dans un lieu appelé as-Siqā. En effet, deux grandes tombes de pierres basaltiques bien taillées se trouvent à cet endroit; c'est là que, selon la tradition, reposent les corps de 'Azīz et de 'Alya.

⁸ Pour une description générale des caractères et de la distribution ethnique, voir S. Mazzoni, "L'esplorazione di superficie", *Studi Yemeniti*, 1, en particulier pp. 1-20; pour le matériel épigraphique voir A. Avanzini, "Problemi storici della regione di al-Ḥadā' nel periodo preislamico e nuove iscrizioni", *ibid.*, en particulier pp. 74-109; une analyse dialectologique a été effectuée par L. Bettini, "Note sull'arabo parlato al Baraddūn", *ibid.*, pp. 117-159.

Les habitants de la région affirment que d'autres lieux sont hilaliens, lieux où en général nous trouvons des ruines importantes, en particulier: d) *Hayd al-Halāl*. Sur cette montagne, à l'Est du massif du Ġebel Isbīl, résidait le sultan hilalien Ḥasan b. Sirḥān. C'est à partir de ce lieu que les Banū Hilāl, après une terrible famine causée par l'absence de pluies qui dura sept ans, commencèrent leur longue marche vers l'Ouest (la *taġrība*), jusqu'à la Tunisie. Le sultan Ḥasan cacha ses trésors dans les entrailles de la montagne, dans l'espoir d'un retour de son peuple⁹.

e) *Tombe de Sirḥān*. Dans le village d'al-Aqmar se trouve le mausolée de Sirḥān, père du sultan Ḥasan, de la première génération hilalienne, qui habitait dans le pays de Sarw wa-ʿUbāda. Sur sa tombe on a édifié une *qubba*, ornée d'une inscription himyarite¹⁰ et d'un vers en arabe qui célèbre la joie et la fortune triomphant de l'envie. Sirḥān est vénéré comme un *walī*.

f) *Hammat Diyāb*. Sur une colline au Nord du Ġebel Isbīl, parsemée de ruines, se trouve l'ancienne forteresse de Diyāb b. Ġānim, dont elle a pris le nom.

On a qualifié d'hilalien beaucoup d'autres *ḥarā'ib* de la vallée, dans le territoire des Banū Hudayġa et des Tawbān, jusqu'à Baynūn plus au Nord. Il s'agit de ruines de forteresses, de digues, de citernes, où l'on trouve de grosse pierres bien taillées (*ḥaġar ḥabaš* 'abyssin'), que l'on attribue aux Banū Hilāl. Après leur départ, les habitants de l'endroit auraient perdu cette habileté si précise de tailleurs de pierres, se contentant de constructions plus grossières. L'opinion populaire confond les Banū Hilāl avec les Himyarites. Cette assimilation est influencée par l'existence de nombreuses stèles et de nombreux petits autels portant le symbole lunaire bien connu dans l'ancien culte sud-arabique. On y voit

⁹ Les informations sur les trésors cachés (par les Himyarites) sont très fréquentes. al-Hamdānī consacre à cet argument un entier *bāb* de son *Iklīl*, *ġuz*' 8, édit. Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥasan al-Akwa', Sanaa 1979, pp. 191-195. Voir aussi, A. von Kremer, *Über die südarabische Sage*, Leipzig 1866, p. 138.

¹⁰ Le texte est publié dans Avanzini "Problemi storici", pp. 93-94 (Av. Aqmar 2).

l'emblème hilalien, *ʿalāmat Banī Hilāl*¹¹. On pense que les hilaliens sont des Himyarites, ou qu'ils sont arrivés dans la région peu après eux, qu'ils les ont vaincus en s'emparant ainsi de leurs forteresses. Il est certain en tout cas que les Banū Hilāl ont séjourné pendant longtemps dans le Yémen et ont contribué à sa prospérité.

Analyse comparative de l'histoire de ʿAzīz

Nous avons voulu vérifier si l'histoire de ʿAzīz existe dans la *Sīrat Banī Hilāl*, et dans l'affirmative, en relever les changements. Dans ce but, nous avons examiné la littérature hilalienne, dans un cadre qui renferme le plus possible des aspects et des développements de la tradition narrative épique populaire, en particulier des récits oraux, des oeuvres imprimées et des manuscrits.

Pour ce qui est de la tradition orale, nous avons remarqué que l'histoire de ʿAzīz a une large diffusion qui va du Rub^c al-Ḥālī jusqu'au Maghreb, même si cet épisode semble être plus connu en Arabie, surtout dans les terres qui vont de l'Oman au Yémen. Hasan el-Shamy, qui a re-

¹¹ Déjà à la fin de siècle dernier Anne Blunt proposa la thèse selon laquelle les Hilaliens adoraient la lune (*The Celebrated Romance of the Stealing of the Mare*, London 1892, p. 121 cité par Mukhlis, *Studies and Comparison*, pp. 21 et 27. Carlo Landberg aussi fait allusion au culte lunaire: "Si j'ose exprimer mon opinion personnelle, je crois qu'il faut voir dans l'extension supposée et légendaire des B. Hilāl, au Sud et au Nord, une réminiscence du culte de la lune, qui était le facteur principal de la religion des anciens Sabéo-Arabs" (*Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*, II, 3, p. 1708). Sur l'importance du symbole lunaire dans le contexte sudarabique ancien, voir M. Höfner, "Südarabien", dans *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, hrsg. H. W. Haussing, I, Stuttgart 1965, pp. 516-517 s.v. Mondsichel und Schreibe. À Saba, Qaṭaban et Ḥaḍramawt croissant lunaire et disque se trouvent toujours associés, à la différence de ce qui arrive dans l'Arabie centrale et septentrionale, où le symbole lunaire est parfois isolé. L'interprétation n'est pas sûre: A. Grohmann se demande s'il s'agit du symbole du dieu lunaire, du dieu solaire ou bien de tous les deux. Cette dernière hypothèse semble la plus vraisemblable. Cela pourrait être confirmé par un passage d'al-Hamdānī, lequel nous renseigne en décrivant le château de Madr de l'existence d'une plaque avec l'image du soleil et de la lune (*ṣūrat aš-šams wa-l-qamar*) (*al-Iklīl*, VIII, p. 165). Cf. Höfner, "Südarabien", p. 516 et en outre pp. 443-444 de la même oeuvre, s.v. "Göttersymbole", B 13.

cueilli une importante bibliographie sur les contes populaires arabes, nous a informé que ce récit est aussi bien connu dans les pays du Golfe. Sur la base des sources à notre connaissance, nous avons pu comparer nos versions yéménites avec les textes publiés par Rhodokanakis et Thomas (Arabie du Sud)¹² et par ʿAbdalkarīm al-Ġuhaymān ("Arabie", sans indication plus précise)¹³. Lucienne Saada a recueilli hors terrain (à Paris) une version fragmentaire, encore inédite, d'une personne du Ḥiḡāz¹⁴. Pour ce qui est de la zone syro-palestinienne, nous pouvons signaler le récit publié par ʿAbdarraḥmān as-Sārisī, qui se déroule dans un lieu appelé Marḡ b. ʿĀmir, où les Banū Hilāl seraient passés pendant leur marche vers le Maghreb¹⁵. Les versions de l'histoire de ʿAzīz recueillies en Tunisie par A. Baker et L. Saada, bien que très intéressantes, semblent dériver d'une façon ou d'autres d'une source orientale, à cause des nombreuses coïncidences qu'elles renferment¹⁶.

A propos des éditions imprimées, notre épisode se trouve dans la recension syrienne de la *Tagrība*, et précisément après le meurtre du

¹² Rhodokanakis, *Vulgārar. Dialekt*, pp. 50-52; Thomas, *Arabia Felix*, pp. 219, 239-242.

¹³ ʿAbdalkarīm al-Ġuhaymān, *Asātir šaʿbiyya min qalb ḡazirat al-ʿarab*, I, Riyadh 1980, pp. 177-193.

¹⁴ Cette version rapporte "des faits inconnus ailleurs: il s'agit des rapports incestueux entre Bū Zīd et sa soeur, rapports désirés par cette dernière; de cette union sortit un fils" (L. Saada, "Documents sonores tunisiens concernant la geste des Banū Hilāl", dans *Actes du II. Congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale*, Alger 1978, p. 374, note 11).

¹⁵ ʿUmar ʿAbdarraḥmān as-Sārisī, *al-Ḥikāya aš-šaʿbiyya fī l-muḡtamaʿ al-filastīnī. Dirāsa wa-nuṣūṣ*, Beirut 1980, pp. 80 et 420-423.

¹⁶ A. C. Baker, *The Hilali Saga in the Tunisian South*, Ph.D. Diss., Indiana University, Bloomington 1978, p. 147: son informateur principal, al-Ḥāḡġ ʿAbdassalām, révèle que sa source est une édition de la *Tagrībat Banī Hilāl* achetée lorsqu'il était au Liban et en Syrie avec l'armée française. Selon le rapsode Moḥammed Ḥsīnī, ses ancêtres seraient venus de Syrie (L. Saada, *La geste hilalienne, version de Bou Thadi*, Paris 1985, p. 29). Malgré la présence de nombreux éléments originaux, le déroulement des épisodes est en effet pareil à celui des versions orientales, mais différent des récits maghrébins publiés par T. Guiga, A. Ayoub et M. Galley.

souverain tunisien Zanātī Ḥalīfa et les batailles pour conquérir les forteresses maghrébines. Selon les éditions, l'histoire est située dans la *Qissat as-sabʿ tuḥūt* ou dans les *Dīwān al-aytām* (ou *Dīwān al-yatāmā*)¹⁷. Nous sommes presque à la fin de la *Sīra* et cet épisode semble être une digression pour rompre le rythme fiévreux, mais n'ayant aucun lien réel avec les événements. Abū Zayd se trouve à la cour du sultan Ḥasan, au Maghreb, quand il reçoit un message de ʿAlya, qui est restée en Arabie. ʿAlya lui annonce son prochain mariage avec l'émir Nawfal. Souffrant de nostalgie, Abū Zayd retourne dans le Nağd, accompagné de ʿAzīz et de Yūnus (ou selon d'autres versions d'un autre de ses neveux, Yaḥyā ou Marʿī), qui mourra mordu par un serpent. L'histoire de ʿAzīz ne semble pas exister dans la recension "hiğāzienne" de la *Sīra*, d'inspiration égyptienne¹⁸.

On peut, même à partir des manuscrits de la *Sīrat Banī Hilāl*, relever des éléments de comparaison fort intéressants. Nous avons pu consulter plusieurs manuscrits de la Staatsbibliothek de Berlin-Ouest, aidés par les indications du catalogue de W. Ahlwardt (en feuilletant son précieux tome VIII dédié en grande partie aux romans chevaleresques, les *grosse Romane* de la littérature arabe, nous avons toujours été frappés par la passion avec laquelle le savant bibliothécaire de Berlin a décrit les gestes de ces héros arabes). Notre attention a été attirée en particulier par deux manuscrits de la collection Wetzstein qui relatent l'épisode de

¹⁷ On a utilisé le texte de la *Tag̃ribat Banī Hilāl, aš-šāmiyya al-ašliyya* publié par la Maktabat al-Mašhad al-Ḥusaynī, Le Caire, s.d. (environ 1960), qui reprend l'édition Beirut 1884; l'autre édition égyptienne de la *Tag̃riba*, imprimée au Caire en 1960 par la Maktabat Muḥammad ʿAlī aš-Šubayḥ semble être une réduction de la version libanaise. L'histoire de ʿAzīz se trouve, dans ces trois éditions, respectivement aux pp. 541-553; 610-627; 293-300.

¹⁸ La *Sīrat al-ʿArab al-ḥiğāziyya* comprend plusieurs récits (*Kitāb al-ans wa-l-ibtihāğ, ar-Riyāda al-babiyya, Manāmāt al-malika Šiḥa, al-Alfāz az-zarīfa, ad-Durra al-munīfa, as-Sabʿ tuḥūt, Dīwān al-aytām*, etc.) publiés au Caire déjà à partir du siècle passé comme fascicules séparés. La partie de la *Tag̃riba* qui contient, dans la recension syrienne, l'histoire de ʿAzīz présente une rédaction très différente dans le *Kitāb ad-durra al-munīfa*; cf. M. Hartmann, "Die Beni Hilāl-Geschichten", *ZAOS*, 4 (1898), p. 306.

‘Azīz: le We. 819 et le We. 863¹⁹. Ils ont probablement une origine syrienne et remontent à la première moitié du XIX^e siècle. Nous devons mentionner aussi une autre version en vers qui fait partie des manuscrits de l’Ambrosiana, Ms. ar. CXXVI, version que nous sommes en train d’étudier²⁰. Le Vatican or. 287 rapporte l’histoire du retour de Abū Zayd du Maghreb, déguisé en poète, mais ne fait aucune allusion à ‘Azīz²¹. D’ailleurs cette histoire ne fait même pas partie de la *Sīra yamāniyya*, dont le manuscrit est conservé à la John Rylands Library de Manchester²².

Dans les limites d’un article, on ne peut pas procéder à une analyse comparative trop détaillée. Nous ne présenterons que des observations d’ordre général, qui permettront de mettre en évidence quelques traits fondamentaux de comparaison. On examinera donc, d’après les différentes versions, la personnalité de Abū Zayd, le problème du nom de ‘Azīz, les épreuves de courage qu’il a dû affronter, sa mort, le personnage de ‘Alya.

1. Selon la tradition des *šū‘arā’* égyptiens, Abū Zayd est le héros principal, qui concentre sur sa personne toutes les qualités: courage, valeur, sagesse, art de la médecine, éloquence. Quelquefois il apparaît sans scrupules et fort rusé, jaloux de l’héroïsme des autres, comme dans l’histoire de *Hafāḡī ‘Āmir*, mais ses actes sont toujours dictés par le bien de sa tribu²³. C’est lui le vrai chef militaire de la conquête hilalienne, même si le destin réservera à *Diyāb b. Ġānim* l’orgueil de

¹⁹ Cf. W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, VIII, Berlin 1896, n.° 9336 et 9332.

²⁰ Cf. O. Löfgren – R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, I, Vicenza 1975, CXXVI, 1 (= C 89 inf).

²¹ Cf. G. Levi Della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1935, Vat. ar. 2873.

²² Selon la description synthétique de A. Mingana dans le *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester 1934, n.° 623-627 (139-143).

²³ Voir le profil de Abū Zayd al-Hilālī tracé par A. Abnoudy, *La geste hilalienne. Impressions et extraits*, Le Caire 1978, pp. 34-37.

vaincre le souverain des Zanāta. Dans les versions égyptiennes, il ne meurt pas, ou plutôt la *Sīra* se conclut avant sa mort; toutefois dans les versions syriennes il est tué par *Diyāb*, en même temps que les autres grands héros hilaliens²⁴.

Ce personnage est bien différent dans l'Arabie du Sud. On lui reconnaît une force extraordinaire, mais il est tellement jaloux du prestige qu'il avait au sein de la tribu qu'il ne tolérait aucun rival. Sa haine ne s'assoupissait que lorsqu'il avait éliminé son adversaire, réel ou seulement potentiel. On raconte qu'il ne voulait pas d'enfant, de peur de leur transmettre sa puissance et le commandement des Banū Hilāl. Mais le destin fit naître ʿAzīz, enfanté par sa soeur qui, au moment où il allait reculer, l'avait piqué avec une aiguille au dos. Quand ce jeune devint un preux chevalier, Abū Zayd fut dévoré par le désir de le faire mourir. D'après une version du Rubʿ al-Ḥālī, il essaya de l'abandonner dans le désert, après avoir blessé son chameau et tenté de le tuer à coups de lance²⁵. Mais son dessein ne réussit qu'à la fin de notre histoire, à cause de la blessure que l'époux avait fait à ʿAzīz. Abū Zayd craignait qu'il ne puisse se vanter devant les Hilaliens de la libération de ʿAlya, de ses exploits, d'être descendu dans le puits alors que lui avait eu peur: une humiliation insupportable pour son orgueil.

La version recueillie par al-Ġuhaymān montre une cruauté bien plus grande. Abū Zayd ne se contenta pas de faire mourir ʿAzīz en faisant tomber de l'eau sur sa blessure, il réussit aussi à éliminer le fils de ʿAzīz (petit fils de Abū Zayd) en le faisant tomber de cheval. Il avait peur que le jeune homme ne puisse un jour venger son père ʿAzīz²⁶.

2. Il nous semble intéressant de nous arrêter un instant sur le nom de notre héros, ʿAzīz. Dans la traduction du texte yéménite, nous avons

²⁴ Cf. Hartmann, *Die B. Hilāl-Geschichten*, p. 308 note 1. La mort de Abū Zayd est décrite dans le *Dīwān al-aytām, Taġrība*, pp. 583-586. Selon une remarque de Thomas, dans les versions du Rubʿ al-Ḥālī c'est Abū Zayd qui tue *Diyāb* b. Ġānim (*Arabia Felix*, p. 221 note 1).

²⁵ Thomas, *Arabia Felix*, p. 219.

²⁶ al-Ġuhaymān, *Asātīr šaʿbiyya*, I, 191-193.

proposé la double signification de 'fort' et 'cher', avec une préférence pour la seconde²⁷. Les différentes versions représentent en réalité 'Azīz sous les deux aspects: il a la force de résister courageusement aux épreuves auxquelles l'avait soumis son "mari" et d'agir en preux en d'autres circonstances; mais il a aussi un visage délicat, sans barbe, il porte de longues tresses si bien qu'il peut se faire passer pour 'Alya, déguisé sans éveiller aucun soupçon²⁸. Il est aimé de son peuple.

D'autres problèmes, et pas seulement onomastiques, apparaissent surtout pour ce que est du *nasab* de 'Azīz, qui dans les versions de l'Arabie du Sud est appelé ben Hāleh ou ben Hālāh (= ibn Hālīhi): c'est en effet le fils de son oncle Abū Zayd. Dans une autre version yéménite que nous avons recueillie, 'Azīz est le fils de Abū Zayd et de sa fille; dans ce cas sa mère est aussi sa soeur²⁹! On doit reconnaître qu'il y a dans ces contes une certaine anarchie sexuelle...

Dans les versions imprimées, manuscrites et orales (à l'exception de celle de la péninsule arabique), 'Azīz est toujours le fils de la soeur d'Abū Zayd, mais il a une paternité respectable: ibn Hālīd³⁰. Son père serait mort pendant la *Tagrība*, dans la campagne d'Égypte, tué par le roi Firmand; le petit orphelin aurait été élevé par sa mère Šīḥa sous la tutelle de son oncle Abū Zayd³¹.

L'étroite relation, phonétique ou graphique, entre Hālīd et Hālīh est bien évidente. Nous nous trouvons devant deux possibilités: les Arabes du Sud, malicieusement ou par les reliquats du "paganisme", ont

²⁷ Canova, "Testimonianze hilaliane", p. 181. Il faut remarquer qu'au Sud du Gebel Isbil, 'Azīz semble être connu sous le nom de Hālīl ben Hāleh.

²⁸ We. 863, ff. 69b-73b; al-Ġuhaymān, *Asāṭīr šā'biyya*, I, 185; *Tagrība*, p. 546: il était tellement beau qu'il portait un voile sur son visage, pour se protéger contre le mauvais oeil. Le déguisement n'est pas une nouveauté pour 'Azīz. Dans un autre manuscrit de Berlin, il se présente au roi 'Abs déguisé en fille, avec le nom de 'Azīza fille de la soeur d'Abū Zayd; le roi tombe amoureux (We. 804, ff. 18a-19b; Ahlwardt n° 9318 p. 366).

²⁹ Version enregistrée chez les Banū Ḥudayḡa, le 22. 11. 1986.

³⁰ We. 819; We. 863; Ambrosiana ms. ar. 126; *Tagrība*, etc.

³¹ *Tagrība*, pp. 545-546.

fait de ce ʿAzīz le fils incestueux d'une personnage illustre comme Abū Zayd, en souillant la noble tradition hilalienne; ou bien ce sont les conteurs ou les rédacteurs syriens ou égyptiens qui ont voulu redonner à ʿAzīz un père comme il faut, dans le respect de la morale islamique, effaçant ainsi la scandaleuse transgression sexuelle évoquée par le nom du héros. De toute façon, nous devons constater que les deux versions coexistent, même si c'est dans des zones différentes.

Nous avons discuté avec notre collègue égyptien qui s'intéresse aux gestes populaires, le poète ʿAbdarrahmān al-Abnūdī, sur ce problème. Il a jugé la version yéménite inconcevable, affirmant que jamais un *šāʿer* égyptien ne tacherait l'honneur du héros Abū Zayd en récitant en public de telles infamies.

La façon par laquelle le rédacteur du manuscrit We. 863 élude le problème de la paternité de ʿAzīz est significative. Pour enlever tout doute, il précise: "ʿAzīz n'est pas le fils de la soeur de Abū Zayd, comme on le dit, sa soeur n'avait pas d'autre enfant que Badrān; c'est simplement une habitude que les Arabes ont quand ils s'adressent à quelqu'un de plus âgé, de dire *yā ḥāl*, par respect"³².

Dans d'autres versions on préfère appeler notre personnage ʿAzīz al-Qawm, le 'bien-aimé' le 'fort' de la tribu, en laissant dans le vague sa paternité³³. Dans ce cas aussi le nom révèle une interprétation qui n'engage pas trop le narrateur. Dans une version tunisienne ʿAzīz est le fils de la soeur d'Abū Zayd, Salma, et son père est Mannāʿ, frère du sultan Ḥasan³⁴.

3. ʿAzīz démontre son courage en surmontant une série d'épreuves, la plus importante dans notre conte yéménite est celle du fer rouge posé sur l'aîne. Ce fer est appelé *ših* 'broche'. Dans le récit de l'Arabie centrale publié par al-Ġuhaymān, ʿAzīz est frappé sur la main droite,

³² We. 863, f. 69b.

³³ Baker, *Hilali Saga*, pp. 308-315/515-521. Dans le *Tagrība*, ʿAzīz al-Qawm est *laqab* de ʿAzīz ibn Ḥālid.

³⁴ Saada, *Geste hilalienne*, pp. 161, 289 sq.

d'après la croyance commune que la veine céphalique se trouve dans le bras droit chez l'homme et dans le bras gauche chez la femme³⁵. Dans les textes publiés par Thomas et Rhodokanakis, le coup est donné sur la cuisse gauche³⁶. Dans le manuscrit We. 863 nous trouvons que Nawfal frappe °Azīz à l'épaule avec un poignard empoisonné³⁷. Le poison est employé aussi dans la recension syrienne: le mari prépare deux šīš trempant le premier dans le sang et le second dans le poison. Une femme frappée par une broche ensanglantée se soumet alors que le sang excite un homme. °Azīz réagit naturellement comme un homme, alors Nawfal le frappa avec le fer empoisonné³⁸. Dans les versions maghrébines l'épreuve est effectuée avec deux šās, 'turbans': le premier est trempé dans le sang, le deuxième dans le poison³⁹.

Les trois mots arabes *sīḥ*, *šīš*, *šās* montrent une double relation: sémantique pour les deux premiers mots (*sīḥ* et *šīš*), phonétique ou graphique pour les deux derniers (*šīš* et *šās*). Cette confusion aurait porté à la diversification broche-poignard/turban. Ce que nous a fait remarquer le prof. Cachia est très intéressant: le jeu de mot *šīš/šās* existe aussi dans les *mawāls* égyptiens.

En premier lieu, on peut supposer, comme dans le cas Hālih-Hālid, qu'il y a eu un processus de modification et d'évolution commun dans la tradition orale. Nous ne pouvons pas non plus rejeter l'hypothèse d'une mauvaise lecture d'un copiste ou d'un conteur populaire qui se servait de textes manuscrits.

Il s'agit de toute façon d'éléments très intéressants qui nous permettent de constater combien une tradition narrative peut changer et, en même temps, comment elle est le reflet d'une conception, d'une censure, d'une adaptation.

³⁵ al-Guhaymān, *Asāṭir ša'biyya*, I, 187.

³⁶ Thomas, *Arabia Felix*, pp. 240-241; Rhodokanakis, *Vulgärrar. Dialekt*, I, 50.

³⁷ We. 863, f. 75a.

³⁸ *Tagrība*, p. 550.

³⁹ Baker, *Hilali Saga*, p. 313/519; Saada, *Geste hilalienne*, p. 295 "coiffure".

4. ʿAzīz meurt à cause de sa blessure, mais dans des circonstances différentes selon les versions. Abū Zayd est aussi responsable, puisque par lâcheté il ne descend pas dans le puits prendre de l'eau pour ses compagnons ou bien, dans le récit du Zofār, il insiste pour que ʿAzīz, blessé, descende. Dans la version publiée par al-Ġuhaymān, Abū Zayd fait basculer l'outre que ʿAzīz lui avait donnée, de façon à ce que l'eau se renverse et tombe sur sa main⁴⁰. Dans les récits syriens, Abū Zayd se débarrasse du médicament acheté pour soigner ʿAzīz, après l'épreuve du puits (ici: une source) et sa honte devant la lâcheté montrée; ou bien il évite de bander étroitement la blessure de ʿAzīz comme il l'avait fait jusque-là, pour que le poison arrive au cœur⁴¹. Dans la version du Rub^c al-Ḥālī, ʿAzīz montre encore une fois son courage et son mépris pour la mort, en s'enlevant le fer dans sa chair dès qu'il trouve un endroit convenable pour creuser sa tombe⁴².

Certaines fois, nous trouvons la description des rites qui suivirent son ensevelissement. Dans notre version yéménite Abū Zayd laisse sur la tombe de ʿAzīz sa lance, et c'est en se jetant sur elle que ʿAlya se suicida⁴³. Dans d'autres contes on dépose des pierres pour indiquer la tête et les pieds du mort, ou bien son épée coupée en deux⁴⁴. La narration la plus intéressante est celle qui est rapportée par al-Ġuhaymān. Abū Zayd lava le corps de ʿAzīz, le parfuma et le déposa dans le suaire; ensuite il l'enterra, il arrosa sa tombe avec de l'eau de son outre, déposa sur sa tombe la bague et les vêtements du mort et enfin égorgea son chameau. Tout cela parce que le jour où l'homme ressuscitera, il pourra retrouver toutes ses affaires pour aller à la réunion (au jugement dernier)⁴⁵. Dans différents contes aussi bien Abū Zayd que ʿAlya

⁴⁰ al-Ġuhaymān, *Asāṭir šaʿbiyya*, I, p. 189.

⁴¹ as-Sārīsī, *al-Ḥikāya aš-šaʿbiyya*, p. 422; *Tagriba*, p. 552.

⁴² Thomas, *Arabia Felix*, p. 241.

⁴³ Canova, "Testimonianze hilaliane", pp. 184-185.

⁴⁴ Rhodokanakis, *Vulgärrar. Dialekt*, I, 52.

⁴⁵ al-Ġuhaymān, *Asāṭir šaʿbiyya*, I, p. 190.

récitent des vers en guise d'élégie, dans la tradition de l'ancienne *martīyya*.

Selon les témoignages yéménites, la tombe de ʿAzīz se trouve à al-Ġirada avec celle de ʿAlya. Les versions de la *Tagrība* manuscrites ou imprimées la situent à Ġūṭā, dans la terre de Hawrān⁴⁶. Dans le conte palestinien, la tombe serait à côté de Ġazza⁴⁷. Dans ce cas, le narrateur adapte la localisation à une zone géographique qui lui est plus proche. C'est un peu comme pour le puits de Naqwa ou Naḡwa, où mourut un des fils du sultan Ḥasan. Cet endroit est situé entre Douz et Matmata, à côté de Dongola, à Ġazza ou dans le Naḡd, selon que les narrateurs sont tunisiens, soudanais ou arabes du Mašriq⁴⁸.

5. ʿAlya⁴⁹ dans les versions yéménites semble éprouver un vif sentiment pour le fils de son mari, ʿAzīz. Cette passion provoquera son suicide. Les tombes de ʿAzīz et ʿAlya se trouvent l'une à côté de l'autre; dans le conte du Zofār un arbre poussa pour les protéger par son ombre⁵⁰.

Dans les autres versions, les sentiments de ʿAlya pour ʿAzīz ne vont pas au-delà de la reconnaissance pour l'avoir libérée d'un mariage humiliant et au-delà de l'émotion devant la fin tragique du héros. Dans le manuscrit We. 819, il semble qu'il existe un sentiment plus profond. Après avoir enterré ʿAzīz dans le Naḡd, Abū Zayd ordonna à un vendeur de sel qui avait assisté à la scène de n'en parler à personne. Mais

⁴⁶ We. 819, f. 13a; We. 863, f. 76b; Ambrosiana ms. ar. 126, f. 15a; *Tagrība*, p. 551.

⁴⁷ as-Sārisī, *al-Hikāya aš-šaʿbiyya*, pp. 422-423.

⁴⁸ Cf. Baker, *Hilali Saga*, pp. 117, 121, 622 sq.; M. Galley-A. Ayoub, *Histoire des Banī Hilāl*, Paris 1983, pp. 95, 105; A. Guiga, *La geste hilalienne*, Tunis 1968, pp. 46 sq.; Saada, *Geste hilalienne*, p. 291; We. 819, f. 24a; We. 863, f. 70a; S. H. Hurreiz, *Jaʿaliyyin Folktales*, Bloomington 1977, p. 100. H. T. Norris écrit à propos du puits de Naqwa ou Jawfa: "This same well is identified with Kusugu well in Daura in Hausaland" (*Antar*, London 1985, p. 27, 37 note 20).

⁴⁹ Il y a différentes graphies pour ce nom (ʿĀliya, ʿAlyā, ʿAlya), pour un phénomène de réduction; cf. Hartmann, *Die B. Hilāl-Geschichten*, p. 310 note 2.

⁵⁰ Rhodokanakis, *Vulḡārār. Dialekt*, I, 17. Dans cette version on ne parle pas de ʿAlya, mais de la fille du sultan.

celui-ci en informa ʿAlya, qui se désespéra et arracha ses vêtements. Elle avait un jeune esclave qui portait le nom de ʿAzīz; sous l'effet de la grande affliction, elle le saisit et le jeta sous les chameaux. L'esclave mourut. On essaya de la consoler, mais une vieille affirma qu'elle ne pleurerait pas pour ce ʿAzīz, mais pour ʿAzīz fils de la soeur d'Abū Zayd. On voulait tuer la vieille pour ses calomnies, mais l'entourage de ʿAlya savait que c'était la vérité⁵¹.

ʿAlya demeure une épouse patiente et fidèle à Abū Zayd, malgré sa longue absence. Elle s'était éloignée de la caravane hilalienne en marche vers le Maghreb après s'être disputée avec Ġāziya⁵². as-Sārisī rapporte une autre histoire. Parcourant la Palestine septentrionale, Abū Zayd était à la tête des Banū Hilāl et ʿAlya en queue avec les femmes. Ils durent à un certain moment traverser un petit cours d'eau; ʿAlya releva sa robe, faisant voir ses *ḥulḥāl*. Les autres femmes de la tribu y virent un mauvais signe du destin et la supplièrent de retourner au Nağd. C'est ce qu'elle fit, sans pouvoir avertir Abū Zayd à qui on fit croire qu'elle était morte à mi-chemin. Le héros hilalien acheta une *rabāba* et se mit à chanter son chagrin. Un jour reçut un message de ʿAlya annonçant ses noces; c'est alors qu'il partit⁵³.

ʿAlya était la mère de Šabra et Rayya et aucun *ḥakarwātī* syrien ou aucun *šāʿer* égyptien n'oserait mettre en doute le fait qu'Abū Zayd en soit le père. Tout ceci s'oppose directement aux traditions de l'Arabie du Sud, où comme nous l'avons vu on est convaincu qu'Abū Zayd ne voulait pas d'enfants et n'en avait pas, mis à part ce ʿAzīz conçu grâce à la ruse féminine. Dans un des récits hilaliens publiés par Thomas on arrive à attribuer trois enfants à notre héros, mais c'est lui même qui doute d'en être le père. Il les emmena dans le désert et les soumit à des épreuves de courage et de sagacité. C'est ʿAzīz le seul qui réussit à les

⁵¹ We. 819, f. 14a.

⁵² *Tagrība*, pp. 321-329.

⁵³ as-Sārisī, *al-Ḥikāya as-šāʿbiyya*, p. 420.

surmonter; Abū Zayd le reconnut comme son fils, mais à partir de ce moment-là il ne désira que sa mort⁵⁴.

Il s'agit en effet d'une attitude qui ne correspond pas bien aux sentiments des Arabes, dans lesquels la descendance et le lignage gardent une place privilégiée.

Conclusion

Nous pourrions multiplier les exemples et les comparaisons. Le dynamisme de la tradition narrative hilalienne est un fait que les pages qui précèdent devraient avoir bien illustré. Même si plusieurs contes présentent différents motifs inspireurs, nous croyons devoir considérer cette tradition comme un tout, à cause de la particulière évolution de l'art des conteurs. Ces contes se sont développés parfois autour d'un personnage ou d'une anecdote locale et l'histoire de 'Azīz "fils de son oncle" pourrait bien en représenter un exemple. Son écho est arrivé jusqu'aux centres de la récitation professionnelle ou de la rédaction des manuscrits et, après l'adaptation inévitable pour répondre aux valeurs morales de la société islamique, le récit a été mis en circulation dans les circuits traditionnels, s'insérant très vite dans l'ensemble de la *Sīrat Banī Hilāl*. Le cycle épique hilalien semble souvent être composé par de nombreux épisodes juxtaposés, avec une cohérence relative par rapport à la progression des événements; cette structure présente une possibilité de dilatation et d'absorption dont les conteurs ont largement profité. L'histoire de la tribu se développe génération après génération, *qissa* après *dīwān*, dans une conception linéaire du cours des événements, mais avec plusieurs digressions.

Il nous semble intéressant que cette multiforme tradition ait absorbé même des contes d'origine sudarabique; par quelles voies? Il n'est pas possible malheureusement de l'établir. De toute façon notre version yéménite garde toute sa spécificité et se présente très éloignée des thèmes chers aux *šū'arā'* et aux *ḥakawātīyya*, où dominent les grandes batailles,

⁵⁴ Thomas, *Arabia Felix*, pp. 219-222.

les conquêtes, les duels entre héros adversaires, parfois le merveilleux et la magie. Dans l'Arabie du Sud le conte est beaucoup plus anecdotique et présente des liaisons et des situations inconnues, à peu d'exceptions près⁵⁵, dans la littérature arabe populaire et dans celle d'*adab*. Vraisemblablement il enfonce ses racines dans un fond de mythes et de fables qui constitue la spécificité culturelle de l'ancienne *Arabia Felix*. Le professeur Raif G. Khoury, en soulignant l'importance et l'autonomie des traditions yéménites dans le contexte arabe, n'exclut pas la possibilité d'influences mutuelles entre le Yémen, l'Iran et l'Éthiopie avant l'Islam. On voit les dimensions que devrait prendre une recherche comparative pour aboutir à des résultats valables. De notre côté, nous espérons que les hypothèses avancées à partir du conte de ʿAzīz ben Hāleh pourront élargir les perspectives de la recherche actuelle sur la *Sīrat Banī Hilāl*, avec l'introduction dans le débat sur la problématique de la genèse et de la diffusion extraordinaire des contes hilaliens.

⁵⁵ Le thème de l'inceste est très commun, à notre connaissance, seulement dans le patrimoine narratif de la Haute Égypte et surtout du Soudan, comme l'étude de A. H. Shahi et H. T. Moore l'a bien illustré (*Wisdom from the Nile*, Oxford 1978). Hasan el-Shamy a remarqué à ce propos: "In traditional Arab cultural expressions (folklore) the Oedipus complex is practically non-existent (...). In contrast to the Oedipal situation, Arab cultures teem with expressions of love between brother and sister. Hundreds of examples of this vital affective tie can be cited" ("The Brother-Sister Syndrome in Arab Family Life, Socio-Cultural Factors in Arab Psychiatry: A Critical Review", *International Journal of Sociology of the Family*, 11, 1981, pp. 318-320). Mais il faut dire que ce rapport n'arrive pas aux conséquences extrêmes qu'on trouve dans l'histoire de ʿAzīz. Pour l'Égypte, on ne peut pas oublier l'influence qu'un mythe comme celui du couple divin Isis et Osiris a pu exercer.