



Université d'Oran 2
FACULTE DES LETTRES, ARTS ET LANGUES ETRANGERES

THESE

Pour l'obtention du diplôme de Doctorat
en Sciences

L'EFFACEMENT ENONCIATIF
DANS LE DISCOURS DES *MUQADMIN* SUR LES SAINTS DE LA REGION
DE MASCARA

Présentée et soutenue publiquement par :
Mme. **BAHRI Souad**

Devant le jury composé de :

MERINE Kheira	Professeur	Université d'Oran 2	Présidente
LALAOUI Fatima	Professeur	Université d'Oran 2	Rapporteur
MADINI Mongi	Professeur	Université de Franche-Comté	Rapporteur
ZENATI Djamel	Professeur	Université d'Alger 2	Examineur
TABET Zoulikha	MCA	USTO	Examineur
EL Bachir Hanane	Professeur	Université d'Oran 2	Examineur

2017 / 2018

A mes parents

REMERCIEMENTS

Je tiens à témoigner ma profonde reconnaissance à mon directeur de recherche, monsieur MADINI Mongi de m'avoir soutenue jusqu'au bout et dans toutes les circonstances ; pour sa gentillesse et sa sagesse. Merci à ma directrice de recherche, madame CHIALI-LALAOUI Fatima Zohra, pour cette expérience humaine enrichissante.

Merci à monsieur le professeur de l'université de Tours, David DOUYERE, d'avoir eu la gentillesse de soutenir ce travail et la générosité de l'évaluer.

Je tiens également à témoigner ma profonde et sincère gratitude à l'équipe de l'EDAF et aux membres du laboratoire ELLIADD de l'université de Franche-Comté (Besançon, France). Merci à madame Andrée CHAUVIN-VILENO pour ses encouragements lors de nos entretiens au laboratoire, sa modestie et son professionnalisme. Un grand merci à M. BARRY Alpha-Ousmane pour ses enseignements, ses orientations et son grand cœur. À M. EMBARKI Mohamed pour ses conseils.

Un grand et tendre MERCI à mes chers parents.

Merci à mes sœurs et mon frère : Mouna, Samiha, Khadidja et Anouar. Un grand merci à mon oncle REMIL Ali Bouchentouf pour son soutien depuis le début. À mon beau-frère Omar KAID.

Un affectueux remerciement à tous mes amis pour leurs encouragements et leur aide, particulièrement docteur Samir NAMOUNI pour son soutien moral permanent.

Mes sincères remerciements vont à tous ceux que j'ai croisés sur le chemin de la réalisation de ma thèse pour leur générosité et leur sens du partage :

A mes amies et collègues de l'AMIA (Cherchell), Asma et Meriem ;

Aux responsables du CRASC et spécialement la bibliothécaire NORA : pour sa bienveillance, sa gentillesse et son humilité. Merci à monsieur DALAÏ Mohamed Amine pour sa coopération, ses conseils et sa générosité. Merci également aux responsables de la bibliothèque nationale d'Alger pour leur sérieux.

A mes responsables et amis du centre universitaire de Ain Témouchent. À Hadjer MERBOUH pour son sens de l'altruisme et notre complicité.

A tous ceux qui ont cru en moi, MERCI.

Dire soi n'est pas dire je

[Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre, 1990]

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE.....	9
PARTIE I : Terrain, corpus et paradigme.....	15
CHAPITRE I : Le corpus et ses discours constituants.....	16
1. Paramètres méthodologiques.....	17
2. Le corpus comme discours oral.....	28
CHAPITRE II : Du <i>soi</i> au <i>je</i>	67
1. Au sujet du <i>Soi</i>	68
2. L'énonciation	71
3. Paradigme autour du récit.....	85
CHAPITRE III : Argumentation et effacement énonciatif	106
1. L'argumentation	107
2. L'effacement énonciatif	129
PARTIE II : ANALYSE ENONCIATIVE.....	134
CHAPITRE I : Effets pragmatiques de l'effacement énonciatif	135
1. Le principe de l'effacement énonciatif	136
1.2. Marques linguistiques et référentielles de distanciation	138
2. Les discours constituants et distanciation énonciative.....	167
CHAPITRE II : S'effacer en racontant	186
1. Les spécificités du récit hagiographique.....	187
2. La construction objective de la diégèse.....	188
CHAPITRE III : Discours rapporté et distanciation.....	243
1. Discours rapporté et énonciation	244
2. Le tiers-parlant	275
3. La polyphonie linguistique.....	279
PARTIE III : SIMULACRE ENONCIATIF.....	287
CHAPITRE I : Les marques d'une présence énonciative.....	288
1. L'effacement du « je », un simulacre cachant un <i>Soi</i>	289
2. Les représentations sociales.....	322
3. Discours polémique	335

4. L’ethos	338
5. Mémoire et oubli	342
6. Les lois du discours	345
CHAPITRE II : Analyse argumentative	347
1. Au sujet de l’analyse argumentative.....	348
2. Croyances et contexte social	349
3. Progression thématique et <i>logos</i>	350
4. Point de vue représenté et Soi.....	399
5. Les figures du discours et argumentation.....	401
6. Stratégies discursives et argumentation	405
CHAPITRE III : Le récit-argument	408
1. L’hétérogénéité textuelle.....	409
2. Analyse des récits et point de vue omniscient.....	410
3. L’argumentation indirecte entre énonciateur et locuteur.....	411
4. Analyse séquentielle des récits.....	412
5. Narration, structures prépositionnelles et point de vue	437
6. La description	440
7. Les scénarios	443
CONCLUSION GENERALE.....	448
BIBLIOGRAPHIE.....	453
TABLE DES MATIERES.....	469
TABLE DES FIGURES.....	479
TABLE DES TABLEAUX.....	482

TABLEAU DE TRANSCRIPTION DE L'ALPHABET ARABE
--

Pour la transcription de notre corpus nous avons adopté la translittération en vigueur dans la revue Arabica.

Lettres arabes	Transcription internationale (revue Arabica)
ء	'
ب	b
ت	t
ث	ṭ
ج	ġ
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	ḏ
ر	R
ز	Z
س	S
ش	š
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	'c
غ	ġ

ف	F
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ي	y

Voyelles

lettres arabes	transcription internationale (revue arabica)
َ	a
ِ	i
ُ	u
ا	â
ي	î
و	û
ي	ay
و	aw
ة	-a

Introduction générale

Emanant d'une culture, porteur d'une tradition, le discours sur la sainteté qui implique un recours incontestable au récit hagiographique représente la voix d'une communauté exprimant ses codes de croyances. Ce genre de discours fondé obligatoirement sur la narration, ne fait pas qu'énumérer les vertus d'un saint ou de retracer sa vie, mais porte éminemment en lui la mémoire collective d'un groupe ainsi que des valeurs et toute une philosophie transmise dans le temps grâce à la tradition orale. En abordant ce travail, nous nous intéressons au discours sur le saint de la région de Mascara produit dans un contexte bien précis : le mausolée, et communiqué par les porteurs et les transmetteurs à la fois de cette mémoire, de génération en génération, appelés en arabe *Al muqadmîn* (les gardiens des mausolées). Les discours oraux constituant notre corpus contiennent des récits dits « hagiographiques », représentant ainsi un discours identitaire externe à la narration qui aborde l'autre (le saint) et émis pour l'autre (l'auditoire) ; cet autre avec qui on partage une culture, une confession religieuse et un monde chargé de valeurs communes. En effet, le discours sur le saint approché par le muqadam et les pratiques qui en découlent (comme celle du guérisseur) sont provoqués par une demande des « visiteurs », qui co-construisent un phénomène social appelé « le culte des saints ». Ce phénomène social a fait l'objet de plusieurs travaux en anthropologie, en sociologie et en islamologie produisant par voie de conséquence une littérature mettant en exergue l'évolution de ces pratiques dans l'espace et dans le temps.

Dans notre travail, qui s'inscrit dans le domaine des sciences du langage, toute notre attention sera portée sur la langue comme moyen de transmission d'un discours, abordant un référent, émis dans un contexte bien précis, et ce, en faisant appel aux récits qui relatent une diégèse véhiculant les *karamât* (ou les prodiges) du saint. Par ailleurs, lorsque l'objet de notre discours est de rapporter des faits historiques, une mise à distance de l'énonciateur devrait être adoptée. Mais lorsqu'on parle des saints, des faits miraculeux sont toujours évoqués à une époque où on y croit de moins en moins ; ce qui engendre une coexistence de deux données censées s'opposer : l'aspect **réel** de la vie d'une personne ayant marqué son époque, et l'aspect **fabuleux** associé à ses actes. C'est cette opposition donnant une structure particulière à ce genre de discours qui nous a motivée dans la réalisation de ce travail et a suscité en nous une curiosité autour des stratégies pouvant être mises en place par les locuteurs afin de faire passer, à travers l'autre, leurs propres croyances.

Notre recherche porte sur les discours sur les saints dans des situations d'émission qui paraissent similaires : avec un muqadam comme locuteur, un mausolée comme espace et nous-

mêmes comme interlocuteur, mais qui sont foncièrement différentes. En effet, en découvrant le terrain pour la collecte de notre corpus, après avoir sillonné les quatre coins de la région de Mascara, nous avons constaté que le discours sur le saint, sous une dimension spatiale différente et avec des personnes différentes, n'abordait pas uniquement l'autre mais qu'il s'agissait d'un discours exprimant la culture d'une communauté qui voudrait s'imposer en déniait une autre. Un constat qui nous a permis d'avancer l'hypothèse d'un discours identitaire occulté dans un discours « historique » - donc objectif - sur le saint.

Notre problématique s'articule ainsi : nous tenterons de montrer comment l'identité du locuteur, qui implique des croyances individuelles et collectives, est omniprésente dans son discours alors qu'il a recours à un principe stratégique censé exprimer le contraire, à savoir, l'effacement énonciatif. De fait, les récits et le discours qui les supporte nous serviront de prisme pour observer et analyser « les reliefs » énonciatifs qui apparaissent dans la transmission du message. Par ailleurs, nous verrons comment la dimension religieuse et hagiographique peut être un cadre légitimant ses propres croyances et celles de sa communauté qui semble cacher une dimension idéologique. Ainsi, l'analyse énonciative des discours des *muqadmîn* vise à observer les stratégies énonciatives et argumentatives qu'ils utilisent pour transmettre leurs croyances sur les saints de la région de Mascara. Cette analyse nous permettra de voir comment ces gardiens de mausolées s'effacent pour qu'en réalité et de manière consciente ou inconsciente ils marquent leur présence dans le discours. Nous synthétiserons cette réflexion en se basant sur les questions suivantes :

- Si le fait de raconter la vie de l'autre implique un effacement de l'énonciateur, quelles en seraient les marques dans le discours du muqadam? Et s'il utilise le saint comme figure légitimant ses propos pour qu'en réalité transmettre ses propres croyances, quelles en seraient les traces dans son discours ?

Ces questions nous permettent d'émettre des hypothèses et d'imaginer les probabilités suivantes : le muqadam représente et transmet un système de croyances aujourd'hui moins vivace qu'auparavant, ce qui le pousserait à mettre en avant une stratégie consistant à effacer de son discours les traces de ses positions personnelles en s'appuyant sur des récits exemplaires abordant la sainteté, et en mettant en avant des instances dignes de confiance qui constituent une référence d'un point de vue religieux et spirituel partagée par l'auditoire ciblé. En outre, le muqadam serait imprégné par la tradition soufie fondée sur « l'effacement de soi » où l'on fait appel aux dires ou aux actes d'une autorité supérieure lorsqu'on est appelé à avancer un message ou transmettre une idée. Nous supposons que la présence palpable de l'énonciateur serait

repérable dans ses commentaires où il entrecoupe le cours des événements pour développer - à un degré métatextuel- une interprétation, une argumentation ou même une distanciation par rapport à ce qui est raconté. A travers notre réflexion, nous estimons qu'il serait intéressant de situer les conditions d'émergence du discours des "croyances" propres à la communauté des *muqadmîn* de la région de Mascara et de les mettre en relation avec les différentes formations discursives environnantes qui interagissent et contribuent à la mise en œuvre de ce discours.

Afin de répondre aux questions posées et de vérifier les hypothèses, nous nous baserons, dans la phase analytique de notre travail, sur un appareil conceptuel emprunté à la linguistique énonciative, à la narratologie et à l'argumentation, dans une optique interdisciplinaire nous permettant de déceler, d'abord, les effets pragmatiques de l'effacement énonciatif dans le discours global et de démontrer ensuite, le simulacre que cet effacement peut révéler en transmettant de manière implicite un discours identitaire, voire idéologique. Notre méthodologie d'analyse reposera par ailleurs sur une structure ternaire à travers laquelle nous envisageons l'étude du processus de la production énonciative dans une dynamique interactionnelle reliée à une situation d'énonciation unique, donnant un discours unique chargé d'une subjectivité implicite dissimulée par les marques énonciatives de l'effacement, en se positionnant tantôt à un niveau de *sous-énonciation*, tantôt à un niveau de *surénonciation*. Ainsi, en vue d'explicitier ces faits énonciatifs que révèle notre corpus, nous agencons notre travail en trois parties, chaque partie contiendra trois chapitres.

Dans la première partie intitulée *Terrain, corpus et paradigme*, nous essaierons dans le premier chapitre de présenter le corpus en le structurant de la manière suivante :

Nous exposerons dans un premier temps, les paramètres méthodologiques adoptés dans la réalisation de ce travail et qui se concrétisent dans une approche qualitative qui se focalisera sur les plans discursifs et énonciatifs révélant les propriétés des discours émis, et ce, en mettant l'accent sur les stratégies déployées par les informateurs. Pour ce faire, nous procéderons à la collecte des informations qui émanent d'un échantillon représentatif de la communauté ciblée (celle des *muqadmîn*). Nous étalerons ensuite le mode de déroulement de l'enquête de terrain en répondant aux mots interrogatifs : où ? Quand ? Qui ? Comment ?

Dans le même chapitre, nous décrirons dans un deuxième lieu les spécificités du terrain ainsi que les difficultés que nous avons rencontrées lors de la réalisation de notre enquête. Ensuite, nous tenterons de mettre en exergue les faits sociaux ayant contribué dans la fondation de ce genre de terrain, et ce, en abordant le sujet du culte des saints (ou le maraboutisme) comme fait social, ainsi que leur place dans la société algérienne en se basant sur les travaux de BOUCHAMA Kamel (2000) et de TOUATI Houari (entre autres). En outre, une partie importante de ce

chapitre sera consacrée à la présentation des particularités du corpus comme la question de l'oralité et les champs de recherche qui se sont penchés sur cette même question : comme l'ethnolinguistique avec les travaux de CALAME-GRIAULE Geneviève (1987) et le domaine de l'analyse du discours comme champ de recherche s'intéressant à la littérature orale émise dans son contexte culturel.

L'opération de transcription du corpus sera décrite comme une résultante logique dans l'étude scientifique d'un discours oral en se référant au travail de BLANCHE-BENVENISTE Claire (2000) parmi d'autres. Nous nous exprimerons ensuite sur la coexistence de deux langues dans le présent travail, à savoir, la langue arabe (plus précisément, le parler mascarien comme idiome du corpus étudié) impliquant une traduction des récits du corpus en langue française qui est la langue de la rédaction de ce travail. Cette opération qui a engendré les difficultés rencontrées lors de la traduction de certains mots et expressions contribuera dans la formulation de titre suivant : *l'intraduisibilité d'un corpus en dialecte algérien* en général et en parler mascarien en particulier ; surtout si les locuteurs ont dépassé les soixante ans pour la majorité sauf pour le cas du muqadam de Sidi Qada qui a la quarantaine. Cette tranche d'âge représentera une génération qui emploie un vocabulaire en voie de disparition décrivant une époque passée, ce qui a imposé l'utilisation du dictionnaire de BEAUSSIER Marcelin (1887) dans l'interprétation de certains termes en proposant l'équivalent le plus adéquat en langue française.

Troisièmement, nous passerons à l'énumération des discours constituant notre corpus où nous tenterons juste de les définir et d'en décrire les caractéristiques et leur mode de fonctionnement de manière générale. Pour ce faire, nous nous baserons notamment sur les travaux de WILLIAME Jean Paul (1995), NKWIRIKYE Téléphore, Paul RICŒUR (1995) et MAINGUENEAU Dominique (2009) dans la définition du constituant religieux qui se présente comme un discours imbriqué dans un autre. En ce qui concerne le discours mythique qui fait partie intégrante du discours global, nous tenterons de le définir en nous référant à la réflexion d'Ernest CASSIRER (1975) et de BARTHES (1970). Quant au constituant idéologique, nous aurons comme points de repère, les travaux de BOUDON Roger (1986) de AROUA Ahmed dans l'exposition de l'idéologie islamique et ses caractéristiques doctrinales. Les travaux d'ALTHUSSER Louis (1970) et de FONTANILLE Jacques, nous serviront de référence autour du sujet de l'émergence d'une analyse du discours idéologique. Nous passerons, pour finir, au dernier constituant de notre corpus : le discours mystique qui s'articulera autour d'une définition du soufisme et de la notion de sainteté en se fondant sur les travaux de DAVY Marie-Madelaine (1977), SCHIMMEL Anne Marie (1996), MOKRANI Mohammed (1996), BONAUD Christian (2002) et de DERMENGHEM Emile (1983).

Par ailleurs, l'*exemplum* relié au rêve religieux (dans notre corpus il est lié à la notion de sainteté) sera traité en se référant aux travaux de BERLIOZ Jacques (1980), FERHAT Halima (2003) et CHERIF Mustapha. Pour clôturer ce chapitre, nous traiterons la question du genre hagiographique qui aborde la vie des saints en s'appuyant sur la description de Michel DE CERTEAU de ses éléments fondateurs.

Dans le deuxième chapitre, intitulé *Du Soi au Je*, nous aborderons la question du *Soi* comme incarnation du sujet pensant et du sujet conscient. Cette pensée portée par une conscience, ne pouvant être véhiculée par un *je* tout le temps, transmet incontestablement une identité personnelle ; chose que nous tenterons d'élucider dans l'analyse. Nous citerons, par ailleurs, les approches les plus importantes ayant traité ce sujet, telle que la linguistique énonciative qui s'intéresse particulièrement à la question de la subjectivité dans le discours, et les marques à travers lesquelles celle-ci peut se manifester. Dans cette perspective, nous invoquerons les travaux de BENVENISTE (1966) qui considère le *je* comme locution, de KERBRAT-ORECCHIONI (1980), DUCROT Oswald (1984), CULIOLI Antoine (1984), MAINGUENEAU Dominique (1996), ANSCOMBE Elisabeth (1981), CHARAUDEAU Patrick (1992) pour qui le *je* est envisagé comme déictique. Nous citerons également les différentes facettes de la manifestation de la subjectivité avec notamment les réflexions de AMOSSY Ruth (1991) ; la subjectivité dans le récit et ses outils d'analyse avec les réflexions de ADAM Jean Michel (1999-2005) et la question de l'identité narrative avec les travaux de RICŒUR Paul (1985-1990). Pour mettre au point la différence entre récit et discours et ne pas tomber dans la confusion, nous définirons dans ce même chapitre ces deux notions, ce qui nous permettra de décrire l'environnement physique, le contexte d'émission de notre corpus et de se fixer les outils d'analyse à exploiter pour une étude, que nous voudrions, exhaustive.

Dans le troisième chapitre de cette partie nous évoquerons en premier lieu l'argumentation et la rhétorique, leurs marques de manifestation dans notre corpus comme la parole magique ou la notion de formule. Nous mentionnerons ensuite les différentes approches ayant traité le discours argumentatif et la notion de « l'ethos », notamment en analyse du discours, en nous référant aux travaux d'ADAM Jean-Michel & BONHOMME Marc (2007), AMOSSY Ruth (2000), CHARAUDEAU Patrick, DECLERCQ Gilles (1993), HERMAN Thierry (2005), et MAINGUENEAU Dominique (2002). En second lieu, nous tenterons de définir le concept de l'effacement énonciatif en partant des réflexions de RABATEL Alain (2008) et VION Robert (2001) afin de pouvoir en repérer les traces dans le corpus.

Dans la deuxième partie, qui se présente sous le titre de *L'analyse énonciative*, nous maintiendrons la structure ternaire adoptée dans la partie précédente. Le premier chapitre nous permettra de mettre l'accent sur les marques de l'effacement énonciatif dans le discours des informateurs afin d'explicitier cette stratégie de distanciation vis-à-vis de ce qui est dit et qui, d'ailleurs, nous paraît évidente quand on évoque l'histoire de la vie de l'autre incluse dans un processus de transmission d'informations appartenant à une mémoire collective. Après avoir décelé les traces de cet effacement, nous verrons dans le deuxième chapitre comment ce procédé se manifeste-t-il dans une narration séparée de sa situation d'énonciation - comme le précise BENVENISTE - et qui implique un effacement du narrateur. Dans le troisième chapitre et dans le sillage des deux antérieurs, nous procéderons à une analyse de ce fait énonciatif, mais cette fois-ci, à travers l'un de ses procédés les plus probants, à savoir, le discours rapporté.

Dans la troisième et la dernière partie de ce travail que nous avons intitulée *Un simulacre énonciatif*, nous tenterons, comme le titre l'indique, de démontrer comment cet effacement énonciatif, qui a fait l'objet des chapitres de la deuxième partie sous ses différents aspects, peut-il se présenter sous forme d'une mise en scène de la part de l'énonciateur pour dissimuler une argumentation foncièrement subjective. De fait, nous essaierons dans le premier chapitre d'explicitier les traces de la présence de l'énonciateur permettant la formation d'un ethos. Dans le deuxième chapitre, nous mettrons en évidence la dimension argumentative ancrée dans le discours représentée sous forme de points de vue personnels, et d'en explicitier les occurrences comme trace d'une subjectivité inévitable dans le cas d'un discours qui s'exprime sur des croyances appartenant à un contexte socioculturel bien précis. Dans le troisième chapitre, nous procéderons à une analyse séquentielle des récits, en se référant aux travaux de Jean Michel ADAM, afin de mettre en exergue la séquence argumentative qui révèle un narrateur omniscient.

Partie I

Terrain, corpus et paradigme

Chapitre I

Le corpus et ses discours constituants

Dans ce chapitre nous exposerons les données méthodologiques qui nous ont permis de réaliser notre enquête de terrain dans le but de collecter notre corpus, ainsi que les conduites que nous avons adoptées et les points de repère qui ont déterminé l'organisation de notre projet. Ensuite, nous tenterons de cerner notre corpus en définissant ses différents constituants qui révèlent des données faisant sa spécificité et sa complexité à la fois. Ainsi, ce chapitre va nous permettre non seulement de présenter notre corpus ainsi que l'enquête qui a été menée pour sa collecte, mais aussi de cerner ses composants afin de déterminer le cadre théorique et l'appareil conceptuel pouvant nous conduire à une analyse exhaustive et pouvoir trouver des pistes de réponses à notre questionnement.

1. Paramètres méthodologiques

Afin de mieux comprendre le discours composant notre corpus et lui conférer un sens dans sa situation d'émission, nous avons choisi de lui attribuer une interprétation soumise à une démarche de traitement hypothético-déductif en adoptant l'approche qualitative. En effet, ce qui représente notre centre d'intérêt dans ce travail, est d'attribuer au phénomène du discours sur le saint - émis par des informateurs exerçant la même fonction - une interprétation (sur le plan discursif et énonciatif) cohérente s'intéressant surtout à un discours « unique » émis dans un contexte « unique ».

1.1.Procédure de la collecte d'informations

Cette procédure s'est faite en fonction des normes méthodologiques auxquelles obéit le protocole d'enquête en vigueur dans le domaine des sciences du langage, et qui consiste à collecter un échantillon représentatif d'une manière organisée. Cet échantillon représente une communauté bien déterminée (celle des muqadmîn) entretenant au quotidien un discours sur le saint dans un cadre contextuel particulier et pour des fins bien précises.

1.1.1. L'enquête

La procédure de collecte d'informations ayant construit notre corpus, est le produit d'une enquête effectuée auprès de sept gardiens de mausolées de la région de Mascara ; le choix de ce nombre d'informateurs nous a été imposé par le terrain, car ces sept mausolées visités représentent les points nodaux de *riġâl ġrîs* (les saints de Ġrîs, ce dernier qui n'est autre que l'ancienne appellation de la région de Mascara) les plus accessibles.

Parmi les techniques d'enquêtes utilisées dans l'approche qualitative, à savoir la technique directive, semi-directive ou observation participante (Blanchet 2000 : 14) nous avons opté pour l'enquête semi-directive qui consiste à recueillir des informations en posant une question ouverte sans proposition de réponses préalables.

Cette question a été formulée de la manière suivante : quelles sont les prodiges (*karamât*) du saint ?

Cette interrogation émane d'une observation que nous avons faite lors de nos visites au mausolée de notre ancêtre (sidi Ahmed Ben Ali) : nous avons remarqué qu'à chaque fois que l'on abordait le sujet du saint, une valeur est évoquée instantanément, celle de ses prodiges posthumes. En effet, les *karamât* du saint seraient en quelque sorte l'élément déclencheur d'un discours quotidien sur cet homme ne faisant plus partie du monde des vivants mais qui aurait toujours ce pouvoir de guérir et de bénir ses visiteurs.

Dans l'accomplissement de notre recherche nous avons essentiellement travaillé avec un enregistreur. Tout le matériel du travail repose sur des enregistrements pour sauvegarder les informations qui nous ont été transmises par nos enquêtés. Ainsi, nous avons obtenu des enregistrements audio d'un volume horaire de 02h:53:19¹.

Les discours des *muqadmîn* sur les prodiges des saints (*karamât el Wâli*) légitimant l'existence du mausolée et la fonction du *muqadam* dans l'ère du numérique où le rationnel est censé prendre le dessus, était l'élément déclencheur de notre question. Nous avons voulu, à travers cette phrase interrogative partielle citée plus haut, obtenir une réponse libre et ouverte nous permettant d'avoir un discours plus ou moins spontané que nos informateurs entretiennent quotidiennement pour justifier des pratiques ésotériques auxquelles il est difficile de croire de nos jours mais qui n'empêche pas des habitants de la région de continuer à fréquenter ces lieux dits saints. Notre objectif était surtout de voir comment nos informateurs entretiennent-ils ce genre discours en ayant recours à des stratégies discursives en vue de légitimer des phénomènes ésotériques en leur arborant un aspect réel, dans une époque où les miracles sont de l'ordre du fabuleux et de l'imaginaire, et de continuer par conséquent à attirer autant de personnes vers ces endroits représentés comme sacrés.

Notre corpus a été collecté entre l'année 2010 et 2012. Le choix de ces discours oraux est justifié par leur appartenance à la même praxis socioculturelle (un discours émanant d'un même cadre

¹ Une grille représentative de renseignements sur les informateurs et du volume horaire de leur prestation orale sera exposée dans la section présentant le terrain.

spatial et régi par le même contexte socioculturel). Ce sont des discours émis par des informateurs ayant la même fonction : celle de garder le mausolée et de tenir un discours élogieux sur le saint en recevant les visiteurs lors de l'acte de la *ziyâra* (la visite). Ces discours sont effectivement tenus dans les mausolées des quatre coins de la région de Mascara que nous avons sillonné afin de pouvoir collecter un échantillon représentatif de cette communauté des *muqadmîn* et du discours chargé de leurs propres croyances.

Nous nous sommes rendus compte par ailleurs que les éléments constituant notre corpus, pouvaient être envisagés comme des discours véhiculant des phénomènes linguistiques et des pratiques discursives relativement complexes régis à la base par un contexte bien précis.

1.2.Le terrain

C'est en fonction de l'intérêt intrinsèque (caractère unique) et représentatif (aspect typique) du discours sur le saint émis dans le mausolée par son gardien, que le choix du terrain s'est effectué. En effet, dans ce cadre particulier, le terrain devient un élément fondamental pour pouvoir procéder à une recherche scientifique ayant pour objet d'explicitier un phénomène langagier spécifique. Par ailleurs, il faut rappeler que le terrain n'est pas considéré par AGIER comme étant une chose, ni un lieu, ni une catégorie sociale, un groupe ethnique ou une institution, c'est surtout un ensemble de rapports personnelles où on découvre des choses. Se lancer dans un terrain, c'est d'abord entrer en relation personnelle avec des personnes.

Afin de cerner notre terrain et synthétiser la démarche nous ayant permis de l'observer, nous tenterons dans cette section de répondre aux questions suivantes : Où ? Qui ? Quand ? Comment ?

1.2.1. Mascara, ville des saints

L'enquête se déroule à la wilaya de Mascara, située à 360km au Sud-ouest de l'Algérie. Une contrée qui a vécu des événements importants ayant marqué non seulement la région elle-même mais aussi tout le pays. Ce bref passage qui concerne l'Histoire de Mascara est indispensable dans la mesure où nos informateurs font appel à des faits renvoyant à l'Histoire de la région comme le terme *Bâylak* et *gris*, ainsi qu'à des figures historiques réelles (comme celle de l'Emir Abdel Kader).



Fig.1. Localisation de la wilaya de Mascara

Le terme MASCARA vient (étymologiquement) d'*Oum Askeur* (la mère des soldats) ou de *Mouaskeur* (lieu de regroupement de l'armée). Son site urbain est coupé par Oued Toudmane et ses rivières. Elle est construite sur les hauteurs de son bassin. A vocation agricole, beaucoup d'historiens comme IBN HAOUKEL, EL BEKRI ou EL IDRISSE, indiquent qu'elle fut du temps des Romains une forteresse militaire appelée *Castronova*. Youcef IBN TACHFINE, le fondateur de la dynastie Almoravide, la conquiert au cours des années 1070-72 et elle ne devient une cité prospère qu'au XVI^e siècle sous les Turcs qui ont renforcé ses forteresses et ses sept portes mythiques. Capitale du *Beylek* de l'Ouest (de 1701 à 1791), ses habitants contribuèrent à la libération d'Oran en 1792. En 1832, elle devient la capitale de l'Emir ABDELKADER avant d'être occupée par BUGEAUD le 03 juin 1841 (Cheurfi 2007 : 714). « De grands savants² tels que Abou Zakaria, sidi Ahmed Benali, sidi Daho, sidi mhamad Banyahiya, Mustapha Rammassi, Abou Ras Ennaciri, et Abdalkadar Machrafi, vont faire sa renommée durant l'empire Ottoman » (*Ibid.*). Elle perd sa place de capitale régionale sous Mustapha al Manzali, 28^e bey d'Oran ». Lors de la colonisation française les zaouias : Derkaouas, et Tidjania se sont battus sous la "bannière" de l'Emir Abdalkader (1830-1847) mais bien avant 1808 et 1827 contre les Turcs ».

La plaine de Mascara et les montagnes environnantes portent d'autres noms comme :

- GHRIS, car la région était autrefois totalement plantée d'arbres ;
- *Balad Banî Râshid* ou Rashidiya, parce qu'une tribu Zénète portant ce nom, était venue s'y installer au début du VIII^e/XVI^e siècle.

En 1113/1701, le bey Bû-Shalâgham quitte Mazouna et vient se fixer à Mascara nommée désormais comme le siège du *Beylek* de l'ouest, Ghrîs est depuis longtemps un centre d'émission intellectuelle, et « c'est en se spécialisant dans l'étude du fiqh, (jurisprudence), et du tawhîd (théologie), qu'il se positionne dans le champ culturel maghrébin de son époque » (Touati : 20).

² 'abd 'l-Qâdir b. Sanûsî, est le petit-fils d'un des saints patrons de Ghrîs : 'Abd 'l-Rahmân b. 'Alî dit sidi Dahû b. Zarfa, un condisciple de b. Sharîf, le maître de Rammâsî, chez m-hammad b. 'Alî al-Majjâjî.

1.2.2. Le mausolée : un lieu-saint

Le mausolée, tel qu'il est connu dans le monde musulman depuis le commencement du culte des saints, est une tombe ou une sorte de sanctuaire qui « Comporte une coupole dont la sphère symbolise le ciel, reposant sur un tambour octogonal [...] le tambour octogonal repose à son tour sur une structure cubique qui symbolise la terre. C'est ainsi que, sur un plan symbolique, la tombe du saint reconstitue le rôle de celui-ci, un pont entre le ciel et la terre » (Classe 1991 : 344). Les célèbres mausolées en Algérie sont entre autres : Sidi 'âbad le protecteur de Relizane, sidi Al Houari patron de la ville d'Oran, sidi Abdarahmane protecteur de la ville d'Alger, sidi Boumediene patron de Tlemcen, sidi Rached patron de Constantine, sidi Balloua protecteur de Tizi Ouzou, etc. Ainsi, les noms des saints sont les éponymes des mausolées, autrement dit, chaque mausolée porte le nom du saint homme qu'il honore. Certains *muqadmîn* portent aussi le nom du saint, surtout s'ils font partie de ses descendants (de la même lignée que le saint) comme c'est le cas du muqadam qui s'est présenté avec le prénom Daḥû de Sîdî daḥû.

1.2.2.1. Localisation des mausolées

Afin de collecter notre corpus, nous nous sommes rendus aux mausolées qui se situent dans différentes agglomérations de la wilaya de Mascara. Nous situerons ici les mausolées visités par rapport à leur distance de la ville de Mascara :

- Le mausolée de sidi Kada se trouve dans une commune qui porte le nom du saint, appelée aussi Kachrou. Cette commune se trouve à environ 23,7 km de la wilaya de Mascara.
- Le mausolée de Sîdî 'abd-rḥîm se situe dans la commune d'El Bourdj à environ 25,2 km de la ville de Mascara.
- Sîdî ṣâfî se situe dans la commune de Tighennif à environ 24,7 km de la ville de Mascara.
- Sîdî 'lî ban 'ûmar se trouve dans la commune de Ghriss à environ 24 km de Mascara.
- Le mausolée de Sîdî bûrâs se trouve au centre de la ville de Mascara.
- Sîdî daḥû se trouve à *Mamounia*, située dans le daïra d'Aïn Fares à environ 5 km au nord-ouest de Mascara.
- Le mausolée de Sîdî ḥmad Ban'lî se trouve entre la commune de Maoussa (à environ 11,9 km de Mascara) et Matmour (à environ 18,2 km de la ville de Mascara).

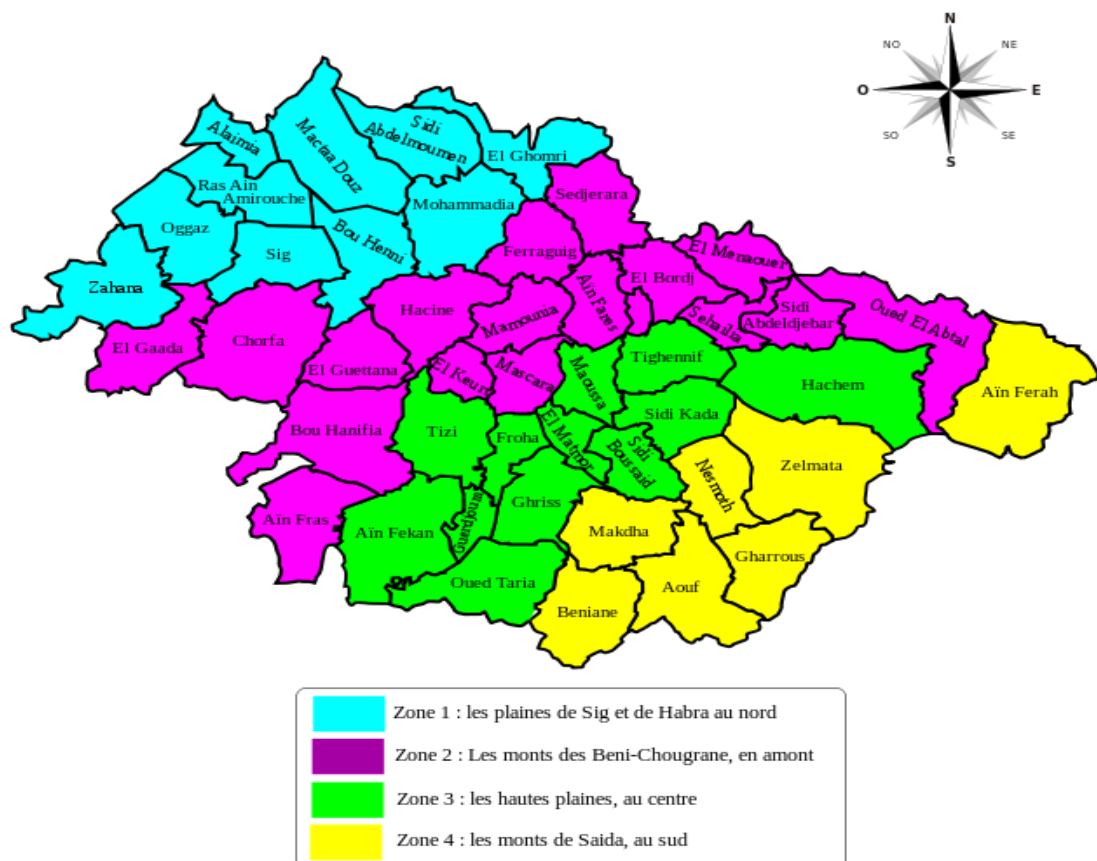


Fig.2. Les communes de la wilaya de Mascara

1.2.3. Al Muqadam : le guérisseur, conteur et porteur d'une mémoire collective

Dans chaque mausolée, une personne d'un certain âge, qui peut être une femme³ ou un homme, est chargée de garder et de veiller à la propreté et la sécurité des lieux. Ces personnes, pour la majeure partie âgées entre 45 et 70 ans, ont aussi pour fonction d'accueillir les visiteurs qui viennent bénéficier de la bénédiction de ce « lieu-saint ». De plus, les *Muqadmîn* (sing. Muqadam, fém. muqadma) sont présentés par ANDEZIAN comme les responsables ou « les délégués des chefs de confrérie, les gardiens des sanctuaires, les responsables de groupes d'affiliés à une confrérie ou de groupes d'adeptes d'un saints» (1995 : 102). En plus de ces fonctions, le gardien du mausolée se présente comme un guérisseur portant la bénédiction du saint et pouvant la transmettre à travers des pratiques et des rituels qu'il prétend être des sources de rétablissement. Ce privilège lui serait octroyé par le saint surtout s'il est de sa lignée généalogique (dite noble) : « traditionnellement, les tombes de saints sont desservies par leurs descendants. Les saints soufis ont eux aussi leurs généalogies, quoique d'une autre nature

³ La seule rencontre féminine que nous avons faite était avec la femme du muqadam de sîdî Ban 'ûmar qui a refusé de répondre à notre question sous prétexte que seul son mari détenait la vérité au sujet du saint.

puisqu'elles sont spirituelles qui les accrochent tous au prophète » (Chambert-loir & Guillot 1995 : 07).

En tenant compte de son âge, véhiculant une mémoire et une expérience acquise depuis de longues années à servir le saint et le lieu où ce dernier est enterré, *al muqadam* est considéré, dans sa communauté, comme la seule personne à détenir la version authentique du récit sur les prodiges et la vie du saint. Donc, un chercheur voulant collecter ces récits, doit se rapprocher des muqadamîn qui prennent en charge la transmission d'une mémoire collective en exerçant la fonction du conteur qui est reconnu dans toutes les traditions orales comme un personnage privilégié, honoré, pour ne pas dire vénéré. Il est vrai que, s'il était chargé de distraire et de charmer un auditoire, il portait surtout la responsabilité de conserver et de transmettre les récits sacrés et les rites, ciment de la société : à sa manière, il était un liturge » (Hammel 1994 : 24). Pour conclure nous pouvons dire que *al muqadam* « (vicaire et gardien des lieux saints). [...] n'existe que pour autant qu'existe la mémoire orale et collective. La machine du *temps* se fond dans la "profondeur généalogique " » (Marouf 1988 : 75).

Afin de présenter nos informateurs en exposant les informations qui les concernent, nous avons dressé un tableau récapitulatif contenant également des renseignements sur le contexte de la collecte du corpus. Les trois points de suspension désignent une information inexistante car certains de nos informateurs ont préféré garder l'anonymat ou ne nous ont pas avancé toutes informations les concernant.

Nom du muqadam	Age	Sexe	Sujet	Durée de l'enregistrement	Lieu	date
...	78 ans	Homme	- Sîdî 'abd-rĥîm	11mn: 23	Mausolée de Sîdî 'abd-rĥîm (Al bordj)	07 août 2010
Snoussi Si Tayeb	60 ans	Homme	-Sîdî ĥmad ban 'lî -Sîdnâ 'umar -Sîdnâa mûsâ - Šayĥ 'al Misûm -Celui qui faisait son jeûne pour Allah -Le soufi qui voulait créer une confrérie -Le soufi qui voulait enseigner -Sîdîĥmad Ban Baĥri	01h:20	Maison du muqaddam Située à environ 400 mètres du mausolée (douar wlâd sidî 'ala)	12 août 2010
...	...	Homme	- Sîdî 'lî ban 'ûmar	44mn :46	Mausolée de Sîdî 'lî ban 'ûmar	20 juin 2011
Hassan	68 ans	Homme	-Sîdî bûrâs	03mn:52	Mausolée de Sîdî bûrâs (mascara centre)	10 juillet 2011
Daĥû	50ans	Homme	-Sîdî daĥû	13mn :04	Mausolée de Sîdî daĥû	20 juillet 2011
Gherissi	45 ans	Homme	- Sîdî qâda ban Muĥtâr -Un dinar contre dix -Le faux saint	17 mn:41	Mausolée de Sîdî qâda (ex.kâšru)	13 septembre2011
Abdel kader	75 ans	Homme	-Sîdî šâfi	03mn :00	Mausolée de Sîdî šâfi (village Sîdî šâfi)	20 juillet 2012
				Totale		
				02h: 53: 19		

Tableau 1. Informations sur le corpus

1.2.4. Les particularités du terrain

Nous avons tenté de rencontrer les *muqadmîn* avec lesquels nous pouvions travailler sur le court terme, c'est-à-dire le temps d'un discours répondant à une question ouverte et ce qui nous intéressait était de les voir à l'œuvre, de les voir dans des situations de communication avec les visiteurs afin de comprendre la dynamique thérapeutique qu'ils mettent en œuvre et le discours justifiant celle-ci. Certains nous ont acceptés facilement comme c'est le cas du *muqadam* de sidi Ahmed Ben Ali parce qu'il nous connaissait déjà et savait surtout que nous faisons partie de la même lignée que lui en ayant pour même ancêtre le saint lui-même. D'autres ont refusé au début, car nous nous sommes présentés uniquement comme une universitaire voulant effectuer un travail de recherche sur les saints, mais après avoir insisté et expliqué l'objet de notre travail, ils ont fini par accepter avec réticence, ce qui a donné des discours concis comme celui enregistré en 3 minutes.

1.2.4.1. Difficultés rencontrées

Dans ce genre de terrain les curieux ne sont pas vraiment les bienvenus, et nous, en tant que chercheur, nous étions considérés comme tels par certains *muqadmîn*. Ce terrain est en effet réservé qu'au *muqadam* en sa qualité de guide et de guérisseur pour la plus part d'entre eux, et aux visiteurs qui viennent avec l'intention de guérir ou d'effectuer une *ziyâra* pour bénéficier de la *baraka* (bénédiction) du saint. Donc, aux yeux des informateurs, notre position de chercheur était une position illégitime et incompréhensible car ils ne saisissaient pas exactement l'utilité d'une telle initiative et doutaient de nos intentions en pensant que nous étions sur les lieux pour collecter des informations nous permettant de critiquer ou de porter des jugements de valeur négatifs sur leurs pratiques et leur discours. Ils nous suspectaient même de chercher des éléments d'information pour décrédibiliser leurs propos et de démontrer qu'il s'agit d'un discours à rétorquer. L'une des raisons qui nous a mis dans cette situation est, selon les informateurs, le fait que « personne ne s'intéressait plus à ce domaine », donc on pouvait se poser la question suivie d'une hypothèse : pourquoi une telle démarche ? Si ce n'est pour démontrer la fausseté des discours émis. La plupart d'entre eux nous disaient que nous autres les scientifiques, nous ne croyons pas à ces phénomènes ésotériques et métaphysiques comme la présence de l'esprit du saint dans le mausolée. Cette phase de mise en confiance nous a imposé une position de neutralité, de distanciation en cédant la parole à un intermédiaire qui était notre père. En effet, sa présence et son intervention nous a permis de regagner la confiance de nos informateurs après qu'il leur ait expliqué, d'une manière plus spontanée qui leur est plus familière, l'utilité de la collecte de ces informations et surtout en nous remettant dans le

statut de *zouyâr* (visiteurs) en quête de la bénédiction du saint d'abord et avant toute autre chose. Cette situation a eu un impact visible sur le discours des *muqadmîn* ; chose que nous tenterons de démontrer dans la phase analytique.

D'un point de vue méthodologique, notre approche n'était pas celle du soupçon où du doute des dires des informateurs où on tente, à travers des questions fermées d'en déceler la vérité, mais nous avons pris les discours contenant des récits sur les prodiges des saints comme de l'argent comptant. Autrement dit, comme des discours portant sur des vérités et surtout une certaine manière de voir les choses. Donc nous avons évité la question qui demande si c'est vrai ou pas car la condition première de nos informateurs pour nous livrer un discours authentique était d'avoir *niya* (une bonne intention) et croire d'abord à leurs propos et au saint surtout, ce qui a confirmé chez nous l'idée de l'importance de la question des croyances et leur impact sur le discours. Pour nos informateurs, leurs croyances portent la vérité car c'est ce qui leur permet d'exercer aussi le rôle des guérisseurs et d'agir comme si leurs pratiques fonctionnaient. Ils donnaient même des exemples de miracles accomplis sur des patients-visiteurs que nous verrons dans l'analyse de notre corpus. Donc notre démarche en tant que chercheur en sciences du langage est particulière et différente de celle du journaliste par exemple, car notre rôle était celui d'écouter un discours émis d'une manière plus ou moins spontanée, dans un contexte bien déterminé et de repérer les éléments constitutifs d'un phénomène linguistique particulier.

1.2.5. Les faits sociaux fondateurs d'un tel terrain

Après la collecte du corpus sur le terrain - entre les années 2010 et 2012 – nous pensions obtenir des récits hagiographiques retraçant la vie du saint et ses prodiges mais nous nous sommes rendu compte que ces récits étaient inclus dans des discours à part entière nous permettant de voir ce qui est commun linguistiquement parlant chez nos informateurs dans leur représentation de l'invisible (le saint) à travers des stratégies discursives et des tournures phrastiques bien précises. Il s'agit surtout de voir quel discours pouvaient-ils entretenir sur l'autre (le saint) en se mettant dans une position de neutralité et quelles stratégies énonciatives peuvent-elles en découler. Mais avant cela, nous tenons à comprendre certains faits sociaux ayant engendré un tel terrain.

1.2.5.1. Le « Maraboutisme » ou le culte des saints comme fait social

Rappelons que d'un point de vue méthodologique le recueil de données formant un corpus est étroitement lié à son contexte d'émission,

Le recueil de contes, chants et productions orales de cultures « traditionnelles » est une pratique éfréquente dans le domaine de la description des langues à tradition orale et de l'ethnolinguistique notamment. Outre l'importance de contextualiser ces chants, contes et récits (des significations implicites dans un contexte culturel peuvent échapper ou paraître anodines dans un autre), deux éléments en compte : la propriété intellectuelle de productions traditionnelles d'une communauté et les conditions de recueil souvent liées à des activités sociales dans un cadre public ou privé. (Baude 2006 : 49).

Le « Maraboutisme »⁴ est une Pratique très répandue dans les milieux ruraux ainsi que certains milieux urbains du monde islamique. Dans son ouvrage *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine*, Sossie ANDEZIAN précise que ce fait religieux est pratiqué dans divers milieux, chez les hommes et les femmes, parmi les analphabètes et les instruits ; tous, procèdent au même rituel, celui de la zy'ara ou « visite », dans le but d'honorer et de demander la bénédiction des saints (Andezian 2001). Ces visites se font dans des sanctuaires qui comportent généralement une coupole dont la sphère symbolise le ciel, reposant sur un tambour octogonal (le chiffre huit symbolise les mutations d'un état vers un autre). Les observations de l'auteur ont été faites dans la région de Tlemcen, connue par le culte du grand saint sidi Boumediene qui a « Pratiquement eu le plus haut degré de l'abandon à la volonté divine (*tawakkoul*) et l'insouciance du monde, Abou Madian avait réalisé aussi pleinement que possible la station où l'on sait entendre et comme il convient la voix de Dieu » (Dermenghem 1981 : 255). Suite à son parcours d'homme de religion et d'intellect, que le saint a mérité après sa mort la construction d'un mausolée qui accueille chaque semaine des centaines de visiteurs de toutes les régions de l'Algérie et même d'ailleurs.

Dans la région de Mascara, le culte des saints est omniprésent ; des mausolées sont plantés dans la région et ses environs. Du plus célèbre sidi Kada (à Kachrou), passant par sidi Ahmed ben Ali, sidi Safi, sidi Ali ben Saad, sidi Abdeldjabar à sidi Abdelmoume, etc., tous sont quotidiennement visités par les habitants de la région et d'ailleurs. Ces sanctuaires sont même devenus des lieux où les gens se ressourcent : les jeunes filles par exemple, s'y rendent pour bénéficier (selon des croyances populaires) de la bénédiction des saints, afin de pouvoir se marier par la suite.

Devant chaque mausolée se présente un homme ou une femme d'un certain âge : le muqadam ou la muqadma que nous avons présentés plus haut. Leur rôle comme nous l'avons déjà précisé est de prendre soin de ce lieu sacré mais aussi de guider les visiteurs dans leur quête de *baraka* (bénédiction). Pour ce faire, ils entretiennent des discours élogieux sur le saint et sur ses pouvoirs

⁴ En arabe le terme *Murabit*, à l'origine du maraboutisme, veut dire « celui qui est lié [à Dieu] » mais les français l'ont emprunté « pour désigner le culte des saints en Afrique du nord et de l'ouest. » (Glasse 1991 : 344).

surnaturels de guérisseur. En outre, ces pratiques ne sont pas le fruit du hasard mais ont bel et bien une origine, celle de la réunion de l'islam et du mysticisme berbère dans un même contexte :

Plusieurs orientalistes ou ethnologues (A. Bel, E. Doutté, Vignet-Lunz) s'accordent sur le fait que le mysticisme des *soufis*, venu de Perse a contribué le plus efficacement à cette rencontre entre l'islam et le mysticisme berbère. Mais alors que l'un fait du mysticisme un moyen de parvenir à l'abnégation pour se rapprocher d'Allah, l'autre en a cultivé les aspects miraculeux, lui permettant de renouer avec le culte des saints. Ainsi le mysticisme *soufi*, diffusé à l'époque Almoravide sous le signe du purisme le plus intransigeant serait responsable de cette symbiose hétérodoxe. Par ailleurs, l'amalgame pratiqué en son nom et les déviations culturelles auxquelles il a donné lieu ont pris naissance avec la "révolution maraboutique" qui s'est propagé partout au Maghreb en signe de résistance face aux menaces hégémoniques hispano-portugaise (fin XVe début XVIe siècle). (Marouf 1988 : 80).

Certes, dans le monde musulman, le soufisme a contribué dans la propagation de l'aspect spirituel de l'islam avec tout ce qu'il véhicule comme vertus et valeurs positives sur le plan individuel et social. Toutefois, le soufisme serait aussi à l'origine de la création (dans la société musulmane) de la pensée mythique chargée de légendes et de mythes qui la nourrissait et qui s'opposait à la pensée scientifique notamment dans le domaine de la médecine car les guérisseurs soufis se fondaient dans leur processus de guérison sur des pratiques surnaturelles en cultivant ses aspects miraculeux émanant du monde invisible en provoquant des sentiments et des émotions complexes chez le patient qui ne peut pas avoir d'explications rationnelles au sujet de ce qu'il subit.

1.2.5.2.L'autre rôle des saints d'Algérie

Selon BOUCHAMA Kamel, dans son ouvrage *Algérie, terre de foi et de culture*, les saints ont marqué l'Algérie en exerçant leur fonction comme « combattants de la foi » (2000 : 39-95) en occupant dans leur communauté le statut de savants qui combattaient l'occupation coloniale en créant des écoles où on tentait de sauvegarder la culture musulmane. De Abdelmoumen El Koumi (l'unificateur du Maghreb) à Sidi Fredj en passant par sidi Abderrahmane Etha'âlibi (patron d'Alger), sidi Mohamed Ibn Omar El Houari (patron d'Oran), sidi Braham El Ghobrini (de Cherchell) sidi Daho (de Mascara) etc., l'auteur démontre comment ces hommes et femmes (comme Fatma N'Soumer) ont combattu le colonialisme en levant les armes ou juste en dirigeant des zaouïas afin de conserver leur identité religieuse et celle de leur communauté.

2. Le corpus comme discours oral

Le corpus traité dans ce présent travail est à la base un ensemble d'enregistrements de discours oraux entretenus par des locuteurs-informateurs. Le corpus a été transcrit dans son intégralité afin, bien évidemment, d'obtenir une trace écrite nous permettant de mieux cerner, classer et traiter les

éléments constitutifs du phénomène linguistique étudié. Par ailleurs, et compte tenu du caractère primaire et primordial du corpus oral, quelques précisions s'imposent en vue de nous permettre de l'exploiter en bonne et due forme en suivant la méthodologie adéquate.

D'après PEYTARD (1970),

L'oralité est le caractère des énoncés réalisés par articulation vocale et susceptibles d'être entendus. Cette conception de l'oralité prend donc en compte la parole comme un langage articulé, inséparable des caractéristiques qui l'entourent telles que la diction, la prosodie, l'intonation, le débit, les accents, les pauses etc. Elle prend aussi en compte une situation d'échange où émetteur et récepteur sont en situation de face à face (le maître devant ses élèves) ou isolés l'un de l'autre (cas du téléphone). (Affin O. 2004).

Ainsi, en ce qui concerne notre corpus, nous tenterons d'analyser le phénomène de l'effacement énonciatif lorsqu'on aborde le sujet de l'autre, et ses traces dans le corpus en tenant compte des spécificités de l'oral : les silences, les systèmes grammaticaux, les décrochages prosodiques, les marques d'hésitation, etc.

2.1. Ethnolinguistique et corpus oral

L'ethnolinguistique qui s'intéresse principalement à la production verbale d'une région aux cultures très diverses mais toutes marquées par la prédominance d'une oralité encore vivante (en voie de disparition dans la plupart du temps). Par ailleurs, ce domaine des sciences du langage s'intéresse également à l'étude du langage « dans ses relations avec l'ensemble de la vie culturelle et sociale » (Baylon 1996 : 46). En effet, c'est les faits socioculturels qui représentent aussi le centre d'intérêt de cette discipline en considérant que la langue « peut révéler la structure sociale et les changements survenus au sein de la société » (*Ibid* : 49) mais aussi les modes de vie et les valeurs culturelles d'une communauté.

En ethnolinguistique, l'étude de la littérature orale se fait en trois étapes nécessaires selon l'ethnologue française CALAME-GRIAULE Geneviève ([1965] 1987: 22) :

- Analyse des traces linguistiques et stylistiques ;
- Analyse de la morphologie du texte ;
- Analyse de l'herméneutisme.

Pour l'ethnologue, cette étude ne peut avoir lieu sans se référer au contexte linguistique (la langue) de production du texte littéraire et de la culture d'où il émane, car le contexte linguistique et culturel (ancrage situationnel) est le seul paramètre pouvant déterminer la valeur précise des mots utilisés

ainsi que la visée du narrateur. Pour l'auteure, le message véhiculé par le récit oral repose sur quatre axes :

- 1- Un contexte : ayant un impact incontournable et direct sur la production du texte et le texte lui-même. Il regroupe la culture, l'environnement immédiat, l'organisation et la fonction religieuse et sociale ;
- 2- Un agent : c'est l'informateur dont le statut socio-psychologique a un impact sur la transmission du texte ;
- 3- La langue : c'est « le moule » qui donne au texte une forme et une expressivité (Calame-griaule 1990). Le niveau de langue et le style oral sont aussi des éléments à prendre en considération ;
- 4- L'auditoire : le statut et l'effectif de l'auditoire déterminent aussi les stratégies pouvant être mises en place par le locuteur afin de transmettre son message.

Dans le cas de notre travail, nous pouvons représenter ces axes en les schématisant ainsi :



Fig. 3. Axes construisant le discours sur le saint

2.1.1. Le texte oral

Dans le domaine des recherches en ethnolinguistique on doit mettre en relation le texte – qui est à la base transmis oralement et qui est le produit des enregistrements transcrits - avec ces quatre axes. L'oralité du texte va donner naissance à un concept récurrent dans les domaines de l'ethnolinguistique, la dialectologie et l'onomastique, etc., celui d'« ethnotexte » (Tissot 2011 : 41) :

Le terme d' « ethnotexte » semble rendu nécessaire par le souci de décrire une pratique romanesque fréquente dans les littératures « émergentes », pratique qui consiste à décrire un ensemble de traits culturels

auxquels est délégué le rôle de dire la vérité, l'identité, l'authenticité de la culture à laquelle revoie le narrateur ou l'auteur lui-même. Cet ethnotexte se prétend donc l'émanation d'une voix collective et ancestrale, l'expression d'une culture qui se dit par ses rites, ses récits préservés, qui se déchiffre pour l'Autre-lecteur en même temps qu'elle se décrit. (Fontaine-Xavier 2007 : 124-125).

L'importance de l'étude de l'ethnotexte est égale à celle du texte écrit car le texte oral comporte la représentation que se font les informateurs de leur propre culture où les non-dits sont aussi significatifs que les dits. D'un point de vue méthodologique, les informateurs sont la source d'information, ce qui implique un type d'enquête adéquat permettant aux enquêtés de s'exprimer librement afin d'avancer le maximum d'informations sur le sujet. En effet, l'enquête semi-directive que nous avons adoptée dans le cadre de notre investigation nous a permis d'ouvrir, à travers la question ouverte citée plus haut, un espace d'expression plus libre à nos informateurs en revenant, dans certains cas sur des thèmes qui méritent plus d'éclaircissements.

2.2. Analyse du discours et corpus oral

Comme en ethnolinguistique, en analyse du discours, l'étude des textes littéraires oraux prend en considération le contexte de leur production se composant principalement d'une culture, d'un énonciateur, d'une société et d'une langue. En effet, l'enchevêtrement du texte et de son lieu social « à travers un dispositif d'énonciation spécifique » (Maingueneau 2005) représente le centre d'intérêt de l'analyse du discours qui est un champ de recherche interdisciplinaire ouvrant des perspectives variées dans l'étude du discours. Dans le cas de notre réflexion, nous nous intéresserons au domaine de l'énonciation - l'un des champs ayant façonné l'analyse du discours à côté de l'ethnographie de la communication, la pragmatique, la linguistique textuelle et l'analyse conversationnelle- considérée comme l'une des grandes approches de la recherche en analyse du discours, et ce, en ayant comme centre d'intérêt :

- (1) les travaux qui inscrivent le discours dans le cadre de l'interaction sociale ;
- (2) les travaux qui privilégient l'étude des situations de communication langagière, et donc l'étude des genres de discours ;
- (3) les travaux qui articulent les fonctionnements discursifs sur les conditions de production de connaissances ou sur des positionnements idéologiques ;
- (4) les travaux qui mettent au premier plan l'organisation textuelle ou les repérages des marques d'énonciation. (Maingueneau 2002 : 44)

.Dans notre démarche qui se focalise sur le discours, nous tenons compte effectivement des fonctionnements discursifs et sur ses conditions de production mais aussi sur ses positionnements idéologiques véhiculés implicitement en prenant en considération l'aspect oral du discours.

2.3. La transcription du corpus

Comme tout travail de recherche s'intéressant à la langue et travaillant sur un corpus oral, une transcription s'impose afin d'en faire un objet d'étude à part entière à partir de sa mise en et par écrit. En effet, « On ne peut pas étudier l'oral par l'oral, en se fiant à la mémoire qu'on en garde. On ne peut pas, sans le secours de la représentation visuelle, parcourir l'oral en tous sens et en comparer les morceaux » (Blanche-Benveniste 2000 : 24). Ainsi cette représentation visuelle se concrétise à travers la transcription du corpus oral que nous avons réalisée à l'aide du tableau de translittération pour les caractères arabes qui figure dans la revue Arabica et que nous exposons dans les annexes.

2.3.1. La traduction et l'intraduisibilité du corpus

MEHADJI R. (1999), confirme dans son projet d'étude dans le domaine de la dialectologie qui porte comme intitulé *De l'intraduisibilité à la traduisibilité de termes dialectaux dans les contes oraux algériens* que la traduction d'un corpus du dialecte algérien à la langue française constitue un enjeu pour le sens réel transmis, car « il n'est pas évident d'atteindre un résultat conforme à l'authenticité de la version originale » (*ibid.*) et ce parce qu'il existe des différences entre les deux langues que le chercheur situe à trois niveaux :

- a- « L'inexistence de certains concepts désignant les réalités spécifiques à la culture maghrébine ;
- b- L'inadéquation de la valeur sémantique des mots ;
- c- L'inadéquation de structure de phrase » (*ibid.*).

Dans le cas de notre corpus, nous avons rencontré des difficultés dans la traduction de certains mots et expressions faisant partie intégrante de la culture mascarienne et de son dialecte comme l'expression *ysajilek al jnân*, *'mârat dâr*, des verbes comme *lawaz*, ou des noms comme *zarda*... Pour remédier à ce souci, nous tenterons d'utiliser les procédés que propose la traduction de manière à s'approcher le plus possible et de manière la plus fidèle du sens des énoncés analysés et des messages qu'ils véhiculent. Nous aurons ainsi recours à l'emprunt⁵ dans le cas de mots comme

⁵ cf. Les procédés de la traduction.

https://www.9h05.com/wa_files/Les_20proce_CC_81de_CC_81s_20de_20la_20traduction.pdf [en ligne], consulté le 13/05/2016.

zâwya, au calque ou la traduction littérale où nous traduirons littéralement les expressions ou les termes de la langue de départ ; dans certains cas à la transposition ; dans d'autres à la modulation ou l'équivalence (l'expansion). De plus, en reprenant l'idée qui postule que les langues ne sont pas isomorphes, nous avons donc choisi d'exploiter notre corpus dans sa langue d'origine et d'essayer d'apporter des traductions⁶ plus ou moins proches du sens original dans la partie analytique. Pour ce faire, nous nous sommes basés sur le dictionnaire de BEAUSSIER Marcelin présenté dans les annexes qui nous a été d'une grande utilité pour trouver des équivalents de mots faisant partie intégrante du parler mascarien et de la culture qu'il véhicule.

2.3.2. Discours constituants et corpus

Comme nous l'avons souligné plus haut, notre corpus représente un discours oral abordant un thème bien précis, celui du saint. Or, la construction de ce discours dans sa totalité implique d'autres discours constitutifs permettant son agencement en lui donnant un sens bien précis. Ainsi, dans cette section nous allons essayer d'abord de mettre en évidence ces discours constitutifs du discours global véhiculant des croyances au sujet des prodiges du saint, mais nous laisserons la définition de la *constitution* dans le domaine de l'analyse du discours à la partie analytique où nous nous focaliserons sur les traces linguistiques et les stratégies discursives qui gèrent son émergence.

Nous nous intéressons ici à la description et la définition de la nature de ces discours constitutifs de notre corpus, pour pouvoir les distinguer dans le discours global et les analyser, à savoir : le discours religieux, mythique, mystique, soufi et idéologique et de voir le rapport qu'ils entretiennent avec le langage de manière générale.

2.3.2.1. Le discours religieux

L'Homme a toujours éprouvé la nécessité de la structuration d'un discours véridique répondant à ses questions existentielles (la vie, la mort, le bonheur, la douleur, le bien, le mal...); parmi ces discours, on distingue celui qui a permis de rapprocher les peuples et de les différencier. En effet, il s'agit du discours religieux qui est à l'origine de la détermination des rites des groupes sociaux, de leurs principes, des pratiques et des fondements des civilisations, en apportant non seulement des réponses aux questionnements systématiques des hommes sur leur propre existence et celle du

⁶ Nous avons également utilisé le dictionnaire Arabe-français en ligne Reverso dans le travail de traduction.

<http://dictionnaire.reverso.net/arabe-francais/%D8%B5%D9%8E%D8%AF%D9%8E%D8%B9%D9%8E> [En ligne], consulté le 14/05/2016.

monde dont il font partie, mais aussi permettant le développement des sociétés et leur culture en instaurant un système de croyances propre à chaque communauté sociale.

De surcroît, le religieux est l'un des discours le plus attractif que l'homme ait pu émettre, mais aussi le plus complexe. Il peut effectivement signifier pour certains « un univers complexe et diversifié qui se déploie dans le temps et dans l'espace » (Willaime 1995 : 03) et pour d'autres, « l'orientation de l'âme humaine en général vers la production d'émotions pieuses » (Demange 1991 : 55). Cette ambiguïté due à la diversité des visions au sujet de ce genre de discours nous amène à développer différentes définitions provenant de diverses traditions religieuses afin d'en approcher le sens universel s'il existe.

Citons parmi les définitions les plus simplifiées, celle du dictionnaire de la langue française dans lequel la religion est définie comme « un ensemble de croyances et de pratiques culturelles qui constituent les rapports de l'homme avec la puissance divine (monothéisme) ou les puissances surnaturelles (polythéisme, panthéisme) ⁷».

Selon une vision plus complexe, Luc FERRY introduit dans leur ouvrage *Le religieux après la religion*, deux définitions du religieux sous deux points de vue différents, le premier est politique et le second idéologique :

La religion serait à comprendre comme opium du peuple⁸, comme nihilisme, comme névrose obsessionnelle de l'humanité. La deuxième définition du religieux est politique au sens fort dans laquelle s'inscrivent les travaux de Marcel Gauchet. La religion est au sens large, *l'hétéronomie*, c'est-à-dire le fait que les êtres humains refusent de s'attribuer à eux-mêmes l'organisation sociale, l'histoire, la fabrication des lois, et que, refusant de se percevoir eux-mêmes comme source de l'organisation sociale, de la loi et du politique, ils extra-posent cette source vers une transcendance, une extériorité, une supériorité et, pour tout dire, une dépendance radicale (2004).

Par ailleurs, en langue arabe, le mot *Dîn* (équivalent de religion en langue française) est polysémique : il peut avoir le sens du jugement-rétribution, de coutume-usage ou de religion (Le mot composé *yawm dîn*, par exemple, veut dire jour du jugement dernier). Si en latin *Religio* désigne ce qui relie l'homme à Dieu, le terme en arabe évoque « les obligations que Dieu impose à Sa " créature raisonnable " (*aṣḥâb al-'uqûl*, dit *'al-djurdjâni*)⁹».

⁷ Dictionnaire de langue française, 1994, collection 30, ALPHA, p. 1086.

⁸ « La religion est l'opium du peuple » est la célèbre formule de Karl MARX.

⁹ Encyclopédie de l'Islam, 1977, nouvelle édition II, Leiden E.J.Brill, Paris : G.- P.Maisonneuve & Larose S.A., p. 301.

Ainsi, le point de vue de WILLAIME , de DEMANGE , de FERRY et celui de la culture arabo-musulmane nous amène à déduire qu'une proposition d'une définition précise et universelle de la religion s'avère une tâche difficile car elle diffère d'une communauté à une autre et d'un individu à un autre. Cependant, nous pouvons confirmer que tout fait religieux sépare entre le sacré (ce qui est intouchable et impose un respect religieux) et le profane (en latin *profanus*, ce qui est hors du temple sacré) dans les pratiques et les croyances. A cette opposition, se recoupe la notion du naturel (ce qui est visible et habituel) et du surnaturel (ce qui est invisible et occulte et qui représente l'intervention de la grâce de Dieu).

Sur le plan philosophique et métaphysique, le religieux est « tout simplement pris comme discours qui porte sur le lien entre le fini et l'infini, entre le relatif et l'absolu, avec une question centrale : la question de la finitude, ou plus explicitement, de la mort. C'est la définition que véhicule la philosophie moderne, au moins depuis DESCARTES » (Nkwirikiye 2007 : 78). D'un autre côté, la religion est perçue également comme une pratique indissociable de la vie sociale¹⁰, mais aussi comme la résultante d'un fatalisme que subit consciemment ou inconsciemment la société humaine. Donc, qu'il soit l'expression d'un dévouement à une divinité, ou qu'il soit émis pour des fins bien déterminées (politiques, économiques, sociales...), le discours religieux est omniprésent et a joué - et continue à le faire dans notre société dite postmoderne en perpétuelle mutation imposant une nouvelle signification de l'Histoire, du monde et de la connaissance - un rôle capital dans la formation des identités collectives et individuelles en comblant un vide que le discours social et philosophique dans certains cas sont incapables de faire.

En effet, c'est cette place qu'occupe la religion dans la société qui fait sa force, sa continuité, sa longévité et l'intérêt que lui porte la société humaine. Par conséquent, elle s'est intégrée aux pratiques sociales et aux productions culturelles telles que le féminisme, la sexualité, l'architecture, le cinéma, la littérature, la psychologie, etc., et a participé dans la création des courants de pensées et des pratiques religieuses comme le mysticisme. De fait, la religion a fait l'objet, depuis Aristote, d'innombrables débats, travaux de recherche, discussions, voire des polémiques autour de la problématique de la Vérité.

En occident, de la philologie au courant herméneutique¹¹, on s'est constamment intéressé à l'interprétation du discours sacré, et ce, depuis l'antiquité avec le Dieu Hermès. Aujourd'hui, l'art de

¹⁰ La discipline qui s'intéresse à l'ancrage de la religion dans la société est la sociologie de la religion analysant la phénoménologie religieuse. (Cipriani 2004 : 11).

¹¹ Nous évoquons ici l'herméneutique moderne, celle de l'interprétation des textes de manière générale.

l'interprétation qui est l'herméneutique, s'intéresse à d'autres types de textes : littéraires, juridiques, philosophiques, historiques, etc., ¹²mais aussi théologiques avec les travaux de Martin HEIDEGGER, Wilhelm DILTHEY, Paule RICŒUR, Michel FOUCAULT, etc.

2.3.2.1.1. La langue vectrice de la parole de Dieu

Paul RICŒUR, a apporté une tournure épistémologique au champ de la recherche herméneutique. D'après lui, le discours religieux doit sa continuité à la langue. D'abord à la *Parole* (celle de Dieu), ensuite à l'*Écriture* de celle-ci. Ce rapport entre la parole et l'écriture ayant permis la transmission du discours religieux est explicité par RICŒUR ainsi :

Le rapport entre la parole de Dieu et Écritures saintes paraît bien circulaire, dans la mesure où la Parole est tenue pour l'instance fondatrice de l'Écriture, et l'Écriture pour le lieu de manifestation de la parole ; autrement dit, la Parole ne peut attester sa fonction de fondation sans le recours aux Écritures qui lui donnent comme un corps [...] mais l'Écriture ne saurait se faire valoir comme manifestation qu'à titre de trace laissée par la Parole qui la fonde. Cercle, donc, de la parole vive et de la trace scripturaire. A son tour, ce cercle de la Parole et de l'Écriture paraît inscrit dans un cercle de plus grand rayon qui met en jeu, d'une part le couple Parole-Écriture, d'autre part, la communauté ecclésiale qui tire son identité de la reconnaissance de ces Écritures, et de la parole qui est sensée les fonder. On peut dénommer ce cercle celui de la parole inspirée et de la communauté interprétante et confessante, en vertu duquel s'établit entre l'une et l'autre une relation d'élection mutuelle, dès lors que la communauté se comprend elle-même à la lumière de ces Écritures-là plutôt que d'autres. (Ricœur 1995 : 165).

Le philosophe complète ce cercle de la Parole-Écriture par celui de la lecture accomplie par la communauté des fidèles. De l'Écriture qui fera appel à une interprétation, aboutissant à la création de la tradition qui se nourrit d'une culture commune (*ibid.*). Sept notions clés qui contribuent dans la formation du langage religieux que nous tentons d'illustrer de la manière suivante :

¹² La sous-discipline qui se décline du courant en question et qui s'intéresse à l'interprétation des textes religieux, c'est l'herméneutique théologique.

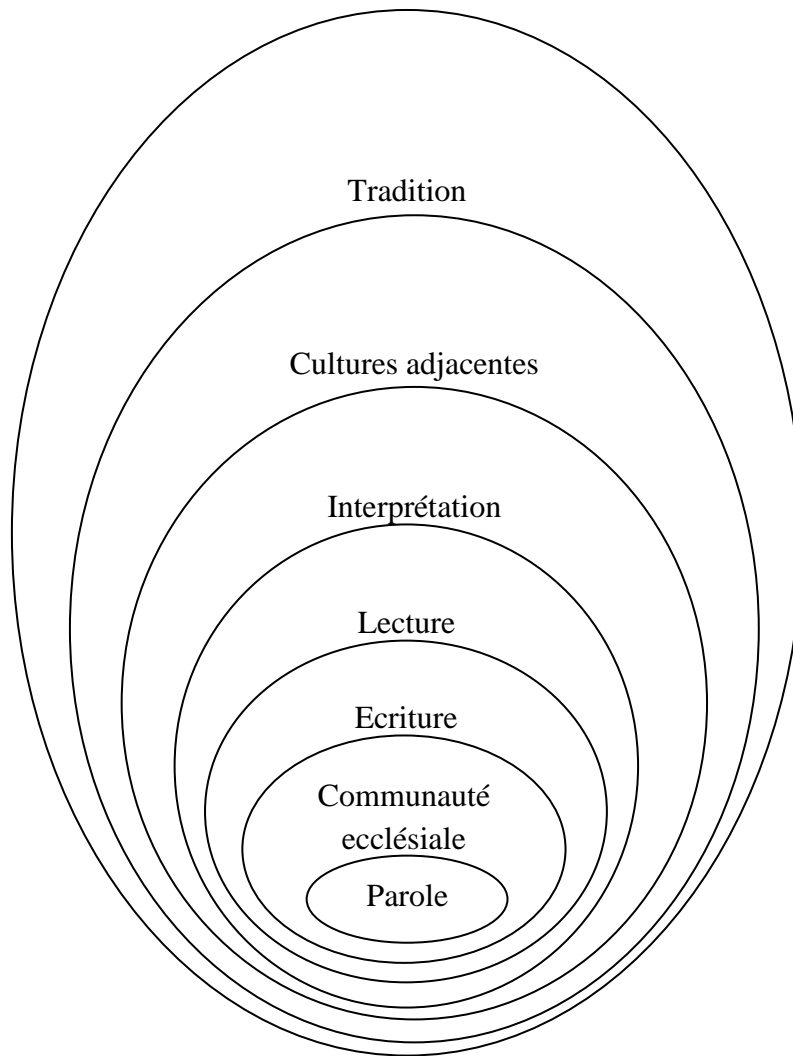


Fig.4. Le cercle herméneutique de la Parole-Ecriture selon RICŒUR

Ainsi, d'après ce lien corollaire entre les éléments de ce cercle, on peut déduire que chaque élément découle de l'autre en permettant l'agencement de la morphologie du langage religieux.

En outre, le spécialiste de l'histoire de la philosophie médiévale LANGHADE Jacques, dans son ouvrage *Du Coran à la philosophie : la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de FARABI*, met aussi l'accent sur la primauté et la priorité de la Parole de Dieu ou bien sa « proclamation orale » (1994 : 50) sur son écriture. Pour appuyer sa thèse, il met en avant le cas du Coran en disant que la langue, dans ce livre saint, est bien évidemment « Parole divine qui va recourir à l'écriture dans le sens de l'action au service de cette Parole » (*ibid.*).

Par conséquent, et suite à cette brève tentative d'appréhension du discours religieux et son rapport avec la langue et son mode de transmission, nous estimons que la difficulté d'une définition précise et agréée par la société humaine réside dans la divergence des traditions de cette dernière, mais aussi dans la différence de sa volonté délibérée à faire ce qu'elle veut de sa religion : certaines communautés voient dans la religion un moyen de domination, d'autres un système de rituels qui les

rapproche de Dieu, puis ceux qui y voient des traditions hérités des ancêtres et qu'il faut impérativement conserver.

2.3.2.1.2. Le langage religieux et tradition

Les dictionnaires consultés sont unanimes au sujet de la définition de la notion de tradition, considérée comme un assemblage des biens culturels (folklore, gastronomie, musique, coutumes...) transmis dans une communauté donnée et contribuant dans la constitution de son identité. Par ailleurs, lorsqu'on associe la tradition à la religion, on obtient des traditions religieuses telles que le catholicisme, l'islam, la tradition juive, hindoue, le bouddhisme, la tradition orthodoxe, etc. Afin de préciser le sens de ce terme, on peut avancer la définition suivante :

La tradition (de *trado*, livrer, transmettre), c'est ce qui se transmet depuis l'origine des temps, ou du moins de l'homme. [...] Toute religion se caractérise avant tout par son rapport à une transcendance extra-sociale. (Nkwirikiye : 78). Cet aspect complexe du rapport entre la tradition et la religion qui engendre un « tiraillement définitoire », on pourrait le clarifier en associant la tradition à « la fidélité », et la religion à « l'affiliation » (André 1995).

En d'autres termes, la tradition religieuse est un héritage s'inscrivant dans une temporalité, transmettant des normes morales (du passé au présent et faire perpétuer dans l'avenir) et déterminant une appartenance à une communauté religieuse dont les membres sont généalogiquement liés. Mais en réalité, le système de normes religieux ne se traduit que par le langage :

L'invention d'un discours de la Tradition adossé à une Révélation qui ouvre sur une histoire est en réalité l'œuvre des religions dites « historiques » mais désignées aussi comme « religions de la Foi » ou comme « religions du Livre » parce que l'Écriture y est le lieu du dépôt de la Révélation et que la Tradition est censée transmettre la Doctrine de la Foi soumise au contrôle de l'autorité religieuse (*Ibid.*).

Mohammed ARKOUN citant la pensée d'IBN KHALDOUN, a clairement démontré, au sujet du rapport liant la religion et la tradition, que cette dernière n'est en fait que le lieu de l'accumulation des activités intellectuelles et de la vie spirituelle – avec tous ce que cela implique comme attitudes et cultures - « à tous les niveaux de déploiement de ces deux dimensions de l'existence humaine » (Arkoun 2010 : 10).

En somme, la tradition religieuse devrait, selon le penseur algérien, être la charpente des vertus et des valeurs morales constituant une doctrine conçue par la conjugaison de l'intellect et du spirituel. Une vision confirmée et soutenue par un certain nombre de penseurs et philosophes arabomusulmans tel que Abass Mahmoud EL-AKKAD (volume 1 : 283).

L'intellect et le spirituel étant abstraits, ont besoin de concrétisation pour lui assurer sa circulation et sa conservation dans la société. Donc, il est important de souligner encore une fois le rôle du langage dans la transmission des traditions religieuses. C'est, en effet, l'outil fondamental de la tradition dans la réalisation de sa fonction comme vectrice des valeurs morales propres à une communauté. Ligué à la mémoire (mémoire collective nourrissant une mémoire individuelle ou vis versa) le langage est en outre le moyen de conservation de la tradition religieuse, que ce soit par le biais de l'écriture (tradition écrite) ou de la parole (tradition orale).

Notre corpus étant à la fois oral et reposant sur le religieux nous impose une compréhension plus approfondie de cette tradition qui est à l'origine de la révélation écrite.

2.3.2.1.2.1. Tradition orale et religion

Louis-Jean CALVET (1997), lorsqu'il fait la distinction entre l'oralité et *la scripturalité* précise que « *L'oralité* est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception auditive du message. *La scripturalité* est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception visuelle du message ».

En joignant la notion de l'oralité à celle de la tradition, nous obtenons une tradition orale certifiant de vive voix un témoignage sur une réalité sociale et suscitant une littérature abondante d'œuvres ayant voyagé dans l'espace et dans le temps grâce à l'art oratoire. Si on prend l'exemple du conte (exemple incontournable lorsqu'on évoque la littérature orale), avant d'être transcrit il était l'œuvre - et continue à l'être dans certaines sociétés - des conteurs apposant leurs emprunts sur chaque récit qu'ils racontaient en conservant leur morale dans une mémoire individuelle formant ensuite une mémoire collective. Ce qui permet en outre la conservation inébranlable de la tradition orale c'est sans doute sa transcription. Prenons le cas de la tradition musulmane : à côté des hadiths¹³, des récits sur le prophète et ses compagnons racontés dans les mosquées, les souks ou au sein de la famille musulmane, le conte a occupé une place dans la société en servant de moyen pédagogique dans l'apprentissage des fondements de l'islam et appuyant les croyances ferventes de son conteur. Or, pour AUSTIN, la parole dotée d'une force illocutoire peut aboutir à une action (Affin o. *op. cit.*).

Une thèse, soutenue par SARTRE, confirmant que le fait de dévoiler par la parole c'est procéder à un changement (Sartre 1948 : 27). Tel est le cas de la morale du conte en générale et du conte soufi¹⁴ en particulier. Ce dernier est également un patrimoine inscrit dans la tradition soufie, servant

¹³ Recueil des actes et paroles du prophète Mohammed considéré comme la seconde source de la législation en Islam.

¹⁴ Nous pouvons citer comme exemple les contes de Djâlal Al-Din RUMI dans « Le Mesnevi » (1988) et Farriduddin 'ATTAR dans « Etincelles de sagesse » (2004 : 230-265) écrits et traduits en langue française.

de moyen de communication et d'enseignement spirituel, qui dicte aux disciples la voie et les comportements à adopter en leur permettant le passage d'un état spirituel à un autre plus élevé.

D'une autre part, si l'Homme a toujours éprouvé le besoin de s'extérioriser en communiquant, de s'émouvoir en s'exprimant et de se référer en décrivant (Maougal 2000 : 15), le discours religieux oral a pu combler ces besoins en inventant sa propre littérature ; une littérature qui doit sa longévité au langage. Pour le cas du mythe aussi, ce dernier doit sa diffusion et sa continuité d'abord à la tradition orale, et au sens inverse, c'est ce cadre oral qui s'est toujours alimenté du mythe, « matrice nourricière de toute littérature » (Kherbache 2008 : 21), engendrant ainsi une panoplie de récits oraux, et réalisant (comme c'est le cas dans les confréries soufies¹⁵) une fonction politique qui revêt une forme généalogique assurant un rattachement à une lignée d'ancêtres lointains.

2.3.2.1.3. Analyse du discours religieux

Dans son article, paru dans la revue *Langage et Société*, MAINGUENEAU (2009) parle de « manque apparent d'intérêt pour le discours religieux » dans le domaine de l'analyse du discours comparé aux autres disciplines, alors que le fait religieux aujourd'hui est omniprésent et il est à l'origine de multiples productions écrites et orales et de polémiques. L'analyste du discours confirme que ce manque est dû à différentes raisons :

- Les analystes du discours présentent de nouvelles approches dans le domaine de l'analyse des « grands textes » ce qui est perçu par les analystes des textes littéraires, les philosophes et les religieux comme une atteinte à l'aspect sacré de ces textes.
- La sémiotique des textes religieux fondée sur les travaux de GREIMAS monopolise la scène des sciences du langage en matière d'analyse des textes religieux au détriment des problématiques autour de la question du discours.
- La réduction du « discours » aux « textes » (pour la plupart narratifs) exclu des genres et des pratiques discursives dans le domaine religieux.
- Les chercheurs en analyse du discours manquent de culture dans le domaine religieux et finissent par porter un regard superficiel sur les textes étudiés, et ce, par négligence de leur dimension spirituelle.
- Les analystes du discours font du texte religieux un moyen d'accès à d'autres domaines (politique entre autres) et passent à côté de l'essentiel dans l'interprétation des textes.

¹⁵ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/mythe-mythos-et-logos/> [en ligne] consulté le 30/01/2013.

- Le discours religieux étant un « discours constituant » ne peut être étudié comme un simple fait social.
- Les outils que proposent présentement les chercheurs dans l'étude du texte religieux ne visent pas le discours mais plutôt la langue en appliquant des méthodes traditionnelles, l'analyse de contenu ou l'analyse informatique.

En outre, afin de remédier à cette défaillance, MAINGUENEAU propose de « sortir d'une conception " applicationniste " des relations entre " linguistique " et " textes religieux ", dans laquelle la linguistique fournirait seulement des catégories descriptives pour étayer des interprétations » (*ibid.*). Les analystes du discours religieux, selon le linguiste, devraient mettre en place des approches qui associent « les textes à des catégories socio-discursives » (*ibid.*).

Une telle approche pourrait en effet permettre aux analystes de discours d'analyser le discours religieux comme constituant et le dissocier du discours mythique ou idéologique par exemple et déterminer ses propriétés et ses stratégies en fonction de son contexte d'émission.

2.3.2.1.4. Langage mythique et langage religieux

La postmodernité impose ses principes, notamment dans la remise en question des discours de la modernité en installant un esprit pluraliste et relatif sur la société. Le discours mythique et la pensée religieuse – cette dernière dénoncée par FREUD et MARX- ont toutefois résisté à cette société (qui se voudrait rationaliste et matérialiste), en survivant dans la mémoire collective et individuelle : lieux de leur conservation mais aussi ceux de leur mutation, et ce, grâce à la tradition orale vectrice des « récits, légendes, épopées, sagas que l'on a coutume d'englober sous le nom de mythes » (Hammel *Op.Cit* : 23).

La question que nous nous posons à cette phase de la réflexion est la suivante : qu'est ce qu'un mythe ? Et quel rapport entretient-il avec la religion ?

2.3.2.2. Le discours mythique

Le terme mythe vient du grec *muthos*. Chez HOMERE, cela désignait la « parole » qui raconte l'histoire de ce qui est arrivé, et à ce titre, le mythe devait être glorifié. A l'âge classique la signification de *muthos* a pris une autre tournure : celle de l'histoire surnaturelle qui s'oppose au *logos* (discours raisonnable).

Le langage mythique, et ce, depuis le positivisme, a suscité la curiosité des scientifiques qui se sont penchés sur la question de son interprétation et son rapport étroit avec la religion. En effet,

l'approche anthropologique, sociologique et structurale (cette dernière précédée par l'approche fonctionnaliste avec les travaux de l'anthropologue polonais MALINOUSKI Bronislaw) avec les œuvres d'Émile DURKHEIM, Lévy-Bruhl et LEVI-STRAUSS ; l'approche ethnologique avec Marcel MAUSS ; la psychanalyse avec les travaux de Sigmund FREUD et le mythe d'Œdipe régissant le psychisme humain ; Carl Gustav JUNG et Bruno BETTELHEIM entre autres se sont intéressés notamment à l'histoire des religions et des mythes et leur mutation fusionnelle et concomitante dans le temps et l'espace. Toutefois, certains travaux ont fini par cadrer le langage mythique – afin de répondre à un besoin d'objectivité – dans la case de l'intrigue narrative¹⁶ émise pour des fins et des besoins individuels ou perçu (par le domaine de la sociologie) comme des récits expliquant des faits sociaux. De fait, ce postulat est confirmé par le dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie en mettant en exergue deux éléments fondamentaux dans la définition du mythe, le temps et le « climat » :

Les mythes sont des récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis le temps les plus anciens [...] Le temps occupe ensuite une position capitale dans la définition du mythe, non seulement parce qu'il légitime de l'intérieur le discours mythique comme parole fondatrice, mais aussi parce qu'il joue un rôle déterminant dans le processus de fabrication du mythe en tant qu'objet. [...] le "climat" de la société change, la création mythique entreprend aussitôt de réajuster ses images [...] c'est dans ses moments de crise, quand la société est touchée, ses plans bouleversés, sa réorganisation devenue urgente, que ressortent le mieux les aspects idéologiques et les enjeux politiques des mythes. (Bonte & Izard 1992 : 498).

André GAILLARD, dans le même sillage, ajoute un troisième élément contribuant à la construction du mythe, celui de son aspect symbolique. En s'appuyant sur une définition du dictionnaire Larousse, il précise que « le mythe est un récit légendaire mettant en scène des dieux et comportant une signification symbolique » (Gaillard 2005). MIRCEA Eliade quant à lui, apporte une énième définition à la notion du mythe qui, selon l'auteur, « constitue une histoire sacrée, histoire concernant les actes des Êtres surnaturels, et considérée comme vraie par une communauté de croyants » (*Ibid.*).

Par ailleurs, en ce qui concerne l'attachement de la pensée mythique à la pensée religieuse ou vice versa, Ernst CASSIRER (en évoquant la pensée religieuse primitive) précise que la première repose sur l'action et la seconde sur les représentations (Cassirer 1975 : 118). Il ajoute que la cohérence entre eux se réalise grâce à l'unité affective (*Ibid.* : 121), ou l'émotion. Le philosophe ajoute que pour comprendre le langage religieux et mythique, il faut impérativement y croire car la notion de

¹⁶ Le structuralisme chez LEVI-STRAUSS et JUNG.

croyance est capitale dans le processus de compréhension des deux langages. Selon le philosophe, tous les deux découlent du milieu social où ils évoluent. Toutefois, il admet – en abordant le sujet des religions évoluées ou prophétiques - une divergence entre la religion et le mythe : le mythe, est instinctif alors que la religion est intellectuelle (*Ibid.* : 150). Gustave LE BON (1911), quant à lui, parle de logique affective et logique intellectuelle dans la détermination de nos opinions et nos croyances, la première est inconsciente et la seconde est consciente.

Ainsi, le mythe se nourrit de l'histoire des personnages et des personnalités qui l'ont marquée en ayant réellement existé ou en étant le pur fruit de l'imagination (deux éventualités qui s'imposent contrairement au conte qui ne s'alimente que de l'imagination), et la religion trace, à l'aide de la spiritualité, une ligne verticale avec le divin permettant au mythe de prendre les couleurs du sacré et du saint. Ceci nous rappelle le cas de la communauté religieuse qui organise sa mythologie autour du divin et du sacré en constituant son propre système symbolique ; du polythéisme au monothéisme, les traditions religieuses ont construit leur système mythologique - mis en œuvre par le rite - pour s'y référer ou le rejeter afin de combler un besoin doctrinal et dogmatique et ce en créant des mythes cosmogoniques par exemple, qui prétendent répondre aux questions relatives à la formation du monde comme le mythe du dieu Marduk à Babylone (vers 1700 av. J.-C.), la création du monde par le dieu de la bible en sept jours à partir du tohu-bohu initial ou la version du grec Hésiode.

Or, avant d'entretenir ce lien étroit avec la religion, le mythe, selon CASSIRER, maintient un rapport originel avec le langage pour « la mise en œuvre artistique comme dans la construction théorique des concepts du monde et de la cohérence du monde » (Lassegue 2001). L'aspect métaphorique, d'après Ernst CASSIRER, accorde au mythe cette aptitude « d'appréhender le monde extérieur », en lui donnant un sens, et permettant l'enrichissement de notre pensée et notre langage.

En effet, la position qu'occupe le langage dans la construction du mythe est incontestablement à l'origine de sa longévité ou les mutations des personnages mythiques et des récits qui les évoquent. Par ailleurs, cette fusion entre « la conscience linguistique » et la « conscience mythique » est à son tour à l'origine de l'objectivation du langage mythico-religieux : « Le mythe est "objectif" dans la mesure où on reconnaît en lui un des facteurs déterminants qui permettent à la conscience de se délivrer de la claustration passive dans la sensibilité et de progresser vers la création d'un "monde" organisé selon un principe spirituel qui lui soit propre » (*ibid.*). En d'autres termes, l'objectivité du mythe - en paraphrasant la réflexion du philosophe polonais - réside dans l'incitation de la raison à concevoir un monde spirituel muni de sens. L'interprétation du philosophe se justifie en rejetant d'autres types d'interprétation, à savoir « l'unificationnisme » et la « cratyléenne » : l'une a tendance à unifier les contenus du mythe, qui sont au fond contradictoires, et remplacer leur « unité naturelle »

par une « unité spirituelle », l'autre ne fait que répéter ses explications sur le mythe fondées sur le cratyisme (théorie naturaliste du langage¹⁷) et ce depuis le temps des sophistes.

2.3.2.2.1. Le langage mythique est symbolique

Les spécialistes pensent que ce qui est à l'origine de la complexité du langage mythique c'est justement cet aspect religieux désigné comme sacré, et une sacralité chargée par un système de foi mis hors d'atteinte dans les sociétés conservatrices comme c'est le cas de la société musulmane. Donc, pour mieux comprendre ce langage, on s'est limité à sa charge symbolique. En effet, L'anthropologie postmoderne – s'appuyant sur les travaux de Clifford GEERTZ - voit dans le langage religieux

un système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel . (Geertz 1996 : 39).

C'est cet ensemble symbolique qui donne du sens et inscrit les faits et les actions dans le réel, permettant aux communautés religieuses de concrétiser leurs croyances. Le théologien allemand Wilhelm Martin Leberecht DE WETTE, sous l'influence de SCHLEIERMACHER et de FRIES, « tente de reconnaître dans le langage mythique une vérité religieuse mais qui est visée, plus que saisie, qui est devinée plus que cernée, qui est, en bref, symbole » (Barthel 1967 : 10).

2.3.2.2.2. Les représentations et fonctions du mythe

La représentation du monde mythique ainsi que les fonctions qu'il remplit dans l'explication de ce monde passent par une symbolique donnant forme à un discours ayant un sens et un système de référence. Un discours qui a comme objet : l'homme et la société, comme projet : la transmission d'un système de croyances et de les faire passer pour des réalités en ayant comme méthode, le récit. Ainsi, la relation entre le mythe et le langage s'impose naturellement et se base « sur une expérience très générale et très ancienne de l'espèce humaine, une expérience sociale plutôt que naturelle» (Cassirer *op. cit* : 160).

Avec les travaux de LEVI-STRAUSS consacrés à l'étude du mythe, une grande partie de sa réflexion traduite dans ses ouvrages : *Le cru et le cuit*, *Du miel aux cendres*, *L'homme nu* et *L'origine des manières de table*, traitant la question du mythe, s'est intéressé à sa « texture syntaxique». Le mythe est défini par LEVI STRAUSS comme étant une histoire cherchant à

¹⁷ Selon cette théorie les noms ont un lien direct avec leur signification comme c'est le cas des onomatopées.

expliquer les origines du monde et ses composantes : choses, êtres et phénomènes afin d'aider l'humanité à comprendre son passé et son présent.

D'une part, si on avait à définir un mythe en le décrivant on pourrait faire appel à ses caractéristiques fondamentales :

- 1- Un récit fondateur réel ou fictif ;
- 2- Un récit exemplaire¹⁸ prônant des actions modèles ;
- 3- Un récit sacré relié au religieux et reposant sur le fictif, le métaphysique et le symbolique (R. LEDRUT) ;
- 4- Récit répétitif (G.DURAND) ayant pour objectif la persuasion (*Ibid.* : 155).

D'autre part, le mythe transmet ces sujets à travers un langage tragique : le héros est représentatif de la condition humaine et de la cité ; il doit souffrir en commettant la « faute tragique », volontairement ou involontairement, d'avoir eu des conflits avec des dieux. Cette « faute » signifie que le héros tragique a transgressé les règles de la sagesse ayant pour visée de nous apprendre la « connaissance de soi » ; un soi qui représente l'Homme et non pas Dieu. Ensuite, le héros tragique va être puni pour sa faute, ce qui représentera un bien pour la cité comme le raconte le mythe d'Œdipe.

2.3.2.2.1. Le mythe vu par la sémiologie

Dans le domaine de la sémiologie avec les travaux de BARTHES, on a privilégié « les règles du jeu du langage » en mettant de côté son contenu sémantique (1970 : 154). La sémiologie a décrit le mythe comme étant un système de signes « un effet de signification »¹⁹ transmettant des valeurs idéologiques et les exposant comme tangibles et spontanées. Selon BARTHES,

le mythe consiste à renverser la culture en nature, ou du moins le social, le culturel, l'idéologique, l'historique en "naturel" : ce qui n'est qu'un produit de la division des classes et de ses séquelles morales, culturelles, esthétiques, est présenté (énoncé) comme "allant de soi", les fondements tout contingents de l'énoncé deviennent, sous l'effet de l'inversion mythique, le Bon sens, le Bon droit, la Norme, l'Opinion courante, en un mot la *doxa* (Barthes *op. Cit.* : 154).

Ainsi, la signification du mythe exposée par le sémiologue français est étroitement liée à deux concepts fondamentaux : le naturel et la doxa. Autrement dit, percevoir le sens d'un mythe en

¹⁸ Une définition de l'exemplum sera exposée dans notre travail car il s'agit d'un concept fondamental dans le cas de l'étude de notre corpus véhiculant le saint comme un personnage exemplaire et mythique.

¹⁹ Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines, 2009, (dir) MUCCHIELLI, Armand Colin, (3^{ème} ed.), p. 153.

sémiologie, c'est mobiliser un système de signes émis dans la société naturellement et spontanément comme un fait accompli, généré par des phénomènes et des mutations pouvant gérer la société. Ce système de signes naturel prendra par la suite la forme de la doxa pour devenir à son tour le socle sur lequel peut reposer une société donnant sens à des comportements, à un langage et une idéologie conventionnels.

L'étude du mythe selon l'auteur relève de la sémiologie qui doit tenir compte des productions mythiques de la couche bourgeoise de la société car elles transmettent des pratiques et des institutions à travers lesquelles se réalise le pouvoir économique ou colonial pour des données naturelles qui ne peuvent être transformées :

Le mythe est à la fois imperfectible et indiscutable : le temps ni le savoir ne lui ajouteront rien, ne lui enlèveront rien. Et puis, la naturalisation du concept, que je viens de donner pour fonction essentielle du mythe, est ici exemplaire : dans un système premier (exclusivement linguistique), la causalité serait, à la terre, naturelle : fruits et légumes baissent parce que c'est la saison. Dans le système second (mythique), la causalité est artificielle, fausse, mais elle se glisse en quelque sorte dans les fourgons de la Nature (*Ibid.* : 217).

Dans son ouvrage *Mythologies*, Roland BARTHES expose des analyses de la vie moderne à travers un essai théorique définissant la notion du mythe. En effet, il postule que celui-ci est représenté dans la vie quotidienne moderne rappelant et se démarquant en même temps des mythes antiques. Le rapport qui surgit dans cet ouvrage entre la notion du mythe et la religion apparaît dans l'analyse de l'ensemble de l'iconographie publiée sur l'Abbé Pierre véhiculant un ensemble de signes : barbe, canne...et donnant une vocation spirituelle qui a permis la création d'une légende.

Un exemple joignant le mythe et la religion est analysé par BARTHES : celui de la voiture Citroën qui, selon l'auteur, représente la cathédrale gothique, une image renvoyant à une comparaison entre la grande consommation de l'automobile et des édifices religieux du Moyen âge.

2.3.2.3. Le discours idéologique comme discours constituant

Afin de cerner dans un premier abord le sens de la notion d'idéologie et la définir, pour pouvoir l'associer par la suite à la notion de religion, nous nous sommes référés aux philosophes qui ont maqué ce champ de pensée comme Louis ALTHUSSER et son prédécesseur Karl MARX.

L'idéologie selon ALTHUSSER «est un système (possédant sa logique et sa rigueur) de représentations doué d'une existence et d'un rôle historique au sein d'une société donnée » (Boudon 1986 : 30). En d'autres termes, l'idéologie est la combinaison des représentations formant un

ensemble d'idées bien ordonné sur la société ayant une durée effective, évoluant dans le temps et se traduisant par des actions. Par ailleurs, POULANTZAS attribue à l'idéologie la fonction de rétablir sur un plan allégorique un discours relativement homogène qui contribue dans la création des représentations. MARX, quant à lui, propose une définition qui regroupe les composantes d'une idéologie (allemande) exposée comme un système de représentations morales, religieuses ou juridiques exprimant de manière involontaire des pratiques sociales :

la production des idées, des représentations, de la conscience est d'abord directement et intimement imbriquée dans l'activité matérielle et le commerce matériel des hommes, elle est la langue de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaît ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel [...]. Si, dans toute idéologie, les hommes et leurs rapports nous paraissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène provient de leur processus de vie historique exactement comme le renversement des objets sur la rétine (*Ibid.*).

Donc pour MARX, l'idéologie est un ensemble d'idées, de représentations, de valeurs et de croyances reliées à une conscience dont l'origine revient à la vie pratique de la société et à son Histoire. Or, une idéologie appartenant à l'humanité n'existe pas, elle est propre à un système ou à un groupe social donné se basant sur une conscience collective. Ainsi, le rapport établi par le philosophe entre la conscience et la vie va procéder à la création des formes idéologiques comme la religion. Par contre, pour les non marxistes comme GEERTZ et SHILS, l'idéologie est perçue comme une action symbolique ou un genre singulier de système de croyances (*Ibid* : 37).

LENINE considère l'idéologie comme une arme utilisée dans la lutte des classes rassemblant des idées et des théories d'une utilité relative car celles-ci ne reflètent pas forcément la vérité. En d'autres termes, les protagonistes de la lutte des classes peuvent émettre une réflexion ayant une relation avec la réalité ou pas pour justifier leur cause et leur combat (*Ibid.*).

En somme, et selon la conception althussérienne, l'idéologie fait partie intégrante du corps social, c'est un organe indispensable dans la définition des sociétés humaines en se manifestant comme un système de représentations à travers des images, des concepts ou des mythes, et sous différentes formes : religion, morale, philosophie, etc., nécessaire à la respiration sociale.

Par ailleurs, si on considère l'idéologie comme un ensemble uni construisant un système homogène de représentations et de croyances, ceci mènera indiscutablement à l'émergence de sentiments et d'émotions introduisant les agents d'une idéologie bien déterminée dans un état d'esprit, ce qui implique inévitablement une conception et un aspect métaphysique de l'idéologie non négligeable ; chose qui est palpable dans la religion : son système de croyances passe impérativement par un état

spirituel constituant son aspect transcendant et métaphysique. Dans le discours religieux comme dans le discours idéologique, on agirait en exerçant une influence sur l'autre en utilisant comme outil la force morale « c'est pourquoi l'on parle de l'action du facteur idéologique » (*Ibid.* : 232).

2.3.2.3.1. Approche psychanalytique du discours idéologique

Pour l'approche psychanalytique, l'idéologie « est un système d'idées abstraites (conscientes ou inconscientes) dont la fonction est de rendre compte du réel et de l'action de l'homme sur ce réel » (Giust-Desprairies 2009 : 53) ; encore une définition qui rejoint les précédentes sur le même point de vue, celui des idées et leur rapport avec la conscience. Néanmoins, la psychanalyse intervient avec un concept supplémentaire : l'inconscient. En effet, la fusion du conscient et de l'inconscient permettra la concrétisation des idées en langage qui véhiculera à son tour une idéologie. De fait, la formation d'une communauté religieuse se fonde sur tous ces éléments afin de se construire une identité permettant de se démarquer et d'évoluer dans le temps et dans l'espace. En effet, l'identitaire religieux rassemble autour de lui une communauté qui constituera une totalité prenant du temps et de l'espace, donc du nombre. C'est ainsi que s'aménagent les membres d'une communauté religieuse ayant son propre idéologie fondée sur un cheminement spirituel bien déterminé, dirigé par une autorité religieuse donnée, représentée par une personne ou un groupe de personnes. De plus, l'idéologie religieuse se présente comme conservatrice ayant ses idées, ses représentations, ses valeurs et ses croyances comme c'est le cas de la pensée islamique.

2.3.2.3.2. Religion et idéologie

Le modèle de définition proposé par Karl MAX se fondant sur le principe de « la religion comme opium du peuple », et qui provient de l'utilisation du discours religieux pour neutraliser la volonté du peuple de vouloir se révolter et se soulever contre l'injustice qu'il peut subir, pourrait être de mise dans notre corpus car nos informateurs utilisent la religion afin de transmettre leurs propres croyances et c'est ce que nous tenterons de démontrer dans la dernière partie du présent travail. En effet, le choix des versets coraniques et des hadiths pour véhiculer une idéologie propre à un groupe ayant des objectifs bien précis est une stratégie discursive pratiquée dans différents sujets touchant de près la société, comme le sujet du licite et l'illicite, la question de la femme, etc. Cette stratégie est aussi employée dans la propagation de courants religieux ou des pratiques religieuses comme c'est le cas ici du soufisme et du culte des saints. Nous tenterons de voir comment cette stratégie relevant du discours idéologique est-elle exploitée dans notre corpus dans l'accomplissement d'une visée illocutoire bien déterminée. Mais avant, nous jugeons utile de nous étaler sur la question de l'idéologie de la pensée islamique et soufie qui, cette fois, portent un aspect social et conventionnel

loin du principe de Karl MARX, mais plutôt en se fondant sur le principe même de l'islam comme religion. Cette démarche nous permettra de cerner la dimension idéologique de notre corpus.

2.3.2.3.3. Idéologie de la pensée islamique

Il est question ici, de rassembler les éléments constitutifs de la pensée islamique afin d'en saisir le sens et pouvoir comprendre et maîtriser notre corpus qui est, nous le rappelons, basé sur des passages significatifs exprimant et véhiculant la religion musulmane et la tradition soufie en particulier. Pour ce faire, nous allons nous baser sur l'ouvrage de AROUA Ahmed *Qu'est-ce que l'islam ?*

Selon l'auteur, « L'unité idéologique de la philosophie islamique est liée à la révélation » (Aroua 1992 : 64). Cette dernière manifeste et dévoile les vérités par Dieu. Un Dieu qui incarne à son tour La Vérité absolue à laquelle chaque musulman devrait accéder. Dans une présentation corollaire (qui nous rappelle le cercle herméneutique de Paul RICŒUR exposé plus haut), AROUA avance les trois composantes de l'idéologie islamique :

- 1- Au centre, se trouve le Coran (qui vient de Dieu et mène vers Dieu).
- 2- Autour, la médiation personnelle du prophète.
- 3- L'Ijtihâd (l'effort de la réflexion) touchant

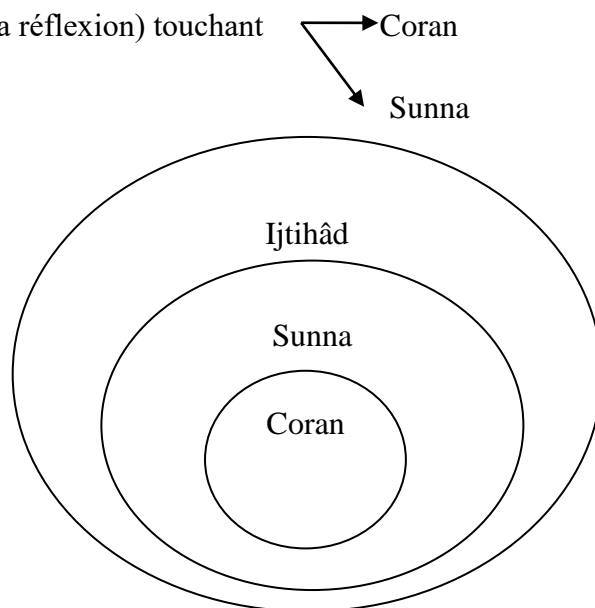


Fig.5. Composants de l'idéologie islamique

La révélation représentant le socle de l'idéologie islamique désigne également la divulgation d'une vérité par l'homme mais plus distinctement par la pensée humaine. Cette faculté intellectuelle et rationnelle va permettre à l'homme d'explicitier, d'expliquer des phénomènes et d'interpréter des textes.

En classifiant les courants de la pensée islamique, AROUA Ahmed distingue cinq catégories : les *fuqaha*, la science du *kalâm* (théologie), les philosophes hellénisants, les philosophes antiphilosophes comme AL-GHAZALI, mais aussi, les penseurs qui cherchent « en dehors de la voie rationnelle, une autre voie plus intime et plus directe qui mène à la connaissance de Dieu et de la Vérité cachée. Cette voie qui est essentiellement intuitive recherche l'illumination spirituelle par la pratique de la méditation, de la prière, du renoncement aux passions charnelles et matérielles » (*Ibid.* : 68).

Ainsi, dans l'accomplissement de l'homme et de la communauté dans laquelle il évolue, *Chari'a* (*ibid.*), à la fois raisonnable et intuitive est une voie à suivre par le croyant. Cette voie vers Dieu, qui lui sera un guide tout au long de sa quête spirituelle, se réalise par le biais de deux sciences :

- La nature : soumise à l'Homme, elle doit être contemplée par celui-ci afin qu'il puisse en tirer des enseignements.
- La religion : guide de connaissance qui fait connaître Dieu.

De surcroît, AROUA Ahmed, toujours dans le cadre de l'explicitation des principes de la pensée islamique, énumère les différentes vérités que tout croyant devrait connaître :

- Les vérités inaccessibles (*gayb*) qui sont la manifestation de l'Être divin ou la nature de l'âme et de l'esprit (*ibid.* : 71).
- Vérités d'ordre moral dictant des comportements à adopter par le croyant, ainsi que des vérités d'ordre intellectuel permettant la découverte du monde qui l'entour.

Après avoir exposé les principes de la pensée islamique, AROUA passe, dans son même ouvrage, à l'exposition des fondements de la philosophie islamique en postulant que celle-ci repose sur deux éléments fondamentaux, à savoir, la révélation et la *Hikma* (intellect rationnel). Par conséquent, nous avons choisi de schématiser sa réflexion afin de la synthétiser :

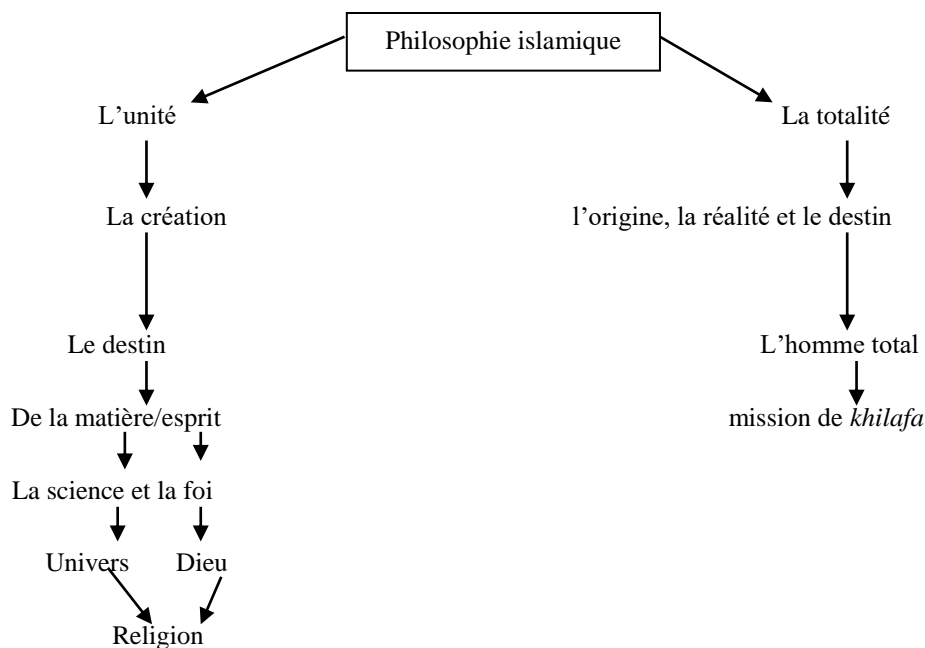


Fig.6. Caractéristiques doctrinales de la philosophie islamique

En somme, la philosophie islamique repose sur deux pôles : « l'unité » et « la totalité ». « L'unité » représentant l'Être divin (le créateur) et « la totalité » représentant l'Homme (les créatures). Entre ces deux pôles existe un lien étroit permettant à L'un et l'autre de rester liés, chacun ayant des rôles bien déterminés dans cet univers. L'unité est chargée de la création, de la gestion du destin, de la matière et de l'esprit à travers la science et la foi : l'une expliquant l'univers à travers des données biologiques, intellectuelles et morales ; l'autre révélant Dieu à travers une voie spirituelle (ce qui se concrétise en la religion). En ce qui concerne le second pôle qui est « la totalité », il regroupe trois variantes produisant l'homme total, qui sont : l'origine (l'essence), la réalité et le destin. Cet Homme total a été envoyé sur terre par Dieu dans le but d'incarner le rôle du *khalifa*. Autrement dit, être le lieutenant de Dieu sur terre. Par ailleurs, l'idéologie de la pensée islamique repose sur deux courants dans l'explication des phénomènes : le premier est apparent (la matière ou *al mâda*) et l'autre est occulte (*al gayb*). Malek BENNABI dans son ouvrage *Le phénomène coranique* (1946), explique que le courant occulte (invisible, non-apparent) qui désigne les réalités d'ordre suprasensible du monde divin relève de la foi (*imân*²⁰) ; cette foi qui repose sur le fait que la matière provient de l'invisible (Allah) qui est la seule origine de la création de ce monde et de son aspect apparent. D'ailleurs, pour certains phénomènes auxquels la science n'a pas trouvé d'explications, on adopte ce raisonnement métaphysique se fondant sur l'occulte et les origines divines de ces

²⁰ La foi en Islam est aussi le fait de parvenir à croire à l'existence d'Allah malgré son absence physique en se référant au verset suivant : « Ceux qui croient au Mystère » [Sourate 2, verset 3].

phénomènes. Ainsi, l'apparent et l'occulte restent les deux dimensions autour desquelles tourne la pensée islamique.

2.3.2.3.4. Le discours idéologique vu par les sciences du langage

Pour ALTHUSSER, l'étude du discours idéologique repose sur deux thèses,

- L'idéologie est « une représentation du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence » (Althusser 1970 : 99).
- Le sujet avançant une idéologie dont les idées « sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglés par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique, donc relèvent des idées de ce sujet » (*ibid* : 116).

En effet, les idéologies sont considérées par ALTHUSSER comme des manières de concevoir le monde, traduites par le langage. En analyse du discours, c'est le rapport qu'entretiennent l'idéologie et le langage qui constitue un centre d'intérêt et qui permet l'étude scientifique du discours idéologique en prenant en considération le concept de praxis. Ce champ de recherche devrait intervenir au niveau du langage en apportant « les outils nécessaires pour prendre de la distance, se mettre à l'extérieur grâce à un regard critique afin de démystifier ces idéologies ²¹». En outre, l'ouvrage *L'archéologie du savoir* de Michel FOUCAULT, représente dans le domaine de l'analyse du discours une assise où le philosophe accorde une importance au rapport qu'entretiennent les pratiques sociales et les pratiques discursives. En d'autres termes, il porte son intérêt sur des unités de discours produites par une « instance de l'évènement énonciatif » donnant naissance à un « effet de vérité²² ». Pour le philosophe, quatre caractéristiques sont à attribuer à la notion d'énoncé :

- Il est singulier : un énoncé est unique et ne se reproduira pas ;
- Il est lié à un sujet ;
- Il est en relation avec un domaine agrégé ;
- Il est matériel : écrit ou oral.

Selon Jacques FONTANILLE, le discours idéologique dans le champ de recherche en analyse de discours est abordé de deux positions différentes, immanentiste et référencialiste²³ : Pour la première

²¹DHAOUAD Henda, *De la pluridisciplinarité en analyse du discours*, [En ligne]<http://gerflint.fr/Base/Perou2/Henda.pdf>, consulté le 15. 02. 2015.

²² *Ibid.*

²³ FONTANILLE Jacques, *Mythe et idéologie*, [En ligne] http://www.unilim.fr/pages_perso/jacques.fontanille/textes-pdf/AMythe_ideologie.pdf, consulté le 15. 02. 2015.

position, l'idéologie est envisagée comme un effet de structures textuelles défini comme un « système de valeurs thymiques et narratives ²⁴ ». La seconde position, est considérée comme le produit de conflits politiques et sociaux intégré dans le texte et obéissant à une visée argumentative formulée par la combinaison des points de vue mis et des « biais sociocognitifs » appelés les topoi.

Pour l'auteur, le discours idéologique ne peut être envisagé dans une distinction entre ses « points de vue » et ses « expressions », mais plutôt dans une « forme de vie » réunissant toutes les dimensions de l'analyse du texte idéologique. Toutefois, cette position (forme de vie) ne devrait pas exclure les opérations permettant la gestion des valeurs propres à l'idéologie qui ne peuvent exister que dans une dynamique conflictuelle et polémique portée par le principe du dialogisme. Ainsi, en analyse du discours, il s'agit d'explicitier « un effet idéologique » dans le texte, et pour que l'on puisse saisir ce « moment idéologique », il faut qu'il ait « toujours les mêmes propriétés : un conflit entre représentations, une compétition entre configurations sémantiques, *une tentative de conversion ou de méditation problématique* ²⁵ ».

Dans notre travail, nous nous intéressons aux effets idéologiques existant dans les textes collectés et que nous tenterons d'explicitier en utilisant les outils mis en place par l'analyse du discours en traitant les points suivants : le point de vue, les représentations, système de valeurs, polémique, dialogisme et polyphonie.

2.3.2.4. Discours mystique et spiritualité universelle

Après avoir traité la question du discours religieux en général et de la pensée islamique en particulier, nous proposons sous ce titre de continuer d'avancer vers une compréhension de la nature idéologique, religieuse et mystique de notre corpus afin de mieux le cerner. En effet, toujours dans un souci de cadrer et classier notre corpus sous une catégorie ou un genre discursif bien précis, nous aborderons ici-même la question du mysticisme dans la religion, de manière générale, et le mysticisme en Islam de manière plus distincte.

Dans la préface de l'encyclopédie des mystiques, M.M. DAVY (1977) indique que pour parler de la mystique il faut avoir préalablement l'expérience de cet état d'âme. Or, si la compréhension du mythe est tributaire de la croyance (comme nous l'avant cité plus haut), celle de la mystique dépend non seulement de la croyance mais avant cela de la pratique et l'expérience. Donc, sans expérience préalable on ne peut qu'émettre des hypothèses au sujet de la voie mystique : une vocation qui

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

permet à l'individu d'accéder à la liberté lui permettant de se débarrasser des contraintes de ce bas monde par le biais de l'amour d'un Dieu. En outre, dans le rapport qu'elle entretient avec la religion, DAVY affirme que la mystique est la forme la plus élevée de toute religion, réservée à des personnes qui ont choisi d'être au service du divin en se soumettant à des épreuves parfois ardues afin d'ériger leur esprit - lieu le plus profond de l'âme - et ce, en l'alimentant de « la Parole vivante de Dieu » (*Ibid* : préface /XV).

Dans la tradition judéo-chrétienne le « pneuma » est ce lien produit par le souffle divin rattachant l'homme à son créateur lors de sa création et continuant à le « pneumatiser » (*Ibid* : préface/X.). Donc, pour connaître Dieu, il faut entrer en contact avec son « pneuma » ; ce dernier va permettre à l'homme de retrouver sa « vraie » liberté. En effet, le mystique dans sa quête de liberté, ou ce qu'appelle DAVY : l'entrée dans l'intériorité ou en soi-même, est guidée par un maître spirituel qui l'aide à se connaître et c'est ainsi qu'à partir d'une « démarche individuelle de l'âme apparemment réservée à une élite ait pu faire naître les mouvements de masse que sont les confréries » (Chambert & Guillot *op. Cit.* : 08).

Parmi les mystiques connus, nous citerons chez les protestants, Albert SCHWEITZER et le français Arnaud DESJARDINS mort en 1925, Sœur Elisabeth de la trinité (1960) et l'Abbé Pierre (1912). Dans la tradition tantrique : Artur AVALON (1865). Dans le mysticisme juif nous pouvons évoquer le nom de BABA SALE (1890). Ainsi que le politique et religieux du Tibet : DALAÏ LAMA 1932. Pour finir, le saint américain : Richard ALPERT 1931 (Solt 1996).

Ces noms révèlent l'universalité de ce courant religieux émanant des différentes traditions religieuses dans le monde, ayant comme point de convergence la relation d'un disciple mystique aspirant à une élévation spirituelle guidée par un maître mystique. La mystique est aussi une prise de conscience « de la " réalité Une" qu'on appelle Sagesse, Lumière, Amour ou Rien » (Schimmel 1996 :18), une réalité qui permet de connaître Dieu à travers soi et un vécu : « la réalité que vise le mystique et qui est ineffable ne peut être comprise ou expliquée par aucun mode normal de perception, seule la sagesse du cœur, *gnosis*, peut faire comprendre quelques-uns de ses aspects. On a besoin d'une expérience spirituelle qui ne dépend pas des méthodes relevant de la sensibilité ou la raison » (*Ibid.* : 18).

Ainsi, pour synthétiser, le mysticisme est la recherche d'une union avec une autre instance, une forme de transcendance que soi-même dans la pratique du retrait entre autres : une vie spirituelle qui s'articule à la vie mystique dans un agencement du corps et de l'esprit se traduisant par un rituel. Ce dernier s'exprime à travers un langage : des paroles, des comportements, gestes, etc., constituant un

quotidien propre à la culture et la connaissance mystique qui se base, tout compte fait, sur une ascèse reposant à son tour sur le sensible : l'amour de Dieu représentant la Vérité absolue. Donc la mystique est cette quête de l'union avec Dieu.

2.3.2.4.1. Le soufisme : la mystique de l'Islam

Le soufisme est l'ésotérisme de l'Islam ou la mystique de l'Islam. Si on cherche l'équivalent du mot mysticisme dans un dictionnaire bilingue (français- arabe) nous trouverons le terme *taṣawuf*, qui énonce le fait d'être soufi, ou *ṣūfiya*.

Pour une définition plus ou moins précise, d'un point de vue étymologique et linguistique, il y'a deux termes qui sont plausibles : *ṣūf* (laine) puisque les ascètes²⁶ par signe d'abondant du monde ou de pauvreté portaient une tenue en laine qui va être appelée après *el muraqa'a*. C'est Abou Hâshim 'Uthmân Ibn Sharîk (mort vers 160/776) qui aurait été le premier à employer le terme de *sūfi*. Donc le mysticisme en Islam est appelé « tasawwuf (grammaticalement, l'infinitif de cinquième forme basé sur le radical sūf » (*Ibid.* : 160). Toutefois, l'acception du terme la plus spirituelle est *ṣafa'* (pureté), celui qui a été purifié se dit en arabe *ṣūfiya*. Donc c'est le principe de pureté et de purification ; un dépouillement (*'ataḡrîd*) se faisant par le biais d'une voie initiatique permettant de procéder à un travail sur soi de manière à abolir les « noirceurs » intérieures pour mieux avancer vers la lumière, chose qu'on peut discerner dans toutes les traditions religieuses.

En somme, le soufisme est désigné comme étant un discours spirituel qui propose un sens de l'existence, celui de la foi et surtout le sens de la connaissance de Dieu (*'al ma'rifa bilâh*). Celle-ci passe d'abord par **une connaissance de soi**²⁷, et ce, en traçant une voie spirituelle (*tariqa*) qui permet aux initiés (*mûridûn*, pluriel de *murîd*) de se purifier et arrive à reconnaître la présence divine dans chaque moment de leur vie. Le soufisme est aussi défini comme « une profonde attitude spirituelle basée sur le Coran » (Mokrani 1996). En effet, c'est à travers les rites puisés dans la *ṣari'a* que le soufi peut arriver à la *haqiqa* (la vérité qui n'est autre que Dieu) (*Ibid.* : 452-459).

Ce courant religieux propre à la tradition musulmane se pratique par le biais d'une voie tracée par ces adeptes. « Le soufisme est la connaissance directe de Dieu ; il extrait ses doctrines et ses méthodes directement du Coran et de la révélation islamique » (Classe *Op. Cit.* : 375).

Cette voie est appelée *tariqa* désignant une doctrine qui s'attache à un itinéraire spirituel parcouru par le soufi qui prend un parcours le conduisant vers Dieu, cette voie englobe l'ensemble des rites et

²⁶ L'exemple de Jésus ou des quatre premiers califes.

²⁷ Dans la phase analytique nous allons tenter de voir comment la connaissance de soi peut-elle se transformer en effacement de soi sur le plan initiatique en se répercutant sur le plan énonciatif.

des formules tracés par les maîtres spirituels ayant choisi cette démarche ésotérique. Nous pouvons citer comme rituel permettant au soufi de pratiquer sa spiritualité par *el dīkr* qui veut dire à la fois souvenir et invocation de Dieu. Cette pratique se fait de diverses manières et avec diverses formules, mais en général elle est mise en forme par des noms divins qui sont du nombre canonique de 99. Il s'agit d'une pratique centrale qui non seulement a pour objectif de citer les noms divins mais surtout de prendre conscience de leurs vertus pour des buts spirituels, comme nous l'avons précisé, mais aussi pour des buts thérapeutiques. Dans notre corpus, cette pratique spirituelle apparaît clairement dans le récit sur sidi Ahmed Ben Ali, et que nous tenterons de mettre en évidence dans la partie pratique afin d'en déceler la signification dans son contexte.

Par ailleurs, le soufi, à côté de son rôle spirituel, exerçait un rôle social aussi important. Ses deux fonctions principales le caractérisant au sein de sa communauté se concrétisaient en des interventions lors des conflits entre musulmans afin de régler leurs problèmes et de « renforcer par la codification de ces législations sacrées les abus et les inventions déviantes et influentes des dirigeants²⁸ ». De surcroît, la voie initiatique soufie est considérée par ses adeptes comme étant une voie difficile à parcourir, certains la compare à une lame de rasoir, d'où l'importance de la présence (dans l'accomplissement de cette démarche) d'un être spirituel qui a déjà vécu cette expérience et qui peut éviter aux disciples de surmonter des écueils. Par conséquent, une sorte de rattachement à la confrérie se crée permettant de relier le disciple à un maître (*cheikh*) où ce même être vivant peut être désigné par un maître défunt comme nous verrons dans notre corpus.

En effet, notre corpus composé de récits qui nous ont été racontés par nos informateurs qui confirment ce statut social qu'occupe le saint – qui est à la base un soufi ayant commencé son parcours comme *Murīd* (*Ibid.* : 461) avant d'accéder au grade spirituel de saint dans la communauté à laquelle il appartient ou qu'il tente d'intégrer²⁹. Dans notre corpus, le saint occupe aussi le statut de

²⁹ Dans le Dictionnaire de l'Islam on expose une liste des principaux soufis ayant marqué ce courant religieux comme : ḥasan Baṣri (né en 121/642), 'Al-Muḥasibi(165/781-243/857), l'homme au poisson ou ḍu-nūn l'égyptien (mort en 245/860), ḡunayd Baḡdādī (mort en 297/910) , 'Al-ḥlāḡ (244/857-309/922), Muḥamad ḡazālī (450/1058-505/1112), Muḥiyidīn 'Ibn 'Arabī (468/1076-638/1240),'Al-Biṣṭāmī Bāyazīd (m.260/874), 'Abd-al-qādar 'Al ḡilānī (m.561/1166), 'Abū Madian (m.594/1198), 'Al-ṣādīlī (m. 656/1258).

cheikh (maître en loi divine) qui maîtrise les différentes sciences³⁰ tout en étant issu d'une lignée noble remontant au prophète Mohamed.

En plus des fonctions sociales qu'occupe le saint ou le soufi dans sa communauté, celui-ci doit être éloquent sachant exprimer ses pensées, ses émotions et son expérience spirituelle. Il doit aussi savoir communiquer avec autrui et faire montre de courtoisie et de politesse afin de laisser chez l'autre une bonne impression et de produire des effets positifs lui permettant de gagner le respect des autres. L'éloquence et la sagesse exprimées à travers le langage à caractère symbolique ont permis de donner naissance à une littérature soufie transmise sous formes de poèmes, de contes ou de prose, ainsi que des œuvres artistiques de tout ordre. Cette littérature a pu surtout tracer l'évolution de la pensée soufie :

Des analyses du langage de la mystique et le développement du " lexicon mystique" (Louis Massignon et, plus récemment, Paul Nwyia) peuvent aider à éclairer la période pendant laquelle la pensée soufie s'est formée. L'étude des symboles et des images utilisés par les mystiques et du degré de leur indépendance appartient à ce champ ; elle ouvre la voie à l'examen de la contribution du soufisme ou développement des langues, des littératures et des arts islamiques (Schimmel *op. Cit.* : 22).

Les spécialistes européens se sont intéressés au phénomène de la mystique islamique de différentes façons. Le premier contact de l'Europe avec la pensée soufie remonte au moyen âge : les œuvres du mystique catalan Rayman LULLE (m. 1316), qui fut aussi un savant, exposent l'influence de la littérature soufie³¹. Parmi ces spécialistes nous pouvons citer les noms des orientalistes suivants : René GUENON ; F. SCHUON ; Léon CHAMPRENAUD ; Paul CHACORNAC ; CHARBONNEAU-LASSAY ; jusqu'à Eric GEOFFROY, etc. Le premier ouvrage exhaustif sur le soufisme « *sufismus sive theosophia persarum pantheistica* » a été présenté par le théologien allemand, F.AD. THOLUCK en 1821. Toutefois, la pensée soufie n'a pas été appréciée par d'autres spécialistes qui

ont senti dans le développement ultérieur du soufisme un danger qui pouvait conduire à un subjectivisme absolu, parce que la personnalité humaine était soumise pour ainsi dire à une "inflation" telle, qu'elle était considérée comme un microcosme, comme un miroir parfait de Dieu [...] la doctrine de l'homme parfait. Il est à tous égards l'œuvre parfaite de Dieu, il vit grâce à Son souffle et en un certain sens il est un miroir reflétant les qualités de Dieu (*Ibid.* : 237-238).

³⁰ Que nous énumérons dans la section qui traite l'exemplarité du saint.

³¹ La première personnalité soufie introduite dans la littérature européenne était celle de Rabi'a 'al 'Adawiya (appelée aussi la grande amoureuse).

En effet, les traces de ce « subjectivisme absolu » constituent notre centre d'intérêt dans ce travail. Nous tenterons de démontrer comment il se manifeste à travers un objectivisme énonciatif non pas pour porter un jugement de valeur sur le discours émis par nos informateurs mais pour comprendre comment un discours foncièrement subjectif peut-il se dissimuler derrière un discours dit « objectif » à travers des stratégies discursives bien précises.

2.3.2.4.1.1. Le soufisme comme langage symbolique

En partant du principe que le symbolisme est l'accès au sens qui apparaît derrière les formes, un ensemble de symboles peut aussi exprimer un système de croyances. Le cas de la littérature soufie est présentée comme une expérience vivante des soufis s'exposant comme des témoins d'une pratique spirituelle particulière et individuelle, et ce, à travers un langage symbolique.

Le soufi vit ainsi dans un univers de symboles, et le symbole, on l'aura compris, n'a rien de commun avec des figures telles que l'allégorie ou la métaphore. Il n'est pas abstrait et ne relève pas de constructions mentales ou de conventions sociales. Le symbole est concret en ce sens qu'il est, sur terre, comme l'écho ou la projection d'un des aspects de la Réalité primordiale : les choses d'en-bas sont le reflet des principes d'en-haut (Bonaud 2002 :19).

En effet, dans les contes³² comme dans la poésie soufis, le texte est formulé en une apparence symbolique retraçant l'expérience spirituelle du soufi révélant un élément de sens commun représenté comme une morale. Ce sens commun complet agrégé par les symboles, est Dieu, ce qui reconstitue le monde mythologique propre au soufisme. En outre, si le monde du sens est transmis par le symbole qui est le langage de la nature et de l'inconscient, pour la tradition soufie, le rêve est considéré comme un langage symbolique permettant de dire l'autre monde et qui, suite à son interprétation, décode des messages divins ou sataniques porteurs de sens. En effet, notre corpus est chargé de symboles représentant la philosophie soufie et qui méritent d'être mis en évidence afin de consolider l'idée des discours constitutifs mystique, religieux, idéologique et philosophique.

2.3.2.4.2. La notion de sainteté dans la tradition soufie

L'équivalent du terme saint en arabe, c'est en premier lieu : *sidîq* (le juste ou le sincère) - qu'on appelle les *abdel-* des envoyés de Dieu (*mursalûn*), et les serviteurs parfaits (*salihûn*). En second lieu : *wali*, de *wali Allah* (ami ou allié de Dieu) qui est transcrit dans le Coran [X, 63] « Les amis de Dieu seront à l'abri de toute crainte et ne seront point attristés »³³. Le mot *wali*, en arabe, n'a pas la

³² Nous citons ici comme exemple le fameux ouvrage *Mesnavi : 150 contes soufis* de Djalâl Dîn Rûmi aux éditions Albin Michel, choisis par Ahmed Kudsî ERGUNER et Pierre MANIEZ.

³³ Sourate 10 *Yûnes*, verset 63.

même signification que saint. *Wali Allah* est quelqu'un qui est sous La « protection spéciale » (Schimmel *op. cit* : 252) d'Allah, qui pratique l'adoration et l'obéissance et dont les affaires sont guidées par Dieu (*tawwuliyya*). Selon la tradition soufie, il existe une hiérarchie, qu'on ne peut percevoir, plus importante que celle du *wali*, ce sont les quarante « sincères » qui seraient indispensables à la stabilité cosmologique (de l'univers).

Pour assigner une définition plus précise de la notion de sainteté dans l'Islam, on se rapportera à l'ouvrage **Ibn'Arabi** *Les soufis d'Andalousie* » :

La notion de sainteté en Islam peut être considérée selon une triple perspective : le sunnisme, le chiisme et le soufisme [...] Entendons ceux dont la piété, la fidélité à la loi religieuse et la crainte révérencielle de Dieu sont exemplaires. Ils sont les modèles et les guides. Ce sont les « pieux anciens » [...] seules les traditions soufies (« mystiques ») font directement appel à une notion de sainteté qui est définie comme un état spirituel d'union avec Dieu (Ibn'Arabi 1995 : 499).

Abou Madian appelé communément « *sidi Boumediene* » qualifie le soufisme comme étant « *l'abandon confiant (teslim) de tout son être* » (Dermenghem 1983 : 257) à Dieu. La science soufie n'est profitable (toujours d'après l'homme saint) qu'à trois conditions : ascèse, confiance et foi solide. Ce saint homme (Abou Median), considéré comme l'un des plus vénéré en Algérie est qualifié de *ghoûts* (le Grand secours), qui est le sommet du classement mystique des saints. « Les saints dans leur ensemble prennent sur eux les sept huitièmes des maux du monde, le *ghoûts* en assume pour sa part les trois quarts » (Chambert-Loir & Guillot : 07). Selon les croyances populaires, leur mort n'atténue nullement leurs pouvoirs. De fait, le soufi recherche dans sa voie initiatique à atteindre le statut de la sainteté pour ses multiples privilèges auprès de Dieu et dans la société, c'est pourquoi « les confréries qui s'en réclament se sont donné pour but la conduite des frères sur la voie de la sainteté³⁴ ». Le principe du soufisme repose donc sur la sainteté, chose qui est confirmée par de multiples penseurs musulmans comme HUIJWIRI et JAMI qui « inaugura ses discussions sur l'Histoire du soufisme par un paragraphe consacré à la sainteté [...] puis les essais du Kharraz, Sahl at-Tustari et al-Hakim at-Tarmidhi sur le sujet de la *wilaya* » (Schimmel *op. Cit* : 252.).

Ainsi, pour devenir un saint, l'aspirant doit remplir trois critères (Marouf : 86) fondamentaux :

- 1- Le lignage (être descendant du prophète) ;
-

- 2- Demeurer dans la science (Coran, hadith et *fiqh*³⁵) ;
- 3- Voie de la sainteté pour bénéficier des *Karamât* (des miracles).

En étant *murîd*, un soufi confirmé puis un saint, on doit adopter des comportements exemplaires au sein de sa communauté pour être reconnu et accepté comme homme saint. C'est d'ailleurs ce parcours exemplaire qui émerge le plus à travers les récits hagiographique retraçant la vie des saints et que nous retrouvons dans notre corpus.

2.3.2.4.3. L'exemplum ou le rêve religieux

Selon BERLIOZ (1980 : 113-145), la définition du terme *exemplum* fait directement appel à son efficacité. En d'autres termes, un exemplum est un récit efficace, non littéraire, lié à un processus de persuasion, ou « L'efficacité du récit exemplaire prend place dans une volonté générale de persuasion » (*Ibid.* : 116). Après avoir été considéré comme une anecdote, un conte puis une légende, le terme s'affirme en 1927 avec la thèse de l'abbé WELTER qui confirme l'« exemple » comme un concept technique et une source d'information non négligeable. En effet, les *exempla* sont des « certificats de culture de masse » (*Ibid.* : 115) préservés et transmis à travers des manuscrits mais aussi par le biais des prédications orales où la Parole est répandue en donnant une illustration circulant dans un discours argumentatif régi dans un cadre religieux et ayant pour visée de changer les comportements du public. Ainsi, l'*exemplum* qui apparaît dans un genre bien précis : celui du récit, repose sur la morale pour concéder un enseignement destiné aux auditeurs.

Selon l'auteur, l'exemplum est caractérisé par sept qualités qui font sa longévité et son efficacité:

- 1- *L'univocité* : les récits exemplaires n'acceptent pas une multitude d'interprétations pour assurer un impact efficace sur le public, particulièrement lorsqu'ils sont intégrés dans des textes sacrés ;
- 2- *La brièveté (pour dire l'utile)* ;
- 3- *L'appel à l'authenticité* : le récit doit contenir une autorité ayant un pouvoir certain sur l'auditoire afin de répandre une conduite morale. Les récits oraux doivent impérativement être authentiques (ex : théologien) ;
- 4- *La vraisemblance* : afin de construire une croyance admise comme vraie par le public, on se base sur les propos de l'autre pour créer la sienne. C'est en réalité non seulement un lien entre un texte, véhiculant une culture, et un public mais aussi entre un récit (contenant des éléments narratifs) et des fondements moraux (auxquels il faut se soumettre). C'est en effet

³⁵ Droit islamique.

dans cette corrélation que se confirme le sens foncier de l'exemplum et dont BERLIOZ précise le sens selon l'équation suivante (*Ibid.* : 121) :

[Signifiant]	[Signifié]
Exemplum = <u>texte primitif</u> + <u>principe moral</u>	
<i>Consensus</i>	

Fig.7. Equation définissant l'exemplum selon BERLIOZ

- 5- Le plaisir : le caractère distrayant du récit exemplaire est assuré par son contenu imagé ;
- 6- Le caractère métaphorique : la métaphore demeure dans « l'aspect sémantique et la structure du récit » (*Ibid.* : 124) ;
- 7- La mémoire : « pratique de mémoire artificielle et le fabuleux pour exciter et éveiller » (*Ibid.* : 127).

Sur le plan énonciatif, la situation d'énonciation doit s'inscrire dans un cadre approuvable et admissible par le public. La notion de contexte acceptable peut se concrétiser dans la thématique qui doit être compatible avec le contexte religieux et moral. L'exemplum se définit ainsi comme un processus argumentatif ayant pour finalité d'aboutir à des comportements, grâce à des productions imagées, dictés par le religieux. Les *exempla* sont alors des métaphores actives qui « atteignent le public par la sensibilité, par les sens » (*Ibid.* : 126) en mobilisant la fonction conative dans un processus de persuasion.

2.3.2.4.3.1.Exemplarité et sainteté

Dans la tradition chrétienne, la saint est, par l'exemplarité de sa vie, la lumière de Dieu et celui qui mène vers Lui. Par la voie de l'amour il parvient à accéder à Dieu avec ses qualités et ses talents. Il est ainsi le guide de l'humanité vers Dieu : Jésus est un saint, Marie est aussi un modèle de la sainteté. L'exemplarité des saints réside dans leur combat pour affirmer leur foi et qui finissent en général comme martyrs de la foi³⁶.

³⁶ Comme saint Sébastien, saint Martin et saint Etienne qui meurt lapidé. La vie exemplaire d'autres saints réside dans leur expérience spirituelle concrétisée par des œuvres comme l'ouvrage de saint Augustin (en Afrique du nord) *Confessions* où il décrit ses découvertes sur Dieu. Saint Thomas d'Aquin, philosophe et théologien, a écrit des ouvrages

Pour la pensée soufie, la notion d'exemplarité est d'abord attribuée au prophète Mohamed car il est représenté dans de nombreux textes comme la meilleure création d'Allah ou « l'homme parfait » (Chodkiewicz 1995 : 18) et le miroir de la perfection divine (*al insân al kâmil*). Cette exemplarité résidant dans les comportements et la vie du prophète est énoncée dans le Coran [sourate 33, verset 21] : « vous avez dans le Messager d'Allah un excellent modèle [à suivre], pour quiconque espère en Allah et au Jour dernier et invoque Allah fréquemment ». La notion d'exemplarité est, après le prophète, reliée aux compagnons du prophète puis aux saints.

le concept de *wilaya* se développe durant les premiers siècles de l'histoire du soufisme. Une autorité du début du Xe siècle, Abu 'Abdallah as-Slimi, définit les saints comme « ceux qui sont reconnaissables à leurs paroles, leurs belles manières, leur soumission et leur générosité, ils font preuve de peu d'opposition, acceptent l'excuse de quiconque, s'excuse auprès d'eux et sont d'une parfaite douceur pour toutes les créatures, les bonnes aussi bien que les mauvaises (Schimmel *op. Cit* : 252).

Néanmoins, selon les soufis, avant de suivre le modèle du prophète, de ses compagnons et des saints, chacun de nous devrait suivre l'exemple de la *walâya* qui « consiste essentiellement dans l'appropriation progressive – ou plutôt la réappropriation – des "caractères" ou des "noms" divins (*al-takhalluq bi akhlâqi Llâh ou bi asmâ'i Llâh*) » (Chodkiewicz *op. Cit* :18).

Les maîtres mystiques (CHÉRIF), et ce, depuis 15 siècles ont été pour les soufis des guides et des enseignants qui transmettaient un enseignement fondé sur « l'essentiel », sur le licite : vivre raisonnablement, sereinement et honnêtement. Les maîtres soufis qui atteignent – pour certains d'entre eux- sur la voie de l'élévation le statut de saint, doivent acquérir des qualités leur permettant d'être cru est accepté dans leur communauté :

Etre vertueux : en appliquant le vrai sens de l'existence de l'Islam, conçu sur le licite et l'entraide, la nourriture, les habits, les paroles et les actes doivent être licites. Un croyant doit d'abord être vertueux et la vie mystique permet pour ces maîtres de s'attache au divin et non pas à ce bas monde. Ibn 'Arabi (appelé dans la communauté soufie el-Cheikh el-Akbar) « est celui qui a vécu et pensé intensément le Divin, la prophétie, les saints, l'universel, l'ouverture foncière sur le vrai sens de la vie tournée vers l'au-delà et le comportement licite et juste en ce bas monde, pour mériter l'élévation » (*Ibid.*).

importants pour l'église. Une autre vie exemplaire représentée dans les actes de charité du saint Vincent de Paul qui passe sa vie à aider les pauvres et les orphelins.

des « signes visibles de la grâce divine et de l'élection » (Ferhat 2003 : 49). En effet, « Les saints les plus anciens sont des croyants zélés et vertueux qui ont mérité la Grâce divine par la piété, la profondeur de la foi, les sacrifices consentis et une vie exemplaire » (*Ibid.* : 24). De surcroît, l'exemplarité ne se limitait pas seulement à la vie des saints, mais leur mort aussi pouvait être exemplaire en faisant appel à plusieurs facteurs « le lieu, l'état et la dernière parole ou le dernier geste du saint » (*Ibid.* : 26). Même après sa mort, le saint devient un mythe exemplaire : un modèle à suivre et un esprit habitant son mausolée octroyant aux visiteurs sa bénédiction (*baraka*) et continuant à exercer sa fonction de guérisseur grâce à ses prodiges qui font de lui un maître invisible et un être évolué sur le plan spirituel.

En somme, la trace de l'exemplarité dans la tradition soufie apparaît dans le postulat de l'être accompli ou *el insân el kâmil*, ceci se concrétise dans l'idée que l'être humain doit donner droit à tous les niveaux de l'être chez l'autre et en soi. Il ne néglige rien, il vit et il se déplace dans tous les niveaux qu'ils soient métaphysiques ou physiques. Autrement dit, tout ce que peut réaliser un soufi d'un point de vue spirituel doit servir l'humain. Le soufi ne doit pas négliger les aspects du réel car c'est aussi pour lui un moyen de transcender et de voir la beauté de Dieu dans le monde et à travers l'humain. Toute une littérature est consacrée à ces qualités et ce parcours initiatique, sous un genre : le genre hagiographique.

2.3.2.4.4. Le genre hagiographique

Ce genre littéraire, faisant partie intégrante de la production religieuse et plus précisément de la production mystique, favorise le saint comme acteur principal pour la construction d'une « exemplarité » (De Certeau 1996 : 160). Autrement dit, dans ce genre de récit, les actes, les lieux et les thèmes sont considérés comme lexique permettant de mettre l'accent sur l'aspect exemplaire du récit reposant sur les vertus et les prodiges accomplis par le saint.

Dans l'hagiographie islamique, de nombreux récits sur les saints musulmans, appelés *Manâqib* ou *hikâyât al-şâlihîn* sont rapportés, comme *Manâqib al-Sayyida* : 5-9 et 12 ; Amri, 1999 : 262 et 264-5 de 'Â'isha Al-Mannûbiyya, *Manâqib Aḥmad Al-Tibâsî* (m. 928/1521), *Manâqib* du *shaykh* Abû'l-Ḥasan 'Alî Al-'Ajmî (m. 809/1406), le *Ibtisâm al-ghurûs* et avant lui les *Manâqib* d'al-Mzûghî, *Manâqib* de Muḥriz Ibn Khalaf (Al-Fârisî, ms 18105 : f 6a et b), ainsi que les biographies de saints ifrîqiyens du IV^e/X^e siècle, etc.

Le récit hagiographique est formalisé dans des « formes » de discours reconnus et acceptés en vertu de ces « contrats d'énonciation » chers aux linguistes. Il obéit aussi à un modèle, il a ses propres codes gnominiques, symboliques etc., il cherche également à produire un discours d'autorité, mobilisant des

locuteurs légitimés à le faire, des portes-paroles autorisés. Ecrits par des lettrés jouissant d'une grande liberté d'intervention, ces *manâqib* (récits de vie, de vertus et de prodiges de saints) n'obeissent-ils pas pour autant à une visée [...] (Nelly 2006).

Selon DE CERTEAU Michel, le récit hagiographique repose sur trois éléments fondamentaux qui sont le héros, la vertu et les thèmes.

2.3.2.4.4.1. Le héros

Dans le récit hagiographique, la particularité du héros dans la narration réside dans le fait qu'il occupe le même statut socio-religieux – comme nous l'avons déjà précisé plus haut- dans tous les récits : celui du saint. On doit lui attribuer une origine noble où « le sang est la métaphore de la grâce d'où la nécessité de généalogie instaurant en hiérarchie sociale une exemplarité religieuse » (De Certeau *op. Cit.* : 163).

2.3.2.4.4.2. La vertu

Toujours mise au service de l'exemplarité, voire même considérée comme son socle, la vertu morale - dans ce genre de littérature - est proposée en association avec les miracles : le saint est présenté comme un homme bienveillant qui possède une puissance provenant du divin ; l'alliance des deux qualités (bienveillance et puissance surnaturelle) « fournissent des modèles (*exempla*) sociaux » (*ibid.*).

2.3.2.4.4.3. Les thèmes

Les thèmes traités dans la littérature hagiographique « renvoient à des systèmes de représentations » (*ibid.*). Ils tournent autour de la vie du saint et des miracles qu'il accomplit, mais aussi ils sont chargés d'une symbolique autour de l'animal, de la nature, du langage, du corps et du diable. L'une des particularités des ouvrages hagiographiques soufis porte sur la *firasa* (*cardiognosia* : lecture de l'âme ou discernement en voyant grâce à Dieu) du soufi et ses prodiges : comme *al-burz* (l'extériorisation) ou *tayy al-makân* (être au-delà de la limitation spatiale) (SCHIMMEL *op. Cit.* : 258). Toutefois, des théologiens orthodoxes confirment que les prophètes seulement pouvaient jouir de ces privilèges, donc les hagiographes insistent sur la distinction entre la « Mu'jiza prophétique et la karâma, privilèges des grands initiés » (Ferhat *op. Cit.* : 49). De fait, ce merveilleux envahissant les récits hagiographiques extrait ses informations de la tradition locale et des traditions de l'Islam (*Ibid* : 50).

Par ailleurs, afin d'assurer l'authenticité du personnage du saint et légitimer ses miracles, les hagiographes donnent une importance à l'écriture de l'introduction du récit. De plus,

les auteurs puisent dans l'histoire sainte, le Coran, le hadith, et appuient leurs récits sur de nombreux informateurs précisant que des centaines de témoins ne sauraient se tromper ou mentir. Parfois, le corpus est partagé en deux parties : l'une consigne les informations sûres, contrôlées auprès de nombreux témoins tandis que l'auteur comprend des récits si largement répandus qu'il n'est pas possible de les contester. L'argument de "Thawâtur" est décisif : la large diffusion populaire des récits les dispense de "isnâd" et la popularité établit l'authenticité (*Ibid.*).

En somme, le genre hagiographique à travers le personnage du saint, construit un exemplum ayant pour visée de « prêcher, édifier et pousser les croyants à la méditation en leur rappelant leurs devoirs religieux et la précarité de l'existence ici-bas » (*Ibid.*) et ce, en mobilisant des stratégies discursives qui garantissent aux récits une dimension pédagogique qui transmet la culture d'une communauté. Mais est-ce le cas pour notre corpus ?

Dans ce chapitre nous avons présenté notre corpus et la méthodologie suivie dans sa collecte, ainsi que l'enquête effectuée sur le terrain en répondant aux questions : Quoi ? Où ? Comment ? Et Quand ? Nous avons également tenté de synthétiser le contexte empirique du sujet de notre étude suite à des lectures faites afin d'acquérir des connaissances sur la littérature ayant traité le thème de la sainteté et du culte des saints. Ces deux contextes, méthodologique et empirique, reliés au travail d'analyse qui sera effectué plus tard, nous ont permis de rassembler des informations afin de déterminer notre cadre conceptuel et de structurer la rédaction avant d'entreprendre le travail d'interprétation et de l'analyse. En somme, il s'agissait ici d'une synthèse sur les travaux qui ont été réalisés autour de notre thème et qui nous a permis de mieux cerner notre corpus et de discerner ses discours constitutifs qui font, à la fois, sa complexité et sa richesse sur le plan linguistique et discursif.

Chapitre II

Du soi au je

Ce chapitre sera consacré à la question du *Soi* et les différentes approches l'ayant abordé. Nous rendrons compte ici des outils d'analyse proposés par l'énonciation (ainsi que d'autres disciplines) dans l'étude du *Soi* qui se matérialise dans l'existence d'un sujet conférant au discours un caractère subjectif, et ce en employant le déictique *je*. Nous passerons ensuite à l'explicitation de l'émergence du *Soi* dans le récit en abordant la question de l'identité narrative, ce qui impliquera la mise au point des définitions qui vont permettre la distinction entre deux notions clés qui s'opposent, à savoir, le discours et le récit ; mais avant cela, nous aborderons la question de la généricité afin de tenter d'inscrire notre corpus dans un genre bien précis.

1. Au sujet du soi

La question du *sujet* et son rapport avec le *soi* a fait l'objet de maintes réflexions en philosophie, notamment celles de DERRIDA, avant d'intégrer le domaine des sciences du langage et constituer un enjeu pour les chercheurs qui peuvent l'interpréter comme un surgissement du « je », ou comme une combinaison produisant l'*ethos* et circulant dans une dynamique d'intersubjectivité dans le discours. C'est en effet cette complexité autour de ces concepts et l'intérêt que nous portons à la question de l'objectivité et de la subjectivité dans le discours, qui nous a amenés à nous documenter sur la question et de dresser ici une synthèse.

1.1. Du sujet pensant au sujet conscient

Dans le domaine de la philosophie, on met en évidence le fait que toute pensée est l'acte d'un *je* qui pense. Cette réflexion avancée par DESCARTES met en relation la conscience, la pensée et la réflexion sur sa pensée. Cette dernière peut émerger dans le cas du doute où l'on réfléchit sur notre pensée en créant une distance entre le *je* et ses propres pensées. Ainsi, pour construire l'identité personnelle du *je* il faut impérativement faire de lui un être conscient et responsable de ses dires et actes (construction d'une personnalité morale). De plus, cette conscience de soi a besoin de la conscience d'autrui afin de former une communauté de conscience où on interagit en faisant de l'autre un prolongement de soi car il a (presque) la même expérience du monde que soi. C'est ce qu'on appelle l'intersubjectivité désignant la conscience en général et ses expériences du monde.

Nous voyons, nous entendons, etc., non pas simplement les uns à côté des autres, mais les uns avec les autres. De la même façon, l'autre voit ce que je ne vois pas, mais je participe, par le sens, à l'unité de notre

vie, qui est une vie de communication, une vie d'échange par l'expression et au sens le plus large, par la parole. Et ce qui vaut pour l'expérience, vaut pour toute vie de conscience. Le monde est d'emblée est toujours monde pour tous, pour l'horizon ouvert des hommes en communauté, aussi différent que soit cet horizon, selon sa détermination plus précise pour chacun, pour chaque nation, etc. (Husserl 1998 : 330).

Dans le domaine de la psychanalyse, FREUD vient ajouter à la notion de « conscient », dans la détermination de l'identité du sujet, une autre notion aussi difficile à définir que la première. En effet, le psychanalyste (dans l'étude de la subjectivité du sujet) vient émettre l'hypothèse de l'existence de « l'inconscient » que le psychanalyste étudie par le biais des rêves ce qu'il considère comme la révélation idéale de l'inconscient. FREUD confirme que « pour comprendre la vie psychique, il est indispensable de cesser de surestimer la conscience. Il faut [...] voir dans l'inconscient le fond de toute vie psychique » (1971 : 520). Il postule également que l'inconscient est le stade antérieur qui précède le conscient et qu'il n'existe aucun doute autour de son existence (dans son ouvrage *Métapsychologie*, « l'inconscient »). Néanmoins, le fait de rapporter les actes et les paroles de l'Homme à un aspect obscur de son psychisme est une thèse qui a été rétorquée par le philosophe ALAIN, dans son ouvrage *Les éléments de la philosophie*, où il stipule que « la plus grave de ces erreurs est de croire que l'inconscient est un autre Moi ; un Moi qui a ses préjugés, ses passions et ses ruses [...]. Contre quoi il faut comprendre qu'il n'y a point de pensées en nous sinon par l'unique sujet, Je » (1940 : 155).

La notion de conscience propre au sujet parlant est ainsi ce qui lui permet d'entrer en relation avec le monde qui l'entoure et construire par conséquence la subjectivité humaine. Cette dernière qui fera appel à la notion de « la conscience collective ³⁹ » permettant au sujet de s'intégrer et de représenter son intégration dans la société.

1.1.1. Approche cognitive

MARTINOT distingue deux approches pour comprendre le Soi : le courant interactionniste symbolique et l'approche cognitive. L'auteur, en citant GOFFMAN et MEAD ayant introduit le concept de *Soi*, le présente « comme une structure cognitive qui naît de l'interaction de l'organisme humain et de son environnement social » (Martinot 2002 : 19).

D'autres chercheurs disent qu'un individu seul, ne peut pas manifester ses propres points de vue. En effet, c'est MEAD qui était l'un des premiers à soutenir le point de vue selon lequel le lien social uniquement permet une telle extériorisation, parce qu'il souscrit à l'individu « de se voir avec les yeux des autres. Les individus apprennent aussi sur eux-mêmes des autres, à la fois dans les

³⁹ Appelée aussi par HEGEL « esprit d'un peuple » et par MARX « l'idéologie de la classe dominante ».

comparaisons sociales et les interactions directes» (*ibid.* : 19). Ainsi, ce point de vue se concentre sur un élément bien précis du Soi : sa structure au détriment de la notion d'altérité qui est d'autant plus importante dans sa construction.

Dans la perspective cognitive, les théoriciens du Soi et de l'identité paraissent s'accorder sur le fait que le Soi contiendrait une variété de représentations. Les représentations de Soi seraient cognitives et/ou affectives – ces derniers correspondent aux auto-évaluations positives et négatives-, de formes verbales, neuronales ou sensori-motrices, ou sous forme d'images. Elles représenteraient le Soi dans le passé et le futur aussi bien que dans l'ici et maintenant ; elles seraient ainsi des représentations du Soi actuel et du Soi possible. Certaines seraient organisées dans des structures contenant à la fois une base de connaissances bien élaborées et des règles de production pour savoir comment se comporter dans certains type de conditions. D'autres conceptions seraient plus provisoires, construites sur le lieu d'une interaction sociale particulière (*Ibid.* : 21).

Par ailleurs, le *Soi* comme concept peut être envisagé comme « une organisation de la connaissance» (*ibid.* : 22) sur soi-même dans la mesure où ses composantes sont mobilisées pour créer une identité : une composante cognitive, affective et comportementale permettent à une personne de décrire à travers des connaissances l'image qu'elle se fait d'elle même, d'estimer ou pas sa personne et d'adopter des comportements qui lui permettent de se présenter à l'autre et à soi :

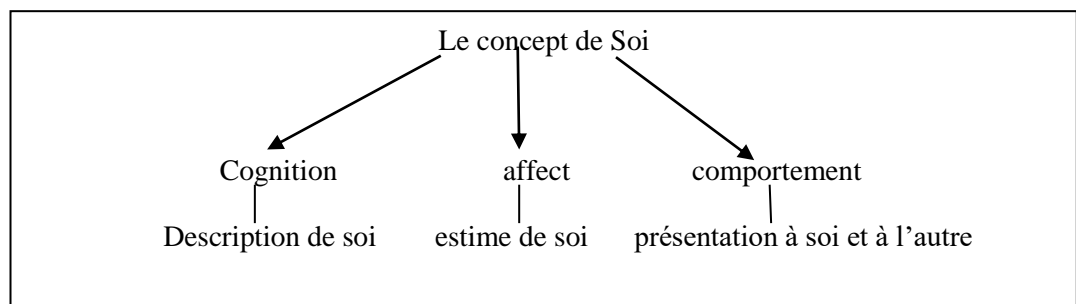


Fig. 8. Les composantes du concept de Soi

Dans le cas des interactions sociales, MEAD relie le *Soi* à la conscience, pour lui « Etre conscient c'est s'identifier aux autres » (1963 : 461-463). Le *Soi* social repose d'abord sur l'affect engendrant une présentation à l'autre qui donnera ainsi à l'individu une connaissance sur l'autre et sur soi.

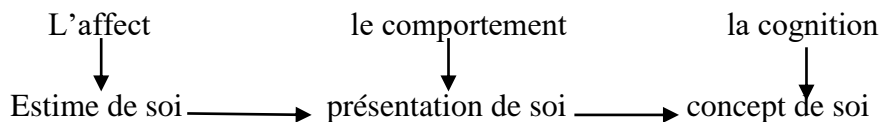


Fig. 9. Les composantes du Soi social (Martinot *op.cit.* : 25)

1.1.2. L'Approche énonciative

Afin de saisir le discours comme un objet propre au sujet parlant et de comprendre comment cet objet peut entrer en relation avec sa situation d'émission, nous jugeons important d'aborder la question du processus énonciatif supportant un sujet et comment ce dernier se manifeste-t-il dans le discours.

Après avoir abordé la question du *soi*, marquant dans le cas du langage une subjectivité indiscutable, le processus d'énonciation s'impose comme moyen de concrétisation de celui-ci et ce, à travers des traces dans le discours renvoyant au statut du sujet parlant et à la situation d'énonciation. Nous mettons par conséquent l'accent sur ces « empruntes » afin de déceler la subjectivité susceptible d'apparaître dans le discours.

1.2. L'énonciation

Les recherches en linguistique énonciative se penchent particulièrement sur le lien qu'entretiennent la langue et le monde représenté. L'énonciation est construite autour d'un énoncé évoquant une référence temporelle et spatiale. L'énonciation correspond également à l'action de s'exprimer : elle est considérée comme un acte dynamique donnant un produit stable (l'énoncé). C'est, en effet, l'acte de dire par opposition à l'énoncé qui est ce qui est dit. En d'autres termes, l'énoncé renvoie au contenu informationnel tandis que l'énonciation au fait de dire.

Selon DUCROT :

- L'énoncé = le dit (objet empirique concret).
- L'énonciation = le dire (abstrait).

Pour BENVENISTE et K.ORECCHIONI, l'énonciation est l'ensemble des traces de l'activité langagière du sujet parlant dans l'énoncé. Or, K.ORECCHIONI reconnaît une ambivalence du terme « énonciation » due à la définition de BENVENISTE qui met l'accent sur l'énonciation comme un axe produisant le reste tandis que K.ORECCHIONI précise que l'énonciation obéit à deux conceptions :

- L'approche extensive ou « étendue » qui se base dans ses analyses sur les rapports entre l'énoncé et « les éléments constitutifs du cadre énonciatifs » (Kerbrat-Orecchioni [1980])

2002 : 34) à savoir, le cadre spatio-temporel ainsi que les circonstances de la production/ réception du message, ou ce que l'auteur appelle les « faits énonciatifs » (*Ibid.* : 35).

- L'approche restreinte porte son intérêt sur « le locuteur-scripteur » (*Ibid.*).

Pour YVES REUTER, l'énonciation est

tout fait linguistique ou textuel peut s'analyser selon deux perspectives. Dans la première, on le considère comme un *énoncé*, c'est-à-dire comme un produit fini, clos sur lui-même. Dans la seconde perspective, on le considère en tant que produit d'une *énonciation*, c'est-à-dire dans ses relations avec l'acte de communication au sein duquel il s'inscrit. Quelqu'un la produit, dans telles conditions, avec des intentions déterminées, pour quelqu'un d'autre, qui le comprend (ou non), dans telles conditions et de telle façon ([2005] 2009 : 10).

Donc, c'est dans cette optique que nous orientons notre attention en nous focalisant sur les principes discursifs et les modalités socioculturelles permettant la production de l'énoncé ; autrement dit « le contexte » interagissant dans les discours choisis. De plus, Nous nous intéresserons à l'intention ou la visée de l'énonciateur dans une situation d'énonciation particulière en employant les outils d'analyse que propose l'approche énonciative dans l'étude de la subjectivité dans le discours et ce, afin de rendre compte des éléments constituant l'énonciation. Ce champ de recherche s'intéresse particulièrement aux :

- Déictiques ;
- Modalisateurs ;
- Stratégies discursives ;
- Polyphonie ;
- Marques de tension ;
- L'argumentation.

Dans une situation d'énonciation, les embrayeurs ont pour rôle de concrétiser dans le discours un moment et un lieu où l'énoncé a été émis ainsi qu'un énonciateur et un co-énonciateur. Ces embrayeurs qui permettent le passage de l'usage virtuel (la langue) à l'usage actualisé (le discours) sont :

- Les pronoms personnels,
- Les temps verbaux,
- Les adverbes temporels
- Les adverbes de lieu.

1.2.1. La subjectivité dans le discours

La subjectivité dans le discours se concrétise en la personnalité du sujet parlant. En d'autres termes, la subjectivité dans le langage n'est autre que les traces de sa personne qui se révèlent comme des impressions, une affinité ou une conscience. BENVENISTE explicite la notion de subjectivité en la qualifiant d'une « unité psychique qui transcende la totalité des expressions qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience » (Benveniste 1966 : 260). KERBRAT-ORECCHIONI, étant du même point de vue, ajoute qu' « aucun lieu langagier n'échappe à l'emprise de la subjectivité » (Kerbrat-Orecchioni *op. Cit.* : 117). Chose que Paul RICOEUR a souligné bien avant en qualifiant le langage de « mode d'être dans l'être » (Ricœur 1969 : 261). En outre, la subjectivité dans le langage s'articule en deux degrés, le premier est soutenu par BENVENISTE⁴⁰ et le second par KERBRAT-ORECCHIONI :

- a- Il n'existe pas de langue sans expression de la personne.
- b- La manifestation de la personne se caractérise par le choix des modalisateurs et des substantifs évaluatifs permettant de poser un jugement, une adhésion ou un rejet.

Selon DUCROT, la subjectivité dans le langage se manifeste à deux niveaux : le premier est déictique et le second affectif et évaluatif. En ce qui concerne la subjectivité déictique, comme son nom l'indique, elle se caractérise dans l'emploi des déictiques *ici/ maintenant* ; quant au second niveau de subjectivité, il se définit dans l'emploi des évaluatifs et qui « dépend de *la nature individuelle du sujet d'énonciation*. Si l'on décide restrictivement de n'appeler "subjectives" que les modalités de discours qui impliquent une version et une interprétation toutes personnelles du référent, alors les déictiques, appartenant au plan énonciatif, sont considérés comme "objectifs" » (*Ibid.*). Donc, la notion de subjectivité demeure porteuse d'équivocité sur le plan sémantique et référentielle pour deux raisons :

- La dépendance de l'usage sémantique des déictiques des particularités des compétences culturelles et idéologiques de leur utilisateur.
- La dépendance de l'usage référentiel des déictiques de certains attributs de la situation énonciative.

⁴⁰ DUCROT Oswald, dans son ouvrage *Le dire et le dit*, reconnaît que « sans l'illustre caution de Benveniste, nous n'aurions certes pas eu la hardiesse de choisir, pour désigner l'ensemble des faits linguistiques que nous voulions tenter d'élucider, un terme aussi piégé que celui de "subjectivité" » (Ducrot 1984 : 165).

En somme, la subjectivité dans le langage se manifeste dans les traces de l'énonciateur et du co-énonciateur dans l'énoncé et ce par le biais des procédés linguistiques émis consciemment ou inconsciemment par les sujets communiquant. Ces marqueurs de la subjectivité dans le cas de notre corpus se manifestent, la plus part du temps, d'une manière inconsciente, inscrivant le locuteur dans un contexte socioculturel singulier et le désignant comme représentant de celui-ci.

1.2.1.1. La modalisation

La modalisation est l'empreinte subjective du locuteur qui laisse des traces de sa présence dans le discours en calquant son opinion ou en exprimant ses émotions. Pour CULIOLI (1984), la modalisation est un moyen qui fait émerger la position personnelle de l'énonciateur. La linguistique distingue quatre types :

- La modalité assertive qui englobe à son tour la modalité fictive ou hypothétique, elle relève de l'impératif ou de l'interrogatif ;
- La modalité épistémique qui exprime la probabilité que ce soit dans la certitude ou dans le doute au sujet de l'accomplissement des dires (possible, probable, impossible, ou des verbes comme souhaiter, craindre, vouloir, aimer...), comme elle exprime aussi les verbes d'opinion ;
- La modalité appréciative ou affective ;
- La modalité intersubjective qui exprime l'obligation, l'interdiction, etc., donc le rapport avec l'interlocuteur et le pouvoir d'avoir ou non une influence sur lui.

Ainsi, la modalisation permet de se placer par rapport à son dire et d'indiquer l'attitude du locuteur à l'égard du monde, de son allocutaire ou de son discours. Pour ce faire, il existe des types de modalité :

- La modalité épistémique exposant la valeur que peut conférer le sujet à son énoncé comme vrai ou probable ;
- La modalité appréciative exprimant des jugements de valeur et des émotions ;
- La modalité déontique révélant l'autorité du locuteur qui peut exprimer une volonté, un conseil, une obligation, un devoir, etc.

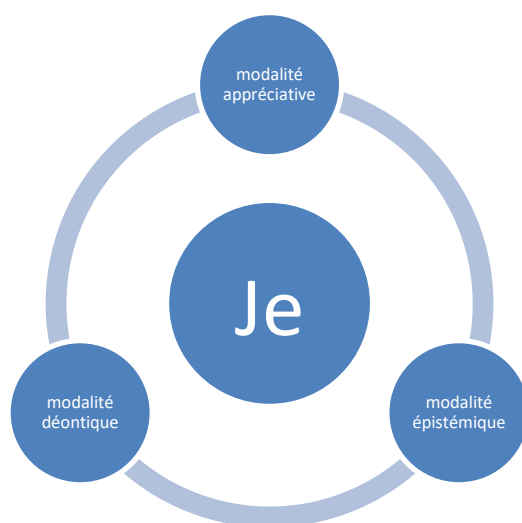


Fig.10. Types de modalisation

Dans le cas de notre étude, nous tenterons de voir des exemples qui relèvent de la modalisation et qui nous permettront de vérifier le degré de subjectivité chez nos locuteurs : à quel moment ils peuvent apposer leur position personnelle vis-à-vis d'un récit qu'ils racontent sur l'autre alors qu'ils sont censés se distancier par rapport à la narration et au récit qu'ils ne font normalement que rapporter.

1.2.1.2. Les embrayeurs et les déictiques

Les embrayeurs sont « les unités linguistiques dont la valeur référentielle dépend de l'environnement spatio-temporel de leur occurrence. Ainsi *je* « est-il un *embrayeur* parce que son référent est identifié comme l'individu qui, à chaque occurrence, à chaque événement énonciatif, se trouve dire "je" » (Maingueneau 1996 : 33). Ce dernier a le sens de déictique que KERBRAT-ORECCHIONI définit comme,

les unités linguistiques dont le fonctionnement sémantico-référentiel (sélection de l'encodage, interprétation au codage) implique une prise en considération de certains des éléments constitutifs de la situation de communication, à savoir :

- ce rôle que tiennent dans le procès d'énonciation les actants de l'énoncé,
- la situation spatio-temporelle du locuteur, et éventuellement de l'allocutaire (Kerbrat-Orecchioni 2002 : 41).

Ces unités linguistiques sont identifiables selon un processus référentiel qui se distingue en trois types :

- 1- Une référence au cotexte (le contexte linguistique),
- 2- Une référence « absolue » : comme les noms des animaux, les noms propres, les dates, etc.,
- 3- Une référence à la situation de communication : les déictiques font partie de ce type de mécanisme reliant entre l'énoncé comme unité linguistique et le référent faisant partie de « la situation extralinguistique » (*ibid.* : 39).

Les déictiques regroupent trois types dépendant de la situation d'énonciation que nous présenterons dans le tableau suivant :

Déictiques	Conditions d'interprétation	Types	Exemples
Déictiques personnels	Selon les personnes auxquelles on se réfère.	<ul style="list-style-type: none"> → Pronoms personnels → Pronoms possessifs → Adverbes → Groupes prépositionnels 	<ul style="list-style-type: none"> → Je / tu/ il... → Le mien, le tien, le sien... → Maintenant, hier, demain... → L'année prochaine, dans un mois, cet hiver...
Déictiques temporels	Selon le moment d'énonciation.	<ul style="list-style-type: none"> → Certains adjectifs → Désinences verbales exprimant l'antériorité, la simultanéité et la postériorité. → Les démonstratifs 	<ul style="list-style-type: none"> → Futur, présent, prochain... → Sois, était, est, sera... → Ça, ce... (en fonction de ce qu'on désigne par le geste).
Déictiques spatiaux	Selon la position du co-énonciateur	<ul style="list-style-type: none"> → Les adverbes 	<ul style="list-style-type: none"> → Ici/près de /là (en fonction de la proximité par rapport à l'interlocuteur). → Là-bas/ loin de (en fonction de l'éloignement par rapport à l'interlocuteur).

			l'interlocuteur. → Derrière/devant, à gauche/à droite (en fonction de l'orientation du locuteur ou le dénoté).
--	--	--	---

Tableau.2. Les déictiques

1.2.1.2.1. Le déictique « je »

Dire *je*, c'est se prononcer comme responsable de son énoncé. En plus de l'usage référentiel que nous faisons de ce déictique renvoyant à la personne qui parle, le pronom personnel *je* est le moyen de mettre en avant, d'exprimer ou laisser entendre, une identité personnelle. En effet, comme les autres déictiques (pronoms possessifs, adverbes, pronoms démonstratifs et personnels), la signification du *je* dépend du contexte. Autrement dit, on ne peut véritablement accéder à sa valeur sémantique qu'en se référant à une situation d'énonciation. Si nous ignorons la situation d'énonciation, le sens des déictiques en général et du pronom *je* en particulier ne peut être connu ou compris. Ainsi, si nous devons proposer une définition du déictique *je*, nous dirons que c'est un indexical qui renvoie à une personne dans une situation d'énonciation bien précise.

1.2.1.2.1.1. Le déictique *je* et la conscience de soi

Elisabeth ANSCOMBE, dans son ouvrage *The First Person* n'attribue pas au pronom « je » la même valeur sémantique que les autres déictiques et réfute l'idée d'une simple formule référentielle. L'auteure avance une autre dimension de ce pronom : la dimension *non-référentielle* (1981 : 21-36). ANSCOMBE a tenté de démontrer dans son ouvrage – avec une vision philosophique – que ce pronom, en réalité, ne réfère à rien. Dans un premier temps, l'auteure rétorque le fait que ce pronom puisse avoir la même valeur syntaxique que les autres déictiques et référer à quelque chose ou à quelqu'un. Autrement dit, le *je* est utilisé dans différentes situations d'énonciation où une pensée peut être exprimée sans sa détermination. Ce postulat est soutenu par DESCARTES qui dit que chaque « je pense » implique un esprit qui pense et qui est par conséquent à l'origine de cette pensée. Donc la non détermination d'un *je* n'exclue pas la présence d'un sujet pensant.

En effet, pour mieux expliciter cette réflexion philosophique autour du *je*, la même auteure postule que ce déictique remplit une fonction bien précise : celle de manifester une conscience de soi sans ambiguïté. Certes, il existe un rapport entre l'identité personnelle et le déictique mais l'élément fondamental que met en valeur l'auteure est la conscience de soi qui est transmise par un *je*. De fait,

en employant ce pronom, nous ne faisons que transmettre notre perception sur notre propre personne et non pas se référer simplement à un locuteur qui prend la parole.

Pour HUME et LOCKE, la conscience de soi est un critère fondamental dans l'identité personnelle, et le rôle du pronom *je* consiste à la prendre en charge. En d'autres termes, à partir du moment où on dit : *je suis en forme*, on exprime avec ce *je* une conscience de l'état dans lequel on se trouve. Donc le pronom personnel qu'on emploie dans ce cas de figure et dans les énoncés exprimant les actions de notre corps, ne fait pas que se référer à un locuteur qui parle mais il exprime une conscience de soi constituant une propriété du *je*.

1.2.1.2.1.2. Le déictique *je* chez BENVENISTE

Au sujet de cette organisation référentielle du *je* et de la nature des pronoms, BENVENISTE postule qu'

Entre *je* et un nom référant à une notion lexicale, il n'y a pas seulement les différentes formelles, très variables, qu'impose la structure morphologique et syntaxique des langues particulières. Il y en a d'autres, qui tiennent au processus même de l'énonciation linguistique et qui sont d'une nature plus générale et plus profonde. L'énoncé contenant *je* appartient à ce niveau ou type de langage que Charles Morris appelle pragmatique, qui inclut, avec les signes, ceux qui en font usage. On peut imaginer un texte linguistique de grande étendue – traité scientifique par exemple- où *je* et *tu* n'apparaîtraient pas une seule fois ; inversement il serait difficile de concevoir un court texte parlé où ils ne seraient pas employés. Mais les autres signes de la langue se répartiraient indifféremment entre ces deux genres de textes. En dehors de cette condition d'emploi, qui est déjà distinctive, on relève une propriété fondamentale, et d'ailleurs manifeste, de *je* et *tu* dans l'organisation référentielle des signes linguistiques. Chaque instance d'emploi d'un nom se réfère à une notion constante et « objective », apte à rester virtuelle ou à s'actualiser dans un objet singulier, et qui demeure toujours identique dans la représentation qu'elle éveille. Mais les instances d'emploi de *je* ne constituent pas une classe de référence, puisqu'il n'y a pas d' « objet » définissable comme *je* auquel puisse renvoyer identiquement ces instances. Chaque *je* a sa référence propre, et correspond chaque fois à être unique, posé comme tel (Mouton & Cie, [1966]1956 : 251-257).

Ainsi, le pronom *je* selon BENVENISTE désigne une « locution » (*ibid.*) dotée d'une unité fonctionnelle présentant une unité de sens. Son identification dépend principalement de l'instance de discours dans laquelle il est employé et de l'unicité de celle-ci, mais aussi dans l'instance référentielle où il est considéré comme une forme. Par ailleurs, l'emploi des indicateurs associés aux pronoms *je/tu* existant dans une instance de discours, fonctionne au sein d'une communication intersubjective qui pose le *je* comme « sujet » assumant un discours. En d'autres termes, la mobilité et l'unicité du pronom ancré dans l'unicité de l'instance de discours, fait du *je* un moyen de

construire un discours personnel – donc foncièrement subjectif – qui fonctionne par le biais d’un processus de références internes.

Afin de synthétiser la réflexion de BENVENISTE, nous choisissons de schématiser la valeur des indicateurs *je/tu* comme le démontre la figure ci-dessous :

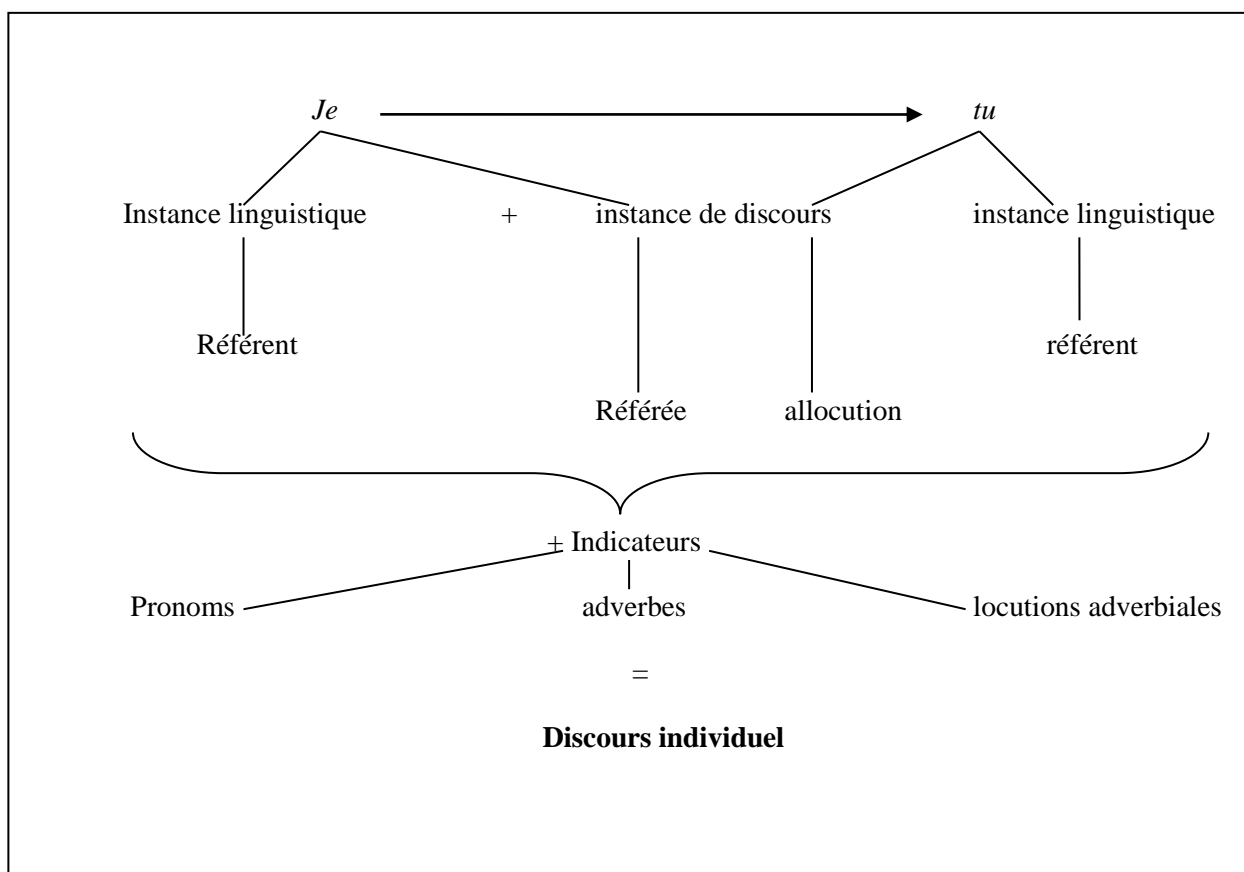


Fig. 11. Valeurs du *je* et du *tu* selon BENVENISTE

Toutefois, il existe aussi selon le linguiste des énoncés qui renvoient à une situation « objective » et non à eux-mêmes ; ce qu’on appelle « la troisième personne ». Cette dernière se caractérise par le fait qu’elle soit une « non-personne », ou bien un élément non marqué de la corrélation de personne. La troisième personne, exprimée par le pronom *il* entre autres, a pour fonction –interne à l’énoncé - de substituer un « objet » cité dans l’énoncé en le remplaçant ou le relayant. La troisième personne, qu’elle soit *il*, *cela*, *elle*, etc., véhiculant la fonction de la non-personne et non celle des indicateurs de personne (énonciation), peut se combiner avec n’importe quelle référence de l’objet ; elle n’est en aucun cas réflexive de l’instance de discours, comporte un grand nombre de variantes (pronominales et démonstratives) et ne peut être compatible avec les indicateurs tels que *ici*, *maintenant*, etc., comme le sont les pronoms *je* et *tu*.

1.2.1.3. Les adjectifs subjectifs

Les adjectifs sont considérés comme des marqueurs de modalisation permettant de déceler des degrés de subjectivité chez le locuteur. Ce type de modalisation véhicule des appréciations qui nous permettent de souligner les traces des positions personnelles d'un sujet parlant. Ce dernier - en inclinant une manière bien précise de transmission de son message - imprime son approbation, son rejet ou sa neutralité par rapport au sujet abordé. Ainsi, les adjectifs permettent de mettre en évidence la position du locuteur « par rapport à son interlocuteur, à lui-même et à son propos » (Charaudeau 1992 : 572). En effet, l'adjectif qualificatif relève également de la subjectivité du sujet parlant et ce, à travers l'expression de ses appréciations ou ses dépréciations. Selon KERBRAT-ORECCHIONI, les adjectifs peuvent être classés sous deux catégories : les adjectifs subjectifs et objectifs. Les adjectifs subjectifs (2002 : 94) regroupent deux types : les adjectifs affectifs et évaluatifs.

1.2.1.3.1. Les adjectifs affectifs

Lorsqu'on a un objet à décrire, l'adjectif affectif est employé afin d'exprimer une réaction émotionnelle vis-à-vis de celui-ci. Par exemple, les adjectifs *sympathique* et *pathétique* expriment un état émotionnel et un sentiment d'affinité ou pas vis-à-vis de la personne que l'on décrit.

1.2.1.3.2. Les adjectifs évaluatifs

On utilise ces adjectifs pour évaluer l'objet qualifié de cher, d'important, de grand, de chaud, de froid, de long, de lent, de petit, etc., selon la perception sensorielle, la sensibilité et la culture propre au sujet parlant. Les adjectifs évaluatifs, à leur tour, sont composés de deux types : les adjectifs axiologiques et non axiologiques.

1.2.1.3.2.1. Les adjectifs évaluatifs axiologiques

L'emploi des adjectifs évaluatifs axiologiques (*Ibid.* : 102) suppose deux règles :

- Une règle interne à la classe de l'objet de la propriété, comme l'adjectif *beau* qui varie selon la nature de l'objet qualifié.
- Une règle interne au sujet d'énonciation, et relative à ses systèmes d'évaluation (esthétique, éthique, etc.). C'est-à-dire, lorsqu'un énonciateur trouve un objet dénoté *beau* ou *laid*, cela dépend de sa propre conception de la laideur et de la beauté. Toutefois, cette conception est chargée de jugements de valeur personnels, qu'ils soient positifs ou négatifs, permettant au locuteur, par conséquence, d'être pour ou contre l'objet qualifié.

1.2.1.3.2. Les adjectifs évaluatifs non axiologiques

Ce type d'adjectifs dépend de la perception et la conception du locuteur qui se trouve devant un objet à décrire qualitativement ou quantitativement. En effet, un locuteur appelé à décrire un espace, il peut employer l'adjectif qui convient selon sa perception du lieu. Par exemple, s'il dit : *cet espace est grand* ou *cet espace est petit*, *ce lieu est loin* ou *ce lieu est proche*, cela dépend de son propre univers des normes de l'espace et de la distance qui lui permettent d'évaluer l'objet dénoté et non pas d'exprimer un jugement de valeur ou un sentiment quelconque.

1.2.1.3.3. Les adjectifs objectifs

Cette catégorie d'adjectifs est utilisée par un sujet parlant afin d'avancer une description objective dépourvue de jugement de valeur et d'engagement affectif. On emploie ce genre d'adjectif pour décrire les formes des objets dénotés (carré, rond...) ou ses couleurs ; pour définir le sexe d'un animal (mâle/femelle) ou pour évoquer l'état civil d'une personne (mariée, divorcée, veuve ou célibataire), etc. Ainsi, on entend par un adjectif objectif une empreinte d'une position de neutralité attribuée au locuteur.

1.2.1.4. Subjectivité et stéréotypes

Le stéréotype peut être considéré comme la disposition innée (donc souvent inconsciente) des personnes à donner un sens aux choses et à leur milieu en les classifiant sous formes de valeurs positives ou négatives, de manière à distinguer ce qui leur ressemble et ce qui ne l'est pas. Cette catégorisation et cette distinction permettent de créer des stéréotypes propres à chaque individu et/ou qui circulent de manière conventionnelle dans chaque communauté en construisant ainsi leur représentation du monde matériel. En second lieu, ces stéréotypes prennent sens à travers le langage qui, à son tour, se concrétise dans des représentations socioculturelles sous forme de signes.

La particularité du stéréotype réside dans le fait qu'il relève d'un mécanisme d'organisation et de classification dans sa représentation du réel et du fictif exprimés par le langage qui opère le processus de l'assimilation. Le stéréotype va organiser la réalité sociale de manière à en faire des formes figées afin de donner sens au réel en créant un éventail de connotations. Ces dernières ne pourront être décryptées que dans la possession de connaissances d'ordre socio-culturel. En effet, « le stéréotype n'a pas à formuler d'opinion : il consiste en un schème, ou une image qui attribue un ensemble de traits (avarice, cupidité) à la catégorie des juifs sans que la « vérité générale » sur laquelle il repose ait à être énoncée sous la forme de pensée explicite » (Amossy 1991 : 33).

Par ailleurs, dans le domaine de la sémantique, on s'est intéressé aux stéréotypes en étudiant (dans le cas des travaux de H. PUTNAM, dans son ouvrage *Is semantics possible ?*) le sens des noms des espèces naturelles où le stéréotype est défini comme

une idée conventionnelle, associée à un mot dans une culture donnée [...] le stéréotype est une partie de la signification, qui répond à l'opinion courante associée au mot [...]. C'est une représentation simplifiée associée à un mot, obligatoire pour assurer un bon usage de la communication dans une société donnée. Il est ainsi nécessaire pour acquérir et employer le mot tigre de savoir que le tigre a des rayures (Amossy & Herschberg Pierrot [2007] 2009 : 89-90).

Pour AMOSSY, le stéréotype garantit une reproduction du sens, réalisée à travers une « reconnaissance de la norme sociale et culturelle » (*Ibid.* : 90). Cette intégration dans la culture peut permettre au stéréotype de se développer et de changer selon les croyances. Si on ne croit plus aujourd'hui à la magie ou aux miracles, ceci est dû à l'évolution des croyances et donc celle des stéréotypes.

Afin de mettre en exergue la signification de ce concept, AMOSSY et HERSCHBERG PIERROT l'opposent à la notion de prototype. Or, il existe un point commun entre ces notions que les auteurs classent dans la case des « locutions figées » (*Ibid.* : 87). Ces locutions, selon GROSS (1996 : 14), ne sont pas adaptées de manière personnelle, et leur figement est dû à des contraintes syntaxiques et sémantiques. Selon l'auteur, ces locutions peuvent être réparties en : noms composés, déterminants du nom, locutions verbales, adjectivales, prépositives ou conjonctives.

1.2.1.5. Subjectivité et objectivité narratives

Un narrateur objectif a tendance à décrire les paramètres du récit en fonction de quoi ils ressemblent réellement, tandis qu'un narrateur subjectif fait appel à la perception sensorielle du lecteur ou de l'auditeur. Un narrateur objectif est un simple spectateur de la scène, par conséquent, il ne peut savoir plus que ce qu'il perçoit. Quant au narrateur subjectif, il peut tout savoir sur le cadre et les objets qui se trouvent autour des personnages. Il est en mesure de donner un aperçu plus profond au sujet de l'objet décrit, mais il peut ne pas être crédible parce que ses descriptions auront tendance à être biaisées. Tandis qu'un narrateur objectif ne sait pas plus sur les personnages que ce qu'ils choisissent de montrer. Il est comme nous, et ne sait pas ce qui trotte dans l'esprit de quelqu'un d'autre. Ce type de narrateur pourrait être utile, car il va seulement tenter d'interpréter le langage corporel des personnages aux côtés du lecteur/auditeur qui le fera aussi. Par contre, les caractères subjectifs sont en mesure de dire au lecteur exactement ce que le personnage ressent et pourquoi il le ressentait. Alors qu'un narrateur objectif fera la description des traits du visage de quelqu'un en les

qualifiant par exemple de *désagréables* ou d'*agréables*. Entre temps, un narrateur subjectif pourrait tout simplement décrire quelqu'un comme *laid* ou *beau*.

Si on part du principe que la beauté est subjective, donc un narrateur objectif ne devrait pas décrire quelqu'un comme beau, laid, etc. Il est probablement plus facile de comprendre et de croire en un personnage décrit par un narrateur subjectif, mais il pourrait être plus intéressant d'essayer de comprendre un personnage décrit par un narrateur objectif, parce que le lecteur est en mesure de tirer leurs propres conclusions. Cela peut rendre un caractère plus intrigant.

L'objectivité et la subjectivité dans la narration ne sont donc que des stratégies qui servent à répondre à la transmission d'un message bien précis. D'une part, il est plus évident de parler de subjectivité dans un récit fictif ou vraisemblable où le narrateur détient les secrets du monde qu'il relate. D'autre part, lorsqu'il s'agit d'un récit de vie où on relate des faits réels sur l'autre, on est censé adopter une position de neutralité et faire preuve d'objectivité. Mais peut-on être vraiment objectif en racontant un récit de vie chargé de croyances propres à une communauté?

1.1.1.5.1. Le récit, entre Soi et l'Autre

J.M. ADAM évoque un élément important dans la formulation du récit : « le narrateur-témoin » (1999 : 10). Ce concept est à l'origine des changements apportés au récit initial. Par ailleurs, la circulation du récit, d'un locuteur à un autre, peut subir des transformations selon le « déni » (*Ibid.* : 10-11) et la capacité de mémorisation (*l'oubli*) de chacun d'eux. Par conséquent, le narrateur laisse indéniablement son empreinte sur le récit qu'il raconte. Une empreinte qu'il apposera sur l'évènement raconté tout en prenant en considération le « niveau de lisibilité et de l'intelligibilité » (*Ibid.* : 11) de son co-énonciateur et qui décidera du type du récit (réel ou fictif). En effet, c'est à travers la grammaticalité du récit que l'énonciateur-narrateur va adapter son récit selon les attentes, l'intérêt et les valeurs du lecteur/auditeur.

Quand ADAM évoque les constituants du récit qui permettent sa construction, il justifie le sixième constituant (l'évaluation finale) comme un élément répondant au besoin de l'énonciateur-narrateur de transmettre, à travers sa narration, un message bien précis.

En outre, ce qui a attiré notre attention dans le texte de J.M.ADAM sur le récit, sont les notions suivantes : déni, oubli, lisibilité et intelligibilité qui représentent ce rapport entretenu par l'énonciateur-narrateur avec un *Soi* et avec l'*Autre* (le lecteur-auditeur). Un rapport qui va non seulement décider des transformations apportées au récit initial mais qui décidera surtout du message sous-entendu présenté en général dans l'évaluation finale. Ce constat nous renvoie à la

théorie de l'identité narrative développée par Paul RICOEUR (1990) dans un ouvrage intitulé *Soi-même comme un autre*.

1.1.1.5.2. L'identité narrative

La notion de l'identité narrative a été traitée par Paul RICOEUR suite à ce qu'il appelle « la crise » du sujet moderne qu'il aborde dans *Soi-même comme un autre* en se basant sur l'acte de construction du *Cogito* ou le sujet cartésien.

Cette notion d'identité narrative a été dénommée dans le dernier tome de la trilogie *Temps et récit* (1985) du même auteur. Si nous avons choisi d'aborder la question de l'identité narrative, c'est pour comprendre comment en racontant on peut transmettre son identité personnelle. Raconter un récit autobiographique implique indiscutablement l'émergence d'une identité personnelle, mais ce qui nous intéresse le plus, c'est de voir comment, dans un récit sur l'autre, on peut laisser entendre une identité personnelle (celle de l'énonciateur) et/ou collective, la plupart du temps involontairement. Dans son ouvrage, Paul RICOEUR évoque le rapport qu'entretiennent l'ipséité et le récit en faisant appel aux concepts de *praxis* et *poesis* (pratique et poésie), qui sont à l'origine de la formation de l'identité des individus et des communautés. Dans cette perspective, le philosophe affirme que c'est *les médiations narratives* (*Ibid.* : 443) offertes par le récit qui nous permettent de considérer l'identité personnelle.

Dans le sillage d'une *Herméneutique du soi* traitée dans *Soi-même comme un autre*, RICOEUR tente de procéder à une analyse de l'identité dans le récit d'histoire et le récit fictif en adoptant une approche descriptive et prescriptive de l'identité afin d'aboutir à une sorte de synthèse des normes et des stratégies narratives pouvant faire émerger les traces de l'identité. Dans ce même ouvrage, le philosophe évoque la question de *l'altérité* en vue de mettre en exergue les liens entre les récits (histoire et fiction), le temps, l'identité personnelle, narrative et morale. Selon l'auteur, *L'altérité*, désignant l'autre, c'est tout ce qui n'est pas moi. Etienne JODELET parle de *mêmeté* par opposition à *l'altérité*. SCHOPENHAUER quant à lui, stipule que dans le monde il y a le « sujet » et « l'objet » qui est ce qui n'est pas sujet. Paul RICOEUR, met l'accent sur ce concept comme moyen permettant de déceler l'identité narrative et de saisir la construction du soi. Par ailleurs, le philosophe insiste sur le fait que « dire *soi* n'est pas dire *je* » (1990 : 30), donc pour distinguer l'identité dans un récit, on se concentre sur le pronom réfléchi comme une trace de la position du sujet et non pas sur le pronom

personnel⁴¹. De fait, la naissance de la notion d'identité narrative, a eu lieu dans ce croisement entre le temps et le langage : *le temps humain* et les récits d'histoire et de fiction. Selon le philosophe, *l'acte de raconter* serait le milieu favori pour relever les marques d'une *conscience historique*.

Dans *Soi-même comme un autre*, l'auteur insiste donc sur la primauté de l'étude de la position directe du sujet et du statut indirect du *Soi* ; ce qui révèle de réelles réflexions au sujet de l'analyse langagière. Pour RICŒUR, ce sont les schèmes d'action qui définissent l'identité narrative des personnages dans un récit de fiction. Or, il existe des cas (de crise) où l'identité des personnages reste difficile à cerner sur le plan pragmatique comme c'est le cas dans le roman moderne.

2. Paradigme autour du récit

Nous étalerons dans cette section l'appareil conceptuel de différentes approches nous permettant d'aborder les récits racontés par les locuteurs-informateurs sur les saints mais aussi de saisir les modes de fonctionnement d'un récit.

2.1. Approche structurale

Dans le domaine des recherches ayant pour objet le récit, nous pouvons citer deux approches fondamentales : l'approche narratologique initiée par TODOROV et l'approche morphologique fondée par Vladimir PROPP dans l'analyse structurale des contes russes. La finalité commune de ces approches, développées ensuite par BREMOND, est d'analyser le fonctionnement du récit en se fondant sur une étude linguistique et syntaxique (grammaire narrative), donc descriptive.

En effet, dégager et analyser les fonctions d'un récit est l'objet principal de ces travaux, permet de tracer le schéma canonique regroupant des séquences élémentaires et complexes ; ces dernières sont elles-mêmes composées de fonctions. Néanmoins, BREMOND reconnaît les limites de l'approche structurale qui se contente d'observer la structure du récit en elle-même et pour elle-même à travers le lexique et la syntaxe que peut contenir un récit en formant les thématiques « que manifestent les fonctions » (Bremond 1973 : 323). D'une autre part, les travaux de LEVI-STRAUSS en anthropologie structurale, ont apporté à ce domaine de recherche d'autres démarches et outils d'analyse afin d'aboutir à une analyse exhaustive du récit. En se basant par la sémiotique avec les travaux de GREIMAS et COURTES, le récit obéit désormais à une analyse figurative et réaliste en devenant principalement une entité ou un système de modèles culturels qui apparaissent dans des

⁴¹ Ceci nous rappelle la réflexion de ANSCOMBE autour du déictique « je », traité dans le deuxième chapitre, et comment ce dernier peut-il exprimer une conscience de soi.

mythèmes et des sèmes. Dans son ouvrage *Anthropologie structurale*, LEVI-STRAUSS (1973) confirme que « les mythes s’opposent à d’autres mythes, ils les contredisent ou les transforment » et entretiennent un rapport sémantique excluant la compréhension des uns sans connaître les autres. Autrement dit, l’analyse structurale des mythèmes permet de mettre en exergue leurs transformations dans le temps et l’espace et par conséquent permet d’observer les mutations de toute une culture. Par ailleurs, la sémantique structurale, ayant comme socle les travaux d’Algirdas Julien GREIMAS, en développant l’aspect pragmatique du récit, met en place un modèle actantiel inspiré des travaux de PROPP permettant d’étudier le récit à travers les actions qu’il contient et ce, à travers six composantes :

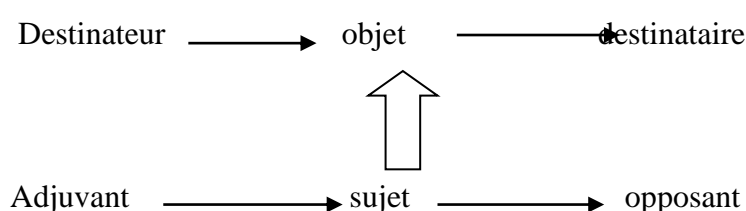


Fig. 12. Carré du modèle actantiel

Pour GREIMAS, tout récit devrait contenir des « actants » qui passent dans le programme narratif par une phase initiale aboutissant à une phase finale et les rapports entre ces actants représentent les modalités suivantes : vouloir, savoir et pouvoir. Ces modalités tournent autour d’une « quête » qui constitue à son tour le schéma narratif d’un récit.

2.2. L’approche narratologique

L’approche narratologique (avec les travaux de TODOROV, GENETTE et BARTHES) de son côté, repose sur la linguistique dans sa démarche méthodologique. Il est à préciser que la narratologie a replacé le discours narratif dans la case des stratégies de la communication. Cette approche s’intéresse particulièrement à la dimension esthétique du récit et son mode de fonctionnement en procédant à un découpage des figures. Nous pouvons classer les principes méthodologiques de BARTHES et TODOROV dans le tableau suivant :

Approche narratologique	Principes méthodologiques
- BARTHES (1966)	➤ Trois niveaux d’analyse : - Fonctions, - Actions, - Narration.

	<p>➤ Distinction entre :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Fonctions → faire et - Indices → être → Avoir
- TODOROV (1966-1981)	<p>➤ Distinction entre :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Récit comme histoire (suite d'évènements). - Récit comme discours (acte de narration).

Tableau 3. Principes méthodologiques de l'approche narratologique chez BARTHES et TODOROV

2.3. L'approche ethnolinguistique

Dans l'approche ethnologique ou sociocritique, le texte en général est considéré comme un produit de la société et qui l'exprime. Initiée par BOAS et BENEDICT, elle s'intéresse au contexte d'émission d'un permettant de comprendre la culture propre à une société donnée. Le travail d'un ethnologue se fait principalement sur le terrain, suivant une méthodologie rigoureuse afin d'observer des unités culturelles exprimées dans des récits oraux. C'est ainsi que ce lien entre la culture et le texte, et culture et langue, donnera naissance à une autre approche dite ethnolinguistique fondée par les travaux SAPIR et WHORF, HUMBOLDT, DUCROT et TODOROV, etc.

L'approche ethnolinguistique traite la problématique de la langue et le lien qu'elle entretient avec la culture d'une communauté donnée, et ce, en jumelant la linguistique et l'ethnologie. HUMBOLDT (1800/1835) s'inspire de l'anthropologie dans ses travaux en abordant la question du langage. Grâce à des études comparatives des langues, le linguiste allemand est parvenu à constater que l'évolution de l'esprit humain est à l'origine de la diversité humaine et donc de celle des langues. Il développe également dans ses textes des concepts explicitant le lien entre l'homme et le langage : *la forme interne, la diversité et la vision du monde* (Chabrolle-Cerretini 2007).

SAPIR et WHORF, des linguistes américains, ont mis en évidence des rapprochements entre les principes des travaux de HUMBOLDT et leurs propres hypothèses (hypothèses de Sapir et Whorf).

- Points communs entre les deux travaux : « langue et culture », « langue et pensée », « relativité linguistique » et « déterminisme linguistique » (*Ibid.*).

Pour SAPIR, on ne peut étudier le langage qu'à travers une interdisciplinarité. Il propose la fonction symbolique du langage qui se rapproche de la fonction de représentation proposée par HUMBOLDT. Il va examiner la nature des liens entre la langue (lexique et grammaire) et la culture.

- Constat : « la langue et l'activité culturelle ne sont pas soumises directement aux mêmes influences et évoluent à des rythmes différents » (*Ibid.*).

BOAS ⁴², en partant des postulats de HUMBOLDT, reprend le concept de relativisme linguistique et s'intéresse aux traditions orales, à savoir, le conte et les mythes à travers lesquels il a tenté de mettre en évidence le lien qu'entretiennent la langue et la culture. De plus, il confirme que toute tradition s'inscrit dans son propre contexte et que la culture devrait être étudiée comme une langue ayant sa propre grammaire et système de signification. Dans le même sillage, LEVI-STRAUSS – inspiré de l'approche structurale en linguistique - reconnaît la complexité de la relation entre langue et culture et l'intérêt qu'on devrait lui accorder. Pour l'auteur, la langue n'est autre qu'*un produit, une partie et une condition* de la culture (Levi-Strauss 1958 : 78).

Aux Etats-Unis, le domaine de l'ethnolinguistique s'intéresse au langage en action et sa propriété culturelle avec essentiellement les travaux de HYMES et GUMPERZ. Plus précisément, dans le domaine de la communication, l'école américaine inspire à son tour l'école de Prague (JAKOBSON) qui procède dans ses analyses par une approche ethnographique où l'individu est considéré comme le noyau des relations sociales, celui qui véhicule un savoir et impose des normes culturelles. L'objectif de cette approche est de constituer le processus de la communication (usages discursifs, comportements, etc.) en un processus culturel. Par ailleurs, HYMES affirme que le langage ne se résume pas à des unités lexicales et syntaxiques mais il va au-delà : il s'agit d'une « compétence langagière » (1984/1991 : 47) inhérente à son mode d'utilisation en contexte. Cette école porte son intérêt également sur la notion de performance, autrement dit, l'aspect quantitatif ou effectif des messages produits dans une situation donnée.

Suite à ces travaux de recherche dans le domaine de l'ethnolinguistique qui a pour objet d'étude, nous le rappelons, la relation entre la langue et la culture, CALAME-GRIAULE Geneviève a fondé une nouvelle approche dans le domaine de l'ethnolinguistique qui s'intéresse principalement à la littérature orale. En effet, l'ethnologue française propose des outils d'analyse rattachés aux domaines de l'ethnologie et de la linguistique en proposant la littérature orale comme moyen incontournable de transmission de la culture d'une communauté donnée grâce à son aspect esthétique captivant. Pour

⁴² BOAS est considéré comme le fondateur de l'approche ethnologique dans l'analyse des textes en littérature orale.

l'ethnologue, il existe quatre axes (Calam-Griaul 1990) articulants le message dans un texte de littérature orale, à savoir, l'agent (celui qui raconte et qui transmet le texte), l'auditoire (celui qui écoute), le contexte (l'environnement naturel, **l'organisation sociale et religieuse et la vision du monde**⁴³) et la langue (l'outil permettant de donner une forme au texte).

Dans le cas de notre corpus, ces pôles qui régissent le texte littéraire oral interagissent entre eux, afin de transmettre des modèles culturels, de la manière suivante :

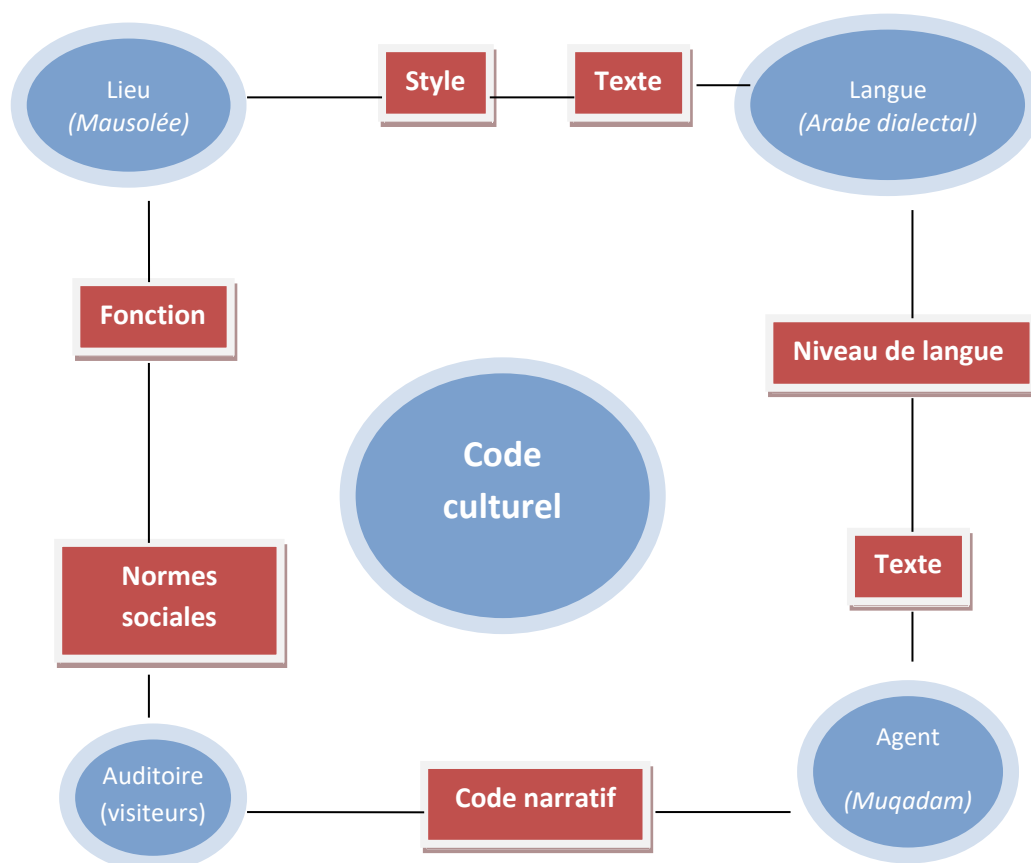


Fig.13. Les quatre axes de la littérature orale

Le rapport entre l'agent et le contexte va se définir par le biais de la fonction (cernée par le temps, le lieu et les personnes) et des normes sociales. Le lien entre le contexte et la langue impliquera un code narratif⁴⁴ (modalités de performance) et pas un autre ; la combinaison entre langue et texte définira le niveau de la langue (effets littéraires et artistiques) ; le lien entre l'agent et son texte mettront en place un style (gestes, intonation, expressivité du visage, posture du corps, etc.) bien déterminé dans

⁴³ Cette vision du monde que nous supposons est de l'ordre des croyances émises sous formes de représentations et que nous tenterons de mettre en évidence dans la partie analytique.

⁴⁴ Le code narratif est défini par le lien qu'entretiennent la langue et la culture.

la prestation orale. Tous ces éléments interdépendants les uns des autres, donneront naissance à un code culturel bien précis.

2.4. L'analyse du discours

En analyse du discours comme en ethnolinguistique, les rapports entre le milieu social, la langue et la culture sont incontestablement le moyen de définir l'émission du discours. En outre, l'analyse du discours est un champ de recherche ouvrant des perspectives d'analyse bien plus importantes car elle se situe au carrefour de l'interdisciplinarité regroupant : la linguistique discursive, la linguistique textuelle, l'énonciation, la sémiotique, la pragmatique, la rhétorique et la sociolinguistique. Basée sur la linguistique structurale et la glossématique de Louis HJEMSLEV, on parle de mise en place d'une linguistique de la parole (Bally 1909) par opposition à la linguistique suassurienne. Les travaux de PROPP (des formalistes russes) et le distributionnalisme ont contribué à l'évolution de l'école française de l'analyse de discours. C'est dans les années cinquante qu'on a commencé à employer la notion de discours et s'y intéresser suite à la publication de l'article de Zellig HARRIS « *Discours analysis* » dans la revue *Langage*. Cette évolution s'est surtout concrétisée suite au développement du discours après les événements de Mai 1968 et la création de la revue « Sémiotica » rattachée au laboratoire de sémiotique de GREIMAS. Ce champ de recherche ayant pour objet la notion de « discours » est considéré comme une extension de la linguistique et une mutation dans le domaine des sciences du langage renforcée par les travaux de BENVENISTE dans le champ de recherche de l'énonciation et de la sémiologie. C'est l'anglo-saxon AUSTIN qui a participé dans l'introduction de ce que nous nommons aujourd'hui : l'analyse de discours⁴⁵ en créant, par conséquence, un champ de recherche qui considère le texte comme une organisation étroitement liée à ses conditions d'émission.

Dans une distinction entre la linguistique textuelle et l'analyse du discours, – qu'il qualifie comme séparées et complémentaire à la fois - ADAM précise que la linguistique textuelle est un « sous-domaine » de l'analyse du discours qui regroupe sous ce champ de recherche les objets d'analyse suivants : action (visée), interaction sociale, formation socio-discursive et l'interdiscours (2005 : 31).

En effet, le centre d'intérêt de ce champ de recherche porte sur ce que fait le sujet parlant au-delà de ce qu'il dit ; en d'autres termes, il s'agit de l'articulation du texte et du milieu social dans lequel il est

⁴⁵BARRY Alpha Ousmane, LES BASES THÉORIQUES EN ANALYSE DU DISCOURS, [En ligne] <http://www.er.uqam.ca/nobel/ieim/IMG/pdf/metho-2002-01-barry.pdf> consulté le 21-04-2012.

émis (MAINGUENEAU 2005). L'analyse du discours est également censée répondre aux questions suivantes :

- Comment ?
 - Pourquoi ?
- } Activité langagière.

En somme, ce champ de recherche met principalement l'accent sur l'articulation du langage et du contexte en se référant aux activités du locuteur, et en considérant ce dernier comme un acteur socio-historique agissant par le langage. De surcroît, les analystes du discours s'intéressent particulièrement à l'une des fonctions principales de la communication langagière, à savoir, la fonction subjective. Par ailleurs, l'analyse du discours, comme champ de recherche, se base sur les travaux des écoles et courants théoriques suivants :

- BENVENISTE : les phénomènes d'énonciation.
- WITTGENSTEIN : la philosophie du langage ordinaire.
- AUSTIN et SEARL : les actes du langage.
- GRICE : la conception inférentielle du sens.
- MEAD : l'interactionnisme symbolique.
- GARFINKEL : l'ethnométhodologie.
- DUCROT : les connecteurs, la préposition et la polyphonie.
- SPERBER et WISLSON : la théorie de la pertinence.
- BETESON : l'école de Palo Alto.
- BAKHTINE : le dialogisme.
- VIGOSKY : la psychologie.
- FOUCAULT : la théorie du pouvoir.
- Le Groupe Saint-Cloud : lexicologie, lexicométrie.
- L'école de Genève : étude du discours dans sa globalité.

Toutefois, le champ de recherche en question, n'est nullement dépourvu de contraintes dues aux points de vue divergents de ces différentes écoles. MAINGUENEAU stipule que « l'instabilité du champ de l'analyse du discours répond celle de la notion même de discours » (2014 : 17).

Afin de trouver un terrain d'entente, on parle ces cinquante dernières années d'approches du discours qui se concrétisent dans :

- L'analyse textuelle du discours ;

- L'analyse de contenu du discours ;
- L'analyse énonciative du discours ;
- L'analyse modulaire du discours ;
- L'analyse pragmatique du discours.

2.4.1. L'interdisciplinarité en analyse du discours

Ce champ de recherche a été essentiellement créé par l'école française d'analyse de discours, mais aussi par des anthropologues comme HYMES, des sociologues comme GARFINKEL et SACKS mais également des philosophes s'intéressant à la linguistique tels que PECHEUX et FOUCAULT. Ce champ interdisciplinaire s'est développé dans les années soixante :

L'analyse du discours n'est pas venue non plus combler un manque en pointillé dans la linguistique du système, comme si à Saussure on avait ajouté Bakhtine, à une linguistique de « langue » une linguistique de la « parole ». Certes, elle a un lien privilégié avec les sciences du langage, dont elle relève – du moins dans la conception qui prévaut communément, et particulièrement en France - mais son développement implique non seulement une extension de la linguistique, mais aussi une reconfiguration de l'ensemble du savoir. On notera d'ailleurs que ses grands inspirateurs des années 60 ne sont que pour une part des linguistes (Maingueneau 2005 : 65).

Ainsi, cette interdisciplinarité est à l'origine des recherches diverses dans le domaine de l'analyse du discours, et ce, pour des raisons exposées par MAINGUENEAU (*Ibid.* : 67-68) :

- L'hétérogénéité des recherches scientifiques : L'école française s'intéresse à des corpus reliés au domaine institutionnel, l'utilisation des théories de l'énonciation en prenant en considération son l'hétérogénéité, l'intérêt accordé à l'interdiscours et enfin l'utilité d'explicitier les positions de la subjectivité dans le discours.
- L'analyse du discours repose sur une diversification de ses fondements et ses influences : aux Etats-Unis, elle a été fondée sur les travaux en ethnographie de la communication et en France sur la psychanalyse et l'histoire.
- La diversité des courants et des écoles.
- Les chercheurs privilégient les corpus qui relèvent du discours médiatique, politique, littéraire (oral), etc.
- La prise en considération des conditions d'émergence de l'activité discursive, sa circulation, ses stratégies de production, etc.

2.4.2. Le discours comme objet d'étude

Le discours est défini comme étant un acte langagier qui regroupe trois éléments fondamentaux : texte, contexte et intention. Selon MAINGUENEAU, « le discours n'est pas un objet concret offert à

l'intuition, mais le résultat d'une construction [...], le résultat d'une articulation d'une pluralité plus ou moins grande de structurations transphrastiques, en fonction des conditions de production » (1976 : 16). Donc le discours ne peut être défini comme une unité linguistique mais comme une entité combinant des informations d'ordres linguistique et situationnel. Cette entité qui est le discours, fonctionne en trois dimensions :

- Dimension linguistique (texte),
- Dimension sociologique (contexte),
- Dimension communicationnelle (interaction finalisée).

Un discours peut être :

- Pédagogique : ayant recours à des procédés de renforcement comme la répétition.
- Didactique : dicter les comportements à adopter (conseiller par exemple).

Mais il est aussi, selon MAINGUENEAU, foncièrement:

- Subjectif : le discours est toujours pris en charge par un sujet.
- Dialogique : parler, c'est s'adresser à quelqu'un.
- Polémique : un discours n'envisage des réalités qu'en construisant les unes en déconstruisant d'autres.

Selon le même auteur, la notion de discours chez les linguistes est définie comme la simple utilisation de la langue ; cette notion s'oppose à la phrase, la langue et le texte. En revanche, le discours défini en dehors d'une analyse linguistique, désigne une organisation dépassant la phrase (unités transphrastiques), une action agissant sur l'autre et une interaction ayant pour visée le changement d'une situation donnée. De plus, le discours est étroitement lié à un contexte où il intervient, d'où il provient, et sans lequel les expressions indexicales (Maingueneau 2005 : 21) n'ont pas un sens complet. Le discours est également pris en charge pas un *Je* communicant (sujet), régi par des normes propres à chaque genre de discours et auxquelles le sujet parlant doit se soumettre. Il est pris dans un interdiscours où il est mis en relation avec d'autres discours dans un genre bien précis, et de ce point de vue nous pouvons parler d'hétérogénéité du discours. Pour résumer, le discours a une caractéristique fondamentale, celle de créer un sens tout en étant régi par le contexte social environnant, en d'autres termes, le discours « construit socialement le sens » (*Ibid.* : 23-24) à travers des énoncés pris dans des formes sociales, à divers niveaux.

Le discours est également « l'activité de sujets inscrits dans des contextes déterminés produisant des énoncés d'un autre ordre que celui de la phrase [...] » (Maingueneau 2009 : 44) comme il suppose

l'articulation du langage sur des paramètres d'ordre social et psychologique». Selon MAINGUENEAU, le discours regroupe des propriétés qui l'opposent à la phrase, l'énoncé, le texte, le récit et la langue :

- *Le discours est transphrastique (Ibid. : 44-47) car il obéit aux normes du genre dont il fait partie.*
- *Il est orienté (il est guidé par un locuteur).*
- *Le discours est une forme d'action en relation avec des activités langagières verbales et non verbales.*
- *Il est interactif (le discours est dialogique et implique un locuteur, un interlocuteur ou une instance d'énonciation).*
- *Il est contextualisé et ne prend sens que lorsqu'il est mis en relation avec son contexte d'émission.*
- *Il obéit à des normes sociales, de l'activité verbale, du genre et celles de l'acte du langage.*
- *Le discours est pris dans un interdiscours à partir du moment où il est intégré dans un genre bien précis.*

Dans le cas de notre corpus, le discours est en effet une manipulation de la langue (à travers des actes de langage qui nous permettent d'accéder au sens en déchiffrant ce qui est explicite mais aussi ce qui est dit implicitement) qui produit des énoncés régis par des croyances et une culture propre au contexte dans lequel ils sont émis. Comme dans toute interaction entre un sujet parlant (le *je* du Muqadam-locuteur) et un *tu* interprétant (nous-mêmes/visiteur) ; entre les deux partenaires se crée un contrat en fonction du statut que chacun accorde à l'autre : le muqadam et nous comme visiteur du mausolée mais surtout comme partenaire dans l'acte du langage se présentant en tant qu'universitaire qui entreprend une recherche scientifique. Ce contrat, mis en place dans l'immédiat entre les partenaires suite à une question posée :

- Quels sont les prodiges du saint ?

Cette phrase interrogative qui nous positionne dans le statut du *je* communicant, à pour visée illocutoire d'accéder à un discours sur le saint que nous pourrions analyser scientifiquement par la suite en prenant en considération son contexte d'émission, en l'occurrence, le *tu* destinataire (al muqadam) auquel s'adresse la question et à laquelle il doit répondre en se situant dans la position du *je* énonciateur émettant un discours sur l'autre (le saint), donc censé faire preuve de neutralité. Nos statuts respectifs imposent un contrat en fonction des hypothèses émises l'un sur l'autre avant même d'entretenir l'interaction. En outre, cette position des partenaires va permettre à l'explicite mais aussi

à l'implicite de se concrétiser dans l'acte de communication, ce qui nous paraît plus intéressant à analyser. En effet, ce sont les dire (réponse à la question) obéissant à un contexte bien précis qui devraient aboutir à un faire (l'acte de la visite). Donc, ce passage du *Dire* vers le *Faire* va, lui aussi constituer un facteur influant sur la production du discours.

Par ailleurs, dans ce cadre situationnel de notre corpus, deux aspects sont à évoquer dans la détermination du discours émis, à savoir, l'aspect communicationnel et l'aspect socio-psychologique.

2.4.2.1. L'aspect communicationnel

Il faut préciser que l'aspect communicationnel dans les actes de langage repose sur le rapport pertinent qu'entretiennent l'environnement physique et les dire. Le discours constituant notre corpus est étroitement lié à son environnement physique qui est le mausolée. De fait, parler du saint dans un mausolée en étant le gardien et responsable des lieux, construit une position bien précise du sujet parlant et de l'interlocuteur.

Afin de synthétiser l'aspect communicationnel de notre situation de communication nous proposons de le schématiser de la manière suivante :

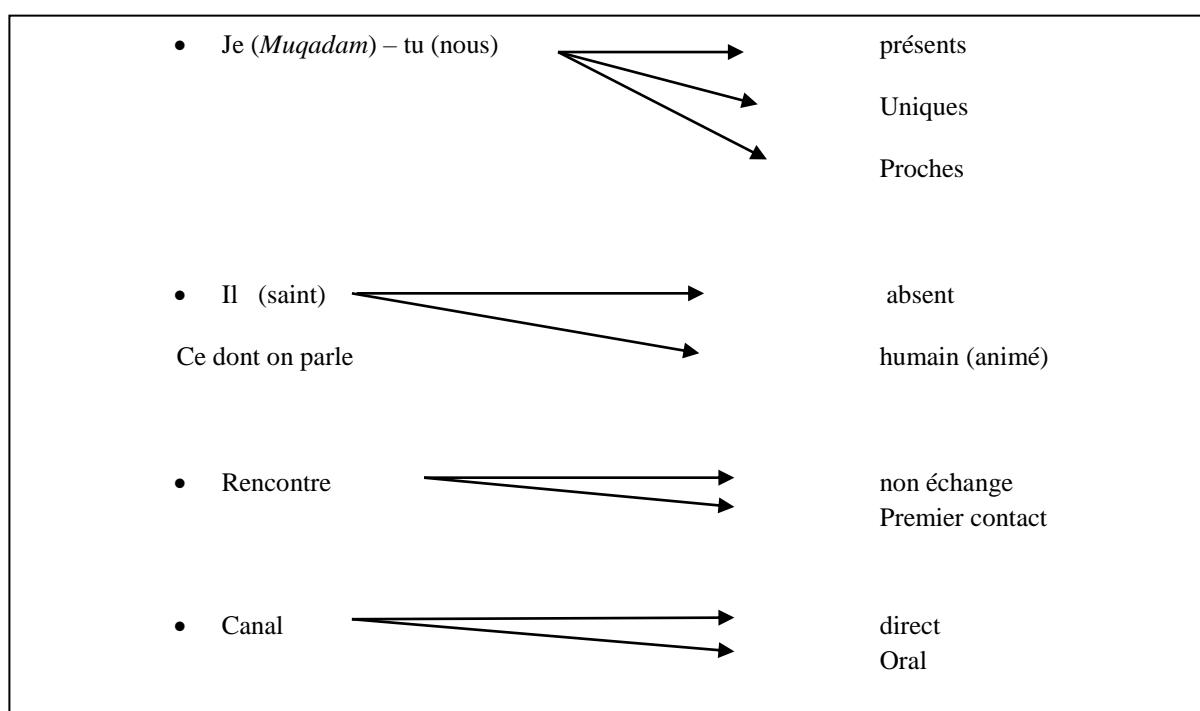


Fig. 14. L'environnement physique du corpus

Le fait d'être présents lors de l'émission du discours, uniques et proches l'un de l'autre, implique une forme de langage déterminée. Le fait de parler également d'un *Il* se concrétisant dans le personnage du saint qui est absent au moment de l'échange contribue aussi dans la formulation des énoncés. Le

type de rencontre qui se caractérise dans la création d'un contrat d'échange ou non - comme c'est le cas dans les conférences - définit à son tour le discours. Dans le cas de notre situation de communication, la rencontre ne se basait pas sur une longue interaction car il s'agit d'une seule question posée et à laquelle le gardien de mausolée devait apporter une réponse ouverte et libre. Le facteur de complicité était absent car il s'agissait d'une première rencontre ce qui a instauré des stratégies de prudence dans certains cas et que nous tenterons d'élucider. En ce qui concerne le canal, nous nous trouvions face à face, donc il s'agissait d'un discours direct et oral.

2.4.2.2. L'aspect socio-psychologique

Comme l'aspect communicationnel, l'aspect socio-psychologique apporte sa part d'influence dans la constitution du discours. En effet, l'agencement des énoncés et le sens qu'ils transmettent est foncièrement soumis au statut social des interlocuteurs ainsi que le rapport de force qu'ils entretiennent.

2.4.2.2.1. Statut social

Le statut social des partenaires est régi par trois éléments :

- Age : comme nous l'avons précisé dans la présentation du corpus, l'âge de nos informateurs dépasse les 65 ans sauf pour le muqadam de Sidi Qada qui a 42 ans.
- Sexe : tous nos informateurs sont des hommes qui avaient comme destinataire, une femme.
- Hiérarchie : le critère de la hiérarchie dans ce cas ne se pose pas.

2.4.2.2.2. Rapport de force

Le rapport de force regroupe des éléments constitutifs de l'aspect psychologique du discours.

- Personnalité : nous ne pouvons pas déterminer la personnalité de nos informateurs en un seul échange. Nous pourrions parler d'un certain charisme caractérisant certains d'entre eux, une crédulité, une spontanéité, un scepticisme ou une froideur caractérisant d'autres.
- Physique : ce que nous pouvons dire au sujet du physique, c'est le fait que nous soyons plus jeune qui aurait pu influencer les propos de nos informateurs. Nous ajouterons à cela, la tenue vestimentaire : le fait de porter une tenue adéquate (un voile et une djellaba) pour ce genre de lieux dits sacrés, nous a permis d'être mieux acceptés et donc mieux informés. Dans le cas de l'entretien avec *el muqadam* de Sidi Safi, nous portions un jean, donc nous avons eu droit à une remarque austère à ce sujet et un moment d'échange très bref.
- Intelligence/compétence : nous parlerons ici du critère de compétence qui a eu un impact important dans la forme la

longueur du discours produit, dans la pertinence et la cohérence des récits et dans la maîtrise ou non des arguments d'autorité présentés (hadiths et versets coraniques par exemple). *Al muqadam* de sidi Ahmed Ben Ali, qui était un ancien enseignant au cycle primaire et qui a l'habitude de s'entretenir lors des rencontres avec des imams au sujet de la sainteté, présentait une compétence palpable et une maîtrise tangible de son discours. C'est d'ailleurs, l'enregistrement le plus long du corpus.

En somme, un discours s'inscrit dans un contexte supposant l'articulation du langage sur des critères d'ordres social et psychologique qui permettent d'accéder au sens profond des énoncés. Cette unité linguistique composée de phrases qui est le discours, est organisée ainsi dans une communauté déterminée ayant ses propres codes culturels. Elle est émise pour parvenir à une fin donnée tout en étant orientée et guidée par un locuteur. La notion de contexte, par voie de conséquence, représente un élément fondamental dans la détermination de la notion de discours.

2.4.2.3. Le contexte

Les paramètres de l'environnement physique (que nous avons traités plus haut) participent dans la détermination du contexte dans lequel le discours est émis. Ainsi, pour définir cette notion, il est important d'énumérer un certain nombre d'éléments la structurant et qui ne se limitent pas uniquement à ces paramètres. En effet, ces éléments se concrétisent en premier lieu en, ce que COSINIER appelle, le « setting » (Kerbrat-Orecchioni 1990 /1998 : 78) ou le cadre spatial qui doit être considéré selon son activité institutionnelle et sociale. En deuxième lieu, le paramètre des participants dans la situation de communication en prenant en considération quatre types de spécificités pouvant les caractériser, à savoir, le statut social, individuel, psychologique ainsi que le mode de relation pouvant réunir les communicants. En troisième lieu, la nature de l'interaction qui détermine elle aussi les stratégies discursives employées. Quatrièmement, le « contrat de communication » (Charaudeau 1994 : 28) établi entre les sujets communiquant et qui contribue dans la définition du genre du discours. Cinquièmement, la visée de l'échange ; et en dernier lieu les environnements culturel et physique de cet échange. Ainsi, la notion de contexte repose sur des paramètres spatio-temporels, d'un environnement physique appartenant à une société donnée, mais aussi, sur le plan linguistique, il est représenté par un co-texte ou par ce qu'appelle CHARAUDEAU un intertexte (2002 : 135). En effet, l'énoncé doit être d'abord mis en relation avec son contexte immédiat qui est le texte et dans lequel il est intégré. Cette mise en relation va permettre au lecteur de discerner la dynamique interne du texte et de cerner les éléments extralinguistiques et linguistiques d'un discours, ce qui permettra l'accès au sens.

2.4.2.4. Le genre discursif

La notion de « genre de discours » (Maingueneau 1976 : 64), fait partie de l'activité discursive. Elle désigne un discours intégré dans « des unités de rang supérieur » (*Ibid.*) qui se concrétisent dans le type de discours. De fait, type et genre de discours entretiennent une relation de réciprocité où le type représente un ensemble de genre, et le genre réfère à un type bien déterminé (le récit hagiographique qui est un genre se rapporte au type de discours littéraire). Toutefois, selon MAINGUENEAU, la notion de type reste vague car dans plusieurs cas de figure exposés par l'auteur, certains discours peuvent faire partie d'un genre mais pas d'un type clairement défini. En outre, « sous l'influence de M. Bakhtine, on a considéré que tous les énoncés que peuvent émettre les locuteurs relèvent d'un genre de discours. [...] une catégorie de nature *situationnelle* qui désigne des dispositifs socio-historiquement définis » (Maingueneau 2009 : 68). De plus, définir le sens d'un énoncé exige sa restitution à un genre. Ce dernier permet même d'exprimer les mutations d'une société ou d'y contribuer comme c'est le cas dans les discours politiques. Par conséquent, et afin de clarifier la notion de genre, MAINGUENEAU propose de l'intégrer dans trois « modes de regroupement, selon le point de vue que l'on privilégie : la *sphère d'activité*, le *champ discursif*, et le *lieu d'activité* » (*Ibid* : 65).

Par voie de conséquence, se référer à un genre (religieux, politique, littéraire, journalistique, etc.), c'est de mettre en relation deux instances : l'auteur, responsable de l'émission du discours et le lecteur, responsable de l'interprétation du discours. Cette contextualisation discursive et interdiscursive du texte nous permet de parler d'effet de généricité et classer un discours dans un genre bien précis.

Dans notre travail, le concept « contexte » est déterminant dans la compréhension des éléments interdiscursifs composant le discours sur le saint, émis par des gardiens de mausolée. De fait, cette situation de transmission particulière nous fournira des informations sur le genre du discours produit et les stratégies qui le régissent. Ce qui constitue également notre centre d'intérêt et qui peut être élucidé à travers une mise en relation entre le texte et son contexte, c'est le code culturel transmis par le biais de croyances propres à la communauté discursive en question. Les modèles culturels mis en évidence nous amènerons à centrer notre intérêt sur l'identité culturelle de chaque informateur en se rapportant à leur mode de représentation.

2.4.2.4.1. Les sphères d'activité du corpus

Le lien entre la notion de genre et les sphères d'activité dépend de l'objectif de la recherche menée par l'analyste du discours. Ainsi, un même discours peut faire partie de différents niveaux. Si nous prenons l'exemple de notre corpus qui est à la base un discours constitué de récits hagiographiques, nous pouvons l'intégrer dans différentes sphères : la sphère « mystique » et la sphère « soufie » puisque ces genres partagent le même noyau, celui du saint. Mais aussi la sphère « religion » car des versets du Coran et des Hadiths sont cités tout au long du discours et puisque le soufisme fait partie intégrante de la religion musulmane, cette dernière sphère (religion) ne peut que s'imposer. En outre, une autre sphère émerge, celle de « la littérature » car il est question de récits dits hagiographiques, mais un genre littérature bien précis, à savoir, « la littérature mystique » constituant une autre sphère.

2.4.2.4.2. Le champ discursif du corpus

Le champ religieux est soumis à ce qu'appelle MAINGUENEAU : une logique de *champ* (*Ibid.* : 66). Ce genre de discours peut être émis afin de transmettre différentes orientations. L'auteur parle de notion de positionnement caractérisant le discours religieux et politique qui les met dans une dialectique de champ discursif qui, à son tour, engendre d'autres genres émanant d'un besoin d'exclure les autres ou les décrédibiliser et d'imposer ses propres principes, croyances et théories.

Dans le cas de notre corpus ayant pour noyau le saint, l'esprit de concurrence est décelable à travers un discours se positionnant dans le champ central religieux d'abord, puis dans un sous-champ mystique.

2.4.2.4.3. Le mausolée comme lieu d'activité

La définition d'un genre de discours peut aussi être mise en relation avec le lieu où il a été émis. Notre corpus a été énoncé dans des mausolées, et le discours le constituant est propre à ce type de lieu. C'est-à-dire que le discours sur le saint fait partie intégrante de son lieu d'activité qui est le mausolée. Afin d'attirer les visiteurs, le *muqadam* adopte ce genre de discours dans ces lieux et nous pouvons dire qu'il en fait une activité accomplie comme une fonction. Donc il s'agirait ici d'un genre, reposant sur des stratégies discursives particulières, reconnu et nécessaire dans ces lieux pour renforcer l'acte de la visite.

2.4.2.5. Les stratégies discursives

En partant du principe que chaque discours est unique compte tenu de plusieurs paramètres, les stratégies discursives entreprises par le locuteur participent foncièrement dans l'instauration de cette caractéristique (unicité). En effet, une stratégie, qui consiste à opter pour un choix langagier et pas un autre, est un moyen d'adaptation au contexte dans lequel il est appelé à émettre son discours. CHARAUDEAU propose trois types de stratégies : la stratégie de légitimation, de crédibilité et la stratégie de captation. Dans notre travail, nous nous intéressons à la stratégie de captation où tout repose sur le registre de l'affect, en tentant de l'explicitier et de démontrer son occurrence à travers des marqueurs énonciatifs véhiculant l'émotion comme moyen de persuasion.

2.4.2.5.1. La stratégie de captation

D'après CHARAUDEAU, *la captation* - dans le cadre d'un acte de communication - désigne une stratégie qui repose sur les émotions et les valeurs qui ont pour objectif de persuader l'autre afin qu'il adhère à notre pensée et qu'il la perçoit comme vraie (Maingueneau 2009 : 23). Pour l'auteur, le locuteur adopte deux comportements afin de réaliser sa visée :

- *La polémique* qui fait contester certaines des valeurs de son partenaire ou la légitimité même de ce dernier.
- *La dramatisation* où le locuteur s'appuie sur des croyances qui émanent de la religion ou des principes de l'humanisme à titre d'exemple, de manière à amener l'autre à ressentir certaines émotions pour qu'il cède à ces croyances et les prenne pour une vérité.

Par ailleurs, ce genre de stratégie favorise l'utopie ; un genre d'apologue ou de fabulation⁴⁶, qui pourrait se traduire dans notre corpus à travers l'exemplarité des saints et de la vie prodigieuse qu'ils ont menée. La stratégie de captation peut avoir également comme visée l'acte de solliciter des liens émotionnels ou collectifs avec l'allocataire ou d'associer son discours à des personnages historiques. Susciter l'émotion pour dire qu'« on aime » peut aussi signifier une délégitimation d'un « on n'aime pas » ou d'une autre personne qui peut prétendre cet attribut. Ainsi, l'explicitation de cette stratégie constitue dans notre travail une évidence à partir du moment où nos informateurs entretiennent un discours rapportant des faits « fabuleux » ou surnaturels.

⁴⁶ Présenter un discours fictif comme une réalité tangible et vécue.

2.4.2.6. L'analyse du texte narratif

Le récit est l'outil de la narration qui se compose d'une suite d'événements. Il se caractérise par son aspect « *dynamique* » (Lalaoui-Chiali 2008 : 196). Dans cette perspective, BREMOND réunit six constituants pour que l'on puisse parler de récit :

- a- Succession d'évènements,
- b- Unité thématique : présence d'au moins un acteur (indispensable),
- c- Des prédicats transformés,
- d- Un procès : unité d'action,
- e- La causalité narrative d'une mise en intrigue.

Selon Jean Michel ADAM, on parle de récit lorsqu' « au moins un évènement » est représenté. Cette représentation constitue la condition de la formulation d'un récit rapporté et raconté. Selon le linguiste, le récit doit comporter six caractéristiques (Adam 1999 : 87-93) :

- 1- Succession d'évènements reposant sur une dimension temporelle,
- 2- une unité thématique où acteur-sujet est impliqué (en général assuré par un personnage principal),
- 3- des prédicats (représentant des actions) transformés,
- 4- un procès,
- 5- une causalité narrative assurant une logique dans la trame narrative,
- 6- une évaluation finale représentée explicitement ou implicitement.

J.M.ADAM, dans son ouvrage *Les textes : type et prototype* a mis en place un prototype de séquences dans l'analyse du récit:

- La séquence narrative ;
- La séquence descriptive ;
- La séquence argumentative ;
- La séquence explicative (ou informative) ;
- La séquence dialogale.

ADAM définit la séquence comme étant une structure en relation avec d'autres séquences textuelles. Dans un récit, la macrostructure est narrative (séquence narrative) ayant comme visée de raconter une histoire, structurée à partir d'un état initial (orientation) ; une complication (nœud causé par déclencheur 1) ; une dynamique (action ou évaluation) ; un dénouement (résolution causée par un déclencheur 2) et un état final. Cette structure est marquée par des indicateurs spatio-temporels permettant de situer l'action.

Comme la séquence narrative, les autres séquences interagissent dans un texte en ayant chacune une visée, des marques d'énonciation et une structure :

Séquence	visée	Marques	Structure
Dialogale	interaction	Marqueurs d'énonciation	Ouverture/Interaction/Clôture.
Narrative	Raconter	Marqueurs spatio-temporels	phase initiale/Complication/Dynamique/Dénouement /phase finale.
Explicative	Faire comprendre	Cause / conséquence	Définition/cause /conséquence.
Argumentative	- Convaincre - Persuader - délibérer	Connecteurs logiques	Thèse/Antithèse/conclusion.
Descriptive	Présenter	- Qualifiants - Marqueurs spatio-temporels	Division en parties et sous parties.

Tableau.4. Séquences textuelles

Selon l'auteur, ces séquences sont à la fois reliées entre elles et découpées en segmentation, ce qui fait d'elles des unités hiérarchiques textuelles complexes.

GUESPIN, Quant à lui, va parler de mise en texte (un discours mis à l'intérieur d'un texte). Pour lui, le discours est une suite hiérarchique d'énoncés :

- Prioritaires (macrostructure),
- Subsidiaries

Dans le cas du récit, la macrostructure est narrative, et les énoncés subsidiaires (la description, l'argumentation, l'explication et le dialogue) sont au service de celle-ci. Les tournures narratives sont plus variées que les formes argumentatives, et la description est indispensable car « Il n'existe pas un

« récit sans un minimum de description » (Adam 1992 : 19). Par ailleurs, une description peut faire partie d'une séquence argumentative pour consolider les arguments présentés par le locuteur.

2.4.2.6.1. Récit et discours

TODOROV (1966) met en place une différenciation entre le récit comme histoire comportant une suite d'événements et comme discours représenté en tant qu'acte de narration. C'est dans cette perspective qu'il distingue les trois procédés primordiaux dans le discours narratif :

- Le « temps du récit » où il distingue la relation entre temps de l'histoire et temps du récit ;
- les « aspects du récit » ou la façon à travers laquelle le narrateur voit l'histoire ;
- les « modes du récit » qui concernent le type de discours employé pour nous informer sur l'histoire.

Sur le plan énonciatif, il est important de distinguer deux notions afin de ne pas tomber dans l'équivocité : l'opposition entre « discours » et « récit » a débuté avec le principe de BENVENISTE avançant une distinction entre discours et histoire qui se détermine par les temps verbaux et plus précisément le passé simple.

En partant du principe que la réalisation d'un discours implique un « je » communiquant (ou énonciateur) et un « tu » interprétant (ou co-énonciateur) qui interagissent dans un contexte (situation d'énonciation) bien précis, sur le plan énonciatif, il est à préciser que le texte narratif n'obéit pas au même principe car il est dissocié de la situation d'énonciation. En effet, si dans un discours nous pouvons percevoir les marques linguistiques de la présence d'un énonciateur, d'un co-énonciateur et d'une situation d'énonciation, dans le cas de l'énonciation narrative les marques du narrateur et du lecteur/auditeur n'apparaissent pas dans le texte.

C'est pourquoi BENVENISTE (*op. Cit* : 242) distingue entre « discours » et « histoire » pour justifier l'emploi des temps verbaux et plus précisément le passé simple. Pour le théoricien, la notion de « discours » désigne un modèle d'énonciation où un sujet parlant/écrivain qui se prononce comme locuteur en s'adressant à un co-énonciateur, et qui planifie son énoncé en se positionnant dans la case de la personne. Ainsi, en opposition au « discours » qui est étroitement lié aux conditions de sa production, « l'histoire » est désignée comme séparée de son instance d'énonciation.

Dans son ouvrage *L'énonciation*, MAINGUENEAU procède également à une distinction entre « récit » et « discours » :

Appartiennent au *discours* les énoncés oraux ou écrits référés à l'instance d'énonciation, c'est-à-dire comportant des embrayeurs. Appartiennent en revanche au *récit* des énoncés, presque toujours écrits, qui

ne contiennent aucune référence à l'instance d'énonciation, sont dépourvus d'embrayeurs (je, tu, le présent, etc.) : ils ne sont donc compatibles qu'avec la non-personne. A chacun de ces deux plans d'énonciation correspond une perspective différente sur l'énoncé : un énoncé utilisant les « temps » du *discours* est posé comme lié à l'actualité de son énonciateur employant les « temps » du *récit* qui pose une série d'événements dissociés de leur énonciation, qui n'y laisse aucune trace (2010 : 75).

Donc selon MAINGUENEAU, dans un récit on ne peut pas parler d'un « je » énonçant sa responsabilité dans la production d'un énoncé, on ne peut pas parler d'une prise en charge de l'énoncé marquée par non seulement des embrayeurs mais aussi des modalisateurs repérables explicitement dans les énoncés. Cette absence de la dimension modale de l'énonciation narrative implique une « modalisation zéro » classant le récit dans la case des énoncés non-embrayés narratifs. Par ailleurs, le linguiste - en se basant sur la théorie de BENVENISTE- avance un élément important au sujet de la distinction entre « discours » et « récit », celui des « temps » de l'un et de l'autre. Nous pouvons schématiser cette réflexion de la manière suivante :

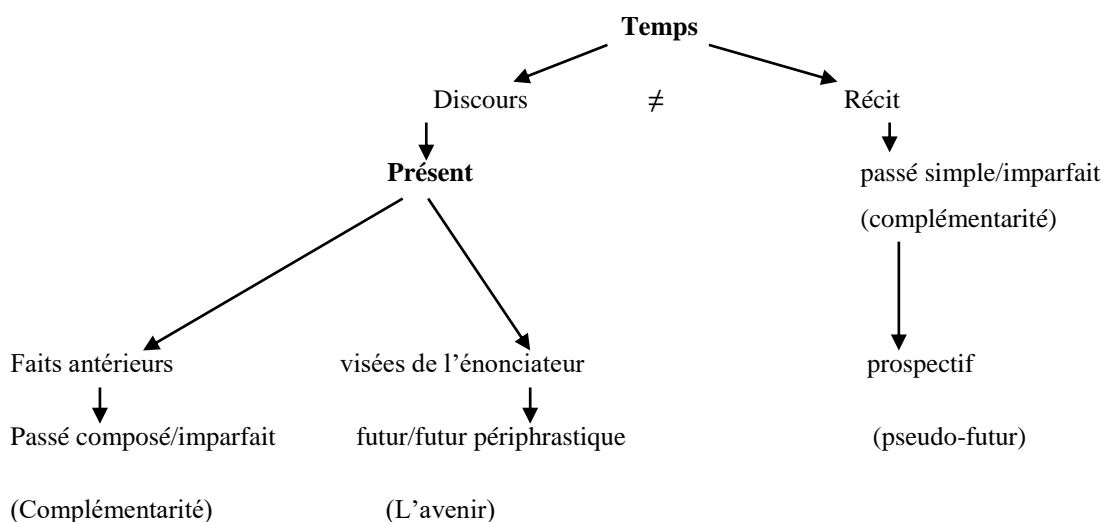


Fig. 15. Temps du discours et temps du récit

Le linguiste qui apportera plus de précision à ce sujet est RABATEL. Ce dernier postule que dans une énonciation non embrayée, on peut aussi discerner l'existence de « subjectivèmes » vecteurs bien évidemment de subjectivité, chose qui n'est pas censée avoir lieu dans des énonciations non embrayées. Ce détail apporté par RABATEL et omis par BENVENISTE permet de constater que même dans les énoncés qui ne devraient pas manifester des marques formelles de la subjectivité (je-tu-maintenant-ici), donc qui devraient être objectifs, peuvent effectivement être subjectifs en employant des modalisateurs. En revanche, les énoncés embrayés peuvent eux aussi, à leur tour, verser dans une optique objective et ne pas employer de subjectivèmes. Dans ce sens, et pour

expliciter cette double manifestation des énoncés (embrayés/non embrayés), l'auteur parle d'énonciation « subjectivante » et « objectivante » (Rabatel 2005 : 118) déterminées par « le plan d'expression du sujet modal » (*Ibid.*).

Dans le cas notre corpus nous verrons comment ce plan d'expression du sujet modal peut-il tantôt avancer des énoncés objectifs en parlant de l'autre et comment il peut laisser apparaître des subjectivèmes qui viendront trahir sa position de neutralité de manière simultanée.

Afin d'appliquer la méthode de l'entonnoir (passer du générique au particulier) privilégiée en sciences humaines, nous avons traité dans ce chapitre les concepts clés pouvant construire le socle de notre travail de recherche qui s'inscrit en analyse du discours en appliquant l'approche énonciative. En effet, cet appareil définitoire nous permettra de maîtriser les notions de *discours* et de *récit* afin de créer la charpente de notre réflexion sans tomber dans la confusion en abordant les moments discursifs et les moments narratifs qui composent le corpus.

Chapitre III

Argumentation et effacement énonciatif

Ce chapitre viendra appuyer les paramètres définitoires - autour du *Soi* et de la subjectivité dans le langage - traités dans le chapitre précédant. Nous nous intéresserons ici à l'argumentation, qui a pour point de départ une opinion (personnelle ou collective), et à la rhétorique comme étant sa source. Nous passerons ensuite à l'ethos portant le sujet parlant afin de voir comment il se matérialise dans un discours et à travers la narration. L'ethos sera abordé dans tous ses états de manifestation ; qu'il soit explicite ou implicite, l'ethos constituera notre préoccupation majeure. Ainsi, les signes implicites du sujet parlant qui prétend s'effacer en s'exprimant sur la biographie de l'autre, nous paraissent plus intéressants à élucider dans la partie pratique. Enfin, nous nous contenterons de définir l'effacement énonciatif afin de rendre compte de sa visée ; celle d'exprimer un rapport de distanciation avec ses propres dires.

1. L'argumentation

L'argumentation représente dans notre travail d'analyse un moyen de déceler la position des locuteurs et les marques de leur présence dans le discours et les récits qu'ils nous racontent. En effet, en avançant des informations avec une visée informative manifeste et une intention implicite de transmettre des croyances qui leur sont propres, les locuteurs argumentent d'une manière consciente et inconsciente en employant des stratégies argumentatives répondant à leurs intentions et représentant leurs propres opinions au sujet des prodiges du saint. Donc pour pouvoir expliciter ses stratégies nous jugeons utile de rappeler le mode de fonctionnement d'une argumentation dans le discours.

1.1.L'opinion

Le terme opinion désigne un jugement personnel que l'on fait sur un sujet ou la façon même de soutenir ces jugements (opiner) où on cherche à être « opiniâtre » en tentant de convaincre l'autre. Le terme opinion peut aussi renvoyer aux personnes aptes à porter des jugements comme c'est le cas pour « l'opinion publique » ; mais il concerne aussi l'identité d'un individu impliqué dans la perception (je pense, j'estime, je juge...). En ayant de bons jugements (bonne opinion) sur une personne on contribue à sa bonne réputation donc à sa *doxa*⁴⁷. Par ailleurs, l'opinion est surtout l'affirmation d'une proposition comme vraie, fondée sur une croyance personnelle ou collective qui peut passer au stade de la conviction subjective⁴⁸. En effet, l'origine de nos opinions provient de

⁴⁷ Terme employé par les Grecs pour désigner la « belle apparence » de quelqu'un.

⁴⁸ Antonyme : objective. C'est tenter de voir les choses sans prendre parti.

nous-mêmes : c'est le témoignage d'une personnalité et des croyances qui en font partie et que l'on transmet aux autres ; ce qui permet à l'individu de se positionner par rapport à l'autre et de conférer une approbation ou une désapprobation par rapport à un jugement. L'opinion peut aussi être le produit des jugements des autres, donc externe à soi mais reste une vérité « subjective » (donc une croyance) qui n'engage que celui qui la transmet ;

La croyance ou la valeur subjective du jugement, par rapport à la conviction (qui a en même temps une valeur objective), présente les trois degrés suivants : la *foi* et la *science*. L'*opinion* est une croyance qui a conscience d'être insuffisante *aussi bien* subjectivement *qu'*objectivement. Si la croyance n'est qu'objectivement suffisante et si elle est en même temps tenue pour objectivement insuffisante, elle s'appelle *foi*. Enfin, la croyance suffisante *aussi bien* subjectivement qu'objectivement s'appelle *science*. La suffisance subjective s'appelle conviction (pour elle-même) et suffisance objective, *certitude* (pour tout le monde). Je ne m'arrêterai pas à éclaircir des concepts si clairs (Kant 1968 : 552).

La transmission de l'opinion se fait par la rhétorique ou l'art de persuader et n'exige pas d'être reconnu universellement contrairement à la connaissance qui est universelle et objective. Cependant, l'opinion peut véhiculer une vérité selon la vigueur et la profondeur de la conviction (comme les convictions religieuses appelés communément, la foi) ; une vérité qui reste subjective quelle soit individuelle ou collective si elle est fondée sur des arguments visant l'affect de l'interlocuteur et non sur des preuves rationnelles. Toutefois, pour les musulmans la Révélation coranique incarne la vérité et la connaissance et non une opinion subjective ; c'est un discours qui s'adresse au « cœur », lieu de la raison, selon la pensée islamique :

Nous disons donc : étant donné que la finalité de la Révélation est d'enseigner la science vraie et la pratique vraie ; étant donné que les opérations sur lesquelles repose l'enseignement sont de deux sortes : [la production] de la représentation et [la production] de l'assentiment, comme l'ont expliqué les logiciens ; et que les méthodes de production de l'assentiment qui se présentent aux hommes sont au nombre de trois – démonstrative, dialectique et rhétorique -, et les méthodes de production de la représentation au nombre de deux – représentation de la chose elle-même, ou de son symbole ; étant donné que tous les hommes ne sont pas disposés par leur nature à appréhender des démonstrations – ni même des arguments dialectiques, alors *a fortiori* des arguments démonstratifs ! - (Averroes 1996 : 151).

Ainsi, ce qui est une opinion pour une communauté (ou un individu) peut être une vérité pour une autre. Confronter la croyance, la conviction et l'opinion nous permet de dire que cette dernière est le produit de la première mais elle commence à perdre de sa subjectivité et à gagner en objectivité dans un système de représentation bien précis lorsqu'elle devient une conviction. Dans tous les cas, la recherche de la vérité serait le fond de toute émission et confrontation d'opinions, comme une vérité

qu'on pense détenir peut se dégrader en opinion, « il est donc nécessaire qu'il y ait des choses *tenues pour vrai*, non pas *des choses vraies* » (Nietzsche 1939 : 97).

1.2. La rhétorique

Le passage par une définition de la rhétorique est inévitable lorsqu'on aborde l'argumentation. Ce champ disciplinaire qui devient à travers l'Histoire autonome est associé à la rhétorique ou à la linguistique, puis à l'analyse du discours. Dans le domaine des recherches francophones, DUCROT apporte une distinction entre « l'argumentation linguistique » et « argumentation rhétorique » en postulant que l'acte argumentatif soit d'abord un fait de la langue qui construit le sens des énoncés émis. « C'est cette vision de l'argumentation qu'ont retenue essentiellement les sciences du langage dans les travaux de la langue française et qui en a fait un domaine à part entière de la linguistique. Il est bien vrai cependant, comme le souligne Ducrot, que cette approche diffère profondément de " l'argumentation rhétorique " remise à l'honneur par les travaux de Perelman » (AMOSSY & KOREN 2009). C'est entre art de persuader, art de convaincre et l'art de bien parler que se sont créés les différentes écoles dans le domaine de l'argumentation.

L'art de parler a toujours été associé à la rhétorique qui désigne la mobilisation de techniques et stratégies oratoires afin de transmettre un message ayant pour visée de convaincre et de persuader l'autre. En effet, la persuasion passe par l'éveil des émotions chez l'auditoire, mais pour convaincre, on doit « s'adresser à la raison » de l'interlocuteur en construisant un discours véridique chargé de preuves à l'appui. Dans le discours politique ou religieux, ce genre de techniques est de mise lors des prises de parole, notamment dans les discours des politiciens ou les prêches des religieux. En outre, la rhétorique repose sur l'éloquence et la persuasion dans la transmission du message, pour ce faire elle détient des outils qui permettent à l'orateur de toucher son public et d'arriver à l'attirer dans son « camp ». Ces outils émanant du système rhétorique d'Aristote et qui se résument en trois points cardinaux que nous schématiserons par la suite :

- Le logos ou la raison : la construction du discours de l'orateur doit obéir à une logique fondée sur des faits réels représentant des preuves. L'orateur peut, par exemple, organiser son discours de telle manière qu'il puisse avoir une structure logique, claire et compréhensible. Il peut s'appuyer sur des statistiques ou des événements réels en vue de faire preuve de crédibilité et parvenir à convaincre.
- Le pathos ou l'émotion : c'est le recours à cet aspect du discours qui permet de déclencher des émotions fortes chez l'interlocuteur, de s'adresser à son affect (mécanismes psychologiques) en vue d'influencer ses comportements. On pourrait

également prendre connaissance des attentes du public, de ses croyances et valeurs afin d'accentuer l'intensité de l'émotion et arriver à le persuader.

- L'ethos ou le style de l'orateur : pour ce point, on se focalise sur l'image qui se dégage du locuteur. Autrement dit, l'attitude, la posture ou l'allure, le ton de la voix, la gestuelle, et la personnalité qui s'en dégage ; ce sont des éléments qui permettent de donner une impression positive ou négative sur l'émetteur et le pousser à adhérer ou non à sa thèse.

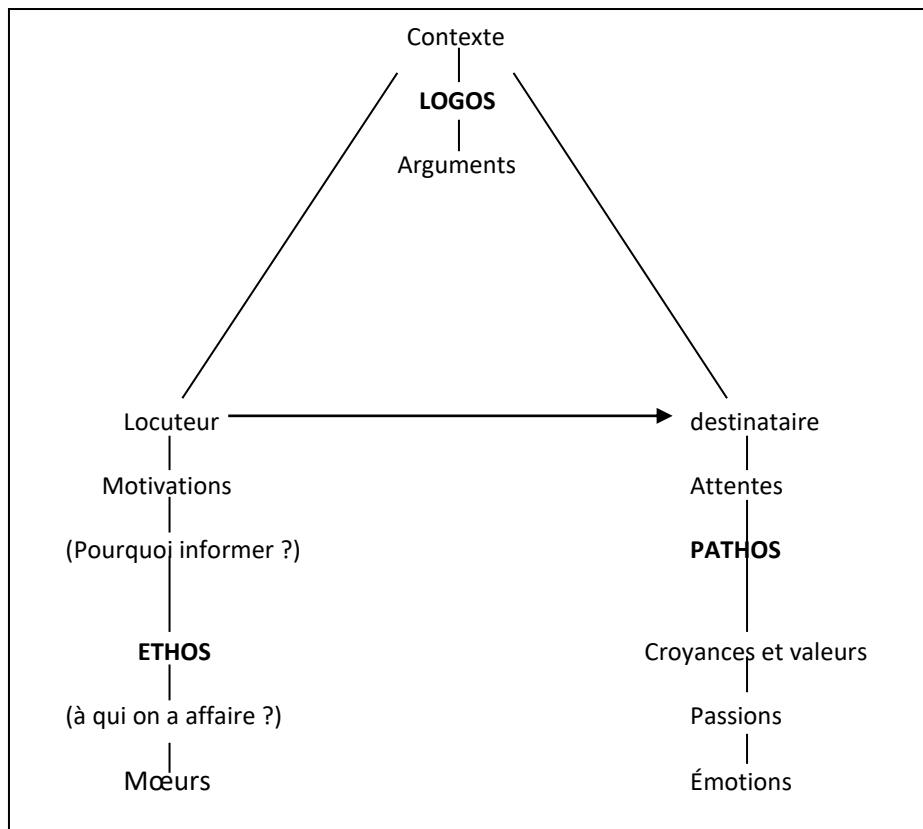


Fig. 16. Triangle rhétorique

1.2.1. Naissance et évolution de la rhétorique

La rhétorique tend ses origines à la Grèce antique avec les réflexions des théoriciens de l'époque tels que : Les sophistes, Protagoras, Gorgias, Platon, Aristote, et la rhétorique romaine avec Cicéron et Quintilien où on y voyait le lieu de l'expression des belles paroles et de l'éloquence. Au moyen âge, la rhétorique entre dans une nouvelle ère où la rationalité et l'éloquence sont de mise en apportant de nouvelles approches qui ont abordé, entre autres, la question de la persuasion dans le discours. La renaissance, avec l'invention de l'imprimerie, la propagation et distribution des textes de rhétorique de l'Antiquité, a été marquée par l'humanisme (en opposition avec la laïcité). Du XVII^e siècle au XIX^e siècle « L'époque est en outre marquée par un culte de l'évidence » (Danblon 2005 : 43) où le langage est considéré comme reflet attaché et fidèle du monde.

Avec la révolution française, la rhétorique a noué des liens solides avec la politique, et ce n'est qu'à partir du XIX^{ème} siècle que l'art de la persuasion ait connu un tournant foncier notamment dans le domaine de la philosophie où on a assisté à de fructueux travaux comme l'ouvrage du philosophe allemand Arthur SCHOPENHAUER *L'art d'avoir raison*, et les travaux de NIETZSCHE qui a développé une réflexion autour du « Relativisme du logos en tant que garant de la raison » (*Ibid.* : 46). A l'époque classique ou moderne et avec les travaux de DUCROT et d'ANSCOMBRE, de PERELMAN & TOLBRECHTS-TYTECA, le domaine de la rhétorique a continué à s'associer à celui de l'argumentation en ayant pour objet d'étude les stratégies discursives visant la persuasion ou les processus de raisonnement mis en place par le biais de la langue afin de convaincre son auditoire.

1.2.2. La parole magique en rhétorique

La parole magique est caractérisée par son efficacité en ce qu'elle postule réaliser les choses au moment de l'énonciation. Comme illustration, nous pouvons citer l'exemple de la prophétie magique qui incite la réalisation de l'évènement autant qu'elle le représente : un chat noir qui annonce un malheur est l'un des acteurs de l'accomplissement de l'évènement. « Il arrive en ce sens, qu'on ne différencie pas les évènements de leur représentation, le discours est conçu comme une partie du monde et c'est cela qui explique qu'il est d'une efficacité sans faille [...]. L'adhésion face à la parole magique est donc contraignante et déterminée par la nature des choses » (*Ibid.* : 15). Ainsi, ce genre de parole peut créer une nouvelle condition du monde d'une façon performative.

1.2.2.1. La notion de « formule »

La parole magique est souvent reliée à des formules qui provoquent la réalisation de la magie. En sciences du langage, la signification de la formule prend une tournure différente notamment en analyse du discours, où elle peut être considérée comme un objet d'étude obéissant à un cadre théorique et méthodologique. En effet, selon PLANQUE la formule est à la base un mot qui est utilisé

En lisant les monographies consacrées à tel ou tel mot, il arrive d'ailleurs que l'on repère ces moments où le mot est l'objet d'une utilisation particulière. En suivant le cheminement des usages d'une unité lexicale, on remarque souvent des heurts de parcours : c'est là, dans cet épisode singulièrement mouvementée de la " vie du mot ", que peut prendre consistance la formule (Krieg-Planque 2009 : 20).

Ainsi, pour circonscrire la signification du terme *formule*, PLANQUE énumère ses propriétés faisant également sa complexité comme objet d'étude :

- Caractère figé : la formule peut être une unité lexicale, lexico-syntaxique ou une phrase mais figées et leur figement réside dans leur « forme signifiante relativement stable », tautologique et descriptible linguistiquement.
- Caractère discursif : la formule est une notion discursive et non linguistique. Son caractère discursif provient de son usage particulier.
- Caractère de référent social : « en tant que référent social, la formule est un signe qui évoque quelque chose pour tous à un moment donnée » (*Ibid.* : 95).
- Caractère polémique (*Ibid.* : 63-103) : en étant un référent social, la formule peut mettre en jeu des normes sociales et politiques.

1.2.2.2. La parole rhétorique

Selon DANBLON la rhétorique est née « de ce processus de laïcisation du discours, qui se déroule en le VIIème et le VIème siècle avant notre ère » (2005 : 18). En effet, le passage de la société du mythe à la raison a permis cette transition qu'a connue l'écriture de l'Histoire de l'humanité. Sur le plan cognitif, l'emploi des « symboles graphiques » (*Ibid.* : 19) pour inscrire la parole humaine, attribue au langage un nouveau statut. Ce qui va engendrer par la suite de sérieuses réflexions au sujet de l'argumentation donnant naissance ainsi à un paradigme autour des questions suivantes : *l'argument, décision et justification (Ibid.)*.

Par ailleurs, en plus de la parole rhétorique reposant sur des représentations conventionnelles que PEIRCE appelle « symbole » (*Ibid.*), et la parole magique qui s'appuie sur l'image, la parole rituelle que nous pouvons tenir se manifeste en indices.




Parole rhétorique	Parole magique	Parole rituelle
 Parole rhétorique sur « un monde de représentation totalement conventionnel » (<i>ibid</i>)	 Parole magique repose sur l'image.	 Parole rituelle sur des indices.

Tableau .5. Paroles rhétorique, magique et rituelle

1.2.2.3. L'orateur en rhétorique

Une rhétorique est portée par un orateur. Ce dernier, s'il maîtrise l'art oratoire, fera appel à une conscience en mettant en place des indices d'émotions qui « seront propices à la persuasion, en fonction des circonstances » (*Ibid.* : 21). Ces indices s'ajouteront à l'éthos de l'orateur pour renforcer la persuasion du discours.

Dans le cadre magique, celui qui parle tient son autorité de son statut personnel ou des pouvoirs qui lui ont été transmis. Dans le discours rituel, l'orateur voit son autorité reconnue parce qu'il tient le sceptre en main et parce que fait capital- cet indice d'autorité est accepté par l'ensemble de la communauté. L'orateur rhétorique, (...) puise sa force persuasive dans des éléments que l'on peut percevoir comme des évolutions de ces anciennes pratiques (*Ibid.*).

Nous retrouvons en effet ce cadre magique dans notre corpus lorsque les muqadmîn rapportent les propos et les gestes des saints chargés de codes magiques. Les muqadmîn considérés ici comme des orateurs tentent de mettre en exergue ces codes pour attirer l'attention de l'auditoire et finir par le persuader de l'existence posthume du saint.

1.3. De la rhétorique à l'argumentation

Etre appelé à argumenter, c'est d'abord se définir une position par rapport à un thème et mobiliser, de manière pertinente, un nombre choisi d'arguments organisés selon une logique propre au sujet énonçant. Ainsi, Lorsqu'on argumente, on fait admettre notre thèse à un interlocuteur. Toutefois, l'argumentation n'est pas un processus simple à cerner car, comparée aux autres fonctions du langage, « On s'accorde à dire qu'il s'agit de la fonction supérieure du langage, ce qui signifie au moins deux choses. D'abord, elle est l'une des plus complexes en ce sens qu'elle fait appel à des capacités cognitives extrêmement élaborées ; ensuite, elle est apparue assez tard dans l'évolution de l'humanité » (*Ibid.* : 14). Afin de simplifier ce processus cognitif complexe à la base, on dira qu'argumenter « consiste à avancer une *raison* en vue de conduire un *auditoire* à adopter une *conclusion* à laquelle il n'adhère pas au départ. Il s'agit donc d'une action complexe qui présuppose la maîtrise d'au moins trois notions assez élaborées : celle de *raison*, celle d'*auditoire*, et celle de *conclusion* » (*Ibid.*). Les notions de raison et de conclusion entretiennent un rapport de *pertinence* basé sur des *représentations* du monde communes à ceux qui argumentent. Ces *représentations* peuvent se manifester sous forme de normes, de principes ou de vérités reconnues de manière conventionnelle par les membres de la communauté qui argumentent. Par exemple, dire *il faut croire au saint car la sainteté est attestée par le Coran*, implique dans la communauté musulmane une vérité partagée par ses membres :

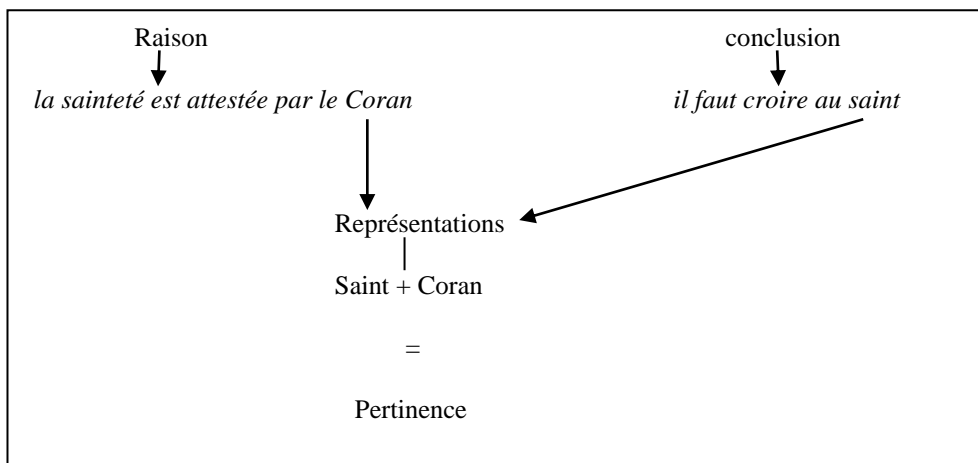


Fig. 17. Pertinence de l'argumentation sur le saint

La question de la pertinence ou de l'efficacité de l'argumentation ne relie pas uniquement la raison et la conclusion, mais elle joint au rapport entre ces deux notions un autre lien entre l'auditoire et l'orateur qui interagissent dans un champ de représentations car « l'orateur ne peut argumenter efficacement que s'il a une représentation réaliste de l'auditoire et que son discours s'adapte en conséquence à une telle représentation » (*Ibid.* : 14).

Ainsi, pour préciser le sens du verbe argumenter, il est important de l'opposer à deux autres verbes : prouver et déduire. Selon MOESCHLER, un discours argumentatif n'est pas une exposition de preuve ou une indication de la qualité logique d'une thèse ; argumenter serait plutôt se positionner contre un autre discours, se situer dans une situation de communication polémique où on doit avancer des *contre-arguments* (1984 : 47).

1.3.1. Approches contemporaines de l'argumentation

A la fin du XXème siècle la rhétorique fera partie de trois champs de recherches distincts :

- L'esthétique avec les travaux du Groupe μ ou Mu (1970), de BONHOMME (1989), de BACRY (1992) et de FROMILHAGUE (1995).
- L'argumentation avec les recherches de PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA (1958), de TOULMIN dans la même année, de DECLERCQ et de ROBRIEUX (1993).
- La tradition aristotélicienne, existant depuis à peu près 2500 ans et qui se prolonge dans le XXème siècle avec les travaux de PATILLON (1990), de MOLINIE (1992) et de REBOUL (1994).

Stephen TOULMIN⁴⁹, le philosophe britannique, est l'un des chercheurs du XX^{ème} siècle ayant consacré ses travaux à l'étude des raisonnements ou la logique en se référant aux recherches de WITTGENSTEIN. « Pour TOULMIN, la logique est un aigle à deux têtes : elle couvre à la fois l'« art de penser » et la « science de la pensée ». Cette double compétence était déjà soulignée par STUART Mill (1988) » (*Ibid.* : 59).

L'enseignant traitait dans ces travaux les questions suivantes :

- La théorie des exigences de la raison pratique où il confirme que les justifications ne sont pas absolues et les arguments peuvent être contrés.
- Le contexte de probabilité où circule l'argumentation.

Il confirme que dans notre vie quotidienne, on ne fait pas usage d'un raisonnement mathématique (formel) basé sur des certitudes mais plutôt d'un raisonnement non formel fondé sur des probabilités. C'est ainsi qu'il développe un champ d'argumentation fondé sur ce qu'il appelle « la logique substantielle » considérant l'acte d'argumenter comme une construction et une émission de connaissances et non un simple acte de persuasion en soi.

PERELMAN, quant à lui, avance une nouvelle rhétorique où il va présenter deux critères annexés de ses analyses, qui marqueront les limites du domaine de l'argumentation, qui sont le *probable* et le *raisonnable*. Dans l'ouvrage *Traité de l'argumentation* PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA opposent également la notion de dialectique, qui désigne les techniques de la controverse avec l'interlocuteur, et la rhétorique représentant les techniques du discours adressé à un public. Une autre opposition est citée dans l'ouvrage, celle du *point de vue éristique*⁵⁰ et du *point de vue heuristique*⁵¹.

Les chercheurs considèrent la discussion comme un moyen et non une fin en soi. C'est-à-dire qu'un locuteur et un interlocuteur se mettent en situation de discussion afin de s'éclairer et se mettre d'abord en accord avec sa propre personne. En effet, l'accord avec soi n'est rien autre qu'un « cas particulier de l'accord avec les autres. Aussi, de notre point de vue, c'est l'analyse de l'argumentation adressée à autrui qui nous fera comprendre le mieux la délibération avec soi-même

⁴⁹ Ce philosophe a marqué la deuxième moitié du XX^{ème} siècle avec, entre autres, son ouvrage *The Uses of Argument* (1958).

⁵⁰ Le locuteur a comme objectif de dominer un adversaire.

⁵¹ Dans un dialogue ou une interaction heuristique « l'interlocuteur est une incarnation de l'auditoire universel » ou particulier. En plus de ces deux notions, ils ajoutent celle du dialogue habituel qui consiste à persuader l'autre afin de réaliser une action présente ou future (Perelman & Olbrechts-Tyteca 2008 : 51).

et non l'inverse » (*Ibid.* : 54). De plus, ils relient le processus de l'argumentation à son accomplissement sous forme d'actions ; c'est en se fondant sur cette réflexion que les auteurs déterminent l'objectif fondamental de toute argumentation. Ils posent en effet un mouvement qui unit un orateur et un auditoire, et vouent une partie importante de leur réflexion à la dimension verbale des méthodes entreprises pour emporter l'adhésion.

Le but de toute argumentation [...] est de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment : une argumentation efficace est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du moins à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifeste au moment opportun (*Ibid.* : 59).

De fait, la réalisation de l'argumentation peut s'envisager sous trois genres différents :

- Genre délibératif où on conseille ce qui est utile et meilleur ;
- Genre judiciaire où on plaide pour la justice ;
- Genre épideictique, plus littéraire qu'argumentatif, ce genre repose sur l'éloge et le blâme en vue de mettre l'accent sur des valeurs.

1.3.1.1.L'analyse du discours argumentatif

Cette rhétorique de l'éloge a été reprise des années plus tard, par les analystes du discours, notamment dans l'ouvrage de Jean-Michel ADAM et Marc BONHOMME, *L'argumentation publicitaire : rhétorique de l'éloge et de la persuasion*. En revanche, les analyses argumentatives d'un genre bien précis présentées dans ce travail (le discours publicitaire), ont démontré que tout acte argumentatif repose sur un discours « interlocutivement dirigé vers une réponse » (2007 : 97), stéréotypé, opposant un dominant et un dominé, et conciliant une intersubjectivité aux conditions de l'énonciation comme le fait d'opter pour un langage d'autorité en choisissant le lexique adapté à la situation. De surcroît, l'argumentation⁵² est soumise à un raisonnement et une structure regroupant trois critères (*Ibid.* : 99) :

- 1- *Inventi(o)* : préconiser un thème, des arguments et un langage.
- 2- *Dispositio(n)* : ordre des arguments, du plus pertinent à celui qui l'est moins.
- 3- *Elocutio(n)* : choisir un ton et un style.

L'analyse du discours persuasif, contrairement à la rhétorique aristotélicienne, se focalise dans l'analyse de l'argumentation sur « des éléments de la langue relatifs au dispositif d'énonciation, à l'allocutaire, au lexique, aux modalisations, aux qualifications, etc. qui sont à la disposition du

⁵² Dans l'ouvrage cité, il s'agit de l'argumentation publicitaire.

locuteur est très précieuse pour » (Amossy 2012). Il s'agit en effet pour l'analyste du discours de voir comment son étude peut approcher l'organisation argumentative pour expliciter le fonctionnement du discours dans un contexte bien précis de manière exhaustive. Par conséquent, le but des recherches dans ce domaine est l'utilisation du langage au sein d'une situation donnée, en tenant compte de ses composantes socio-discursives. Avant ce travail proposé par ADAM et BONHOMME, Dominique MAINGUENEAU s'est intéressé au dispositif d'énonciation qui englobe le mode de construction d'un texte et le lieu social où il émerge. Pour l'auteur, l'argumentation intervient sur le plan de la cohérence discursive reliée à un contexte social ; donc analyser des arguments exige une connaissance de leur mode de fonctionnement dans la matérialité du discours car ils ne prennent de sens qu'à l'intérieur « du réseau interdiscursif et du cadre communicationnel dans lesquels ils s'inscrivent » (*Ibid.*).

Dans le sillage de ces travaux et la réflexion qu'ils ont apporté dans le domaine de l'analyse du discours (ayant pour objet l'étude de l'argumentation discursive), l'approche socio-discursive propose des outils d'analyse en prenant en considération les contraintes sociales et institutionnelles.

Patrick CHARAUDEAU (2008) estime que l'argumentation se construit dans une dynamique d'influence. C'est-à-dire que l'argumentateur veut uniquement faire adhérer l'autre à son univers de discours. De fait, le linguiste entame une étude sur les mécanismes langagiers en mettant l'accent sur le sujet du discours, c'est-à-dire voir comment le locuteur entre en contact avec l'autre ; la position qu'il adopte, est-elle une position d'autorité ou non, et comment il organise son discours. L'auteur souligne l'utilité d'analyser des essais verbaux qui ont pour visée d'agir sur l'interlocuteur. Il considère que cette approche est le moyen qui permet l'intégration de l'argumentation dans l'analyse du discours. Ainsi,

l'analyse du discours, et l'argumentation dans le discours qui en relève, fait l'objet de divers usages. Le premier est scientifique, dans le sens de l'intégration de nouvelles connaissances au savoir commun, et de l'apport d'un éclairage inédit sur des phénomènes de société pris dans leur aspect discursif [...] Le second peut être pratique, dans le sens de l'utilisation que peuvent faire divers acteurs (*Amossy op. cit.*).

1.3.1.2. Théorie des *topoi*

Topoi est un terme d'origine aristotélicienne. Après l'avoir intégré dans le domaine de la linguistique, il est devenu l'objet d'étude de la théorie de l' « argumentation dans la langue » (Amossy & Herschberg [2007] 2009 : 96).

En effet, ANSCOMBRE et DUCROT mettent en place une *Théorie de l'argumentation dans la langue* dont le dernier axe est *la théorie des topoi*, dans le but d'une étude plus exhaustive du sens

des énoncés argumentatifs, en se fondant sur les travaux d'ARISTOTE, de PERLEMAN et de TOULMIN qui ont développé « l'idée de garant d'un enchaînement argument + conclusion » (ANSCOMBRE 1995). Pour ANSCOMBRE, les *topoi* sont des « garants » comportant les propriétés suivantes :

- Ce sont des principes, non pris en charge par le locuteur (il marque une distance par rapport à un *topos*), qui appuient un raisonnement. Ces principes sont partagés par la société à laquelle appartient le locuteur et qui peuvent être émis telles des lois, approuvées ou désapprouvées par l'interlocuteur.
- Les *topoi* sont intralinguistiques, c'est-à-dire qu'ils existent à l'intérieur de la langue. Autrement dit, « il y a des représentations langagières des *topoi*, ou du moins de certains d'entre eux » (*Ibid.*) comme c'est le cas dans les proverbes où l'argumentation repose sur une « forme sentencieuse » qui ne peut être discutée car elle représente un code moral ancré dans une société donnée.
- Le *topos* est « graduel » ce qui permet le passage de l'argument à la conclusion. En effet, la « gradabilité » du *topos* lui confère un pouvoir persuasif.

Pour résumer, ANSCOMBRE postule que « le passage d'un argument à une conclusion s'opère sur la base d'un principe général, ou *topos*. En termes de graphes, on pourrait dire qu'un *topos* est un chemin qui permet de se rendre d'un point-argument à un point-conclusion. On peut même imaginer que plusieurs chemins soient possibles, qui aillent du sommet-argument au sommet-conclusion » (*ibid.*).

D'une part, d'un point de vue sémantique, ANSCOMBRE précise que c'est les *topoi* qui définissent la signification des mots, « Nous dirons ainsi que derrière "*chercher* " il y a "*trouver* ". Nous voulons dire par là que dire de quelqu'un qu'il cherche, c'est lui attribuer l'attitude de quelqu'un qui a l'intention de trouver : c'est présenter son activité comme orientée vers la "*trouver* ". Le sens du verbe *chercher* serait donc défini par un *topos* du genre : "*Plus on cherche, plus l'activité est orientée vers trouver* " » (*ibid.*). D'autre part, les *topoi* s'inscrivent également dans la théorie des stéréotypes nommée par FRADIN qui considère que le sens d'un mot est formé par le stéréotype de ce mot, et ce, par le biais des énoncés génériques.

1.3.2. Argumentation dans le récit

L'école américaine avec l'œuvre de Walter FISHER apporte une évolution dans le domaine de l'argumentation considérant la narration comme un modèle de communication humaine. Ce genre de communication qui obéit à une *rationalité narrative* est aussi présenté comme un paradigme de l'argumentation éthique. Autrement dit, le *paradigme narratif* permet la compréhension du processus de la communication argumentative : lorsqu'on raconte nos expériences, on transmet nos connaissances, nos croyances et nos actions, on dresse des pratiques communicationnelles qui donnent naissance au quotidien à une rhétorique. Ainsi, et selon FISHER, l'Homme est un narrateur véhiculant son vécu individuel ou collectif ; en racontant ses expériences, l'Homme leur donne une forme narrative obéissant à un raisonnement qui se compose d'une phase initiale ou un commencement, un enchaînement d'évènements, et une phase finale. Toutefois, FISHER insiste sur la notion de *probabilité* dans ce genre d'expériences communicationnelles car tout récit considéré comme plausible, devrait respecter deux critères fondamentaux : l'exactitude et la cohérence.

1.3.3. L'éthos

La rhétorique donnait une valeur à l'éthos qu'elle considérait comme l'image de soi que l'orateur bâtit à travers son discours en vue de participer à son efficacité. Ces dernières années, l'éthos a fait l'objet de recherches scientifiques dans des domaines différents, notamment dans les interactions orales.

Aujourd'hui, la pragmatique et l'analyse du discours ont adopté ce concept, et le considère comme l'image dégagee par le locuteur d'une manière consciente ou inconsciente. Pour ces deux champs disciplinaires, cette *image de soi* où est assuré un être à travers des dires, est plutôt transmise consciemment car le locuteur en fait usage pour assurer l'efficacité de son discours. En effet, le locuteur se présente dans un acte d'énonciation à son auditoire sans émettre le moindre propos délibéré ou explicite sur sa personne mais qui fait quand même usage de la langue en ayant recours à des stratégies discursives jointes à un comportement *élocutif* (Charaudeau 1983 : 60) focalisé foncièrement sur l'énonciateur.

En pragmatique, l'éthos chez DUCROT, d'une part, relève de l'implication du locuteur en tant que tel « le personnage qui parle (nommé "locuteur-L"), et non l'individu considéré indépendamment de son énonciation (nommé "locuteur-λ") » (Maingueneau 2009 : 60). D'autre part, en analyse conversationnelle, l'éthos est considéré comme collectif véhiculant des normes en vigueur dans une

société porteuse d'une culture déterminée en s'inscrivant selon KERBRAT-ORRECCHIONI dans une dimension interculturelle.

En analyse du discours, AMOSSY et MAINGUENEAU ont abordé la problématique de l'éthos et postulent (en particulier MAINGUENEAU) que l'éthos implique un discours oral ou écrit où « l'interprète construit, en se fondant sur des stéréotypes, une certaine représentation du corps du *garant*, c'est-à-dire de l'instance qui assume la responsabilité de l'énoncé et dont la parole participe d'un comportement global (une manière de se mouvoir, de s'habiller, d'entrer en relation avec autrui...) » (*Ibid.* : 60). En effet, le locuteur expose à son auditoire des traits moraux (psychologiques) et physiques en se fondant sur des stéréotypes admises ou non chez l'autre. De fait, les anciens désignaient par le terme d'éthos la construction d'une image de soi destinée à garantir le succès de l'entreprise oratoire. AMOSSY affirme que « toute prise de parole implique la construction d'une image de soi. [...] son style, ses compétences langagières et encyclopédiques, ses croyances implicites suffisent à donner une représentation de sa personne » (Amossy (dir.), 1999 : 09). Comparé au pathos, l'éthos peut être défini comme « l'image de soi dans le discours et le pathos comme les éléments textuels permettant de susciter des émotions dans l'auditoire » (Herman 2005 : 157).

Le concept en question a fait donc l'objet d'étude des travaux de BENVENISTE puis KERBRAT-ORRECCHIONI et Evering GOFFMAN dans le domaine de l'analyse conversationnelle, il a aussi suscité des réflexions dans la sémantique - Pragmatique de DUCROT et dans les théories de l'argumentation contemporaine chez Chaïm PERELMAN. En effet, grâce aux travaux linguistiques s'intéressant à l'énonciation, la notion de « l'image de soi » sous la dénomination de « l'éthos » est réapparue avec DUCROT dans *Le Dire et le Dit* (1984) puis MAINGUENEAU avec son ouvrage *Genèse du discours* (1984) qui en fait un point important dans l'analyse du discours. L'ouvrage collectif de Ruth AMOSSY, *Image de soi dans le discours : la construction de l'éthos* et les travaux de Jean Michel ADAM, ont permis d'enrichir le champ de l'analyse du discours en proposant l'éthos comme un concept de base dans l'étude argumentative d'un texte.

1.3.3.1.L'éthos discursif et effacement du sujet

L'éthos discursif est une notion développée par AMOSSY et MAINGUENEAU qui définissent l'éthos comme une construction du discours. Selon Gilles DECLERCQ, l'éthos discursif est « tout ce qui, dans l'énonciation discursive, contribue à émettre une image de l'orateur à destination de l'auditoire. Ton de voix, débit de la parole, choix des mots et arguments, gestes, mimiques, regard, posture, parure, etc., sont autant de signes, illocutoires et oratoires, vestimentaires et symboliques,

par lesquels l'orateur donne de lui-même une image psychologique et sociologique» (Declercq 1993 : 48).

Thierry HERMAN confirme que l'effacement du sujet communicant lors de la prise de parole, peut être considéré comme une marque de son éthos. Donc, envisager les traces de celui-ci en traquant le *je* ou les autres subjectivèmes qui renvoient au sujet parlant en les considérant comme un appareil formel applicable sur n'importe quel discours, est une chose difficile à accomplir⁵³ selon l'auteur de l'article *L'analyse de l'éthos oratoire*, et ce, à cause d'un autre facteur difficile aussi à cerner dans certains cas : le contexte. Toutefois, la lecture de l'éthos peut se faire dans la mobilisation de ces quatre niveaux (Herman *op. cit* : 168) :

- Intratextuel : relation entre les énoncés dans le même texte ;
- Transtextuel : relation avec d'autres textes ;
- Contextuel : prise de position en fonction du temps, du lieu, etc. ;
- Actionnel : le ton de la voix, la gestuelle, etc.

D'après VION (*Ibid.* : 169), il existe des cas où les mises en scène peuvent être liées entre elles, donc elles peuvent présenter une certaine complexité. Pour illustrer ces cas de figure, il propose des situations d'énonciation où la position du sujet communicant revêt une ambiguïté :

a- *Unicité énonciative* où le sujet se présente – explicitement ou implicitement - comme responsable de ses opinions en évoquant le *je* ou pas. Exemple : *j'aime cette personne/ cette personne est aimable.*

b- *Dualité énonciative.* C'est lorsque le sujet communicant transmet un message en voulant véhiculer un autre à travers un acte indirect. Il nous vient à l'esprit l'exemple proposé par CHARAUDEAU du père qui s'adresse à son fils en lui disant : *Tiens ! une veste est par terre.* Cet exemple peut supposer deux intentions déterminées par le contexte : informer, ordonner.

Dans le cas des actes paradoxaux, le(s) locuteur(s) s'adresse(nt) à deux allocutaires simultanément.

Dans le domaine de l'humour par exemple, nous pouvons observer que les gloses méta-énonciatives renvoient à l'être empirique et la glose au locuteur. Autrement dit, le locuteur met en place une distanciation entre sa personne et ce qu'il fait dire à l'être empirique.

- c- *Parallélisme énonciatif* comme c'est le cas de la rumeur (ou l'acte du bouche à oreille dans la transmission de l'information ou le cas de la parole publique) où le locuteur rapporte les propos ou se positionne comme porte parole d'autres personnes ayant échangé avec lui le même énoncé.
- d- *L'opposition énonciative* : c'est le fait de dire une chose et de vouloir transmettre son contraire comme c'est le cas dans l'ironie.
- e- *L'effacement énonciatif* où le locuteur efface toute trace de sa présence⁵⁴.

Par ailleurs, et pour remédier à la difficulté dans le repérage de l'ethos dans un discours, Robert VION met en place une « typologie des mises en scène énonciatives (1997, 1998, 1999) ». Cette typologie permet de définir les marques de la responsabilité du locuteur vis-à-vis de ses énoncés en répondant aux questions suivantes (*Ibid.* : 170) :

Le locuteur donne-t-il l'impression de parler ?

Fait-il parler d'autres personnes ?

Ces autres voix sont-elles identifiables ou non ?

Comment ses diverses voix s'articulent-elles dans la parole du locuteur ?

Comment celui-ci se positionne-t-il vis-à-vis des opinions ainsi construites ?

Ces questions visent à trouver dans les réponses, les marques énonciatives du locuteur, le rapport qu'il entretient avec les différents partenaires de l'interaction ainsi que les sujets qu'il cite dans ses énoncés (dimension extra-discursive et intra-discursive), mais aussi son rapport avec les places déterminant à leur tour l'ethos discursif, car « si un sujet peut parler simultanément de plusieurs places, il convoque, pour chacune d'entre elles, son partenaire à autant de places symétriques ou corrélatives. Il en résulte qu'une interaction sera généralement caractérisée par la coexistence de plusieurs rapports de places » (Vion 1992 : 114).

En outre, HERMAN propose un tableau (2005 : 171) qui regroupe les différentes facettes ou catégories de l'ethos discursif, pouvant transmettre une image de soi, de sa communauté, de son adversaire ou bien l'intention de s'effacer de son discours, que nous reproduirons ici afin de nous servir comme argument d'autorité dans la partie analytique :

⁵⁴ Nous aborderons d'une manière détaillée ce point dans la partie de ce chapitre consacrée à l'effacement énonciatif.

DIRECT ETHOS INDIVIDUEL	Il s'agit de la forme la plus connue de l'ethos. Le locuteur se met seul en scène (JE)
DIRECT ETHOS COMMUNAUTAIRE	Il s'agit de l'image proposée par le locuteur au sein d'une communauté dans laquelle il s'inscrit et qu'il partage ou non avec ses allocutaires (NOUS)
INDIRECT ETHOS CONFRONTE	Première forme d'ethos indirect, l'ethos confronté se déduit à partir de l'image que le locuteur livre de ses allocutaires auxquels il ne s'identifie pas. (VOUS)
INDIRECT ETHOS A CONTRARIO	L'ethos a contrario se déduit en fonction de l'image donnée aux tiers absents auxquels le locuteur ne s'identifie pas. (ILS)
FANTOMATIQUE ETHOS OBJECTIVISE	Il s'agit de l'ethos scientifique. Il ne s'utilise que pour les énoncés sans agent humain manifesté, portant sur des faits et non des opinions. Le locuteur, en apparence, n'y prend pas part. (Ø)
FANTOMATIQUE ETHOS INDETERMINE	Cet ethos se manifeste dans le cas d'ambiguïté dans la prise de position du locuteur. (?)

Tableau .6. Catégories de l'ethos discursif selon HERMAN

Nous allons tenter de voir comment ces différents types d'ethos peuvent émerger de notre corpus qui présente des locuteurs entretenant un discours sur l'autre (il) et se positionnant dans une communauté déterminée, et ce, à travers des récits occupant une surface importante du discours.

Du point de vue pragmatique, Oswald DUCROT opère une distinction entre « locuteur-L » qui est l'énonciateur et « locuteur-lambda » le locuteur existant dans le monde. En d'autres termes, l'éthos se manifeste dans l'acte d'énonciation (de l'extérieur) d'abord et avant tout, puis il peut être décelable ou repérable dans l'énoncé. Donc pour les pragmaticiens, l'énonciation est le premier niveau de la manifestation de l'éthos à travers le concept que reprend l'auteur de la rhétorique d'Aristote, à savoir, les « mœurs oratoires ». Pour expliciter cette notion DUCROT confirme qu'

il ne s'agit pas des affirmations flatteuses que l'orateur peut faire sur sa propre personne dans le contenu de son discours, affirmations qui risquent au contraire de heurter l'auditeur, mais de l'apparence que lui confèrent le débit, l'intonation, chaleureuse ou sévère, le choix des mots, des arguments (le fait de choisir ou de négliger tel argument peut apparaître symptomatique de telle qualité ou de tel défaut moral). Dans ma terminologie, je dirai que l'éthos est attaché à L, le locuteur en tant que tel : c'est en tant qu'il est source de l'énonciation qu'il se voit affublé de certains caractères qui, par contrecoup, rendent cette énonciation acceptable ou rebutante. Ce que l'orateur peut dire de lui, en tant qu'objet de l'énonciation, concerne en revanche λ , l'être du monde, et ce n'est pas celui-ci qui est en jeu dans la partie de la rhétorique dont je parle (la distance entre ces deux aspects du locuteur est particulièrement sensible lorsque L gagne la faveur de son public par la façon même dont il humilie λ : vertu de l'autocritique) (Ducrot 1984 : 201).

En effet, c'est dans la distinction entre L et λ (le locuteur en tant que tel et son statut d'être du monde) que se définit l'éthos chez le pragmaticien. C'est ce que les analystes du discours explicitent aussi en établissant une distinction entre l'*extradiscursif* et l'*intradiscursif* (MAINGUENEAU 2002) : le locuteur fait usage de la langue dans un processus *intradiscursif* qui ne permettrait de rendre compte des traces de l'éthos qu'en ayant recours aux traits de caractère de l'éthos manifestés dans l'*extradiscursif*.

1.3.3.2. Ethos prédiscursif

L'éthos prédiscursif qui est une position institutionnelle dont jouit le locuteur. Autrement dit, il s'agit d'une autorité extérieure caractérisant l'émetteur qui « ne peut agir par les mots sur d'autres agents (...) que parce que sa parole concentre le capital symbolique accumulé par le groupe qui l'a mandaté et dont il est le "fondé du pouvoir" » (Bourdieu 1982 : 109). Ainsi, l'éthos prédiscursif permet de considérer le locuteur comme une réelle instance discursive - qui se réalise par le biais de médiations - lui octroyant le statut d'être dans le monde. Cette position institutionnelle donne à l'émetteur une image préalable. En effet, Avant l'énonciation, le locuteur possède déjà ses propres représentations ; il va au moment même de l'énonciation faire le choix de les soutenir ou les changer.

La valeur modale caractérisant l'énoncé est la preuve concrète que ce dernier soit imprégné de la présence d'un énonciateur instrumentalisant la langue afin de se présenter et présenter le monde à

travers son image. Ce modèle énonciatif est appelé par CHARAUDEAU modèle *situationnel* (Charaudeau *op. cit.*) où on s'intéresse à la manière dont l'énonciateur perçoit la réalisation de son énonciation et la façon à travers laquelle il perçoit le monde.

1.3.3.3.L'éthos dans le texte littéraire

Contrairement aux autres champs de recherche tels que le domaine politique et juridique, peu de recherches se sont penchées sur le sujet du rôle de l'éthos comme méthode de persuasion dans le discours littéraire ; la majorité des ouvrages traitent ce thème, mais ils ne peuvent pas être envisagés comme un repère synthétique de la question. Effectivement, ce concept constitue un centre d'intérêt pour les chercheurs dans différents genres discursifs, notamment en littérature, sans pour autant être considéré comme une spécificité des textes littéraires. L'image de soi, a constitué un objet d'étude du Groupe μ (*Rhétorique générale* 1970) en élaborant des outils d'analyse qui appréhendent les modifications du langage propres au genre littéraire. Or, ces outils rentrent dans le cadre de la poétique (aspect extralinguistique et esthétique) et non de l'argumentation. L'éthos est donc défini par le Groupe Mu « comme un état affectif suscité chez le récepteur par un message particulier et dont la qualité spécifique varie en fonction d'un certain nombre de paramètres [parmi lesquels [...] le] destinataire lui-même. La valeur attachée à un texte [...] est une réponse du lecteur ou de l'auditeur (Groupe *Mu*, 1970 :147). » (Chauvin-Vileno 2007).

Certes la notion d'éthos pour le Groupe véhicule un pathos qui ne peut être distingué que dans les conditions de réception du message, mais elle est également étroitement liée à ses conditions de production. MAINGUENEAU adhère à ce postulat et ajoute que

L'éthos ayant été conceptualisé pour analyser les discours des orateurs on est en droit de se demander s'il est valide pour les textes écrits. En fait la problématique de l'éthos ne se laisse pas enfermer dans cette alternative. Loin de réserver l'éthos aux poèmes récités ou à l'éloquence judiciaire, on doit admettre que tout genre de discours écrit doit gérer son rapport à une vocalité fondamentale. Le texte est toujours rapporté à quelqu'un, une origine énonciative, une voix qui atteste ce qui est dit. Prendre en compte l'éthos d'une œuvre n'implique pas [...] que l'on considère l'écrit comme la trace, le pâle reflet d'une oralité première. (Maingueneau 1993 :139).

L'auteur pose ici la question du paraverbal qui est de l'ordre de l'oral et qui facilite la distinction de l'éthos à travers la voix, les grimaces et les gestes, mais qui devrait être palpable également dans les textes écrits afin de permettre à l'image de soi d'être plus ou moins nette dans « l'actio(n) rhétorique » (Chauvin-Vileno, *op. cit.*).

En outre, dans le cas du texte littéraire associé à son contexte, l'éthos doit rejoindre trois concepts dans le processus de son identification : la scénographie, la vocalité et l'incorporation. Nous ajouterons également que pour appréhender et comprendre l'éthos dans le récit en général et dans le récit de fiction en particulier, il faut l'analyser dans la situation de communication où il est émis, autrement dit dans son dispositif énonciatif. Par conséquent, l'analyse rhétorique du récit de fiction est liée à la narratologie. Cette dernière doit prendre en considération la différence entre l'auteur, le personnage et le narrateur, ainsi que les rapports qui existent entre ces instances, et ce, en distinguant les voix narratives dans des textes qui œuvrent généralement à les embrouiller (Amossy 2000 : 50).

Nous pouvons alors citer ces trois niveaux qui fonctionnent en concomitance dans le récit de fiction mais qui sont distincts :

- Les personnages du récit interagissent dans un processus d'argumentation où chaque personnage tente de persuader les autres et les faire adhérer à son point de vue. L'éthos, dans ce cas, est décelable à travers le thème traité véhiculant des croyances et des convictions propres à chaque personnage appelé à argumenter.
- Cette interaction des personnages d'une fiction est supportée par un autre type d'interaction entre le narrateur et le narrataire. Le premier, ayant une emprise sur les propos des personnages, transmet au second son propre point de vue et vision du monde.
- L'analyse de l'éthos des personnages et du narrateur nous amène à distinguer celui de l'auteur qui, à travers sa manipulation des faits, de l'espace et du temps (du récit) où circule le processus d'argumentation entre les personnages, il peut être considéré comme la clef du double éthos du narrateur/ personnages.

Pour MAINGUENEAU et en analyse du discours, L'éthos évolue en entretenant un rapport avec la scène d'énonciation. Effectivement, cette scène confère au discours de l'énonciateur un statut de crédibilité et de légitimité. Elle peut être étudiée en étant subdivisée en trois autres scènes :

- 1- La scène englobante (Maingueneau 2014 : 191) qui relève du type de discours (religieux, littéraire, juridique...) qui construit ses propres destinataires. Toutefois, ce genre de scène en littérature ne suffit pas à indiquer la dynamique (activités) verbale car le lecteur ou l'auditeur ne s'intéresse pas à la scène englobante mais au rituel discursif du genre. En d'autres termes, c'est le genre qui définit la scène englobante et non pas le contraire. « Dans une scène englobante littéraire, un énoncé possède *a priori* un certain nombre de propriétés spécifiques : son auteur peut être pseudonyme, ce qu'il dit peut être fictif (même énoncé par un « je »), il peut prendre des libertés avec les normes usuelles de la communication verbale

(insulter son destinataire, dévoiler son intimité devant les inconnus)» (*Ibid.* :125) contrairement au discours scientifique par exemple où le locuteur est appelé à respecter les balises imposées non seulement par les texte scientifique mais surtout par son statut de scientifique ;

- 2- La scène générique, selon MAINGUENEAU, associe à chaque genre (*Ibid.* : 128-129) :
 - a- *Une ou des finalités* permettant au locuteur de choisir ses stratégies discursives ;
 - b- *Des rôles pour les partenaires* qui peuvent dépendre du statut du locuteur et des comportements discursifs qui en découlent ou bien de ses états d'esprit ;
 - c- *Un lieu approprié à sa réussite* et choisi selon le genre de discours entretenu ;
 - d- Un mode d'inscription dans *la temporalité* ;
 - e- *Un support* garantissant la transmission du discours.
 - f- *Une composition* : un genre de discours peut être constitué de différentes parties et à un mode d'enchaînement particulier.
 - g- *Un usage spécifique des ressources linguistiques.*
- 3- La scénographie vient s'ajouter aux deux scènes précédentes car elles ne suffisent pas dans la détermination d'un genre de texte. A travers cette scène on peut préciser davantage les choses et voir comment un discours est mis en scène où l'énonciateur « aménage à travers son énonciation la situation à partir de laquelle il prétend énoncer » (*Ibid.* : 129). C'est, En effet, dans un esprit de légitimité que l'énonciateur opte pour un décor et pas un autre, des personnages etc.

Du côté de la narratologique, l'éthos apparaît à travers le héros et sa façon de percevoir le monde et autrui. En effet, TODOROV postule qu'« une perception nous informe aussi bien sur ce qui est perçu que sur celui qui perçoit (...). Pour ne donner qu'un exemple: dans la Recherche du temps perdu, nous tirons la plupart de nos informations sur Marcel non de ses actes mais de la manière dont il perçoit et juge ceux des autres » (Ducrot & Todorov 1968 : 58-59).

Toujours dans le domaine littéraire, en ce qui concerne la rhétorique, l'éthos de légitimité et de crédibilité se concrétise en trois valeurs qui doivent être assurées par l'orateur pour faire bonne impression auprès de l'auditoire :

- 4- L'honnêteté ;
- 5- L'orateur doit faire montre de sympathie et de respect envers son auditoire;
- 6- L'éthos de l'orateur ou de l'auteur apparaît aussi dans sa sagesse, il doit être cultivé et faire preuve de bon sens.

Donc en rhétorique, l'orateur devait adopter un comportement bienveillant et dégager une image qui plait à son auditoire. Pour ce faire, « l'orateur peut jouer de trois qualités fondamentales : la *phronésis*, ou prudence, l'*arête*, ou vertu, et l'*eunoia*, ou bienveillance. Il s'agit en effet d'un ethos perçu par un public, et non de l'ethos caractéristique d'un individu ou d'un groupe » (Maingueneau 2002).

Pour atteindre cet objectif qui aspire à attirer l'attention du public et qui obéit, en réalité, à un jeu de séduction, l'orateur se concentre sur sa façon de s'exprimer qui aura sans doute un impact sur le regard de son auditoire. Ainsi, c'est l'identité qui, dans des situations d'échange, permet d'élargir ou de restreindre la communication. L'orateur crée une mise en scène où il est le point central en optant pour des gestes, une posture, un regard, un ton de la voix, des silences, une connivence, etc., et une parole affirmant sa volonté d'être, au confluent du dit et du non dit mais surtout de cet échange qui émerge dans une situation de communication où c'est ainsi que l'éthos s'y incorpore.

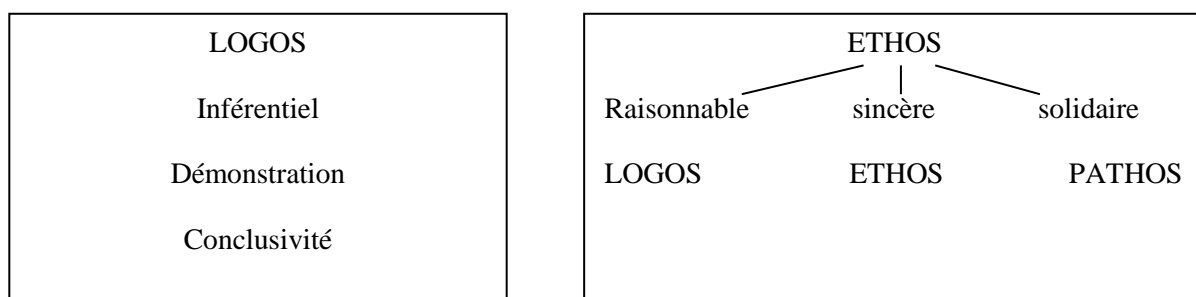


Fig. 18. L'ethos dans la pragmatique moderne

Pour AMOSSY, l'image de soi peut être traduite par les connecteurs argumentatifs ou les actes de discours : à valeur performative (PETAIN), ou l'acte commissif, à travers un acte engageant, l'acte expressif, acte directif (donner un ordre), acte prédictif (verbe au futur) ou par un mouvement épideictique (d'éloge) (Amossy 1999 : 120-122).

Au sujet de l'image de soi apparaissant dans le discours ou dans le récit en particulier, et en abordant la question de « l'efficacité symbolique », BOURDIEU confirme qu'elle « ne s'exerce jamais que dans la mesure où celui qui la subit reconnaît celui qui l'exerce comme fondé à l'exercer » (1982 : 119). Autrement dit, le locuteur est appelé à laisser apparaître une présence « digne de confiance » qui permettra à son interlocuteur d'adhérer à son discours en fonction de l'image positive qu'il dégage.

Un dernier élément, important dans cette tentative de définition de la notion d'éthos dans la narration, vient s'ajouter : celui de l'image de l'auditoire qui « est toujours une construction de l'orateur ». Selon Chaïm PERELMAN « la construction discursive de l'éthos se fait au gré d'un véritable jeu spéculaire. L'orateur bâtit son image propre en fonction de l'image qu'il se fait de son auditoire, c'est-à-dire des représentations de l'orateur fiable et compétant qu'il croit être celles du public » (Amossy 1999 : 133).

2. L'effacement énonciatif

L'effacement énonciatif est le fait qu'un énonciateur – s'adressant à un coénonciateur- gomme toute trace énonciative renvoyant à sa propre personne, donc à sa présence dans le texte, (son opinion, ses émotions...). Pour RABATEL, les énoncés qui gomment l'origine énonciative du sujet comprennent des contenus plus directement approuvables pour le coénonciateur que ceux qui passent par la médiation du locuteur-énonciateur. Ces énoncés impliquent un « surcroît de travail interprétatif » qui renforce « l'adhésion à la thèse défendue ».

Tant du point de vue de la logique que du point de vue interactionnel, les énoncés qui effacent l'origine énonciative du locuteur comportent des contenus plus directement acceptables pour le co-énonciateur que ceux qui passent par la médiation du locuteur / énonciateur. C'est pourquoi ces énoncés avec effacement énonciatif vont souvent de pair avec la schématisation de Grize. C'est sur la base des représentations partagées et comme quasi objectives que se construisent des raisonnements communs et des valeurs communes sur la base de données et d'expériences du monde communes (Rabatel 2008 : 592).

KERBRAT-ORECCHIONI (1978) de son côté, expose le concept comme « l'effet de la subjectivité ». Pour l'auteure, c'est l'énonciateur qui invente et réalise son propre effacement énonciatif :

l'effacement énonciatif se définit comme une « stratégie » par laquelle le locuteur "objectivise" son discours en "gommant" non seulement les marques les plus manifestes de sa présence (les embrayeurs) mais également le marquage de toute "source énonciative identifiable" donnant ainsi "l'impression qu'il se retire de l'énonciation". (*Ibid* : 577).

VION met également l'accent sur le caractère stratégique de l'effacement énonciatif qui a pour objectif de « construire un énonciateur « universel » [...] porteur de la raison et de l'objectivité » (Vion 2001 : 334-335). Les manières par lesquelles se manifeste l'effacement énonciatif sont : la citation, la médiation et la modalisation du dire. Quand l'énonciateur fait appel à la citation dans son discours, c'est pour lui conférer une légitimité lui permettant d'atteindre son objectif : celui de valoriser son discours en illustrant par les dires d'une instance énonciative crédible aux yeux du coénonciateur. L'effacement énonciatif a pour signe la suppression de la première personne qui

implique une prise en charge de l'énoncé et une prise de position subjective. En langue française, Le *je* est substitué par des tournures impersonnelles ou par le présentatif neutre « c'est », par des verbes à l'infinitif ou par la voix passive, etc.

Les visées de cet effacement sont multiples. Premièrement, il renforce l'objectivité du discours. La distanciation énonciative de l'énonciateur par rapport à ses dits lui permettra de se positionner face aux points de vue hétérogènes au sujet d'un thème en se prononçant comme vecteur de vérité. Deuxièmement, le degré de vérité de l'information est consolidé et assuré, en supprimant tout signe de subjectivité. Par voie de conséquence, l'énoncé est digne de crédibilité (et l'énonciateur de confiance) parce qu'il présente des vérités portées par des stratégies linguistiques confortant l'exactitude des dires ; ceux-ci émanant du monde et non de soi. Dernièrement, l'énonciateur se démarque en ayant recours par exemple au discours rapporté, ce qui lui permet de dire implicitement : *Ce n'est pas moi qui le dis*, C'est plutôt une autorité supérieure digne de confiance.

Selon VION, Afin que le locuteur puisse construire sa stratégie et s'effacer de son discours, il peut aborder un sujet en décrivant de manière fidèle et réelle en faisant appel à des représentations partagées par son interlocuteur comme c'est le cas dans l'énonciation historique, ou faire appel à un énonciateur abstrait comme c'est le cas dans les maximes, les proverbes, etc., ou bien, en construisant « un énonciateur "universel" comme celui qui prendrait en charge un discours scientifique ou théorique. On peut, à la limite, considérer que ces derniers cas de figure pourraient être regroupés » (Rabatel 2004).

2.1.Effacement énonciatif et argumentation indirecte

RABATEL et AMOSSY associe l'effacement énonciatif à une « dimension argumentative » d'un discours. Mais avant de voir le rapport que peuvent entretenir l'effacement énonciatif et l'argumentation, il faut préciser la différence entre « l'argumentation directe » et « l'argumentation indirecte ». En effet, lorsqu'on argumente c'est pour faire passer un message ; celui-ci est « la thèse » qui peut être transmise d'une manière directe ou indirecte. L'argumentation directe ou explicite a lieu lorsque le locuteur argumente lui-même, sans faire appel à un intermédiaire (en faisant passer son message à travers une fiction ou une narration à titre d'exemple). Donc une argumentation directe contient une thèse explicite clairement formulée que le lecteur discernera facilement sans avoir à déduire le message comme dans le cas des paraboles ou des contes. Quant à l'argumentation indirecte ou implicite, le locuteur fait appel à une fiction pour faire passer son message, c'est donc à travers un narrateur ou des personnages – comme c'est le cas de notre corpus

où le locuteur raconte un récit sur le saint – qu’il transmet son message. Ainsi, l’auditeur devra procéder à un travail interprétatif de la fiction racontée lui exigeant une réflexion plus complexe stimulant des opérations (sur le plan cognitif) d’induction ou de déduction. Ce genre d’argumentation se trouve en général dans l’apologue qui sert à illustrer une morale où le message argumentatif est exprimé implicitement travers un narrateur ou un personnage.

2.1.1. L’apologue

Un apologue est la combinaison de deux éléments fondamentaux : un récit et une morale où le premier sert à illustrer le second. En effet, l’apologue est un récit à structure narrative mais portant une visée argumentative et didactique destiné à transmettre un enseignement. Ainsi, l’apologue est un genre littéraire se déclinant sous plusieurs formes : la fable, l’utopie⁵⁵ ou le conte philosophique. En outre, l’apologue représente des caractéristiques qui font de lui un moyen efficace pour passer un message et atteindre plus de destinataires : c’est un récit concis, divertissant de par son aspect narratif, c’est un récit qui représente des situations, des personnages et des évènements concrets, c’est-à-dire pouvant être imaginés et représentés par les destinataires. Il est aussi un moyen de déjouer la censure en transmettant son message à travers des faits fictifs et procéder à une critique indirecte. Toutefois, l’un des enjeux que peut présenter ce genre de récit est le malentendu car un lecteur/auditeur « non averti », n’ayant pas parvenu à déduire correctement la morale, peut conduire celui-ci à une fausse interprétation du message. De plus, l’apologue n’a plus de place dans la société moderne puisque on ne croit plus aux faits fabuleux et où la critique peut se faire de manière directe sans être pour autant censuré. Dans notre corpus où le fabuleux est mis en avant véhiculant une argumentation indirecte, nous tenterons de voir comment nos informateurs font appel à des récits légendaires (ou à des apologues) pour parler du saint dans une démarche de persuasion où ils tentent de nous faire adhérer à leur point de vue.

2.2. Effacement argumentatif

L’effacement énonciatif peut être envisagé comme une stratégie dissimulant une argumentation. En effet, cette distanciation par rapport à son argumentation permet au locuteur d’avancer des informations considérées comme vraie pour lui-même et pour son interlocuteur.

L’argumentation, en se donnant la forme de perceptions délocutées, donc déconnectées de la subjectivité (apparemment, du moins, mais cet apparence est essentielle), en devient plus propositive qu’impositive. Ce type de démarche argumentative ne cherche pas à *démontrer*, mais à *montrer* une situation. Il repose sur le

⁵⁵ L’utopie a pour but de présenter un monde idéal en avançant une critique implicite du monde réel.

« comme si », et, spécifiquement, sur le rôle des « évidences sensibles », présentées comme des évidences pour autrui puisque le locuteur les évoque comme indépendamment de lui (Rabatel 2008 : 592).

Pare ailleurs, on parle dans ce cas de figure, comme le précise RABATEL, d'une *dimension argumentative* (et non d'une *visée argumentative*) du texte qui peut résulter par exemple d'un dialogisme provoquant la disparition des signes de la référénciation. Ainsi, « d'un point de vue pragmatique, le simulacre de l'effacement énonciatif paraît en concordance avec un simulacre d' "effacement " argumentatif, au sens où la dimension argumentative ne résulte pas d'un marquage explicite d'énoncés construisant une suite de propositions orientées vers une fin, au terme d'un ensemble de relations déductives explicites» (Rabatel 2004). Par ailleurs, RABATEL postule que la force de ce genre d'argumentation relève d'une sorte de simulacre argumentatif, en d'autres termes, les arguments, sur le plan énonciatif, n'apparaissent pas comme des arguments et c'est au lecteur d'en décider la nature : s'il voit en eux des arguments, cela repose sur sa seule responsabilité. Cette stratégie va permettre au locuteur se positionnant dans une distanciation en avançant son argumentation de ne pas tomber dans les « contre-discours généralement contre-productifs, du type " argumenter pour *P* affaiblit *P* " ou " réfuter *P* renforce *P* " (Plantin 2002 : 240-241) : on comprend par contraste la force de ces effets argumentatifs indirects, puisque leur forme objectivante d'évidence perceptuelle n'active pas de mécanismes interactionnels de nature à générer de tels contre discours » (*Ibid.*).

2.3.Effacement énonciatif et discours rapporté

Le discours rapporté désigne « les multiples formes d'allusions à des discours déjà tenus » (Maingueneau 2009 : 47). Il regroupe non seulement le discours direct, indirecte et indirecte libre, mais aussi tout autre discours ayant déjà été émis auparavant et que le locuteur utilise en le marquant par des guillemets, italique, la modalisation, etc. Donc, on parle des discours rapportés qui sont des procédés rapportant des propos déjà émis. A l'écrit les discours rapportés son marqués par des signes graphiques :

- Discours direct : la manière la plus fidèle de rapporter les paroles. Ce discours est marqué à l'écrit par un verbe introducteur obéissant à un système de référence des temps en général passé, les deux points et des guillemets (ou les tirets) annonçant le début et la fin de l'énoncé rapporté. Le discours direct vient rompre la narration pour rapporter les propos des personnages tels qu'ils sont. Dans le cadre d'une analyse littéraire, le discours direct peut nous apporter des informations intéressantes sur les personnages à travers le vocabulaire, le style, la ponctuation ou le registre de langue qu'ils utilisent.

- Discours indirect : on rapporte les paroles mais d'une manière moins exacte, et ce, en modifiant le système d'énonciation tout en préservant le sens et le message transmis.
- Le discours indirect libre : considéré comme discours hybride entre le discours direct et indirect dont il emprunte certaines spécificités pour créer les siennes. Ses caractéristiques se concrétisent dans l'absence des verbes introducteurs et des guillemets.

2.4.Effacement énonciatif et discours narrativisé

Dans le récit (s'opposant à la notion de discours), il existe des discours oraux qui y sont cités et qui sont reproduits sous différentes manières et avec différentes visées : en forme de discours direct, indirect ou discours indirect libre. Dans le discours direct, on insert les paroles dans le récit, mais dans le discours indirect, on les intègre, et l'énoncé fait partie intégral du récit ou devient du récit. Dans le premier type on parle de marques du discours et dans le deuxième, on parle de marques du récit. Dans la transformation du discours direct au discours indirect, les marques du passage du récit (sujet + verbe introducteur) au discours (marqué par les deux points+ guillemets) sont éliminées. En outre, en employant le discours indirect, le narrateur n'interrompt par la narration et le rythme du texte est maintenu. Toutefois, les propos rapportés perdent de leur vivacité et détache les personnages de leur contexte (émotions, manière de s'exprimer). Ainsi, dans le DI, l'effacement du narrateur et sa distanciation par rapport aux propos rapportés sont plus accentuées car on passe du *je* au *il*, du *nous* au *ils* ou *elles*, etc., en plus des changements que subissent les temps et les indicateurs spatio-temporels. Le gommage également des marques typiques du discours comme le point d'exclamation exprimant des émotions ou le point d'interrogation, contribue dans ce passage du discours vers le récit. Par ailleurs, le discours indirect libre est à mi-chemin entre les discours précédents. C'est-à-dire qu'on intègre du discours dans du récit mais cette fois d'une façon plus « naturelle ». Autrement dit, on tente de se rapprocher de la spontanéité du discours, ainsi, les changements des pronoms personnels, des temps sont maintenus mais les indicateurs spatio-temporels et la ponctuation expressive restent de l'ordre du discours. Ainsi, le discours direct libre permet l'avancement de la narration tout en attribuant une voix au personnage. Dans la littérature, le discours indirect libre est utilisé (chez Emile Zola par exemple) dans des cas bien particuliers : quand ils veulent mettre en avant un personnage considéré comme l'emblème d'une communauté.

A travers des lectures sur la littérature produite au sujet de l'effacement énonciatif et de l'argumentation dans le domaine de l'analyse du discours et de la narratologie, nous avons pu organiser ce chapitre en deux grands concepts « phares » qui nous serviront d'appuis dans la partie analytique. En effet, ce cadre théorique nous a permis de réaliser que l'effacement énonciatif comme

tout autre phénomène langagier laisse ses traces dans le texte en permettant à l'énonciateur/locuteur de se placer dans une position de distanciation par rapport à ses propres dires, mais que sa particularité réside dans le fait qu'il ne peut effacer totalement la présence de l'énonciateur et qu'il transmet implicitement une subjectivité qui est à la base foncière au discours. Cette subjectivité pouvant apparaître dans la dimension argumentative qui révèle un ethos dissimulé consciemment ou inconsciemment.

Partie II

Analyse énonciative

Chapitre I

Effets pragmatiques de l'effacement énonciatif

Les recherches en analyse du discours confirment que celui-ci est foncièrement subjectif (dialogique et polémique) tant qu'il y a une conscience qui l'organise et l'énonce, et que l'objectivité est une mesure impossible à atteindre dans le discours humain, même si des efforts sont menés dans ce sens. Ainsi, un « semblant d'objectivité » pourrait avoir lieu lorsque l'énonciateur fait de son discours un moyen de dire et de décrire le monde tel qu'il est et non comme il voudrait qu'il soit. En effet, l'énonciateur peut émettre un constat basé sur des faits réels aboutissant à des ramifications de lignes de conduites voulant mettre en évidence « la vérité » partagée par les membres d'une même communauté, et ce, en installant à l'intérieur du texte un appareil explicite de distanciation par rapport à ses dires. Cet appareil de *mise à distance* de l'énonciateur apparaît, notamment dans les discours abordant l'histoire de vie de l'autre qui favorise le surgissement de l'objet du discours.

Dans ce chapitre nous envisageons un travail de repérage et d'analyse des marques de distanciation de l'énonciateur à travers un système de référence renvoyant à l'objet du discours dans des textes qui abordent le personnage du saint. La question que nous nous sommes posée, à cette phase initiale de l'analyse, est la suivante : comment l'énonciateur procède-t-il dans la construction d'un discours sur la vie de l'autre où il est censé s'effacer ?

1. Le principe de l'effacement énonciatif

Dans le dernier chapitre de la première partie de ce travail, nous avons tenté de définir le concept de *l'effacement énonciatif* dont les principes seront synthétisés en guise de rappel dans cette section. En effet, ce rappel nous servira d'argument d'autorité justifiant et appuyant le choix des exemples tirés du corpus pour une étude énonciative qui se focalise sur le procédé de l'effacement et qui sera explicité par le biais de l'analyse.

Selon VION, l'effacement énonciatif représente une stratégie, consciente ou inconsciente, permettant au locuteur de donner l'impression qu'il se détache de l'énonciation, « qu'il "objectivise" son discours en "gommant" non seulement les marques les plus manifestes de sa présence (les embrayeurs) mais également le marquage de toute source énonciative identifiable » (Rabatel 2004). D'après RABATEL, le travail de repérage de l'effacement énonciatif exige des descriptions précises de données textuelles. Ces dernières constituent, selon GILLES Philippe un « appareil formel de l'effacement énonciatif et la pragmatique des textes sans locuteurs » (Adam & Gilles 2006 : 127). De surcroît, ce procédé repose sur le gommage des actualisations modales et déictiques (Rabatel 2008 : 594) comme l'effacement du couple *je-tu*. En effet, dans le cas du texte littéraire le

désebrayage est redondant lorsqu'on a recours par exemple au présent pour relater les événements, mais cela

n'indique pas que l'énoncé est vrai au moment où le locuteur dit la phrase, il ne s'oppose pas au passé ou au futur les énoncés non embrayés ne sont pas repérés par rapport à la situation d'énonciation, mais s'efforcent de construire des univers autonomes. Bien entendu, ils ont un énonciateur et un co-énonciateur, et sont produits en un moment et un lieu particuliers, mais ils se présentent comme coupés de leur situation d'énonciation, sans relation avec elle (Maingueneau 2007 : 91).

Avant de passer à l'analyse, une précision importante est à souligner afin de ne pas tomber dans la confusion : celle de la distinction entre la situation d'énonciation et situation de locution.

1.1. Situation d'énonciation et situation de locution

D'après MAINGUENEAU, la situation d'énonciation ne se résume pas au contexte social dans lequel interagissent les interlocuteurs mais il s'agit plutôt d'un système où sont définies les trois positions fondamentales d'*énonciateur* qui prend en charge son énoncé marqué par un JE, de *co-énonciateur* qui est désigné par le TU et de *non-personne* (concept employé par BENVENISTE) (Maingueneau 2004). En effet, le linguiste emploie le concept de la *non-personne* qu'il définit comme des entités qui ne sont pas « susceptibles de prendre en charge un énoncé, d'assumer un acte d'énonciation » (*ibid.*) au lieu de la troisième personne. Cette dernière, peut renvoyer à une situation « objective » tout en étant un membre non marqué de la relation de personne, donc une *non-personne*. La 3^{ème} personne avec ces différentes formes (il, elle, cela, etc.) a pour fonction également la substitution où elle relaie un « objet » à l'énoncé. Cette substitution peut être assurée par d'autres classes de mots ou de procédés anaphoriques. Toutefois, selon BENVENISTE, il ne faut pas confondre entre cette fonction de substitut, interne à l'énoncé, et celle des indicateurs de personne (énonciation)⁵⁶. Les propriétés de la *non-personne* (3^o personne) sont les suivantes :

- Se combine avec n'importe quelle référence d'objet,
- N'est jamais réflexive de l'instance de discours,
- Comporte souvent un grand nombre de variantes (pronominales et démonstratives),
- N'est pas compatible avec les indicateurs tels que *ici, maintenant*, etc.

⁵⁶ Extrait de For Roman Jakobson, La Haye : Mouton & Cie, 1956. Repris in Problèmes de linguistique générale, I [1966], Paris, Gallimard, Collection Tel, 2006, p. 251-257. Ce document nous a été remis par Anne-Marie Mortier et Bruno Gelas lors d'un atelier doctoral.

Ainsi, la situation d'énonciation représente un système de *positions abstraites* marqué par les déictiques même si le JE et le TU dans un énoncé ne renvoient pas toujours à un locuteur ou un allocutaire. Par ailleurs, la situation de locution, où des interlocuteurs interagissent, repose sur trois éléments fondamentaux :

- Le locuteur : celui qui parle,
- L'allocutaire : celui à qui on parle,
- Le délocuté : ce dont on parle.

Ainsi, dans notre analyse nous tenterons d'explicitier ces deux types de situation, pouvant coexister dans un même discours, en mettant en évidence les marques linguistiques qui y renvoient mais dans le but de démontrer comment l'énonciateur-locuteur s'efface en abordant une altérité (le saint). Puisque l'objet du discours est le saint, nous supposant que l'énonciateur-locuteur se placera dans une position de non-personne sur le plan énonciatif en se focalisant sur l'objet du discours, en gommant les déictiques JE et TU, et sur le plan de la locution, il sera question du délocuté.

1.2. Marqueurs linguistiques et référenciels de distanciation

Le système de référenciation repose sur les marques qui favorisent « le surgissement de l'objet (du discours) » (Rabatel 2004). En effet, le système référenciel peut se manifester à travers un segment anaphorique qui renvoie à un autre segment, dit antécédent, qui est énoncé dans le même contexte. De surcroît, le renvoi à l'objet du discours peut se réaliser à travers une référence verbale où l'énonciateur marque sa distanciation à travers des tournures impersonnelles ou en employant la phrase passive.

1.2.1. Pronom personnel et pronom complément pour désigner l'autre

Dans la langue arabe, le pronom personnel revêt différentes formes :

- Les pronoms personnels isolés du nominatif comme *'anâ* (je/moi) et *huwa* (il/lui).

Contrairement à la langue française, en arabe le féminin de la deuxième personne du singulier existe : *'anta* (toi, masculin), *'anti* (toi, féminin).

- Les pronoms personnels affixes peuvent s'ajouter aux verbes et aux noms (pour donner des pronoms possessifs) : ce sont les pronoms personnels qui se présentent comme des affixes de l'accusatif, du datif et du génitif.

Dans le tableau ci-dessous, nous tenterons de donner quelques exemples des différentes formes du pronom personnel en langue arabe avec les pronoms « je », « tu », et « il ». Il est à préciser que dans la troisième personne du singulier ou du pluriel il existe des affixes pour exprimer le féminin et le masculin.

Pronom personnel (préfixe)	Exemple	En français	Pronom Possessif (suffixe)	Exemple	En français
'a- ا	اكتب	J'écris	-yî -ي	كتابي	Mon livre
ta- ت	تكتب	Tu écris	-k -ك	كتابك	Ton livre
ya-/ta- ت / ي	يكتب(m)/ تكتب(f)	Il écrit	-h/-hâ - ه / -ها	كتابها(m)/ كتابه(f)	Son livre

Pronom personnel Objet indirect	Exemple	En français	Pronom personnel Objet direct	Exemple	En français
-nî -ني	يكلمني	Il me parle	-nî -ني	يسألني	Il m'interroge
-ka -ك	يكلمك	Il te parle	-ka -ك	يسالك	Il t'interroge
-hu/hâ - ه / -ها	يكلمها(m) / يكلمه(f)	Il lui parle	-hu/hâ - ه / -ها	يسالها(m) / يساله(f)	Il l'interroge

Tableau 7 .Les pronoms personnels en langue arabe

Dans le parler mascarien il n'existe pas une grande différence dans l'emploi du pronom personnel. Par ailleurs, nous nous focalisons dans l'analyse qui suit sur le pronom, qui renvoie à la troisième personne du singulier et se réfère au saint, comme marque de distanciation de l'énonciateur (le muqadam). En effet, à travers des énoncés du corpus nous allons tenter d'effectuer un travail descriptif et interprétatif des différents emplois de ce pronom qui se présente tantôt de manière isolé tantôt comme affixé au verbe ou au nom.

Pronom isolé <i>huwa</i>	Pronoms affixés
(1) <i>Huwa kân dâyar hnâ zâwya</i> sidi Abd-Rhim. Lui, il dirigeait une zawya	(1) <i>Haḍûk kânû yaqrû 'andah</i> Ceux-là étudiaient chez lui.
(2) <i>Huwa taqriban ḥbib 'âm</i> Il est presque un médecin généraliste. (sidi Qada)	(2) <i>marag l-'ulamâ</i> Il a fait passer (il a enseigné à) des Oulémas.
(3) <i>w-huwa kân bakrî hnâya</i> et lui, il était dans le temps ici.	(3) <i>hâḍa sîdî mḥamad, gâlah</i> Ce sidi Mhamad, il lui a dit
	(4) <i>sîdî ḥmad Ban'î, wald sîdî 'î ban-'îsa</i>

<p>(4) <i>huwa yawşal fî nhârah</i> Lui, il arrive le jour-même</p> <p>(5) <i>Huwa yaħdamah, huwa ydabar râsah.</i> Lui, il le travaille, lui, il se débrouille.</p> <p>(6) <i>Kân yaqra huwa ‘andah sîdî qâda</i> Il étudiait chez lui sidi Qada</p> <p>(7) <i>G‘ad huwa, mîn đâk sgîr mâ ya ‘rafş</i> Lui, il est resté, puisqu’il était jeune et ne savait pas.</p> <p>(8) <i>dâbaz huwa w-sîdî qâda</i> Il s’est battu, lui et sidi Qada</p> <p>(9) <i>Huwa ‘andah ħmara yaħtab ‘lihâ (sidi Ali ban Oumar)</i> Lui, il a une ânesse sur laquelle il portait le bûcher.</p> <p>(10) <i>‘Aywa gâlak kî klâthum, huwa ħal fumah...</i> Alors on dit quand elle les a mangés, lui, il a ouvert sa bouche...</p> <p>(11) <i>huwa ygûlah</i> lui, on l’appelle.</p> <p>(12) <i>huwa lâdrîs tâ‘ah kî taħurġî.</i> Lui, son adresse (son histoire) quand tu sors. (sidi Bouras)</p> <p>(13) <i>Huwa ruwaħ l-wîzaġt</i> Lui, il est parti à Ouizert.</p> <p>(14) <i>Huwa wal-bây muħamad fatħû wahran humâ lawlîn.</i> Lui et le bey Mohamed, ils ont ouvert Oran, eux les premiers.</p> <p>(15) <i>Huwa samûh ‘abd l-qâdar, huwa samûh qâda ‘alâ ġam‘ qiyâda.</i> Lui, il s’appelle Abdel Kader, lui, il s’appelle Qada (chefs/leaders) du pluriel de qiyâda (chefferie).</p> <p>(16) <i>W-huwa hađa sîdî qâda mâ kânş ya ‘đî ‘ay maħlûq</i> Et lui, ce sidi Qada, il ne faisait du mal à</p>	<p>[...] <i>lamâ ġđab, tħawal ta‘bân</i> Sidi Hmad Ban Ali, fils de sidi Ali Ban Aissa [...] quand il s’est mis en colère, il s’est transformé en serpent.</p> <p>(5) <i>w-ġâb l-baġla l-hađi larđ ‘alî kân ysamûhâ l-ħşam</i> et il a ramené la mule à cette terre qu’on appelait Al-Hcham.</p> <p>(6) <i>ġâ sîdî ħmad Ban ‘lî, kânat sadra l-kbîra fîhâ lbiya</i> sidi Hmad Ban Ali est venu, il y avait une lionne à côté du grand cèdre.</p> <p>(7) <i>Bqâ ħama</i> Il y est resté</p> <p>(8) <i>twaqfû, sâ‘fûh, ślaħ binâthum.</i> Ils se sont arrêtés, ils lui ont obéi, il les a réconciliés.</p> <p>(9) <i>Sîdî daħû râh fî ħams qrûn.</i> Sidi Dahou, il existe depuis cinq siècles.</p> <p>(10) <i>Sîdî śâfi hađâ yaħkû ‘lih, kân fî bnî śâf.</i> Ce Sidi safi, on raconte sur lui, il était à Beni saf.</p> <p>(11) <i>Kân fî waqt l-bây, hađâk l-bây, sîdî śâfi ħaħbah fî bantah.</i> On raconte sur lui (des récits), il était à Beni Saf. Il était au temps du Bey, ce Bey, sidi Safi a demandé la main de sa fille.</p>
---	--


aucun être. (17) <i>w-huwa ħraġ sâlam manhâ (sidi Safi)</i> et lui, il en est sorti indemne.	
--	--

Tableau 8 .Les pronoms renvoyant au saint

Le renvoi à l'objet du discours (le saint), se fait par le biais des pronoms qui se réfèrent à la troisième personne du singulier. La particularité de l'emploi de ce déictique réside dans sa redondance dans le discours, ce qui place l'énonciateur dans une position de neutralité en mettant en avant l'objet du discours. En effet, le pronom *huwa* est utilisé comme introducteur des énoncés.

- Le pronom *huwa* est suivi d'un pronom suffixé au verbe dans les exemples (1), (3), (6), (9), (10), (15), (17) :
 - *Huwa* + pronom suffixe = pronom tonique (+ verbe au passé).
- Dans l'exemple (1) et (2) le même déictique est employé comme ouverture du discours sur le saint. Dans l'énoncé (2) *huwa* est présenté comme un pronom atone qui assure seul la référenciation au saint.
- Dans les énoncés (1) et (3), le pronom est employé comme tonique et suivi d'un verbe d'état au passé pour introduire une phase initiale du récit.
 - *Huwa* + *kân* (lui, il était).
 - *Huwa* + *mâ kânš* (lui, il n'était pas). Dans l'exemple (16).
- Dans l'énoncé (12) le pronom *huwa* est associé à un pronom possessif suffixé.
 - Lui, son adresse [...].
- Afin d'exprimer le pluriel de la troisième personne dans l'énoncé (14), l'énonciateur associe le pronom *huwa* à un pronom suffixe pluriel qui inclut le saint et le Bay.
 - *Huwa* + pronom suffixe pluriel (inclusif) = *huma* (eux).
- En revanche, dans les exemples (4), (5), (9), (6) et (15) le pronom tonique est associé à un verbe au présent.
 - *Huwa* + pronom préfixe (dans 4, 5, et 9) ou suffixe (dans l'exemple 6 et 15) = pronom tonique (+ verbe au présent).
- Dans les exemples (7) et (8) le pronom tonique est concrétisé par l'association d'un pronom suffixe puis *huwa* contrairement aux exemples précédents.

Dans la case consacrée aux pronoms affixés, nous avons également différents emplois à souligner :

- Pronom suffixe renvoyant à  Il, dans (2), (5) et (7).
Lui, dans (3).

Dans un système anaphorique (dans les énoncés 4, 9 et 10) :

- Prénom du saint + pronom suffixe substitut grammatical.
- Dans l'exemple (6), c'est le pronom suffixe substitut grammatical qui précède le prénom du saint « il est venu, sidi Ahmad Ban Ali ».

Dans l'exemple (8), le pronom suffixe a la valeur grammaticale d'un objet direct.

Dans l'énoncé (11), nous assistons à l'utilisation d'un pronom personnel objet direct mais sous une autre forme :

- Pronom suffixe (*kân*, **il** était) + pronom suffixe objet direct.

Nous pouvons constater que les différents emplois des déictiques qui se réfèrent au saint expriment une mise à distance du locuteur par rapport à ses dires et ce, en mettant en avant le référent à travers des traces repérables dans le texte.

1.2.2. Le démonstratif *haḍâ*

Dans un système de référencement qui aborde le saint, un autre modalisateur est mobilisé afin d'assurer la mise en exergue de l'objet du discours et l'effacement du sujet parlant. Si dans le domaine de la sémantique on postule que toute expression possède un sens et une référence (Frege 1971), dans le domaine de l'énonciation, les déictiques sont porteurs d'un sens en fonction de l'objet qu'ils désignent. En effet, dans le corpus, la signification qu'apporte le pronom démonstratif *haḍâ* dépend du contexte immédiat du texte et des éléments cotextuels qui l'entourent. Il renvoie dans les exemples suivants à la personne du saint pour venir, encore une fois, consolider le procédé de l'effacement énonciatif :

[1] *w- haḍâ fîh ḥṣâyal kbâr*
et celui-ci, il a de grandes vertus

[2] *haḍa mâ yaqbalš ḥâḍ ṣwâlah, haḍa yaqbal l-ḥurma.*
Celui-ci, il n'accepte pas ces choses, celui-ci, il admet la pudeur.

[3] *'Ilâ kân maḥsûb trûḥ blâ haḍa...*
Si jamais tu pars sans celui-ci...

[4] *haḍâ sîdî 'lî ban 'ûmar haḍâ šrîf 'aşli, haḍâ šrîf yantasib l-sîdî 'lî w-faḥîma zohra. haḍa šrîf 'ahlu ḡâyîn man l-muḡrîb lâkin hna huwa zâd hna, hna 'aşliyan. bûh hna, mah hna wa-'mûmah*

w-kul šī. basaḥ 'a-šaraf ġây mal-mağrab l-'arabī, 'asâgiya l-ḥamra. w-ḥaḍa sîdī 'lī ban 'mar ḥasanî, ḥasanî yantasib lal-ḥusîn mahûš man laḥsan yantasib lal-ḥusîn. kân l-ḥusîn wal-ḥasan, ḥusaynî sîdî ban 'ûmar, ḥusaynî šrîf. ḥaḍa sîdī 'lī ban 'mar fa-tarîḥ kân qaḍî ḍâk l-qays

Ce sidi Ali Ban Oumar, celui-ci est un noble, celui-ci est un noble descendant de sidi Ali et Fatima-Zohra. Celui-ci est un noble, sa famille vient du Maroc mais, c'est ici qu'il est né, ici à l'origine. Son père ici, sa mère ici et ses oncles et tout le monde. La noblesse provient du Maghreb arabe, Saguia Al Hamra. Et ce sidi Ali Ban 'mar est Hassanite, il descend de Hocine non pas de L-Hassane, il est descendant de Hocine. Il y avait Al Hocine et Al Hassane, Hussayni sidi Ban Oumar, Hussayni noble. Ce sidi Ali Ban Oumar dans l'Histoire, il était juge dans le passé.

[5] *ḥaḍa sîdî ban 'ûmar râḥ yaḥṭab fûg l-ḥmâra tâ'ah.*

Ce sidi Ban Oumar, il est parti ramasser du bois sur son ânesse.

[6] *Ḥaḍâ wâlî šâlih*

Celui-ci est un saint vertueux. (Sidi Bouras)

[7] *ḥaḍa sîdî qâda yaḥkû 'lîh l-kbâr*

Ce sidi Qada, les plus âgés racontent (des récits) sur lui.

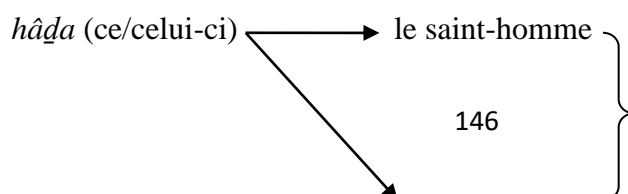
- Sur le plan morphosyntaxique :

Sur le plan morphologique nous avons la forme *ḥaḍa* ayant comme équivalents en langue française le pronom démonstratif composé « celui-ci » quand il est suivi d'un syntagme verbal ou nominal (exemples [1], [2], [3], [4] et [6]) et le pronom démonstratif simple « ce » dans les énoncés [5] et [7] quand il est suivi du prénom du saint.

Le renvoi au référent « saint » est consolidé dans les exemples [1], [2], [4] et [5] par le pronom démonstratif *ḥaḍa* suivi ou précédé par un pronom personnel affixé.

- Sur le plan sémantique :

Le pronom démonstratif a pour fonction de substitut grammatical détaché, pouvant renvoyer au saint selon le contexte, ou rattaché au prénom du saint dans un système anaphorique également. En outre, ce même pronom, porte deux significations majeures : le saint comme personne et/ou le mausolée, et par moments les deux à la fois.



énoncés [1],[2],[3],[4],[6].

le mausolée

hâda → le saint-homme } énoncés [5], [7].

Nous constatons que le renvoie au saint-homme figure la plus part du temps dans le moment narratif où l'homme vivant est au centre des faits. Quant au saint-mausolée, il est évoqué dans le moment discursif de manière à créer un lien entre un monde réel et un monde fictif incarnés par le même personnage visible dans les récits et invisible lors du moment de l'énonciation. En effet, dans les exemples [4] : *w-haḍa sîdî 'lî ban 'mar ḥasanî* (et ce sidi Ali Ban 'mar est Hassanite) et dans *haḍa sîdî 'lî ban 'mar fa-tarîḥ kân qaḍî ḍâk l-qays* (Ce sidi Ali Ban Oumar dans l'Histoire, était juge dans le passé), le pronom démonstratif aborde l'homme en dressant sa biographie. Mais dans l'énoncé du muqadam de sidi Qada : *w- haḍâ fîḥ ḥṣâyal kbâr* (et celui-ci, il a de grandes vertus), on fait allusion au lieu-saint qui, suite à l'acte de visite, peut être source de bénédiction et de guérison. Cette interprétation est confirmée dans le discours quand le locuteur se met à nous raconter des anecdotes sur le rétablissement de certains « patients » après qu'ils aient rendu visite au mausolée.

1.2.3. L'impersonnalisation

Ce procédé grammatical exprime une action sans relation avec un sujet déterminé. En effet, il est considéré dans l'approche énonciative comme une marque d'effacement de l'énonciateur, chose que nous allons tenter de vérifier dans cette section.

[1-] *Gâlak l-ġâlah w-ṣaraḥlah ba-šî lî kunt ngûl 'lîḥ*
On te dit, il l'a appelé et lui a révélé ce que je disais.

[2-] *'Aywa gâlak kî klâthum, huwa ḥal fumah.*
Alors on dit quand elle les a mangées, lui, il a ouvert sa bouche.

[3-] *ygûlak 'ahl taṣawuf 'arba 'anwâ'.*
On te dit que les gens du soufisme sont (répartis en) quatre catégories.

[4-] *Gâl, lawaz barnûsah wa-lġâ...*
On dit il a lancé son burnous et a crié...

[5-] *Gâl za 'ma ruḥâniya mal ġân.*
On dit, comme quoi un esprit des djinns.

[6-] *ṣlaḥ binâthum li'anu yarwû 'ana sîdî ḥmad Ban'li kân 'âlam*
Il les a réconciliés car, on raconte, que sidi Hmad Ban Ali était un savant.

[7-] *gâl 'ana martû ḥawnûlhâ l- ḥalḥâl.*
On dit qu'on a volé le kholkhal de sa femme.

Dans les énoncés ci-dessus, l'impersonnalisation est matérialisée par le verbe introducteur *gâl* (on dit). Ce verbe est employé par tous les locuteurs dans l'introduction de leurs discours et récits. Dans l'exemple [6-] ce verbe est remplacé par *yarwû* ou *yahkû* (raconter) à la tournure impersonnelle en vue d'attribuer les récits à un tiers-parlant⁵⁷.

Dans l'énoncé [7-] ce procédé grammatical est doublé : il est employé dans le verbe introducteur et dans le message pour formuler la phase initiale du récit. Une manière d'effacer toute trace de l'énonciateur et sa prise en charge des récits avancés.

[8-] *Li'ana kân maṭlûb man ḥaḍ nâs tâ' maydân taṣawuf yakatmû sar.*
Car il a été demandé à ces gens du domaine du tassawuf de préserver le secret.

[9-] *kâyan nâs yastawî fihum l-ḥayr wa-ṣar*
Il existe des gens chez qui le degré du bien et du mal est identique.

[10-] *Kâyan Nâs ymutûlhum 'aḍuriya fî krûṣhum.*
Il existe des gens (des femmes) dont les fœtus meurent dans leur ventre.

Dans les exemples [8-], [9-] et [10-] avec les tournures : *kân maṭlûb* (il a été demandé...) et *kâyan nâs* (il existe des gens...), le procédé grammatical en question est formulé de la manière suivante :

➤ *kân/ maṭlûb*
a été/il demandé.

➤ *Kâyan/ nâs*
il existe / des gens.

Nous constatons ici que l'impersonnalisation formulée de différentes manières sur le plan morphosyntaxique est récurrente dans le discours – et l'est moins dans le récit - où l'énonciateur tente d'avancer des informations tenues pour vraies. Ce constat est palpable dans le discours du muqadam de sidi Ahmad Ban Ali qui y intègre un logos autour du soufisme pour appuyer son argumentation au sujet des prodiges des saints.

1.2.4. L'énoncé générique

⁵⁷ Nous verrons ce concept de manière plus explicite dans le chapitre consacré au discours rapporté.

La détermination de l'énoncé générique qui s'oppose à l'énoncé spécifique se fait en fonction de la place du nom dans l'énoncé. Ce type d'énoncé ne se définit que par rapport à la situation d'énonciation (MOULIN, ODIN & BOUSCAREN : 80).

l-'insân mîn yawṣal waḥd daraġa 'ana šayṭānah yadḥul fal-'islām.

L'Homme quand il atteint un certain degré où son démon se convertit en Islam.

bnâdam fî hâḍ daniya šâ yḥârab?

L'être humain dans ce bas monde, que combat-il ?

nâs lî yḥabû rabî (subḥānahu wa-ta'āla) hâḍû lî waṣlû mawṣil kimâ Râb'a l-'adawiya, nâs lî ngarmû ba-lâh

Les gens qui aiment Allah (l'exalté, le très haut) ceux-là qui sont arrivés comme Rabaa Al-Aadaouia, les gens qui ont adoré Allah.

hâḍa huwa bniyâdam.

C'est cela l'être humain.

Haḍa huwa l'ilm tâ' taṣawuf lî kânû nâs yaḥkû 'lih

C'est cela la science du soufisme dont les gens en parlaient.

Dans ces exemples représentatifs de l'aspect générique des énoncés, nous remarquons qu'il est construit autour des noms : *l-'insân* (l'Homme) *bnâdam* ou *bniyâdam*⁵⁸ (l'être humain) et *nâs* (les gens).

Pour accéder à la signification des énoncés, nous avons besoin de nous référer à leur contexte immédiat.

1.2.5. La passivation

La réflexivité des prédicats et l'inaction du sujet entraînent une passivation. Appelée communément en grammaire, la forme passive, elle peut être une trace d'objectivité qui permet à l'énonciateur de se situer dans une position de neutralité par rapport aux propos qu'il avance.

Nous envisageons, dans cette partie consacrée à la passivation, d'effectuer un travail de repérage et d'interprétation de ce procédé énonciatif dans son contexte immédiat.

- *mâ yguluhâš 'la ḥaqîqathâ, ygulûhâ ka 'algâz, walâ tufham mîn ygî waqthâ.*

Ils ne la disent pas sous sa vraie nature, ils la disent en forme de devinettes, elle est comprise, ou elle est comprise au moment opportun.

Dans cet exemple, le muqadam de sidi Ahmad Ban Ali aborde le thème de l'état spirituel que peuvent vivre les soufis dans leur perception sensorielle des signes émanant de Dieu, lors de la

⁵⁸ Ces noms ont pour signification, si nous procédons à une traduction littérale, « le fils ou les fils d'Adam » pour désigner l'être humain en général dans l'arabe classique et le dialecte algérien.

pratique d'un rituel qui établit un lien vertical entre l'Homme et son créateur. Cet état dit *hâla* en arabe (nom féminin), est repris dans le procédé de la réflexivité avec le prédicat *tufham* (elle est comprise). L'accès à la signification du verbe à la tournure passive dépend en effet du contexte préétabli dans le texte. Quant à l'effacement énonciatif dans ce cas de figure, il réside dans l'absence du destinataire appelé à comprendre cette *hâla*.

Gâlu 'anu qutila râ 'î.

On dit qu'un berger a été tué.

Dans la seconde version du récit sur le saint sidi Ahmad Ban Ali, l'énonciateur emploie la passivation pour introduire la narration en mettant en avant un événement dépourvu d'un sujet agissant. Cette tournure ôte au narrateur toute responsabilité autour de la désignation de celui qui a commis le meurtre du berger et permet à l'auditoire de se focaliser sur les faits engendrés par cet événement.

Passivation = - sujet agissant ——— focalisation sur l'évènement ———> prodige (ressusciter un mort).

- *lâkin kâyan sîwa waḥda lî maḍkûra fal-ḥadîṯ : 'al 'abdâl [...] 'amâ fil-fiqh l-'islâmi siwâ l-'abdâl tṢibîhum maḍkûrîn.*

Mais il n'existe qu'une (catégorie) qui **est citée** dans le hadith : Al-Abdal [...] mais en théologie islamique seul Al-Abdal **sont cités**.

- *Li'ana kân maḥlûb man hâḍ nâs tâ ' maydân taṣawuf yakatmû sar.*

Car il a été demandé à ces gens du domaine de tassawuf de garder le secret.

Selon le contexte du premier énoncé ci-dessus, la passivation met en avant deux sources fiables pour les partenaires de la communication où la catégorie des *'abdâl* est citée dans : le hadith et les textes théologiques. Ce procédé qui avance un argument d'autorité confère à l'énonciateur une position objective par rapport aux informations exposées et invite le co-énonciateur à chercher, dans ses savoirs encyclopédiques, la signification du terme en question mais également sa source religieuse que l'énonciateur ne prend pas en charge. Dans le second exemple également, le contexte immédiat est déterminant dans l'accès au sens de la forme passive : les soufis sont tenus de garder le secret des révélations célestes mais cette exigence est attribuée à une non-personne.

nqâsû fî 'âsyâ walâ fî 'urupâ...

Ils ont été jetés en Asie ou en Europe.

Dans le récit de sidi Ban Oumar, ce dernier fait appelle à ses pouvoirs pour combattre son adversaire. Ici le nom d'agent est sous-entendu (le saint). Or, sur le plan sémantique nous pouvons déceler une impersonnalisation du nom d'agent véhiculée par la forme passive si nous prenons en compte la

croyance suivante, avancée par les informateurs : dans la manifestation des pouvoirs surnaturels, les saints sont aidés par une force invisible attribuée à une non-personne. Ainsi, cette croyance justifie l'emploi de la forme passive au lieu de la forme active qui commute avec : le saint les a jetés en Asie ou en Europe. De fait, « toute forme verbale qui admet une construction transitive directe peut, par retournement, devenir passive. [...] Il est possible de changer l'ordre des mots dans les phrases (à condition de modifier la forme verbale) sans que l'idée exprimée varie. (Chevalier *et al* 1964 : 322) » (Carnet 1997).

- *naṭalbû l-ġnân yasġâ.*

On prie pour que le jardin s'ouvre [éclore / croître].

Si nous traduisons littéralement l'énoncé, nous pouvons constater que la réflexivité du verbe *yasġâ* (s'ouvre [éclore / croître]) est incluse dans l'énoncé afin d'exprimer une prière populaire utilisée dans le parler mascarien.

Une demande + (nom + prédicat réflexif) ——— prière «populaire» } (effacement énonciatif).

Cette prière est aussi émise dans le dialecte mascarien sous la forme active : Qu'Allah éclore [fasse croître] votre jardin (*Allah ysaġîlak al- ġnân*).

Nous constatons dans les énoncés analysés que la passivation est un procédé qui permet effectivement à l'énonciateur de mettre en place une stratégie énonciative enchâssée dans une autre : passivation et l'effacement des marques de présence sur le plan énonciatif.

1.2.6. La référenciation de perceptions

La mise en discours des perceptions sensorielles (se rapportant aux cinq sens) repose sur un système de référenciation et de représentation sur le plan énonciatif qui décrit le réel tel qu'il est ressenti. En effet, il existe « au sein de l'univers référentiel de tout discours, une classe d'événements qui sont eux-mêmes d'ordre perceptif : les actes de vision, d'audition, d'olfaction, etc., font en effet partie intégrante du contenu de nos propositions, au même titre que les actions ou les états » (Ouellet, El Zaïm & Bouchard 1994).

1.2.6.1. Procès perceptuel

Dans cette phase, nous procéderons à un travail de repérage des traces de la perception sensorielle comme moyen de percevoir, d'interpréter et de décrire le monde, et comme procédé permettant à l'énonciateur de s'effacer sur le plan énonciatif. En effet, il s'agira ici de mettre l'accent sur la dimension langagière de la perception sensorielle dans le discours sur le saint comme moyen de

décrire le monde à partir des propriétés physiques et chimiques des stimuli émanant des mondes matériel et sensible.

1.2.6.1.1. La perception visuelle

Voir, d'un point de vue cognitif, permet de créer des représentations et de stocker des informations dans la mémoire imagée à partir des stimuli qui émanent du monde matériel qui nous entoure. Cette perception sensorielle est mise en discours et dans la narration en vue d'exprimer et de construire ou co-construire un système de représentations.

hâḍl-banyân lî râk tšûf fih mâ kânš hâḍl-banyân.

Cette construction que tu vois n'y était pas.

lukân thawad ḍarwak lal- 'ayn tšûf l-ḥmâm.

Si tu descends maintenant à la source, tu verras les pigeons.

kûn trûḥ l-sîdî qâda, n-tbah, l-guba tšîbhâ mâyla.

Si tu pars à sidi Qada, fais attention, la coupole, tu la trouveras inclinée.

Hâ râhi šağra wîn râhi, haḍik hiya šağra tâ ' Sîdî daḥû.

Le voila l'arbre. C'est l'arbre de sidi Dahu.

Dans les énoncés ci-dessus, le locuteur invite son interlocuteur à utiliser sa perception visuelle afin d'apercevoir des objets du monde matériel relatif à la situation d'énonciation (à l'intérieur et l'extérieur du mausolée) afin que l'interlocuteur puisse se construire sa propre représentation sur le monde décrit et ce, à partir d'une expérience sensorielle réelle. En effet, c'est à travers l'expérience que les deux partenaires de l'acte de communication vont partager ces représentations.

'aywa gâlak ṭulba ġâbûlah dûm. Ya 'lam lâh, gufa walâ šwârî walâ...

Alors les disciples lui ramenèrent les palmiers nains. Dieu sait, un panier ou chwari⁵⁹ ou...

Dans cet énoncé l'expression de la perception visuelle décrivant le monde matériel est introduite de manière explicite. Selon les dires des muqadmîn, la désignation du saint et du nombre de tribus qui doivent le servir passe par une suite d'actions : le saint doit porter des paniers de palmiers nains (*dûm*) et les distribuer, de manière aléatoire, aux tribus rencontrées en chemin. Lorsque les habitants du village percevront les palmiers nains et l'attitude du saint, ils sauront qu'ils leur faudra être à son service. Donc, la désignation de la sainteté par les autres passe par cette perception kinesthésique des mouvements du saint qui permettront aux membres de la tribu d'anticiper son comportement.

1.2.6.1.1.1. La clairvoyance

⁵⁹ Il s'agit d'un grand panier qu'on met sur le dos de l'âne.

Selon le dictionnaire Larousse, la clairvoyance est la faculté de voir avec clarté mais aussi une forme de perception extrasensorielle. Dans notre corpus, beaucoup d'exemples reprennent cette faculté quand on aborde les saints ; nous en exposons quelques uns.

'iḍā ṭahrāt l-‘ayn minā ḍanb, minā l-maḥārim, yadarkū maqāmāt yšufū bīhum ‘umūr, ‘umūr ḥāriqa lil-‘āda.

Si l'œil se purifie des péchés, ils peuvent atteindre des statuts qui leur permettront de percevoir des choses, des choses de l'ordre du surnaturel.

Dans cet énoncé la clairvoyance est assurée par l'accomplissement d'une condition : la purification de l'œil de tout péché. L'énonciateur se détache de ses dires en avançant des croyances qu'il attribue à la communauté des soufis et des saints qui, en se privant de la perception de choses illicites, arrive à se purifier et pousser sa vision au-delà du monde matériel.

qlâl fil-ḥayât lī ‘andhum ‘ayn l-yaqîn.

Peu dans la vie sont ceux qui ont l'œil de la certitude (la clairvoyance).

Cet énoncé (comme le précédent) sont mis en discours où l'expression de la clairvoyance passe par l'évocation du syntagme nominal : œil de la certitude (*'ayn l-yaqîn*). L'aspect informationnel de l'énoncé lui certifie une objectivité car il aborde la faculté de la clarté à percevoir la vérité et faire preuve de sagesse⁶⁰, une qualité qui n'est pas octroyée à tout le monde. Ce stéréotype qui est partagé et admis dans la tradition soufie permet à l'énonciateur de s'effacer et ne se prononcer que comme le rapporteur de ces idées.

warâlah sar man ‘asrâr l-ḡayb ḥâḍī [...] šûf bûk ‘lâh râh ṣâbar w-sâkat.

Il lui a montré l'un des secrets de l'inconnu [...] regarde ce que ton père garde patiemment en se taisant.

ramša mal-‘ayn ṣâbû rwâḥhum maqyûsîn fī ḥudûd šams.

En un clin d'œil ils se sont retrouvés jetés aux frontières du soleil.

ḥal ṣâk, ṣâb ḍrârî kī nmal, ḥâk yal‘bû fī ḍâk ṣâk.

Il a ouvert le sac, a trouvé des enfants comme des fourmis, qui jouaient dans ce sac.

Ces énoncés permettent dans les récits de décrire les miracles des saints à travers une perception extrasensorielle (ou cryptesthésie). Dans les récits, ce type de faculté est capital dans la détermination de la sainteté du personnage principal.

W-sîdî ṣâfî ma ‘ḥyâlah tâ‘ l-ḡunûn.

Et sidi Safi a le don des djinns.

⁶⁰ Nous tenons à souligner la nuance entre sagesse et maturité cérébrale.

La clairvoyance cryptesthésique, dans cet exemple, est véhiculée implicitement. Dans l'expression : le don des djinns, sous-entend que le saint est capable de percevoir ces êtres invisibles attestés par la tradition musulmane et soufie.

1.2.6.1.2. Le toucher

La perception tactile dans le corpus est véhiculée pour un objectif bien déterminé :

L-mrîḍ ġîr yḥuṭ yadah w-yaṭī hâk, sayî yabrâ.

Le malade pose sa main et s'essuie comme ceci, ça y est il sera guéri.

'al karâma 'amrun ḥâriqun lil-'âda [...] yṣarafhâ 'lâ ydah.

Al karama est de l'ordre du surnaturel [...] Il (Dieu) la met entre ses mains (du saint).

Dans le premier énoncé, on décrit l'action qui permet à un malade de se rétablir en ayant recours à la perception du toucher. Il s'agit ici d'un acte de purification par l'eau qui rappelle les ablutions précédant la prière dans la tradition musulmane. Cette purification passe principalement par le toucher (de l'eau) et dans ce cas de figure il amène à la guérison. Ce genre de rituel est aussi pratiqué dans d'autres traditions religieuses comme la cérémonie du baptême dans le christianisme.

Eau bénite ——— toucher ——— purification ———> guérison.

La stéréognosie est la faculté de percevoir les différentes formes en les touchant. Dans notre corpus, cette perception revient principalement dans la description des formes et sensations percevables par le toucher. Par ailleurs, dans le second exemple, il s'agit d'une synecdoque où la main est la partie de tout l'être mais elle est désignée car c'est avec la main qu'on reçoit les dons et c'est avec la même main qu'on perçoit la matérialité de ces dons. Une manière de dire : ce que l'on reçoit de Dieu est bien réel et palpable.

1.2.6.1.3. La perception gustative

Le goût qui permet la perception de la saveur est décrit dans le corpus de la manière suivante :

'al 'insân, haḍḍîk lî ykûnû yastaḍawqû fa-sum, yastaḍawqû bal milimetr, zûġ milimetr, ḥâṭa... ywalî fî grâm zûġ ...ywalî sum mâ yakutlahş.

Les personnes qui goutaient au poison, ils procèdent par étapes, un millimètre, deux, trois...il arrive à un gramme... jusqu'à ce que le poison n'ait plus d'effet sur lui (ne le tue pas).

Dans cet exemple, le locuteur aborde le thème de la piété et tente d'illustrer son argumentation avec un exemple concret. Il évoque le cas d'une pratique propre à un groupe limité de personnes qui prend du poison à petites doses jusqu'au point d'arriver à neutraliser son effet toxicologique sur l'organisme. Cette illustration va venir soutenir la thèse : la piété arrive à neutraliser l'effet maléfique de Satan.

« 'alâ kulu nafsin ḍâ'iqatun l-mawt ».

« Toute âme goûtera à la mort ».

Cet argument d'autorité provenant d'un surénonciateur, reprend le verset coranique 185 de *Al-Imrân* où une vérité universelle est transmise en employant de manière métaphorique la perception du goût : tout être humain vivra l'expérience de la mort.

'aṭa'm.

Cette dénomination qu'emploie le muqadam de sidi Ali Ban Oumar, pour définir l'acte de l'aumône par le don de nourriture, a le sens de *goût* en langue française mais il signifie également « nourrir/alimenter » du verbe en arabe *yut'im* *يُطعم*.

Gâlu yâ Sa'd 'aṭīb min ṭa'âmik takûn mustaġâb da'wa 'aw mustaġâb du'âa.

Il (le prophète) lui a dit : O Saad ! purifie ta nourriture, tes prières seront exaucées.

Les propos du prophète s'adressant à son compagnon *Saad Ibn Waqâs* et rapportés par l'énonciateur, véhiculent implicitement le sens du goût mais pour une visée bien déterminée : le message du discours rapporté se présente avec deux propositions exprimant la condition et qui commute avec : « si tu ne goûtes plus à la nourriture illicite, Dieu exaucera tes prières ». Sur le plan argumentatif, cet énoncé constitue un autre argument d'autorité irréfutable par les partenaires de l'acte de communication qui font partie de la même communauté (musulmane) et partage des croyances communes.

1.2.6.1.4. La clairaudiance

C'est la faculté de l'audition extrasensorielle ou paranormale.

Wa-sam', 'asam' kaḍâlik, ygûlak min 'ahl l-hawâtif, 'al hawâtif 'arabâniya.

Et l'Ouïe, l'Ouïe aussi, on dit, quand parmi les gens de la clairaudiance, la clairaudiance divine...

Soutenu par un hadith et les principes de la tradition soufie, cet énoncé traite le sujet de la clairaudiance. Cette dernière est représentée par un nom et un complément du nom : *'ahl l-hawâtif* (les gens des téléphones) ; le complément du nom *l-hawâtif* est à son tour précisé par un autre syntagme nominal : *'al hawâtif 'arabâniya* (les téléphones divins) pour ainsi dire : cette faculté provient ou est octroyée par Dieu lorsqu'on entretient un rapport spirituel avec Lui.

$$\underbrace{\text{Nom} + (\text{complément du nom} + [\text{nom} + \text{adjectif épithète}])}_{\text{Structure grammaticale}} = \text{précision}$$
$$= \text{plan sémantique}$$

1.2.6.1.5. L'odorat

Une autre faculté perceptuelle est abordée dans le corpus, plus précisément dans le moment narratif, mais avec moins de redondances. Dans le récit, une réalité universelle est reprise : l'acuité olfactive chez l'animal.

l-ḥmâra šamat riḥat 'aḍba' w-šardat.
L'ânesse a senti l'odeur du chacale et erra.

En somme, nous pouvons dire que l'évocation des perceptions sensorielles permet non seulement de montrer le monde mais également de décrire les croyances d'une tradition ou une communauté donnée : croire en la réalisation des faits surnaturels, à la clairaudiance telle qu'elle est décrite dans l'analyse, etc.

1.2.6.2. Procès mental

Il est admis en neurosciences et en psychologie cognitive (suite aux travaux de Georges MILLER, jusqu'à ceux de Antonio DAMASIO dans le domaine de l'intelligence) que le processus de la perception repose sur un mécanisme cognitif complexe. Le procès mental (ou *mental process* en anglais) désigne toutes les opérations que peuvent effectuer les individus avec leur cerveau - considéré par les neurosciences comme le siège de l'esprit - qui introduit la perception sensorielle, la mémoire et la pensée.

1.2.6.2.1. La méta-perception

C'est ce que l'on pense au sujet de la pensée d'autrui sur nous.

walâ yatkalam 'lâ l-ğayb w-yatkalam bal ḥaqîqa : ġadwa ša-ykûn mangad, šbâḥ...
Il s'est mis à s'exprimer sur l'inconnu et dit la vérité : ce qui se passera demain, le lendemain, le matin...

Cette faculté figure de manière implicite dans des exemples comme celui transcrit ci-dessus où la méta-perception est décrite pour évoquer des pouvoirs surnaturels permettant au saint ou au soufi de voir au-delà du moment présent et anticiper le comportement de l'autre dans l'avenir.

Dans le récit de sidi Ban Oumar, le saint doté de prodiges, a pu anticiper les gestes et la pensée de son adversaire sidi Cheikh ce qui lui a permis de remporter son combat.

l-'asrâr haḍī. ḥatâ mîn ygulûhâ, mâ yguluhâš 'la ḥaqîqathâ, ygulûhâ ka 'algâz, tufham, walâ tufham mîn yġî waqthâ.

Ces secrets, même lorsqu'ils les disent, ils ne les disent pas sous leur vraie forme, mais comme des énigmes, ou ils sont compris, ou ils sont compris au moment opportun.

La méta-perception à la signification de l'anticipation de la pensée de l'autre revêt dans cet énoncé une forme différente. Nous rappelons que les soufis sont tenus de garder le secret autour de leurs pratiques spirituelles mais le besoin de s'exprimer à ce sujet les pousse à adopter une symbolique qui exige à l'interlocuteur, n'ayant pas vécu l'expérience, un travail interprétatif fastidieux pour comprendre la pensée du soufi. Ces expressions d'états d'âme des soufis qui passent par des symboles ont donné naissance à toute une littérature propre à cette tradition : poésie, contes, chansons, etc.

1.2.6.2.2. La perception de soi chez le saint

La connaissance de soi que les neurosciences situent dans le lobe préfrontal du cerveau, se réalise par le biais de la maîtrise de ses propres émotions.

ygûlak 'ahl taṣawuf 'arba' anwâ'. W-kâyan wâlî ya'raf rûḥah w-ya'rafah nâs, ḥaṭaš kî taḍhar 'lih l-karâma yankṣaf sarah

On dit que les soufis sont répartis en quatre catégories. Et le saint qui se reconnaît et les gens le reconnaissent, car quand al-karama apparaît sur lui, son secret sera divulgué.

Dans cet énoncé la connaissance de soi est exprimée de manière explicite pour véhiculer le syllogisme suivant : les saints prennent connaissance de leur sainteté en découvrant leurs prodiges et c'est de cette même façon que l'autre (non-saint) les reconnaisse. Donc, un saint qui n'use pas de ses prodiges ne se reconnaîtra pas comme tel et les autres non plus ; c'est de cette manière que son secret sera préservé et sa sainteté se limitera à un rapport discret et individuel avec le divin.

G'ad yanḍur fih mîn gâlah hâḍl-ma'nâ, w-gâlah :

- *rûḥ, rûḥ qarî wlâd nâs, gâlah, barkâk man l-fi'l l-qabîḥ w-rûḥ qarî w-'alam wlâd nâs fi sabîl lâh.*

Il s'est mis à le regarder lorsqu'il lui a dit ceci et lui a dit à son tour :

- *va, va enseigner aux enfants, il dit, cesse cet acte ignoble et va apprendre aux enfants pour la voie d'Allah*

Dans cet énoncé, c'est plutôt une sorte de reconnaissance de soi dans l'autre qui émerge. En effet, en se référant à sa propre expérience, le cheikh arrive à déchiffrer les dires de son interlocuteur et constater la prédisposition de l'enfant à être un futur Cheikh.

w-karamâtû fal-kutub bâyna, zâhra, ya'arfûhâ gâ' nâs.

Ces prodiges sont dans les livres, clairs, apparents, tous les gens les connaissent.

Yahfaḍ l-qur'ân, Yahfaḍ l-'ilm.

Il récite le Coran et la science.

Le soi du saint qui se résume en ces pouvoirs dans le premier énoncé est vérifiable dans la littérature ayant tracé son récit de vie. Mais dans le second, il est concrétisé à travers le savoir crédité (ou acquis) au saint.

1.2.6.2.3. La perception par l'intention (*niya*)

Le culte des saints repose sur des principes qui le fondent. Parmi ces principes, l'importance de la notion de *niya* (bonne intention) dans la réalisation de l'acte de la visite. De fait, c'est l'intention du visiteur qui va déterminer l'accomplissement de sa guérison ou non lorsque celui-ci se déplace vers le mausolée, suite à des besoins thérapeutiques mais également dans le cas où il effectue l'acte de la visite uniquement pour bénéficier de la *baraka* (bénédiction) du *wali* (saint).

Sîdî daḥû karamâtaḥ bazâf, lî yġî yzûr baniya w-yanwî hâġâ lî yzûr 'lîhâ, rabî l-'âlamîn yakarmah bîhâ n-šâlah.

Sidi Dahou a beaucoup de prodiges. Celui qui vient visiter avec une bonne intention et se met dans l'esprit l'objet de sa requête, Dieu va la lui octroyer.

yġibû yzawrûhum fî sîdî qâda, baṣaḥ bi niya ḥâliṣa.

ils les ramènent pour rendre visite à Sidi Qada mais avec une pure intention.

Dans ces énoncés la *niya* est évoquée de manière explicite comme condition de la *ziyâra* (visite). L'intention dépourvue du doute (pure) est percevable par le saint.

1.2.7. Les mises en information

La mise en information est l'une des manières de marquer sa distanciation par rapport aux faits avancés en mettant en avant des énoncés assertifs qui apportent des vérités « vérifiables », universelles ou partagées par les partenaires de l'acte de communication.

1.2.7.1. L'énonciateur abstrait

L'énonciateur abstrait, est celui qui prend en charge un proverbe, une maxime, un adage, etc. Les muqadmîn se placent dans cette catégorie d'énonciateur en évoquant des expressions populaires comme celle qui véhicule une prière et qui est émise de deux manières différentes dans la région de Massacra par des personnes d'un certain âge : à la forme passive, *l-ġnân yasġâ* (que le jardin s'éclore) ou à la forme active *Allah yasġâ l-ġnân* (qu'allah éclore le jardin) voulant dire : Qu'Allah permette la réussite des enfants.

“*yâ 'ašbâha riġâl*”. (O ! Vous qui ressemblez à des hommes).

L'énonciateur abstrait peut également ressurgir dans la reprise de paroles dites par des personnalités qui ont marqué l'Histoire comme cette expression, qui figure dans le corpus, du compagnon et gendre du prophète Ali qui, en s'adressant à son armée, a traité ses membres de *'ašbâha riġâl* (qui ont l'apparence d'hommes). Cette expression a été transmise et elle est utilisée dans une dimension argumentative soulignant l'idée suivante : il faut qu'un homme s'arme de courage car la civilisation ne dure pas. Cette même expression est transmise en association à un hadith (ḍa'îf : faible) : *yâ 'ašbâha riġâl « 'ihŠawŠanû, 'ina al-ḥaḍârata lâ tadûm »* (ou « *'ihŠawŠanû, 'ina al-ni'mata lâ tadûm »*), O ! Vous qui avez l'apparence d'hommes « soyez dures (courageux), la civilisation (ou le bien) ne dure pas ».

1.2.7.2.L'énonciateur universel

C'est celui qui prend en charge un discours scientifique ou théorique. Dans le corpus, des énoncés assertifs sont construits en vue d'informer l'interlocuteur au sujet des principes de la tradition soufie (chez le muqadam de sidi Ahmad Ban Ali) en ayant recours à des procédés explicatifs tels que la définition, la reformulation, l'illustration, etc. ; ou bien informer sur les fondements de la pratique du culte des saints.

al ġasad y'îš bal-mâkla, bal-mâda, 'iḍa kân dusum, 'al-brûtînât wal-vitamîn ysaman wa-yqawî.
Le corps vit de nourriture, de la matière. S'il y a de la graisse, les protéines et les vitamines, il grossit et se fortifie.

Dans cet exemple, l'énonciateur expose une vérité pour appuyer une suivante : l'esprit également a besoin de se nourrir.

- Exemples de définitions :

'al mu'ġiza 'amrun ḥârikun lil-'âda, yuḍhiruhu lâhu 'alâ yadi nabiyy walâ rasûl, tašḍiqan lah, lâkin 'anabiyy wa-rasûl ya 'lamhâ : ya 'lam waqtahâ, kifâh tat'atâ, mâ huwa Zamânhâ.

Le miracle est un fait surnaturel, Allah le fait apparaître à travers un prophète ou un messager en guise de reconnaissance. Mais les prophètes et les messagers le savent : ils savent son heure, comment elle provient et à quel moment.

'al karâma 'amrun ḥâriqun lil-'âda yuḍhiruhu lâh 'alâ yadi ṣâliḥ dûna 'an yadrî-ṣâliḥ lâ zamânhâ, walâ makânhâ : yṣarafhâ 'lâ ydah.

Al karama est un fait surnaturel, Allah le fait apparaître à travers un saint (juste) sans qu'il le sache, ni son moment, ni son lieu : Il la lui octroie.

1.2.7.3.Les noms propres

Les noms propres ont une fonction socio-anthropologique de désignateurs. Ils ont fait l'objet de travaux en anthropologie, en sociologie et dans le domaine des sciences du langage ayant permis de les répertorier en concepts : anthroponymie, patronymie, toponymie, etc., dans des branches comme

l'onomastique. Nous allons ici de nous contenter des réflexions de Dominique MAINGUENEAU dans la définition de ce concept et de relever des exemples représentatifs du corpus qui abordent le nom propre désignant le référent : le saint.

L'analyste du discours postule que « pour qu'il ait nom propre il faut qu'à un moment donné ce nom ait été attribué par des gens à un certain référent, qu'il y ait en ce que certains philosophes du langage appellent un « acte de baptême » (Maingueneau 2012 : 171). L'utilisation du nom propre sur le plan formel, selon le linguiste, s'effectue par l'emploi d'un nom ou d'« un *groupe nominal à l'article défini* : " Paris " et " la ville la plus peuplée de France " » (*Ibid.* : 170).

Dans notre corpus, la désignation du saint passe par l'évocation de son nom : Qâda, 'abd-rhîm, şâfî, bûrâs, dahû ; ou par un patronyme comme : hmad Ban'î, 'lî ban 'ûmar, construit de la manière suivante : prénom + fils de + prénom du père = désignation du saint.

Les noms propres disant les saints sont tous, de manière conventionnelle, précédés par le vocatif *sîdî* qui octroie au saint un statut social et religieux prestigieux au sein de sa communauté. L'emploi récurrent de ce vocatif a contribué à un glissement sémantique de celui-ci et il est devenu, conventionnellement, partie intégrante du nom propre.

Par ailleurs, « la description définie est une désignation *indirecte*, puisqu'elle passe par des propriétés, le signifié du nom, pour accéder au référent. Dès qu'il entend « Antibes », le co-énonciateur est censé viser directement une certaine ville, dont le référent lui est plus ou moins familier » (*Ibid.* : 171).

Selon MAINGUENEAU, l'interprétation des noms propres (*Ibid.* : 173) s'effectue sous différents types :

- 1- L'interprétation identifiante : *wâlî* (sans déterminant) / *wâlî şâlih* (saint jsute).
- 2- L'interprétation dominative : le référent s'appelle de telle façon, Qâda, 'abd-rhîm, şâfî, bûrâs, dahû.
- 3- L'interprétation prédicative : exploite certaines propriétés attachées communément par l'opinion au porteur du nom propre : l-*wâlî* (saint/ ami de dieu/ allié de dieu), *şâlih* (sincère/ juste).

1.2.8. Les mises en description

Une description objective consiste à reprendre les caractéristiques des éléments du monde matériel telles qu'elles sont. Nous verrons dans les chapitres qui suivent cette stratégie discursive et narrative

avec plus d'exemples représentatifs. Dans cette section, nous tentons juste de mettre en exergue deux aspects de ce genre de description, celle qui matérialise un constat et celle qui est concrétisée par l'action.

1.2.8.1. La description pour relater et constater

Dans le corpus, ce type de description apparaît sous différents aspects et transmet par voie de conséquence des significations multiples. Nous allons tenter, à travers un tableau, de regrouper des énoncés représentatifs de ce procédé. Nous tenons à préciser que les muqadmîn, à travers de la description (entre autres), relatent des faits qui amènent à la formulation de constats explicites ou qui dépendent du travail interprétatif de l'interlocuteur.

Constat d'une description antérieure	Description objective	Constat d'une demande/exécution	Constat d'une durée dans le temps	Valeurs du saint
<p><i>Ga 'dat-suna hâçî lî 'ahl taŞawuf</i> (cette tradition est restée pour les gens du tassawuf).</p> <p><i>hâçî hiya daragâthum</i> (ce sont leurs degrés (d'élévation spirituelle)).</p>	<p><i>haçla kân 'insân ytîm</i> (c'est un orphelin).</p> <p><i>huwa w- 'âlam w- 'insân 'umiy.</i> (lui, un savant et un illettré).</p> <p><i>mâ kân lâ qârî lâ wâlû, w- mîn rab l- 'âlamîn nazal 'lih tawulâyat tâ' nubuwa 'aywa gâlak huwa sayad l- 'awalîn wal- 'âçîrîn.</i> (il⁶¹ n'était ni lettré ni rien, mais quand Dieu de l'univers lui a octroyé les miracles de la prophétie alors on dit qu'il est le maître des premiers et des derniers).</p> <p><i>Huwa rabî krîm ya 'çî</i> (Dieu est généreux, il lui donnera).</p>	<p><i>gâl sîdnâ slîmân y- çîbuhâlah, 'ayâ l- çnûn çâ'ûh.</i> (Soulayman a demandé qu'on la lui ramène, et les Djinns ont exécuté).</p> <p><i>wal- 'insân lî yçuŞahş hâga yaçubhâ, rabî l- 'âlamîn yakarmah bîhâ nşâlah.</i> (et la personne qui a besoin d'une chose, il la demande et Dieu la lui donnera inçallah).</p>	<p><i>râh fî qarn w- sî</i> (il existe depuis un siècle).</p>	<p><i>qârî sab'a tâ' 'a- şu'ab, qarîhâ sîdî 'lî ban 'mar</i> (il a étudié sept disciplines, il est instruit sidi Ban Oumar).</p> <p><i>w-waliy Şâlah fîh l- çîr</i> (un saint juste bienveillant).</p>

Tableau 9. Les types de descriptions exprimant des constats

Dans l'énoncé suivant, la description que nous retrouvons dans le corpus, obéit à une autre structure :

l-mafâtîç tâ'hâ 'and çâliçîn, mâhumş 'and rabî, çâliçîn tâ'hâ.

Ses clés sont chez les justes (saints), elles ne sont pas chez Dieu, mais chez Ses justes (alliés).

⁶¹ Le prophète Mohamad.

Assertive 1 ≠ phrase négative = un constat dans l'assertive 1.

1.2.8.2. Décrire par l'action

Lorsqu'on narre un récit, on procède à une description fondée par l'action (Maingueneau 2012 : 36) afin d'avancer une réalité.

Dans les énoncés suivants, le renvoi au réel comme trace d'objectivité et lieu de l'énonciation par la description est exprimé de la manière suivante :

(1) *hâḍi bnâhâ ḡîr wâḥad, [...] bnâhâ wâḥad ygûlah wald ḥamdî.*

Ceci a été construit par une personne, elle a été construite par une personne qui s'appelle fils de Hamdi.

(2) *w-ṣal, w-ḥaġ*

Il est arrivé, et a fait son pèlerinage.

(3) *w-rkab 'lihâ w-ġâ hnâya.*

Et il est monté dessus (sur l'ânesse) et venu ici.

Dans l'énoncé (1), l'action de la construction est consolidée dans la deuxième proposition, par l'évocation du nom de celui qui a effectué l'action (*wald ḥamdî*) afin de conférer à la description avancée une véracité et permettre d'entretenir le lien avec le monde réel. Les énoncés (2) et (3) obéissent à la même démarche mais en reliant cette fois-ci l'action à un lieu réel (la Mecque) ; ce dernier est transmis implicitement dans l'émission de l'action du pèlerinage (dans 2) avec le verbe à l'accompli *ḥaġ*, et au lieu de l'énonciation (le mausolée dans (3)) en employant le déictique *hnâya* (ici).

(4) *G'ad yamšî.*

Il marchait.

(5) *G'ad yaḍkur fî rabî ḥatâ kbar.*

Il invoquait Dieu jusqu'à ce qu'il ait grandi.

Ces deux énoncés qui expriment une action passée et prolongée qui commute avec la valeur de l'imparfait, organisent l'action de la manière suivante : *G'ad* (demeure) + verbe à l'infinitif (*yamšî/yaḍkur*).

(6) *Huwa ruwaḥ l-wîzaġt, dâr muḥâḍara*

Lui, il est parti à Ouizert, il a animé une conférence.

(7) *Mîn kân ḥay, kân ṭâlab 'âlam yqarî, qarâ l-'awliyâ'*

Quand il était vivant, il était un savant qui enseignait, il a enseigné aux saints.

Un travail de déduction est proposé dans la description des actions dans les exemples ci-dessus afin d'accéder à des valeurs attribuées aux saints. Dans l'énoncé (6), une qualité intellectuelle (c'était un homme instruit) du saint est transmise avec l'action « animer une conférence », renforcée avec le toponyme *Ouizert*. Dans (7), l'action est délimitée dans le temps avec l'expression *Mîn kân ḥay* (Quand il était vivant) puis décrite avec l'acte de l'enseignement afin d'avancer une valeur explicite « il était savant ». La même action apporte un complément d'information avec la précision du statut des apprenants : des saints ('*awliyâ*') ce qui confirme la qualité « il était savant ».

1.2.9. Connecteurs

Leur rôle, dans les énoncés analysés, consiste à indiquer des relations entre objets séparément du point de vue du locuteur ou de l'énonciateur qui les évoque. Dans l'analyse suivante, nous classerons les connecteurs employés par les locuteurs-énonciateurs en vue de transmettre des informations autour d'un thème précis, selon le procédé qu'ils véhiculent.

➤ Cause

L'expression de la cause est émise avec les connecteurs : *mîn*, *li'ana/ li'an/ li'anu*, *lahâtar*, qui renvoient aux équivalents en langue française « car » et « parce que ».

mîn dâk sgîr mâ ya 'rafš, g'ad gîr yšarta .

Puisqu'il était jeune, il ne savait pas, il s'est mis à distribuer (les palmiers nains) de manière aléatoire.

Li'ana kân maḥḥûb man hâḍ nâs tâ 'maydân taṣawuf yakatmû sar.

Car il était demandé à ces gens du domaine du tassawuf de garder le secret.

li'an 'ašlhâ gâya man 'and waḥd saḥâbi (raḍîya lâhu 'anh) kân yḥab l-ḥasaniyîn.

Car son origine provient d'un compagnon (qu'Allah l'agrée) il aimait les hassanites.

li'ana bayt nabî (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) kân bâbah fal gâma.

Car la porte de la maison du prophète (que la grâce et la paix d'Allah soient sur lui) donnait sur la mosquée.

Gâl za'ma ruhâniya mal gân, li'ana hûma ḥî'hum l-gân.

On dit, comme quoi, c'était un esprit des djinns, car les djinns leur obéissent.

G'ad dâralhum ḥuṭba. ṣlah binâthum li'anu yarwû 'ana sîdî ḥmad Ban 'lî kân 'âlam.

Il leur a fait un discours, il les a réconciliés car on raconte que sidi Hmad Ban Ali était un savant.

lahâtar hađî kânat fa-sâbaq ‘and sîdnâ mûsâ.
 Car c’était dans le passé chez notre seigneur Moussa.

L’emploi des connecteurs révèle deux registres de langue : arabe classique et arabe dialectal (parler mascarien). Le degré de l’effacement énonciatif est renforcé par l’utilisation de l’arabe classique qui attribue aux énoncés un cadre formel.

Arabe classique	Parler mascarien
<i>Li’ana/ li’an/ li’anu,</i>	<i>mîn, lahâtar</i>

Sur le plan sémantique, la neutralité du locuteur réside dans la relation entre le connecteur et l’information qu’il introduit. En effet, une distanciation est mise en place excluant tout point de vue de l’énonciateur et qui se manifeste par le biais d’une logique se présentant implicitement ou explicitement :

Mîn + jeune = ne savait pas (immaturité).

Li’ana + croyance propre à la communauté des soufis = c’est leur croyance.

li’an + origine du courant (soufisme) = un fait historique.

Li’ana + description de la position de la maison du prophète = selon des textes d’Histoire.

Un fait fabuleux + *li’ana* + croyance soufie = c’est leur croyance.

Action + *li’anu* + tournure impersonnelle (on raconte) = introduction d’un discours rapporté.

lahâtar + évocation du nom d’un prophète = selon les textes sacrés.

➤ **Conséquence**

Le connecteur *’aywa* introduit une conséquence de faits précédents et se présente comme une marque de distanciation en fonction de sa relation avec d’autres éléments cotextuels.

’aywa gâlak kî klâthum, huwa ḥal fumah.

Alors on dit quand elle les a mangées (les gamelles de couscous), lui, il a ouvert sa bouche.

’aywa gâlak ga ‘dat đîk l-warqa ‘and sîdî daḥû.

Alors on dit que ce papier demeurait chez sidi Dahou.

Dans les exemples ci-dessus, le connecteur introduit une conséquence d’actions avancées précédemment sous forme de discours rapporté qui gomme toute prise en charge de l’énoncé.

'aywa waḥd l-yûm mal-yamât.
Alors un jour parmi d'autres.

'aywa ṣbah wâḥad ynaqî w-yağsal.
Alors, le matin suivant, quelqu'un s'est mis à nettoyer et laver.

Ici le connecteur logique permet d'avancer la suite des événements de la trame narrative ce qui n'implique pas l'intervention du narrateur et qui assure plutôt la succession logique des faits.

'aywa lâh ta'âlâ y-wakal malak safîr ma-sufarâ'.
Ainsi, Allah le très haut désigne un ange comme ambassadeur.

L'évocation du référent *Allah* dans cette énoncé laisse entendre une conséquence de faits pris en charge par une instance suprême et solennelle.

'Aywa mâ bgâš.
Alors il n'a pas accepté.

Cette conséquence implique une demande et son résultat (un refus) introduit par le même connecteur.

➤ **Opposition**

L'opposition est exprimée par les connecteurs *'ama* de l'arabe classique et *baṣaḥ* de l'arabe dialectal.

Hâḍi hiya l-karamât, 'ama-naqd l-banâ' liyûm [...].
Ce sont les prodiges, mais la critique constructive aujourd'hui [...].

Ce connecteur vient séparer entre deux mondes : le monde fictif qui aborde les pouvoirs surnaturels des saints et le monde réel ancré dans le temps *liyûm* (aujourd'hui).

baṣaḥ 'idâ mafikš hâḍ ṣwâlah, fik šak
Mais si tu n'a pas ces choses, tu es sujette au doute.

L'opposition ici permet la transition d'un état qui devrait être adopté et un autre qui ne l'est pas.

➤ **Addition**

L'addition dans ce cas de figure est introduite pas *tanîk* (dialecte) et *kaḍâlik* (arabe classique) qui apportent une autre pratique existant dans la tradition soufie ; l'effacement énonciatif est consolidé par la tournure impersonnelle « on dit » faisant interagir le connecteur à l'intérieur d'un discours rapporté dans le premier exemple et par l'évocation d'une valeur du saint dans le second.

Wa-ygûlû ṭanîk, kânû bakrî ydîrû lḥalqât .

Et on dit également, ils organisaient dans le temps des cercles d'invocation.

kaḍālik l-'awliyâ', ṭanîk 'andhum karamâ.

Aussi, les saints, eux aussi ont des prodiges.

➤ **Condition**

La condition dans l'énoncé suivant est introduite par le connecteur *lukân*.

lukân jâb l-ḥams gluba, lukân râhî taḥadmah ḥlâḥîn.

S'il avait ramené cinq faisceaux (de palmiers nains), trente tribus l'auraient servi.

Un rapport logique est avancé dans cet exemple : si + cinq faisceaux = saint servi par trente tribus.

➤ **Reformulation**

La reformulation est un procédé d'explication qui permet la précision de l'énoncé avancé. Dans le corpus, ce procédé est introduit par *Ya'nî* (ce qui veut dire). Ce connecteur permet d'apporter également un nouveau sens à une idée précédente de manière à l'élucider.

Ya'nî haḍî l-ḥikma tâ' rabî.

C'est-à-dire c'est la sagesse de Dieu.

L'effacement ici est palpable dans l'énoncé lui-même qui évoque explicitement un fait irréfutable par les partenaires de l'acte de communication qui partagent la même croyance sur : la sagesse de Dieu.

➤ **Illustration**

En arabe classique l'un des connecteurs introduisant une illustration est *Maṭalan* (par exemple) repéré dans le discours analysé.

Maṭalan fî mawsim, 'âm, sat ṣhûr, yġî, yṣîb nâs yaḍakrû fî rabî, yaḍḥul m'âhum w-yaḍḥul way-dîr laḥiya way-dîr ġalâba bayḍa, wa-ygûl: "'anâ ṣufî'.

Par exemple lors d'une saison, un an, six mois, il vient et trouve les gens en train d'invoquer Dieu, il se joint à eux et laisse pousser sa barbe blanche et dit : je suis soufi.

Cette illustration aborde le thème suivant : l'hypocrisie de certaines personnes qui se disent soufies et dont la pratique de cette expérience spirituelle se limite à l'apparence. Un exemple pouvant interpeller l'interlocuteur car ce genre de comportement existe dans la réalité.

1.2.10. La modalisation

C'est la manière dont un énonciateur va estimer l'authenticité ou la nécessité de ses propos.

1.2.10.1. Répéter pour préciser

La répétition est définie « par la réitération du signifiant et du signifié d'un segment de nature variable » (Rabatel & Magri-Mourgues 2015 : 09) tandis que la reformulation est « la réitération "du " signifié, mais non du signifiant (Gülich 1983, Roulet 1987, Rossari 1999, 2000, Kara 2004, Rabatel 2008) » (*Ibid.*).

La répétition comme modalisateur permet dans les exemples suivants de souligner la nécessité et l'authenticité de la valeur évoquée.

✚ Préciser un nombre

sîdî 'abd-rhîm gâlah :

- *na 'tîk ḥamsa w-'ašrîn naġ', ḥamsa w-'ašrîn naġ', taḥdam sîdî mḥamad.*

Sidi Abderhîm lui a dit :

- je te donne vingt cinq tribus, vingt cinq tribus, qui sont au service de sid Mhamad.

Riwâya lî ġâ bîha, fîha šaṭrayn, qawlayn, riwâyatayn.

Deux versions ont été citées, deux parties, deux propos, deux récits.

✚ Préciser une action

Ruwaḥ yḥaġ 'lîhâ, mîn Ruwaḥ yḥaġ 'lîhâ, huwa yawşal fî nhârah.

Il est parti faire son pèlerinage sur elle (l'ânesse), quand il est parti faire son pèlerinage, lui, il arrive le jour-même.

Huwa wal-bây muḥamad fatḥû wahran humâ lawlîn, humâ lawlîn.

Lui, et le Bey Mohamed ont ouvert Oran, eux les premiers, eux les premiers.

✚ Préciser une valeur du saint

w- haḍa fîh ḥşâyal kbâr, fîh ḥşâyal kbâr, 'lîhâ yabġî l-ḥurma.

Et celui-ci a de grandes vertus, il a de grandes vertus, c'est pour cela qu'il aime la pudeur.

haḍa sîdî 'lî ban 'ûmar haḍa šrîf 'aşli haḍa šrîf yantasib l-sîdî 'lî w-faṭîma zohra.

Ce sidi Ali Ban Oumar est noble d'origine, un noble descendant de sidi Ali et Fatima Zohra.

W-sîdî 'lî ban 'ûmar yadî l'amr man 'and sîdî 'abdaqa l-ġîlâlî, man 'and sulṭân. 'asulṭân.

Et sidi Ali Ban Ali recevait les directives de sidi Abdel Kader Al Djilani, du sultan, le sultan.

mâ kânş ya 'ḍî 'ay makhlûq fal-'arḍ ya 'ḍîh.

Il ne faisait de mal à personne, ne faisait pas de mal.

✚ Préciser une pratique propre à une croyance

l-ġzâl hnâ mâ nâklûhš, hâw mâ yatkalš, mâ yatkalš.

Les gazelles, ici, on ne les mange pas, elles ne sont pas mangées, elles ne sont pas mangées.

'Al-ħmâm tâ'ah hnâ mâ yatkalš. [...]. Mâ yâklûh mâ yšaydûh.

Ses pigeons, ici, ils ne sont pas mangés. On ne les mange pas et on ne les chasses pas.

ygûlak : drak l-mrâya, 'al- mrâya tâ' l-hand l-kbîra.

On dit : il a atteint le miroir, le grand miroir de l'Inde.

Dans l'exemple suivant la répétition permet également de proposer deux versions du discours rapporté pour assurer une transmission fidèle de celui-ci.

Gâlu : yâ Sa'd 'aḡib min ta'âmik takûn mustaġâb da'wa 'aw mustaġâb du'âa.

Il lui a dit : o Saad ! Purifie ta nourriture, tes prières seront exaucées.

'Aywâ mân ġâ l-ħrîf, huwa yaħruġ mal-ħrîf lal-ħrîf, mnîn ġâ l-ħrîf...

Alors, lorsque l'automne est arrivé, lui, il sort chaque automne, lorsque l'automne est arrivé...

'al-'insân kâyan wâlî šâlah y-zûrah, wâlî šalah y-zûrah.

Une personne rend visite à un saint juste, rend visite à un saint juste.

Préciser un principe propre à une croyance

hawâh mâ ykûnš tâba' la-dunyâ, hawâh ykûn šarî'a, ykûn šarî'a.

Que sa passion ne soit pas liée au bas monde, que sa passion soit Chari'a, Chari'a.

ygûlak 'anâsu 'arba', fi 'ilm tašawuf, 'anâsu'arba'.

On dit que les gens sont [répartis en] quatre catégories, dans la science soufie, les gens sont [répartis en] quatre catégories.

haḍa ygûlak l-'ulâma 'alâ mâ mâta 'alayh, naħakmû 'lih 'alâ mâ mâta 'alayh.

Dans ce cas, les oulémas disent selon l'état de son décès, on le juge selon l'état de son décès.

'asam' kaḍalik, ygûlak min 'ahl l-hawâtif, 'al hawâtif 'arabâniya.

L'ouïe aussi, on dit des gens des téléphones, les téléphones divins.

Préciser une réalité universelle

w-kâyan nâs fihum l-ħîr kṭar ma-šar

Et il existe des gens dont le degré du bien en eux dépasse celui du mal.

Porter l'attention sur un nom propre et le statut de la sainteté

l-wâlî ṣalaḥ y-gûlûlah sîdî yaḥiya 'abû tâbût. sîdî yaḥiya 'abû tâbût haḍa, madfûn fî waḥd l-blâd samuha l-fâyḥa.

le saint s'appelle sidi Yahya Ban Tabout, sidi Yahya Ban Tabout est enterré dans un endroit qui s'appelle Al-Fayha.

hâḍa sîdî 'abdal-qâdar l-ġilâlî, qbal lâ yzîd, ygûlû ḥraġ l-sayad 'alî, l-sayad 'alî.

Ce sidi Abdel Kader Al-Djilânî, avant de naître, on dit qu'il est apparu au seigneur Ali, au seigneur Ali.

Kân sîdî 'uṭmân, l-wâlî haḍâk sîdî 'uṭmân.

Sidi Othmân était, ce saint sidi Othmane.

Préciser un discours rapporté

ygûlû kima hâk, ygûlû fal-kutub fî suriyâ.

On dit comme ceci, on dit dans les livres en Syrie.

1.2.11. Le choix du registre de langue comme trace de distanciation

Nous avons remarqué que le choix du registre de langue, entre l'arabe classique et le parler mascarien se manifeste à des moments précis du discours.

L'arabe classique est utilisé dans :

- L'introduction des versets coraniques et des hadiths et la reprise de ces textes dits sacrés.
- L'emploi de formules religieuses comme *ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam* « que le salue et la grâce d'Allah soient du lui » en évoquant le nom du prophète Mohamad.
- Certains vers de poèmes émis par un soufi ou un saint.
- La définition de concepts propres à la tradition soufie.

La langue maternelle du locuteur est employée dans les commentaires, la narration des récits, la description et la reprise de certains points à préciser dans le texte.

L'effacement énonciatif apparaît dans le choix de l'arabe classique. En effet, par le biais de cette langue et le statut qu'elle occupe dans sa communauté (celle du co-énonciateur également), l'énonciateur peut avancer des informations ou des formules légitimées par un registre dit soutenu.

2. Les discours constituant et distanciation

Selon MAINGUENEAU, le discours constituant est le discours fondateur des discours non-constituants.

Les discours constituants mettent en œuvre une même fonction dans la production symbolique d'une société, une fonction que nous pourrions dire d'archéion. Ce terme grec, étymon du latin *archivum*, présente une polysémie intéressante pour notre perspective : « Lié à Varchè, "source", "principe", et à partir de là "commandement", "pouvoir", Varchéion, c'est le siège de l'autorité, un palais par exemple, un corps de magistrats, mais aussi les archives publiques ». L'archéion associe ainsi intimement le travail de fondation dans et par le discours, la détermination d'un lieu associé à un corps d'énonciateurs consacrés et une élaboration de la mémoire. [...] ces discours constituants donnent sens aux actes de la collectivité, ils sont les garants des multiples genres de discours (Maingueneau & Cossutta 1995).

D'après l'auteur, l'analyse de la constitution s'opère selon trois dimensions :

3. *La constitution* légitime un discours se basant sur l'interdiscours ;
4. *La constitution* est le repère permettant l'organisation d'un texte ;
5. *La constitution* délimite les « lieux communs » de la collectivité.

Ainsi, la constitution permet également de « montrer la connexité de l'intradiscursif et de l'extradiscursif, l'intrication d'une représentation du monde et d'une activité énonciative » (*ibid.*). Par ailleurs, une énonciation personnelle fait de la *constitution* un lieu de légitimation permettant de placer un *positionnement*, qui est « l'intrication d'un mode d'organisation sociale et d'un mode d'existence des textes », (*ibid.*) pouvant être le lieu de polémiques dans une même communauté discursive⁶².

En outre, l'*inscription* est la résultante du discours constituant comme c'est le cas des littératures orales qui

sont "inscrites", comme nombre d'énoncés mythiques oraux, mais cette inscription passe par des voies distinctes de celles du code graphique. [...] L'inscription est radicalement exemplaire, elle suit des exemples et donne l'exemple. Produire une inscription, ce n'est pas tant parler en son nom que suivre la trace d'un Autre invisible, qui associe les énonciateurs modèles de son positionnement et, au-delà, la présence de cette Source qui fonde le discours constituant : la Tradition, la Vérité, la Beauté...⁶³

Un discours constituant circulant dans un positionnement donné peut être réactualisé et réinscrit selon la divergence des contextes, permettant ainsi d'autoriser des modes d'énonciation par le biais du contenu qu'il porte. Dans le cas de notre analyse, nous tenterons de procéder à un travail de

⁶² Cf. MAINGUENEAU Dominique, Dictionnaire de l'analyse du discours.

⁶³ *Ibid.*

repérage des constituants majeurs du discours sur le saint émis par des gardiens de mausolées et révélant une distanciation de l'énonciateur.

2.1. Le discours constituant religieux

Dans la religion islamique⁶⁴ tout discours dit religieux devrait reposer d'abord sur deux discours constituants fondamentaux : le Coran et les Hadiths⁶⁵ du prophète ; le premier comme un texte (T1) émanant d'une instance d'autorité absolue et le second considéré comme l'interprétation du (T1). En effet, puisque les muqadmîn se proclament appartenant à la communauté musulmane et que, selon eux, le culte des saints fait partie intégrante de la tradition soufie et que celle-ci se revendique comme tradition découlant de la tradition islamique, nous supposons que le texte religieux aurait une place de fondateur dans le discours sur les saints.

Dans le travail de repérage suivant, nous essayerons de voir comment le code religieux se manifeste-t-il et quelle en est l'aspect dominant :

Code religieux	Lexique	Versets coraniques	Récits extraits du Coran	Hadiths et tradition prophétique (par thème)	Formules	Pratiques et rituels religieux
Sîdî 'abd-rhîm	- <i>l-'ulamâ</i> (théologiens) - <i>wâlî</i> (allié/saint) - <i>l-walyâ</i> (alliés/saints).	Ø	Ø	Ø	- <i>B-'idn rabî</i> (avec la permission de Dieu). - <i>walah</i> (avec Allah). - <i>nšâlah</i> (si Allah le veut).	- <i>yhaġ</i> (il fait son pèlerinage).
	- <i>muftî</i> (jurisconsulte) - <i>sadâġa</i> (tapis de prière) - <i>ṣaḥâbi</i>	(31) Fussilat (38) Al-Hajj	-Sîdnâ Mûsâ	-'al 'abdâl -la passion -les valeurs et les vertus.	- <i>raġiya lâhu 'anh</i> (Q'Allah l'agrée) - <i>ṣalâ lâhu</i>	- <i>sunâ</i> (tradition prophétique) - <i>ṣarî'a</i> (loi islamique)

⁶⁴ La religion Islamique, appelée également « religion musulmane ». Pour ôter toute équivocité quant à cette dernière appellation qui renvoie aux musulmans et non à l'Islam nous préférons garder la première dérivation du terme « Islam » que nous jugeons plus juste.

⁶⁵ Un hadith est une « parole » attribuée au prophète de l'Islam Mohammed. Un texte à caractère sacré est attesté et certifié d'abord par l'Instance suprême (Allah), puis par la communauté musulmane, pour qu'il soit rapporté au IX^e siècle par des auteurs de compilations de hadiths, comme Tarmidhi, Muslim etc., considérées comme canoniques donc contribuant à la constitution de la loi islamique.

Sîdî	(compagnon du prophète)	(47) Ar-Rum		-les signes de la foi	'alayhi wasalam (paix et bénédiction d'Allah soient sur lui).	- <i>tawhîd</i> (l'unité divine)
hmad						
ban'î	- <i>nabî</i> (prophète)	(112) Al-an'âm		-se rapprocher de Dieu.	- 'alayhi salâm (que la paix soit sur lui).	- <i>l-'istidrâg</i> (demande de l'absolution des péchés)
	- <i>ġabrîl</i> (ange Gabriel)	(16) As-Sajdah		-L'amour d'Allah.	- 'asalâmu 'alaykum (que la paix soit sur vous).	- <i>'ibâda</i> (servitude pour Allah)
	- <i>l-ġana</i> (le paradis)	(60) Al- An'âm		-les prières exaucées.	<i>subhânahu WA-ta'âlâ</i> (louange à Allah le Très haut).	- <i>taṭahar</i> (se purifier)
	- <i>rasûl lâh</i> (messager d'Allah).	(26) An-najm		-l'entraide.	- <i>lâ 'ilâha 'ilâ lâh Muḥamad rasûl lâh.</i> (il n'y a dieu qu'Allah et Mohamed est son messager).	- <i>du'âa</i> (prières)
	- <i>wâlî</i> (allié/saint)	(153) Al-an'âm		-le rang spirituel des Oulémas.	- <i>wal-'iyâdu bi-lâh.</i> (je cherche protection auprès d'Allah).	- <i>ṣubḥ</i> (la prière du sobh)
	- <i>l-ġân</i> (les djinns)			-le jeûne.	- <i>'umat Muḥamad</i> (la communauté de Mohamed).	- <i>l-faġr</i> (la prière du fadjr)
	- <i>l-malâyka</i> (les anges)				- <i>karama lâhu waġhah</i> (qu'Allah bénisse son visage).	- <i>l-farîda</i> (pratiques dictées par la loi islamique)
	- <i>lâhi ta'âlâ</i> (Allah le très haut).				- 'a'ûdu bi-lâhi <i>mina ṣayṭan raġîm</i> (je cherche protection auprès d'Allah contre Satan).	- <i>nâfila</i> (actes surrogatoires)
	- <i>rabî</i> (Dieu)				- <i>subhân lâh</i> (Gloire à Allah).	- <i>'ada'wa l-mustaġâba</i> (prières exaucées).
	- <i>ṣâliḥ</i> (vertueux/saint)				- <i>Wal-ḥamdulâh</i> (gratitude à	- <i>l-ma'âṣî</i> (les péchés)
	- <i>'al-'abdâl</i>					- <i>taqwâ</i> (piété)
	- <i>fiqh</i> (jurisprudence)					- <i>yaḍakrû</i> (ils invoquent)
	- <i>l-'islâmi</i> (islamique)					- <i>'aḍikr</i> (l'invocation)
	- <i>ḍunûb</i> (péchés commis)					- <i>l-'imân</i> (la foi)
	- <i>ṣayṭân</i> (Satan)					
	- 'al-hwâ (la passion)					
	- <i>dunyâ</i> (ici bas)					
	- <i>yuslim</i> (devient musulman)					
	- 'al waḥy (la révélation)					
	- <i>l-mu'minîn</i> (les croyants)					

	<p>- <i>ya 'Şi</i> (désobéit)</p> <p>- <i>Şâliĥîn</i> (vertueux/saints)</p> <p>- <i>sayidnâ 'Alî</i></p> <p>- <i>Sa'd bnû 'abî</i></p> <p><i>Waqâs.</i></p> <p>- <i>ĥasana</i> (bienfait)</p> <p>- <i>Sîdnâ 'umar</i></p> <p>- <i>l-'islâm</i> (Islam)</p> <p>- <i>'arûĥ</i> (l'esprit)</p> <p>- <i>l-mubaşarîn</i> <i>bil-ġana.</i> (ceux à qui Dieu a promis le paradis).</p> <p>- <i>'aġkâr</i> (invocations)</p> <p>- <i>l-musţafâ</i> (l' élu).</p> <p>- <i>'abû bakr Şidîq</i></p> <p>- Fâtîma</p> <p>- <i>'asmâa lâh</i> <i>tas'a w-tas'ûn</i> (les 99 noms d'Allah)</p> <p>- <i>ru'yâ</i> (un songe)</p> <p>- <i>samawât</i> (les cieux)</p> <p>- <i>mulk lâh</i> (souveraineté d'Allah)</p> <p>- <i>w-şahîd</i> (martyr)</p> <p>- <i>Şâ'im</i> (jeûneur)</p> <p>- <i>muŞalî</i> (celui qui pratique</p>				<p>Allah).</p> <p>- <i>fa-ţarîq şah</i> (le droit chemin)</p> <p>- <i>tasbîĥ</i> (invoquer en disant soubhânAllah)</p> <p>- <i>l-'aŞr</i> (la prière du 'asr)</p> <p>- <i>l-maġrab</i> (la prière du crépuscule)</p> <p>- <i>ţahâra mâ'iya</i> (se purifier avec de l'eau)</p> <p>- <i>bi-niya</i> (avec bonne intention)</p> <p>- <i>yuŞalî</i> (il prie)</p> <p>- <i>Şawmihi</i> (son jeûne)</p> <p>- <i>l'imân</i> (la foi)</p> <p>- <i>l-ma'Şiya</i> (ne pas pratiquer sa religion/ péchés commis)</p> <p>- <i>lil-lâh</i> (pour Allah)</p> <p>- <i>Şarî'a l-muĥamadia</i> (loi prophétique)</p> <p>- <i>'az-zakât</i> (l'aumône)</p> <p>- <i>Şfâ'a</i> (intercession du prophète)</p>
--	--	--	--	--	--

	<p>la prière)</p> <p>- <i>ḥadīṭ ṣaḥīḥ</i> (hadith authentique)</p> <p>- <i>kāfirīn</i> (mécréants)</p> <p>- <i>suna kawniya</i> (tradition universelle)</p> <p>- 'awliya' <i>ṣayṭān</i> (alliés de Satan)</p> <p>- <i>l-ḥalāl</i> (le licite)</p> <p>- <i>l-ḥarām</i> (l'illicite)</p> <p>- <i>l-kitāb</i> (le Livre sacré)</p> <p>- <i>l'āḥira</i> (l'au-delà)</p> <p>- <i>lhīh</i> (l'au-delà)</p> <p>- <i>naṣrānī</i> (chrétien)</p> <p>- <i>l-yahūdī</i> (juif)</p> <p>- 'aḡsād nurāniya (des corps lumineux/les anges)</p>					
Sīdī 'lī ban 'ūmar	<p>- <i>ḥasanī</i></p> <p>- <i>ḥusīn</i></p> <p>- <i>l-wālī</i> (allié/saint)</p> <p>- 'awliyā' (alliés/saints)</p> <p>- <i>ṣalaḥ</i> (vertueux/saint)</p> <p>- <i>ṣalihīn</i> (vertueux/saints)</p> <p>- <i>l-'asrār rabāniya</i> (les secrets divins)</p> <p>- <i>qur'ān 'al'aẓīm</i></p>	<p>(105) Alanbiyā' -(185) Al Imrān -(69) AlAnbiyā' -(34) Al baqarah -(208) Al baqarah -(30) Al fadjr</p>	<p>- <i>sīdnā slīmān</i> (notre seigneur Salomone).</p> <p>- <i>Sīdnā mūsā m'a l-ḥuḍayr</i> (notre seigneur Moise avec al-khidhr).</p> <p>- <i>sīdnā brāhīm l-ḥalīl</i> (notre seigneur Abraham).</p>	<p>- <i>ṣalā lāhu 'alayhi wa-salām</i> (que la paix et la bénédiction d'Allah soient sur lui).</p> <p>- <i>bism lāh</i> (au nom d'Allah).</p> <p>- <i>Wal-lāh</i> (avec Allah).</p> <p>- <i>n-ṣālah</i> (si Allah le veut).</p>	<p>- 'a-safīn <i>ḥaraḡhā</i> (apprendre les 60 Hizbs du Coran)</p> <p>- 'aṣalāt (la prière islamique)</p> <p>- 'aṣiyām (le jeûne)</p> <p>- 'al 'amal ṣalah (une bonne action)</p> <p>- <i>l-fard</i> (devoir dicté par</p>	

	<p>(le majestueux Coran)</p> <p><i>-b-qudrat rabî</i> (la puissance de Dieu)</p> <p><i>- 'al maktûb</i> (ce qui est écrit)</p> <p><i>- l-ġnûn</i> (les djinns)</p> <p><i>- Rabî</i> (Dieu)</p> <p><i>- l-wâĥad lî ħlaq la'mâr</i> (l'Unique qui a créé les vies)</p> <p><i>- rasûl</i> (le messenger)</p> <p><i>- 'ibâd lâh</i> (les serviteurs d'Allah)</p> <p><i>- lâhi ta'âlâ</i> (Allah le très haut)</p> <p><i>- l- 'anbiyâ' -l-mursalîn</i> (les prophètes envoyés)</p> <p><i>- rasûl lâh</i> (le messenger d'Allah)</p> <p><i>- sîdî nbî</i> (mon seigneur le prophète)</p> <p><i>- 'awliyâ' lâh ṣâliĥîn</i> (les alliés d'Allah, les vertueux)</p> <p><i>-ġanat na'îm</i> (paradis de béatitude)</p> <p><i>-rab l'âlamîn</i> (Dieu de l'univers)</p> <p><i>- malâ'ika</i> (anges)</p> <p><i>- danyâ</i></p>	<p>-56) AlAhzâb</p> <p>-(9) Allsân</p> <p>-(185) Al Imrâne</p> <p>-(34) Al baqarah</p> <p>-(208) Al baqarah</p>			<p><i>- bismi lâh 'a-raĥmân 'a-raĥîm.</i> (au nom d'Allah le Clément, le Miséricordieux).</p> <p><i>- 'asalâmu 'alaynâ wa- 'alâ 'ibâdi lâhi ṣâliĥîn.</i> (paix sur nous et sur les serviteurs vertueux d'Allah).</p> <p><i>-fî sabîl lâh</i> (sur la voie d'Allah).</p>	<p>la loi islamique)</p> <p><i>- maka</i> (Mecque, lieu de pèlerinage)</p> <p><i>-sâġda</i> (prostration)</p> <p><i>-râk'a</i></p> <p><i>- 'umra</i> (petit(semi) pèlerinage)</p> <p><i>- yašfa'</i> (acte de l'intercession du prophète)</p> <p><i>- ṣadaqa</i> (aumône)</p>
--	---	---	--	--	---	---

	<p>(ici bas)</p> <p>- <i>sayad 'alī</i></p> <p>- <i>'aṣayṭān</i> (Satan)</p> <p>- <i>ġâma'</i> (mosquée)</p> <p>- <i>l-ktâb</i> (le Livre sacré)</p> <p>- <i>niyat lâhi</i> (l'intention pour Allah)</p> <p>- <i>lâh</i> (Allah)</p> <p>- <i>yaġfarlak rabī</i> (Dieu te pardonne)</p> <p>- <i>'ahl l-bayt</i> (descendants du prophète)</p> <p>- <i>ḥrâm</i> (illicite)</p> <p>- <i>rûḥ rabânî</i> (esprit divin)</p> <p>- <i>'aṭawâb</i> (ceux qui repentent)</p> <p>- <i>l-ḥasanât</i> (bienfaits)</p> <p>- <i>l-'aġr</i> (honnaire de Dieu)</p> <p>- <i>ġanat</i> l-firdaws (le paradis al-firdaws)</p>					
Sîdî bûrâs	<p>- <i>l-qur'ân</i> (le Coran)</p> <p>- <i>wâlî ṣâliḥ</i> (saint vertueux)</p> <p>- <i>l-ġâma'</i> (mosquée)</p>	Ø	Ø	Ø	Ø	<p>- <i>maka</i> (Mecque, lieu de pèlerinage)</p> <p>- <i>ṭawfnî</i> (m'a fait faire les sept tours autour de la Kaaba)</p>
	<p>- <i>rabî l-'âlamîn</i> (Dieu de l'univers)</p> <p>- <i>rabî</i></p>				<p>- <i>n-šâlah</i> (si Allah le</p>	<p>- <i>yašfa'</i></p>

<p>Sîdî dahû</p>	<p>(Dieu)</p> <p>- 'arasûl (le messager)</p> <p>- nubuwa (prophétie)</p> <p>- sayad l- 'awalîn wal- 'âhîrîn (seigneur des premiers et des derniers)</p> <p>- l- 'anbiyâ' (prophètes)</p> <p>- wâlî (allié/saint)</p> <p>- mu 'gizâtah (ses miracles)</p> <p>- l- 'awliyâ' (alliés/saints)</p>	<p>Ø</p>	<p>Ø</p>	<p>Ø</p>	<p>veut).</p> <p>- Şalâ lâhu 'alayhi wasalam (que la paix et la grâce d'Allah soient sur lui).</p> <p>- Ya 'lam lâh (seul Allah sait).</p> <p>- wal- hamdulah (Gratitude à Allah).</p>	<p>(intercession du prophète)</p>
<p>Sîdî qâda</p>	<p>- rabî (Dieu)</p> <p>- l- ġan (djinn)</p> <p>- şayâ ħîn (Satan)</p> <p>- l- muslimîn (musulmans)</p> <p>- 'awliyâa lâh 'aşâli ħîn (Alliés d'Allah, les vertueux)</p> <p>- rasûl lâh (le messager d'Allah)</p> <p>- wâlî (allié/saint)</p> <p>- rabî sub ħânah (Dieu soit loué)</p> <p>- l- 'imân (la foi)</p> <p>- l- ħâl (le licite)</p> <p>- wâlî şâliĥ (saint vertueux)</p>	<p>(40) A 'naml (21) Al Kahf</p>	<p>- sîdna sulaymân - şĥâb l- kahf (les gens de la caverne)</p>	<p>-se rapprocher d'Allah. (al- Bukhârî, n° 6137).</p>	<p>- 'alayhi salâm (que la paix soit sur lui).</p> <p>- walah (avec Allah).</p> <p>- sub ħân lâh (louange à Allah).</p>	<p>- Şâyam (il jeûne)</p> <p>- qiyâm (il fait la prière durant la nuit)</p> <p>- yşâlî (il prie)</p> <p>- l- faġr (la prière de l'aube)</p> <p>- l- waqt (moment de la prière)</p> <p>- sunat- rasûl (la tradition prophétique)</p>

	<p><i>-rab l'âlamîn</i> (Dieu de l'univers)</p> <p><i>- Muḥamad</i></p> <p><i>- qur'ân</i> (le Coran)</p> <p><i>- ṣâliḥa</i> (vertueux/saint)</p> <p><i>- lâh</i> (Allah)</p> <p><i>- niya</i> (la bonne intention)</p>					
Sîdî ṣâfi	<p><i>- lal-wilâya</i> (alliés/saints)</p> <p><i>- l-wâlî</i> (allié/saint)</p> <p><i>- l-qur'ân l-'aẓîm</i> (le mejestueux Coran)</p> <p><i>- rabî</i> (Dieu)</p> <p><i>- fî-dunyâ</i> (ici-bas)</p> <p><i>- l-'âḥira</i> (l'au-delà)</p> <p><i>- l-ġana</i> (le paradis)</p> <p><i>- l-ġunûn</i> (les djinns)</p>	(64) Yunus			<i>- 'alâhu 'a'lam</i> (seul Allah sait).	

Tableau 10. Le code religieux dans les discours sur les saints

Nous constatons que le constituant religieux dans notre corpus passe principalement par des concepts formant un lexique et des formules propres à la religion islamique.

2.4. Le serment

Jurer, c'est prendre Allah pour témoin de ce qu'on avance ; c'est également une manière de faire connaître la vérité ou affirmer une idée au sein d'une communauté religieuse. La part de l'effacement énonciatif dans ce genre de pratique langagière qui passe par des formules figées transmises au sein de la communauté de manière conventionnelle et qui accompagnent une information, une idée ou un point de vue, c'est qu'il confère à l'énoncé un aspect solennel véhiculant

des vérités seigneuriales. En effet, Dans la tradition musulmane comme dans le corpus, cette pratique se concrétise dans la glorification d'Allah avec des formules telles que : *walah* ou *uqsim bilâh*.

2.5. Le discours constituant soufi

Le fait d'envisager de délimiter le discours soufi dans le corpus et le qualifier comme étant un discours constituant, impose des lectures dans ce domaine afin de ne pas confondre entre le mysticisme (expérience spirituelle émanant du christianisme) et le soufisme en tant que pratique spirituelle qui s'inspire des principes de la loi islamique et de la tradition prophétique, et le culte des saints comme une pratique populaire à visée « thérapeutique ». Ainsi, nous nous baserons dans l'élaboration du tableau ci-dessous, sur les ouvrages de AMRI Nelly et Laroussi *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, DIB Mohammed Souheil dans *Le soufisme populaire algérien moderne*, AL-GHAZALI, *Les règles du soufisme*, l'ouvrage de DERMENGHEM Emile, *Vies des saints musulmans* et celui de CHAMBERT-LOIR Henri et GUILLOT Claude, *Le culte des saints dans le monde musulman*, entre autres.

Nous envisageons, dans le tableau suivant, de classifier les marques linguistiques de ce discours constituant afin de d'explicitier son mode de manifestation dans le corpus et vérifier son mode d'organisation.

Discours sur les saints	Lexique	Pratiques/rituels	Personnalités/fonctions
Sîdî 'abd-rhîm	-Zâwya -Wâlî (saint) - 'al-karama	-	- <i>sîdî m-ḥamad tâ' gîlizân</i> (sidi Mhamad de Relizane). - <i>sîdî qâda</i> - <i>sîdî brâhîm</i>
Sîdî ḥmad ban'î	- <i>taṣawuf</i> - <i>nurâniyîn</i> (un saint lumineux) - <i>wâlî w-ṣūfî</i> (saint et soufi) - <i>ṣūfiya</i> (les soufis) - <i>l-wâlî 'anûrânî</i> (le saint de lumière)	- <i>ḍik</i> (l'invocation) - <i>ṭarîqa sūfiya darqâwiya</i> (la voie soufie darqawiyya) - <i>wird tâ' aḍkâr</i> (un ensemble d'invocations)	- <i>Ṣîḥ 'al Misûm</i> - <i>ṣîḥ rabânî</i> (Cheikh divin) - <i>ṣayḥ nurânî</i> (Cheikh de lumières) - <i>'ada ban gulâm lâh</i> - <i>sîdî bûmadian al mgîṭ</i> (sidi Boumadian le secourer)

	<p>- <i>l-karamât</i> (les prodiges)</p> <p>- <i>nuqâba</i> (les chefs/capitaines)</p> <p>- <i>Nuġâba</i> (les studieux/sérieux)</p> <p><i>l-hubâla</i> (les fous)</p> <p><i>wal- 'aġwât</i> (les secoureurs)</p> <p><i>wal- 'aqâtib</i> (les poles)</p> <p><i>wal-awtâd</i> (et les piliers)</p> <p>- <i>ṣâliḥîn</i> (les vertueux/les saints)</p> <p>- <i>'al- mrâya tâ' l-hand l- kbîra</i> (le grand miroir de l'Inde)</p> <p>- <i>'ahl l-hawâtif</i> (les gens des téléphones)</p> <p>- <i>daraġat l-qabûl</i> (le degré de l'acceptation (par Dieu, suite aux prières surérogatoires))</p> <p>- <i>wâlî rabânî</i> (un saint divin)</p> <p>- <i>ṭarîqa</i> (la voie soufie)</p> <p>- <i>l-firqa</i> (la confrérie)</p> <p>- <i>l-murîd</i> (le disciple)</p>	<p>- <i>lal'abâda</i> (endroit où on pratique l'adoration de Dieu en invocant)</p> <p>- <i>drak 'al- mrâya</i> (il a accédé au miroir)</p> <p>- <i>l-wuṣûl 'ilâ l-lâh</i> (arriver à Allah)</p>	<p>- <i>Râb'a l-'adawiya</i></p> <p>- <i>Zâwiya l-bal-qâydiya</i></p> <p>- <i>ṣiḥ 'abqâdar ġilâlî</i></p> <p>- <i>'abd raḥmân l-maġdûb</i></p>
--	--	---	--

	<p>- <i>rûḥ nawrâniya</i> (l'esprit de lumière)</p> <p>- <i>rûḥ ṣâfiya</i> (l'esprit pur)</p> <p>- <i>yaṭwû fa-ṭay tâ' l-'akl</i> (jeûner pendant plusieurs jours sans arrêt).</p> <p>- <i>zâwiya</i></p> <p>- <i>ṭulba</i> (les lettrés)</p> <p>- <i>dwâ'î l-qalb</i> (quêtes du cœur)</p> <p>- <i>karamât l-'awliyâ'</i> (les prodiges des saints)</p> <p>- <i>zâhad</i> (l'ascèse)</p> <p>- <i>bâṭinî</i> (occulte)</p> <p>- <i>zâhirî</i> (apparente/visible)</p>		
Sîdî 'lî ban 'ûmar	<p>- <i>Šrif</i> (noble)</p> <p>- <i>l-wâlî ṣalah</i> (le saint vertueux)</p> <p>- <i>talâmîd</i> (les disciples)</p> <p>- <i>l-karâma</i> (prodiges)</p> <p>- <i>Ṣâlihîn</i> (les vertueux)</p> <p>- <i>l-'awliyâ' 'aṣâliḥîn</i> (les saints vertueux)</p> <p>- <i>l-wilâyâ</i> (la sainteté)</p>		<p>- <i>sîdî yaḥiya 'abû tâbût</i></p> <p>- <i>sîdî slimân</i></p> <p>- <i>sîdî šîḥ</i></p> <p>- <i>sîdî 'abd l-qâdar ban m-ḥamad, sîdî qâda ban muḥtar, sîdî ḥmad ban Yaḥiya, sîdî ḥmad ban 'lî.</i></p> <p>- <i>'abd-al-qâdar l-gîlâlî</i></p>

	<p>- <i>bâṭniya</i> (occulte)</p> <p>- <i>zâhiriya</i> (apparente/visible)</p> <p>- <i>'awliyâ' lâh 'aṣṣâliḥîn</i> (les saints d'Allah les vertueux).</p> <p>- <i>ṭalaba</i> (les disciples)</p> <p>- <i>l-ġâh</i> (le rang spirituel)</p> <p>- <i>ṣulâḥ</i> (les saints vertueux)</p>		
Sîdî bûrâs	<p>- <i>ṭalab</i> (lettré)</p> <p>- <i>Karamâtah</i> (ses grâces probatoires)</p>	-	- <i>sîdî l-huwârî</i>
Sîdî dahû	<p>- <i>Karamâtah/ karamât</i> (ses grâces probatoires)</p> <p>- <i>'atâwlâyat</i> (la sainteté)</p> <p>- <i>l-'awliyâ'</i> (les saints)</p> <p>- <i>ṭalab/ ṭulba</i> (les lettrés)</p> <p>- <i>gandûz</i> (disciple)</p>	-	<p>- <i>sîdî ban yaḥlaf</i></p> <p>- <i>sîdî 'lî šrif</i> (sidi Hmad Ban Ali)</p> <p>- <i>l-'amîr 'abd l-qâdar</i> (l'Emir Abdel Kader)</p>
Sîdî qâda	<p>- <i>karamât</i> (les grâces probatoires)</p> <p>- <i>'awliyâa lâh 'aṣṣâliḥîn</i> (les saints d'Allah, les vertueux).</p> <p>- <i>'al wâlî</i> (le saint)</p> <p>- <i>riġâl lâh 'aṣṣâliḥîn</i></p>	- <i>l-ḥalqât</i> (les cercles d'invocations)	<p>- <i>sîdî ḥmad ban muḥtâr</i></p> <p>- <i>sîdî l-murslî</i></p> <p>- <i>sîdî mḥamad ban 'ûda</i></p> <p>- <i>sîdî muḥyadîn bû l'amîr 'abdaqa</i> (sidi Muhyidine le père de l'Emir Abdel Kader)</p>

	(les hommes d'Allah, les vertueux) - <i>ḥusn tawakul</i> (confiance sincère) - <i>ṣidq m'a rabî</i> (la sincérité avec dieu) - <i>l-karâma</i> (le don probatoire) - <i>ṣîḥ</i> (cheikh/ maître soufi)		
Sîdî ṣâfi	- <i>l-burhân</i> (preuve de sainteté/ prodige) - <i>l-wâlî</i> (le saint)	-	- <i>sîdî 'uṭmân</i>

Tableau11.Le discours constituant soufi

Comme dans le discours religieux, nous remarquons que le code soufi est organisé par le biais d'un lexique propre à cette tradition mystique musulmane⁶⁶ comportant des concepts qui exigent à l'interlocuteur un savoir encyclopédique pouvant lui permettre d'accéder à leurs significations.

Ces concepts⁶⁷ utilisés par les énonciateurs-locuteurs tournent autour d'un même noyau : le saint. En effet, les récits hagiographiques sont régis par des occurrences conceptuelles telles que « des expressions comme *jasad muqaddas* (corps saint) et *jasad mubârak* (corps béni ou encore bénéfique car porteur de *baraka*) » (AMRI 2006) ou (*tazkiyat*) de la *nafs (ibid.)*, etc. Par ailleurs, dans ce genre de récit, on se fonde dans sa légitimation sur le concept *wali* cité dans le Coran mais principalement inspiré de la tradition prophétique car, selon le courant soufi, « toute sainteté dérive de la *Sunna* muhammadienne, en est un exemple vivant et tend à en imiter les vertus et les attributs, est un lieu commun de l'hagiographie islamique, et traverse toute la littérature religieuse de l'islam. » (*ibid.*). Ainsi, dans les récits du corpus, ce rattachement à la tradition prophétique est palpable à travers des traces énonciatives exprimant « la vénération à la personne du Prophète et la recherche de

⁶⁶ Nous préférons employer le qualifiant « musulmane » au lieu de « islamique » pour éviter toute ambiguïté.

⁶⁷ FODOR (1998) propose cinq conditions pour déterminer un concept : les concepts sont des particuliers mentaux ; ce sont des catégories et sont employés comme telles ; des constituants de la pensée et dans un nombre indéfini de cas, un concept fait partie d'un autre. Ils doivent être acquis/appris. Ils sont publics : partagés par des êtres humains vivants ensemble.

liens directs, affectifs, corporels, et généalogiques avec lui » (*ibid.*). En effet, la chaîne de diffusion, ou chaîne initiatique (*silsilat al-sanad*), ici représentée par le discours sur le saint dans sa globalité et les récits hagiographiques qui y sont intégrés, se prononce comme un « support » qui remonte au Prophète, concrétise ce rattachement, et « devient un garant de l'authenticité de l'expérience de sainteté » (*ibid.*).

L'ascendance prophétique revendiquée par le saint et qui est utilisée en guise d'ouverture du discours par pratiquement la majorité des muqadmîn est une stratégie discursive qui permet, encore une fois, de légitimer ses dires et de marquer sa distanciation à la fois.

Dans les critères de sanctification, le combat contre la *nafs*, la purification de celle-ci par la mortification et les exercices surrogatoires, restent des éléments dotés d'une grande stabilité dans l'hagiographie islamique, y compris au Maghreb médiéval, et y occupent une place centrale que le temps n'a pas entamée. [...] 17 Al-Labîdî, décrivant son *shaykh* Al-Jibinyânî (m. 369/979), écrit qu'à force de *dhikr*, sa peau s'était desséchée sur ses os et son teint avait noirci (Al-Labîdî, éd. 1959 : 66). Il évoque également l'épreuve de la faim et du jeûne ininterrompu du saint (Al-Jibinyânî demeura sept ans sans manger de pain) (*ibid.*: 69), la soif, les nuits de veille, la retraite en solitaire et l'exposition aux intempéries. Il se mortifiait également par le port des vêtements de bure et des frocs rapiécés (*ibid.*: 20). L'hagiographe insiste sur cette mise à mal du corps, son avilissement : le cheikh avait coutume de dormir avec les chiens sur les détritrus (Al-Labîdî, éd. 1959 : 20). (*ibid.*)

D'autres croyances propres à ce genre de discours et confirmées par les textes historiques (*ibid.*) traitant les *manâqib al-'awliyâ'* sont partagées par nos informateurs :

- L'acte de la purification - dont nous avons déjà traité des exemples représentatifs dans la partie consacrée à la perception sensorielle - est abordé dans les textes historiques décrivant la vie des saints médiévaux qui avaient pour obsession la purification de leur nourriture.
- L'occultation des prodiges des saints du vivant.
- La consécration précoce (dès le stade fœtal) dont les saints sont attribués et que nous retrouvons dans les récits sur sidi AbdelKader Al Djilani raconté par le muqadam de sidi Ali Ban Oumar et celui sur sidi Qada.
- Le corps comme siège de la bénédiction (*baraka*) du saint (*jasaduhu al-mubâarak*).
- La mort n'est qu'une étape dans l'ascension mystique (Dib 2008 : 10).
- « savoir, 'ilm, et connaissance, ma'rifa » (*Ibid.* : 18) attribués au saint.

- « La conception d'une imanologie, succédant à la prophétologie pour assurer le maintien du message divin, se définit dans le rôle attribué au « pôle », al-qutb, inspiré et guidé par le Prophète » (*Ibid.* : 19).

Le langage soufi n'est pas personnalisé, individualisé dans le sens d'un langage appartenant à l'énonciateur ou procédant de lui. Le mystique oublie son moi et sa faculté du « comprendre » pour se laisser pénétrer d'une science dans laquelle la volonté toute puissante de Dieu est omniprésente. A partir de là, la notion même de discours est susceptible d'une orientation particulière. Notons que le langage peut avancer l'intelligence des choses, des faits et des êtres sans leur assigner un sens spirituel. Un tel discours ne saurait atteindre la vérité, al-haqîqa. Mais il en est un autre que façonne l'intimité, al-uns, avec Dieu. C'est ce type de langage qui est ressort du soufi, et c'est en cela qu'il est irremplaçable. (*Ibid.* : 19-20).

- Les tribus de *djouad* (les généreux/les nobles) qui tiennent ce statut à leur origine religieuse que ces tribus de marabouts doivent respect et la vénération dont elles sont entourées » (DAUMAS 2006 : 211). Dans le récit de sidi Ali Ban Oumar, le muqadam évoque un exemple de ces tribus ayant existé : Ouled sidi Cheikh, qui « se divise en Sidi-Cheikh-Cheraga (de l'Est), et sidi-Cheikh-Gharaba (de l'ouest) » (*Ibid.*). En effet, d'un point de vue historique « la sainteté de sidi Cheikh et l'influence de leur qualité vénérée, non seulement n'est point contestée, mais, de *temps immémoriel*, elle leur a attaché un grand nombre de tribus qui se sont déclarées leurs *khaddam* (serviteurs), et qui se font orgueil de ce titre [...] leurs *khaddam* particulièrement dévoués de père en fils sont : les Châmba, les gens de Ourgla » (*Ibid.* : 212).
- *Zawya* comme lieu d'invocation, de méditation et de savoir (Bouchama 2000 : 105-129).

En somme, le renvoi à ces croyances attestées par les textes d'histoire place les informateurs dans la position de simples rapporteurs de faits historiques en se détachant de toute responsabilité énonciative impliquant un Soi.

2.6. Discours constituant et intertextualité

L'intertextualité (Maingueneau 2009 : 78) fait partie intégrante du texte. Elle implique l'enchâssement de textes (un texte dans un autre) et s'oppose à :

- La *paratextualité* : les éléments périphériques au texte.
- La *métatextualité* : se concrétise dans le rapport existant entre un commentaire et un texte commenté.
- L'*architextualité* : renvoie aux classes auxquelles appartient le texte.

- *L'hypertextualité* : est étroitement lié à un *hypotexte*. Pour obtenir un *hypertexte*, on procède à la transformation (tout en gardant l'essentiel) du texte antérieur comme c'est le cas des imitations.

Effectivement, l'Intertexte chez G.GENETTE (1982 *Palimpsestes* aux éditions Seuil) est situé « dans un groupement de concepts voisins : « paratexte », « métatextualité », « architextualité », hypertextualité » (Peytard 1995 : 113).

Julia KRISTEVA dans son article « Le mot, le dialogue, le roman » paru en 1967, dans *Critique*, (*Ibid.* : 116) parle d'intertextualité. Dans la partie III de « La politique de Dostoïevski » elle rappelle que « le dialogisme voit dans tout mot un mot sur le mot, adressé au mot » (*Ibid.*). Une relation spontanée est à souligner entre l'intertextualité chez KRISTEVA et BAKHTINE (*Ibid.*). Par ailleurs, l'intertexte se manifeste dans le texte par une trace lexicale, syntaxique et sémantique.

Dans notre corpus, la révélation la plus probante de l'intertextualité exprimant un effacement énonciatif se concrétise dans l'emploi de croyances qui émanent du texte coranique :

- L'interdiction de chasser qui est évoquée dans le récit sidi Abd Rhîm apparaît dans le verset coranique « La chasse en mer vous est permise, et aussi d'en manger, pour votre jouissance et celle des voyageurs. Et vous est illicite la chasse à terre tant que vous êtes en état d'Ihram. Et craignez Allah vers qui vous serez rassemblés ». Al-Ma'ida (96)⁶⁸.
- Le serment dans le verset suivant :
« Allah ne vous sanctionne pas pour la frivolité dans vos serments, mais Il vous sanctionne pour les serments que vous avez l'intention d'exécuter. L'expiation en sera de nourrir dix pauvres, de ce dont vous nourrissez normalement vos familles, ou de les habiller, ou de libérer un esclave. Quiconque n'en trouve pas les moyens devra jeûner trois jours. Voilà l'expiation pour vos serments lorsque vous avez juré. Et tenez à vos serments, ainsi Allah vous explique Ses versets, afin que vous soyez reconnaissants ! » Al-Ma'ida (89).⁶⁹
- L'invocation dans le verset « C'est à Allah qu'appartiennent les noms les plus beaux. Invoquez-Le par ces noms, et laissez ceux qui profanent Ses noms : ils seront rétribués pour qu'ils ont fait » Al-A'râf (180).⁷⁰
- Le personnage Al khidhr : Al-Kahf (65-82).
- Soulayman (Salomon) et la reine de Saba: An-Naml (40-44).

⁶⁸ Le saint Coran, traduction en langue française du sens de ces versets de HAMIDULLAH Mohammed, revue et corrigée par le complexe du roi Fahd, www.lenoblecoran.fr, Version électronique : 1.2 (04/13), p. 87.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 122.

- Le prophète Ibrahim : Sourate 14 est consacrée au prophète Abraham. Sourate 2 (129).
- La relation entre l'homme et Dieu. « l justifie cette conception par le commentaire du verset coranique suivant :
 - 48. Dieu ne parle jamais à l'homme, si ce n'est pas inspiration, ou derrière un voile.
 - 49. Ou bien il envoie un apôtre à qui il révèle ce qu'il veut. Coran SXL II » (Ouitis 1998 : 94).
- Les Djinns : Une sourate « Al Djinn » est consacrée à ces êtres que les informateurs évoquent en les rattachant à certains prodiges des saints.

Un autre aspect de l'intertextualité figure dans notre corpus et qui repose sur un discours historique ayant tracé l'Histoire de la tradition soufie et la vie des saints à travers leur *manâqib* :

- L'évocation des termes comme *zawya* et *Chyûkh*.

contrairement aux « wali » de village dont la notoriété ne dépassait pas les limites de leurs villages, les chioukh de Zaouia, également sanctifiés à leur décès, rayonnaient sur de vastes régions. D'origine maraboutique, ces personnages étaient versés dans les sciences religieuses et juridiques. Certains d'entre eux ont mené une vie ascétique et ont, semble-t-il, été de véritables mystiques (soufi). La tradition populaire leur prête en tous cas des connaissances secrètes (Serya) et des pouvoirs surnaturels qui seraient à l'origine de la « baraka » qu'ils détiennent. De leur vivant, ces chioukh ouvraient des Zaouias qui étaient à la fois, des monastères, des centres d'accueil pour les pèlerins et les voyageurs, des hôpitaux « psychiatriques », des établissements d'enseignement [...] D'une façon générale, les Zaouias étaient considérées comme détentrices d'une véritable « qodra » (puissance) spirituelle qui peut être mise à la disposition des dechra clientes, par l'intermédiaire des tolba. (*Ibid* : 101).

- Le terme *taleb* désigne « le candidat au savoir, était l'un des principaux personnages de la société familiale communautaire » (*Ibid.* : 102).
- Les *mrâbtîn*.

Les *mrâbtîn* se rattachaient généralement au prophète de l'Islam par l'intermédiaire de sa fille Fatima et de son gendre Ali [...] Les *mrâbtîn* relevaient d'un petit verset coranique : Le prophète aime les croyants plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes ; ses femmes sont leurs mères. Ses parents seront plus honorablement cités dans le livre de Dieu que ceux qui combattent pour la foi, ou qui ont émigré [...] Constituant une vaste religieuse à part, qui tirait sa légitimité du prophète (asl n-nabi), la position des *mrâbtîn* était considérablement renforcée par le fait qu'ils étaient pratiquement les seuls lettrés en Arabe, et donc détenteurs à la fois et du savoir scripturaire et du savoir religieux (*Ibid.* : 33).

L'intertextualité, dans le cas de notre corpus, vient se poser comme un moyen de faire appel (de manière consciente ou inconsciente) à des concepts ou des termes dont les définitions proviennent d'autres textes : religieux ou historiques.

En guise de conclusion de ce chapitre où nous avons tenté d'effectuer un travail de repérage et d'interprétation des différents effets pragmatiques de l'effacement énonciatif et leur mode de manifestation dans le corpus, nous pouvons constater que ce procédé se matérialise dans le moment discursif et narratif par des énoncés assertifs où l'énonciateur se proclame comme rapporteur des faits et des croyances préexistants dans d'autres textes écrits et oraux.

Chapitre II

S'effacer en racontant

Nous nous intéressons dans ce chapitre aux récits dits hagiographiques, intégrés dans le discours global sur le saint et les marques des locuteurs en leur qualité de narrateurs cette fois-ci. En effet, nous allons voir comment le muqadam qui raconte le récit sur le saint peut-il mettre en place une marge de distanciation en narrant la vie de l'autre. Nous rappelons que le récit hagiographique a pour objectif de raconter la vie du saint en se basant sur deux paramètres : chronologique et biographique, en partant de sa naissance jusqu'à son décès, afin de se focaliser sur une partie de sa vie où les signes de sa sainteté sont manifestés. Ainsi, c'est dans cette perspective que nous nous sommes posé la question suivante : comment le muqadam procède-t-il dans la construction du récit hagiographique sur le saint de sa région tout en préservant cette marge de distance par rapport aux faits avancés ?

1. Les spécificités du récit hagiographique

Le texte hagiographique subsiste dans un carrefour reliant le témoignage, la communication, la pédagogie, l'information et la circulation. De surcroît, ce genre littéraire repose sur une technique d'écriture ou de production orale reproduisant les miracles du saint en accomplissant une fonction pastorale qui évoque la vie bucolique constituant l'arrière plan du récit où on met en valeur une figure de sainteté en soulignant l'intercesseur bienfaisant, puissant et bienveillant, ce qui proclame l'exemplarité du saint. En effet, le récit hagiographique se présente comme une illustration des vertus et miracles octroyés au personnage du saint avec une dimension suffisamment attractif pour attirer l'attention de l'auditoire et finir par les persuader. Or, cette complexité de ce genre de récit pourrait s'opposer, la plus part du temps, avec les critères d'historicité permettant de le classer comme un document historique qui témoigne sur une figure ayant marqué son époque⁷¹.

Par ailleurs, l'objectif du récit hagiographique peut également avoir une fonction stimulante sur la vie spirituelle et religieuse encadrées par les informations et les enseignements qui y sont transmis mais aussi par les vertus et les miracles accomplis dans la vie du saint et même à titre posthume autour de son tombeau. De fait, ces qualités vont permettre d'attirer les visiteurs qui viennent demander l'intercession du saint pour des guérisons et des bienfaits qui leur permettent de percevoir des biens célestes.

⁷¹http://www.archiviooltosanto.org/sites/www.archiviooltosanto.org/files/publications/de_lhagiographie_de_ses_sources_de_ses_methodes_et_de_son_histoire_a_propos_de_publications_recentes.pdf. [En ligne], consulté le 12.03.2016.

En outre, une autre dimension peut apparaître dans ce genre de récit : celle de l'édification où on met en avant les vertus du saint, quoique celle-ci soit limitée, comparée à la dimension d'exemplarité qui passe exclusivement par les miracles permettant par voie de conséquence à une communauté donnée de raconter ses origines et d'évoquer les acteurs ayant contribué à sa fondation, dans un processus ininterrompu donnant le lieu du mausolée comme une succession logique, fiable, **authentique** et légitime. Cette continuité de « l'Histoire », dans le cas de notre corpus, est prise en charge par le gardien du mausolée qui se donne pour tâche de témoigner en rapportant les récits « des anciens » sur le saint.

Après avoir souligné la distinction entre « discours » et « histoire » et « discours » et « récit », « Les narratologues français nomment « histoire » un enchaînement de faits, actions et événements correspondant à une transformation des prédicats affectés aux personnages cernés par ces faits. Les personnages en question sont le plus souvent des êtres humains individualisés ayant existés ou non » (Dumortier 2001 : 28).

1.1.Un récit de vie

D'un point de vue méthodologique, notre tâche se résume dans l'analyse des récits sur les saints, présentés par les informateurs comme des récits de vie, afin de mettre l'accent sur leur processus de diffusion dans une communauté, et ce qu'ils peuvent engendrer comme phénomène social (comme c'est le cas du culte des saints) fondé sur des faits linguistiques bien précis.

Même dans le cas de recherche sur des phénomènes exclusivement linguistiques, les propos contenus dans des récits de vie et la question de l'impact de leur diffusion dans l'espace public ne peuvent échapper à la responsabilité du chercheur qui les sollicite et les exploite. De plus, les conditions d'exploitation et de diffusion de ces récits peuvent se faire dans un contexte social très différent de celui, très particulier, qui a marqué le recueil et qui a souvent lieu dans un cadre précis et grâce à une relation privilégiée entre le chercheur et le témoin. Enfin, la question de la propriété intellectuelle d'un récit de vie et du droit moral inaliénable peut s'avérer particulièrement pertinente dans le cas de récits originaux (Baude 2006 : 49).

Par ailleurs, l'analyse des récits proposés par les informateurs nous permettront de voir comment la narration peut-elle se construire de manière objective en plaçant le narrateur comme un simple rapporteur et porteur d'une tradition orale qui raconte les *karamat-s* du saint.

2. La construction objective de la diégèse

La diégèse⁷² est la trame narrative et chronologique des événements dans un récit. « La diégèse doit donc être considérée indépendamment du texte narratif proprement dit : il arrive par exemple

⁷² <http://penserlanarrative.net/documentation/bilan-des-notions/diegeese>. [En ligne], consulté le 14.05.2016.

fréquemment qu'un épisode de la diégèse soit omis dans le récit. Par extension, on appelle parfois diégèse l'ensemble du matériel fictif (personnage, lieux, circonstances...) ⁷³».

L'étude du système narratif suppose l'observation de la marge de distanciation entre le narrateur et l'histoire. Cette mise à distance permet de mettre en avant la précision du récit et la véracité des informations véhiculées. En effet, quelque soit le type du récit (d'événements ou de paroles des personnages), il existe quatre types de discours dévoilant de manière progressive la distance du narrateur vis-à-vis de sa narration⁷⁴ :

1. *Le discours narrativisé* : Les paroles ou les actions du personnage sont intégrées à la narration et sont traitées comme tout autre événement (-distant).

Exemple : *Il s'est confié à son ami ; il lui a appris le décès de sa mère.*

2. *Le discours transposé, style indirect* : Les paroles ou les actions du personnage sont rapportées par le narrateur, qui les présente selon son interprétation (- + distant).

Exemple : *Il s'est confié à son ami ; il lui a dit que sa mère était décédée.*

3. *Le discours transposé, style indirect libre* : Les paroles ou les actions du personnage sont rapportées par le narrateur, mais sans l'utilisation d'une conjonction de subordination (+ - distant).

Exemple : *Il s'est confié à son ami : sa mère est décédée.*

4. *Le discours rapporté* : Les paroles du personnage sont citées littéralement par le narrateur (+ distant).

Exemple : *Il s'est confié à son ami. Il lui a dit : « Ma mère est décédée ».*

Par ailleurs, il faudrait rappeler que GENETTE opère une distinction entre «récit », « histoire » et «narration» :

L'« histoire » est considérée comme le contenu narratif ou bien le signifié,

Le « récit » représente le texte narratif ou le signifiant.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ <http://www.signosemio.com/genette/narratologie.asp>. [En ligne], consulté le 14.05.2016.

Ainsi, la « narration » est définie comme « l'acte narratif producteur et, par extension, l'ensemble de la situation réelle ou fictive dans laquelle il prend place » (Genette 1972 : 72).

La construction de la trame narrative dans notre corpus repose sur un système de référenciation - que nous allons voir progressivement - marquant une distanciation du narrateur par rapport aux scènes narrées ou décrites.

2.1.Le référent dans le récit

Un texte relié à un contexte, obéit à un ordre et un système de référenciation renvoyant, à travers des anaphores entre autres, à un référent quelque soit sa nature : humain, non humain, animé ou inanimé. Dans notre travail, nous allons porter notre intérêt sur le *référent* qui renvoie au monde extérieur du récit mais aussi à celui qui représente le monde intérieur et voir comment cela s'articule pour marquer la distanciation du narrateur.

opérer une distinction entre énoncé et énonciation et se centrer sur l'analyse interne des récits implique de ne pas confondre ce que l'on appelle la *fiction*, c'est-à-dire l'histoire et le monde construits par le texte et n'existant que par ses mots, ses phrases, son organisation, etc., et le *référent*, c'est-à-dire le « hors texte » : le monde réel (ou imaginaire) et nos catégories de saisie du monde qui existent en dehors du récit singulier mais auxquels celui-ci renvoie (Reuter [2005] 2009 : 11).

Ainsi, la référenciation dans la construction de la diégèse (Tisset 2000 : 21) « est une construction discursive constituée d'évènements, de personnages et d'un cadre spatio-temporel. Selon G. Genette un narrateur qui ne s'implique pas dans la diégèse, il est extradiégétique. Mais quand sa narration est détachée de la fiction, on dit qu'il fait un récit hétérodiégétique » (*Ibid.* : 22).

2.2.Marques de l'authenticité du récit

Marquer l'authenticité du récit hagiographique n'est pas chose évidente lorsqu'on aborde des évènements miraculeux. Toutefois, le recours à des éléments relevant du contexte externe du récit afin de souligner sa pertinence est palpable dans notre corpus. En effet, le narrateur adopte un rôle extradiégétique où par moment il ne fait que rapporter ce qui lui a été transmis en employant un appareil de référenciation qui n'implique pas sa personne dans le processus narratif.

L'authenticité du récit pourrait apparaître dans un (dé)marquage spatio-temporel : avancer des lieux réels ou avoir recours à des « indicateurs de lieu et de temps peuvent être en repérage absolu ou construites par le contexte*. Le narrateur se réfère à des lieux précis, connus de tous et à des époques déterminées en dehors de son énonciation. Les repères sont objectifs, extratextuels » (*ibid.*).

2.2.1. L'espace authentique et fictif

Dans cette section, nous allons d'abord regrouper les indicateurs de lieu marquant l'authenticité et l'aspect fictif de l'espace dans le récit, puis nous envisageons l'élaboration d'un commentaire sur le tableau explicitant le choix de ces marques qui renvoient à l'espace. Nous soulignerons également le message implicite pouvant être transmis par la mobilisation de ces indicateurs d'espace et quel rapport entretienne-t-il avec la volonté de s'effacer du récit.

Récit	Espace authentique	Espace fictif
Sîdî 'abd-rhîm	1- <i>Ġilizân</i> (Relizane). 2- <i>'ayn fâras, trîg m'askar</i> (Ain Fares, route de Mascara). 3- <i>lî madfûna fî đîk l-maqabra</i> (celle qui est enterrée dans ce cimetière).	4- <i>gâl l-dârah</i> (il a dit à sa maison (sa femme)). 5- <i>w-rûh man ġihat ġilizân</i> (et pars du côté de Relizane).
Le récit de l'horloge	6- <i>sâ'a kbîra hnâyâ</i> (une grande horloge ici).	-
Le récit de l'arbre béni	7- <i>kûn trûh l-sîdî qâda, n-tbah, l-guba tšbbâ mâyla</i> (si tu pars à Sidi Qada, tu remarqueras que la coupole est penchée).	-
Le récit sur les militaires	8- <i>kânû lârmî hnâ, hnâ tâ' l-blâša</i> (l'armée était ici, ici, ceux de cette place).	-
Sîdî ħmad ban'î	9- <i>râh sâkan fî Tasâla</i> (Il habite à Tassala) 10- <i>kân muftî fî m'askar</i> (Il était juriconsulte à Mascara).	11- <i>w-ħâṭ bal qariya hâđî gâ'</i> (et il a entouré tout ce village). 12- <i>'al-kbâr ygûlû : manđar min manâđir l-ġana</i> . (Les plus âgés disent : l'un des paysages du paradis).
Récit sur le compagnon du prophète	-	13- <i>Kân kî ygî lal-ġâma'</i> (quand il se rendait à la mosquée). 14- <i>li'ana bayt nabî (šalâ lâhu 'alayhi wasalam) kân bâbah fal ġâma'</i> , (Car la maison du prophète, sa porte donnait sur la mosquée).
Retour au récit initial	-	15- <i>ya'đhum l-fākha tâ' l-ġanâ</i> (il leur donnait des fruits du paradis). 16- <i>waħnak wîn taħbas l-baġla</i> . (ta patrie, où s'arrête la mule).

<p>Seconde version du récit initial</p>	<p>17-<i>w-ġâb l-baġla l-haċċi larċ 'alî kân ysamûhâ l-ħšam, ħšam šrâga wa-ħšam l-ġrâba.</i> (et il ramena la mule à cette terre qui s'appelait Hcham, Hcham de l'Est et Hcham de l'Ouest).</p> <p>18-<i>Gâlek ślah binâthum wa-ġâwah haċċi larċ hdiya.</i>(on dit qu'il les a réconciliés et ils lui ont offert cette terre en guise de présent).</p>	<p>19-<i>Gâlu 'anu qutila râ'î, râ'î fî haċċik l-blâd.</i> (on dit qu'un berger a été tué, un berger dans cette ville là).</p> <p>20-<i>w-šabħuhâlah 'and ħaymtah</i> (Et ils l'ont déposé de bon matin devant sa tente).</p> <p>21-<i>râh maqbûl fî blâdnâ</i> (il est accepté dans notre ville).</p> <p>22-<i>Bqâ ġama</i> (il y est resté/ il est resté là-bas).</p>
<p>Sîdnâ 'umar</p>	<p>-</p>	<p>23-<i>'iċċa salaka 'umar ħarîqan, salaka-šayġânu ħarîqan 'uħrâ.</i> (si Omar empreinte un chemin, Satan empreinte un autre).</p>
<p>Sîdnâ Mûsâ</p>	<p>24-<i>'andî 'abd râh fî maġma' 'al-baħrayn</i> (j'ai un serviteur qui se trouve entre les deux mers). (sourate la caverne 60) se trouve à Ras-Muhamed à Sinna-Egypte.</p>	<p>25-<i>'Adura l-bayċċâ' haċċi</i> (cette Dura blanche).</p>
<p>Šiħ 'al Misûm</p>	<p>-</p>	<p>26-<i>yatbarak bi-hâċċ-l-makân.</i>(il bénéficie de la bénédiction de cet endroit).</p> <p>27-<i>šabûh wâgaf fal-bâb</i> (ils l'ont trouvé debout devant la porte).</p> <p>27-<i>l-yħuśah ydaħalnî lal'abâda win râh ya'bad rabi.</i> (il faut qu'il me laisse entrer dans l'endroit où il prie).</p>
<p>Celui qui faisait son jeûne pour Allah</p>	<p>-</p>	<p>28-<i>kân 'insân râgad gudâm l-ġâma'...w-'isân yśalî fal ġâma'.</i> (un homme dormait devant la mosquée...et un autre faisait sa prière à l'intérieur de la mosquée).</p>
<p>Le filet de miel</p>	<p>29-<i>bġît ndîr zâwiya kimâ flân.</i> (je veux bâtir une zawya comme untel).</p>	<p>30-<i>ya'ni 'azâwiya râhî taħdam</i> (ce qui veut dire que Zawya fonctionne).</p>
<p>Le soufi qui voulait enseigner</p>	<p>-</p>	<p>-</p>
<p>Récit sur le prophète</p>	<p>-</p>	<p>31-<i>Rasûl l-lâh (śalâ lâh 'alayhi wasalam) kân mġama' huwa wa-śaħba fa-raml.</i> (Le messenger (que le salue et la paix soient sur lui) était assis avec ces compagnons sur le sable).</p>

<p>Sîdî 'lî ban 'ûmar</p>	<p>32-<i>haḍa šrif 'ahlu ḡâyîn man l-muḡrib lâkin hna huwa zâd hna</i> (celui-la est noble, sa famille est originaire du Maroc, mais c'est ici qu'il a grandi).</p> <p>33-<i>basaḥ 'a-šaraf ḡây mal-maḡrab l-'arabî</i> (mais la noblesse (généalogie) provient du Maghreb arabe).</p> <p>34-<i>wa-qrâ fi mastḡalîm</i> (il a étudié à Mostaganem).</p> <p>35-<i>wa-qrâ fi tlamsân</i> (et il a étudié à Tlemcen).</p> <p>36-<i>sîdî yaḥiya 'abû tâbût haḍa, madfûn fi waḥd l-blâd samuha l-fâyḥa. hâḍ l-fâyḥa y-ḡûlûlha fal muḡrib.</i> (ce sidi Yahiya Abou Tabout est enterré dans une ville qui s'appelle Al Fayha, on dit au Maroc).</p> <p>37-<i>fa-ṣuḡr ta'ah qrâ hnâ fi sîdî 'lî ban 'mar.</i> (dans sa jeunesse, il a étudié ici à sidi Ali Ban Oumar).</p> <p>38-<i>rawaḥ man ḡîhat l-banyân yaḥṭab.</i> (il est partie du côté des constructions pour ramasser du bois).</p> <p>39-<i>Mîn garab hna 'and dawâr</i> (quand il s'est rapproché d'ici, près du dawar).</p>	<p>-</p>
<p>Récit du saint et de son ânesse</p>	<p>40-<i>W-haḍik l-blaṣa ga'dat mṣawra fihâ krâ 'ḥmâra... ysamûhâ : 'afsat l-ḥmâra.</i> (et cet endroit est resté marqué par la patte de l'ânesse...on l'appelle : l'empreinte de la patte de l'ânesse</p>	<p>-</p>

<p>Récit du second prodige</p>	<p>41-<i>kân sîdî šîḥ tâ' ṣaḥrâ yġî yadî l-ġaziya manâ man ġrîs</i>. (Sidi chikh du Sahara venait prendre les impôts d'ici de Ghris).</p> <p>42-<i>kul ḥayma yadî 'lîhâ l-maġram, man s'îda la-m'askar</i> (il prenait ses impôts de chaque maison, de Saida à Mascara).</p> <p>43-<i>haḍâ labyaḍ sîdî šîḥ tâ' ṣaḥrâ</i> (ce Labyadh Sidi Chikh du Sahara).</p> <p>44-<i>Ma-ṣaḥra dḥal 'lâ s'îda wa-tkalam hnâ fi m'askar</i>. (du Sahara il est entré et il est passé par Saida pour arriver ici à Mascara).</p> <p>45-<i>sulṭân ġrîs sîdî ban 'ûmar</i> (le sultan de Ghris, sidi Ban Oumar).</p>	<p>46-<i>w-rahî l-blâd bamâlîhâ</i>. (et cette ville a ses habitants).</p> <p>47-<i>ḥal fumah fa-smâ našrah</i>. (il a ouvert sa bouche, et l'a lancé dans le ciel).</p> <p>48-<i>fûtû m'a šu'ba lî manâ. šu'ba mašî šu'ba, fum sîdî 'lî</i>. (passez par cette voie, ce n'était une voie mais la buche de sidi Ali).</p> <p>49-<i>ṣâbû rwâḥhum maqyûsîn fi ḥudûd šams. fi waḥd l-'arḍ mîn y-kûn 'andnâ ṣayf, y-kûn 'andhum rbî'</i>. (ils se sont retrouvés lancés aux frontières du soleil. Dans une terre, quand nous, nous étions en été, chez eux, c'était le printemps).</p> <p>50-<i>râḥû nqâsû fi 'âsyâ walâ fi 'urupâ kân fîhâ rbî'</i>. (ils ont été jetés en Asie ou en Europe où il y avait le printemps).</p>
<p>Récit de sîdnâ Mûssa</p>	<p>-</p>	<p>51-<i>Dâhum l-waḥd dâr</i> (il les a emmenés à une maison).</p>
<p>Sidi Abdel Qâder Jilali</p>	<p>52-<i>kânat waḥd l-qâfila râyḥa la-šâm</i> (Un convoi partait vers el Cham).</p>	<p>53-<i>mîn kân yaqrâ fal ġâma'</i> (quand il étudiait à la mosquée).</p> <p>54-<i>kân yḍal yal'ab fal-wâd</i> (il passait son temps à jouer dans la rivière).</p>
<p>Sîdî bûrâs</p>	<p>55-<i>sab'in ṭâlab qarâhâ hnâyâ</i> (il enseignait ici à soixante dix disciples).</p> <p>56-<i>ḥatâ fi Maka</i> (même à la Mecque).</p> <p>57-<i>huwa lâdrîs tâ'ah kî taḥurġî w-šûfî lâdrîs tâ'ah w-markîhâ</i>. (son adresse se trouve quand tu sortiras, regarde son adresse (sa biographie) et note-la).</p> <p>58-<i>wal-ktâb tâ'ah ranâ dâyrînah gudâm l-ġâma' l-kbîr</i> (et son livre, on l'a mis devant la grande mosquée).</p> <p>59-<i>Huwa ruwaḥ l-wîzaġt</i> (lui, il est parti à Ouizert).</p> <p>60-<i>dâr muḥâḍara w-ruwaḥ man ġîhat ġilizân w-mâzûna</i> (il a fait une conférence et est parti du côté de</p>	<p>-</p>

	Relizane et Mazouna). 61- <i>Huwa wal-bây muḥamad fatḥû wahra</i> (Lui et Bey Mohamed ont ouvert Oran).	
Sîdî Daḥû	62- <i>mîn wṣal hnâ 'and sîdî 'lî</i> (quand il est arrivé ici devant sidi Ali). 63- <i>haḍḍûk l-ḥamsa tâ' l-qiyâd man m'askar hatâ l-burġiya, w-dârat taqrîban lal-mġâhar w-dârat 'lâ rzîw, w-ġât ḥatâ l-sîg, w-ġât ḥatâ lahnâ tâ la-m'askar.</i> (ces cinq <i>qayâd</i> sont venus de Mascara jusqu'à Al Bourdj, et a fait le tour de presque Al Mjhar et Arzew, et venu jusqu'à Sig et ils sont arrivés jusqu'ici).	64- <i>Nhâr lî g'ad yaġdû l-ḥaymtah</i> (le jour où il est parti chez lui). 65- <i>raslah w-fâtlah 'lâ ġiḥa waḥduḥra</i> (il l'a envoyé puis a fait le détour par un autre côté).
Le songe de la petite fille	66- <i>fî waqt l-'irhâb, ġâw hnâyâ w-ḥargûh</i> (A l'époque du terrorisme, ils sont venus ici et l'ont brûlé). 67- <i>kâyan waḥd l-ġundî katlûh hnâ fî tûdmân.</i> (il y a un soldat qui a été tué ici à Tudmane). 68- <i>kân l-hîh fal-guba</i> (il était la-bas au mausolée). 69- <i>ṭāḥ hnâ bîh ba-salûm.</i> (il est tombé ici avec l'échelle).	
Sîdî Daḥû et al Bey	70- <i>ḥataš m'askar kân madâwar bîhâ šîr</i> (parce que Mascara était entourée d'une muraille). 71- <i>râhum dâyrîn sbû'a fî ḍîk raḥba.</i> (ils ont installé des lions à cette place).	72- <i>lukân ḍûk sbû'a daḥlû lal-mdîna kânû yaḥlûhâ.</i> (si les lions avaient pénétré dans la ville, ils l'auraient ravagée).
Témoignage du muqadam	73- <i>Dart l-kursî fî ḍâk l-qant humâ wâḥad mnâ, wâḥad manâ</i> (j'ai mis la chaise dans ce coin, et eux, l'un par là et l'autre par là).	-
Sîdî Qâdâ	74- <i>w-kân 'andah 'arḍ man ġîhat sîdî 'lî bûšantûf.</i> (et il avait une terre du côté de sidi Ali Bouchentouf).	75- <i>ġâl mûl l-ḥayma</i> (il a dit au propriétaire de la maison). 76- <i>šâb ḍrârî kî nmal, hâk yal'bû fî ḍâk šâk.</i> (il a trouvé des enfants comme des fourmis en train de jouer dans ce sac).

<p>Sîdî ḥmad ban Muḥtâr (père de Sîdî Qâdâ)</p>	<p>77-<i>râh fal guba l-kbîra tṣībuha</i> (vous le trouverez dans le grand mausolée).</p> <p>78-<i>w-sîdî Mhamad ban ‘ûda jâ ḥatâ hnâ l-ḡilizân</i> (et sidi Mhamad Ban Ouda est venu jusqu’ici à Relizane).</p> <p>79-<i>mitâl rabî ya ‘tîh mitâl sukna fî dzâyar</i> (par exemple Dieu me donne une maison à Alger).</p>	<p>80-<i>Kânû yaqrû ‘and sîdî l-murslî fal ḡabliya</i>. (ils étudiaient chez sidi Moursli dans la montagne).</p> <p>81-<i>Ntûma rûḥû la-blâdkum</i> (vous, partez chez vous).</p>
<p>La fille d’Al Bourdj</p>	<p>82-<i>waḥd l-bant râhî ‘andnâ fal burġ, ‘and sîdî ‘abd rḥîm</i> (une fille des nôtres est à Al Bourdj, chez sidi Abderhim).</p> <p>83-<i>Mîn ḡî hnâ tṣūfhum yaḥurjû hâk</i> (quand tu viens ici, tu les vois sortir par ici).</p>	<p>-</p>
<p>La ceinture</p>	<p>84-<i>mîgriya fî frânsa</i> (une immigrée en France).</p>	<p>-</p>
<p>Le faux saint</p>	<p>85-<i>Râh gudâm sîdî maḥyadîn bû l’amîr ‘abdaqa</i>. (il est devant sidi Mahyadine, le père de Abdaqa).</p> <p>86-<i>Kima hna haḡḡik l-hubâlâ tṣībîhum fî m’askar</i> (comme ici, ces fous tu les trouves à Masara).</p>	<p>-</p>
<p>Sîdî ṣâfi</p>	<p>87- <i>kân fî bnî ṣâf</i>.(il était à Beni Saf).</p> <p>88-<i>Kânu hâk fî ṭrîġ tiyârat, w-man ba’d fâtû hnâ l-tîġanîf</i>. (ils était par ici sur la route de Tiaret puis ils sont venus ici à Tighennif).</p>	<p>-</p>

Tableau 12 . Espaces authentiques et espaces fictifs dans les récits

Nous constatons que l’indication de l’espace dans les énoncés regroupés dans le tableau ci-dessus, porte des significations distinctes en vue de donner au récit une dimension authentique mais aussi ce qui permet de maintenir le lien avec cette authenticité lors de l’évocation de l’espace fictif. Pour ce faire, les locuteurs situent les évènements dans leur dimension spatiale de manières différentes :

- Citer des toponymes se situant aux frontières de la ville de Mascara: ces indicateurs d’espace, nous les trouvons dans les exemples 1, 5, 34,35,60,61,78,82,87.

- Dans les exemples 2, 45, 58, 59, 67 et 70 les locuteurs citent des toponymes renvoyant à la région de Mascara. Dans les exemples 41 et 86, le toponyme est précédé du modalisateur *ici* (*ici*+ toponyme = région de Mascara).
- Dans les exemples 3 et 29 l'espace désigne le lieu d'une mémoire collective. Un espace constituant également la culture de la région avec par exemple le lieu *zawya*.
- Un glissement sémantique laissant entendre une *omnisignifiance* (Paveau 2006 : 167) qui renvoie, dans l'exemple 64, à la femme du saint. Un autre exemple relève de ce procédé cognitif : dans l'énoncé 7 où le nom du saint prend le sens du lieu de sa réincarnation, le mausolée.
- Dans les exemples 6, 8, 32, 37, 39, 55, 62, 66, 83 et 40 l'espace est délimité par le déictique renvoyant à la situation d'énonciation *hnâ* (*ici*) et le démonstratif *hâḍa* (*ce*). Ce dernier se réfère au lieu de la production du discours, à savoir, le mausolée. Ces modalisateurs permettent d'entretenir le lien entre l'espace authentique et tangible où sont émis les récits et l'espace fictif de ces derniers ; une manière de dire : *Le récit est bien réel*. Dans le 11, 68, 74, 82, 85 les locuteurs renvoient également au lieu de l'énonciation: le mausolée.
- Les exemples 9 et 43 se réfèrent à des lieux authentiques existant en Algérie.
- Mascara est désignée comme lieu externe à l'énonciation mais faisant partie intégrante des récits dans les énoncés 10, 17 et 18 avec le démonstratif *hâḍa* (*cette*) + nom (*terre*).
- Les prodiges (*karamât-s*) des saints sont décrits également par le biais d'indicateurs de lieu dans les espaces fictifs 12, 15, comme dans les espaces authentiques 47, 48, 49, 50, 56 et 76.
- Les toponymes renvoyant à des pays révèlent l'authenticité de certaines scènes dans l'énoncé 24 et ce, en s'appuyant sur un argument d'autorité : le verset coranique (la Caverne 60). Dans les énoncés 33, 36, 50, 52, 56, 84, les noms des pays évoqués viennent consolider l'idée de l'authenticité des faits relatés.
- Dans les exemples 42, 44, 63, 88, les locuteurs apportent des précisions sur le lieu authentique cité en délimitant ses frontières avec les prépositions *man ...ilâ* (*de...à...*).
- Dans les exemples 57, 73, 74, 38, les locuteurs apportent des précisions sur l'espace des scènes des récits en employant des indicateurs d'orientation comme *manjihat* (*du côté de*), *kî takhorjî* (*quand tu sortiras*), *fî hâd el qant* (*dans ce coin*).
- Pour souligner l'espace fictif des récits, les locuteurs ont eu recours à différents indicateurs d'espace dans les énoncés 17-1-, 13, 14, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 46, 51, 53, 54, 64, 65, 75, 80, 81. Nous remarquons dans les exemples 17-1-, 16, 27 et 28, que ces indicateurs encadrent des messages à valeurs religieuses. Dans l'énoncé 16 le lieu qui doit être désigné par la mule nous rappelle le récit du prophète avec sa chamelle qui lui a servi de

guide pour s'installer à Médine. En effet, il s'agit ici d'une intertextualité (consciente ou inconsciente) que nous développerons plus loin dans notre travail. Dans l'énoncé 27, nous pouvons déceler un renvoi au prodiges du saint qui a entendu ce que ses disciples disaient sans même qu'ils arrivent chez lui. Le fait qu'on le situe devant la porte attendant ses élèves sous-entend qu'il détient une *karama* et qu'il fait partie de *aṣḥâb el ḥawâṭif*⁷⁵. Dans l'énoncé 28, une comparaison est soulignée avec les indicateurs : *gudâm* (devant) et *dâḥal* (à l'intérieur), pour ainsi dire que le fait d'être à l'intérieur d'une mosquée n'est pas toujours signe de piété et que celui qui était à l'extérieur était plus pieux car il jeûnait.

Ainsi, nous pouvons dire que les événements relatés obéissent à un système d'indication de l'espace tantôt révélant une authenticité tantôt se fiant à la fiction des êtres repérés par le cotexte et le contexte du texte. L'emploi des indicateurs d'espace permet également de conférer aux récits cette dimension tangible et ce, en faisant appel à des toponymes admis comme réels par l'énonciateur et le co-énonciateur, donc objectifs.

2.2.2. Repérage objectif du temps

Selon PERRET, la « Construction de la référence dans les textes de fiction » (1994 : 21) repose sur trois types de repérages distincts :

- 1- *Repérages objectifs* : pronom il ou le nom pronom (NP). Les repérages objectifs font l'objet d'une référence co(n)textuelle.
- 2- *Repérages subjectifs* : première personne.
- 3- *Repérages mixtes* : mi-objectif, mi-subjectif.

En effet, pour que la construction de la référence dans les récits soit factuelle, le narrateur est appelé à déterminer des repères concrets permettant de donner au récit un effet du réel. Ces repères peuvent en effet être des :

- 1- Repères spatiaux : objectifs.
- 2- **Repères temporels** : objectifs/ subjectifs/ co(n)textuels (ce jour là, le lendemain).
- 3- Repères actants : humains agissant.

Selon ADAM, les organisateurs temporels (Adam & Revaz 1996 : 46) sont répartis en deux catégories :

⁷⁵ Cette expression en arabe désigne les saints qui peuvent entendre une conversation ou communiquer avec une autre personne sans être présents sur les lieux.

- REFERENCE TEMPORELLE ABSOLUE

- « historique » : donner la date exacte.
- « vague » : une fois, à l’avenir, dans le passé.

- REFERENCE TEMPORELLE RELATIVE

- Au cotexte : la veille, ce matin-là, aussitôt... alors que...pendant que...peu après.
- Au contexte : hier, en fin d’après-midi, ce matin.

En outre, le cadre temporel dans la diégèse permet « d’assurer la vraisemblance de l’histoire en construisant les repères de l’univers imaginé » (Tisset : 22) ou réel. De fait, nous allons essayer de voir ici comment le facteur temporel peut-il être exprimé afin de contribuer à une mise à distance des locuteurs afin d’avancer un récit sur la vie du saint attesté par cette communauté comme étant vrai. Ainsi, les marqueurs temporels vont nous permettent d’envisager un repérage anaphorique, vraisemblable, fictif, objectif ou mi-objectif (*Ibid.* : 23) dans les récits. Comme pour le repérage spatial, nous allons procéder par regroupement des indicateurs de temps et dresser, par la suite, une analyse explicitant le message véhiculé.

Récit	Repérage Vraisemblable	Repérage mi-objectif	Repérage objectif	Repérage d’un monde Fictif
1-Sîdî ‘abd-rhîm	1-kân bakrî (il était jadis).	2- <i>ḡarwak râhî taḡadmah ḡamsa w-‘ašrîn naġ’</i> . (En ce moment il est servi par 25 tribus). 3-lâ <i>hnâ hnâ</i> (récemment) 4- <i>falwaqt tâ’ l-‘irhâb</i> . (Au temps (dans la période) du terrorisme).	-	5- <i>mîn Ruwaḡ</i> (quand il est partie). 6- <i>yawṣal fî nhârah</i> (il arrive le jour-même). 7- <i>w-mîn ġâ fa-ṭrîg</i> (et quand il est arrivé en cours de route). 8- <i>nhâr lî bġâ ysarḡah</i> (le jour où il a décidé de le libéré).
Le récit de l’horloge			9- <i>man l-ḡarn tâ‘ah tâlî lî mâṭ fîh</i> (depuis le siècle où il est mort).	10- <i>kân waḡḡ l-waqt</i> . (Il était un temps).
Le récit de l’arbre béni				11- <i>Nhâr lî tfâtan</i> (le jour où il s’est battu).
Le récit sur les militaires				12- <i>mîn dâr lal-klâš hâk</i> (quand il a appuyé sur la détente de son klash.).

2-Sîdî ħmad ban'fî		13- <i>lal- 'ân waldah fî tasâla</i> (jusqu'à maintenant, son fils est à Tassala).		14- <i>lamâ gċab</i> (quand il s'est mis en colère).
Le récit sur le compagnon du prophète				15- <i>ġadwa ša-ykûn ? mangad ? šbâh ?</i> (que se passera-t-il le demain ? après demain ? le matin ?)
Seconde version du récit initial				16- <i>lbiya fî haċċak l-waqt</i> (la lionne à cette époque). 17- <i>w-šabħuhâlah 'and ħaymtah</i> (ils l'ont déposé devant sa tente de bon matin). 18- <i>w-kul 'âm ygî waqt l- ħișâm</i> (et chaque année au moment du conflit).
Sîdnâ 'umar				19- <i>w -fî mara ġâlalhum</i> (et une fois il leur a dit).
Sîdnâ Mûsâ		20- <i>Ga'dû lyûm haċċu l- 'awliyâ</i> (ces saints sont restés aujourd'hui).		
Šiħ 'al Misûm	21- <i>'anâs kânû yhamûhum wlâdhum bakrî mašî kima lyûm</i> (les gens se préoccupaient jadis du sort de leurs enfants pas comme aujourd'hui).	22- <i>Yâ rabî s'altak balî nșartah mâ-bîn l- 'așr wal-maġrab.</i> (O Allah, je vous demande au nom de celui que vous avez désigné comme victorieux entre Al ASR et le crépuscule).		23- <i>fî haċċak l-waqt</i> (à cette époque). 24- <i>Fî mara, zâr šîħah</i> (une fois, il a rendu visite à son cheikh). 25- <i>Kî wașlû</i> (quand ils sont arrivés). 26- <i>ħraġ mu 'âfâ fî ċâk l-waqt</i> (il est sorti indemne à ce moment là). 27- <i>nhâr lî mât 'ada ban ġulâm lâh</i> (le jour où Ada Ban Ghoulam Lah est décédé). 28- <i>Mîn ħalfah</i> (quand il l'a succédé).
Celui qui faisait son jeûne pour Allah	Ø	Ø	Ø	Ø
Le filet de miel				29- <i>marâ šâf 'insân</i> (une fois, il a vu une personne).

Le soufi qui voulait enseigner				30-Lyûm lawal mâ gâ ḥad, tûnî mâ gâ ḥad, tûlat mâ gâ ḥad. (le premier jour, personne n'est venu, le deuxième personne n'est venu, le troisième personne n'est venu).
Récit sur le prophète	∅	∅	∅	∅
3-Sîdî 'lî ban 'ûmar	31- mîn kân yaqrâ (quand il étudiait).	32-fa-ṣuḡr ta'ah qrâ hnâ (dans son enfance, il a étudié ici). 33-mîn kân sgîr (quand il était petit).		34-kân qaḍî ḍâk l-qays (il était juge à cette époque). 35-Mîn dâr l-ḥṭab ḥzam ḥzam (quand il a fait des faisceaux de branches). 36-W-ḍâk l-yûm 'arfûh balî ṣâlah(et ce jour-là, ils ont su qu'il était saint). 37-Fa-lîl lâzam ṭalaba, lâzam ykarû (durant la nuit, il faut que les disciples étudient).
Récit du saint et de son ânesse				38-waḥd l-yûm mal-yamât haḍa sîdî ban 'ûmar râḥ yaḥṭab (un jour parmi d'autres, ce sidi Ban Oumar est parti chercher du bois). 39-Kî ṣardat l-ḥmara (quand l'ânesse errait).
Récit du second prodige	40-mîn gâ l-ḥrîf (quand l'automne est arrivé). 41-waḥd l-'arḍ mîn y-kûn 'andnâ ṣayf, y-kûn 'andhum rbî'. (une terre, au moment où nous avons l'été, ils ont le printemps).	42-man tûmâ sîdî gâ'ad qṣîya (Depuis, sidi est resté un récit exemplaire).		43-ḥaṭra mal-ḥaṭrât (une fois parmi d'autres). 44-fi haḍâk lyûm bûraklah sîdî 'abdaqâ l-ḡilâlî (ce jour là, sidi Abdel Kader Al Djilali l'a félicité).
Récit de sîdnâ Soulaymane				45-Wâḥad y-gûlah dqîqa, Wâḥad y-gûlah zûḡ dqâyaq, Wâḥad y-gûlah nuṣ sâ'a (l'un lui dit une minute, l'autre dit deux minutes, un autre dit une demi heure).
Sidi Abdel Qâder Jilali				46-qbal lâ yzîd, ygûlû ḥraḡ la-sayad 'alî (avant de naître, on dit qu'il est appau à Ali).

Sîdnâ Mûsâ				47- <i>w-fihâ wîn f̣lab mûsâ krîm lâh</i> (et à ce moment là Moussa a demandé).
4-Sîdî bûrâs		47- <i>I- râh fî qarn w-šî</i> (il existe depuis un siècle et demi).		
5-Sîdî Daḥû		48- <i>Mîn kân ḥay</i> (quand il était vivant).	49- <i>Sîdî daḥû râh fî ḥams qrîn</i> (sidi Dahou existe depuis cinq siècles).	50- <i>Nhâr lî g'ad yaḡdû l-ḥaymatah</i> (le jour où il est parti chez lui). 51- <i>Mîn yuḡda 'andhâ yawṣal 'abd ḥnûntah tsîl</i> (quand il arrive chez elle il devient un serviteur avec sa morve qui coule). 52- <i>ḥaṭra walâ zûḡ, gâtlah</i> (une fois ou deux, elle lui a dit). 53- <i>mîn wṣal hnâ 'and sîdî 'lî</i> (quand il est arrivé ici chez sidi Ali).
Le songe de la petite fille		54- <i>gâlû fî waqt l-'irhâb</i> (on dit que c'est au temps du terrorisme). 55- <i>'Aywa g'ad kul yûm gâl : katlû wâḥad</i> (alors on s'est mis à dire, tous les jours: on a tué quelqu'un).		56- <i>nhâr lî ḥnâniya maḥsûb gâbḥîn l-kâdar, dâwhum katlûhum</i> (le jour où huit environ qui surveillaient la région, ont été emmenés et on les a assassinés).
Sîdî Daḥû et al Bey		57- <i>haḍî fî sâ'at l-bây</i> (c'est à l'époque du Bey). 58- <i>ṣûr haḍâk man sâ'at turk</i> (le mur existe depuis le temps des turcs).		
Le drapeau du mausolée			59- <i>fal 'alf w-sat-miyya w-rab'a w-rab'in</i> . (en 1644). 59- <i>I- 'andhâ waḥd l'âmîn</i> (cela fait deux ans).	
Sîdî Qâdâ		60- <i>huwa mîn kân ḥay, haḍî hiya l-bidâya ta'ah</i> (lui, quand il était vivant, se sont ses débuts).		61- <i>Waḥd nhâr qâstah l-qudra</i> . (un jour le destin l'a ramené). 62- <i>'Asbâh ḥânî mâ bgâš ynûḍ lal-faḡr</i> (le matin aussi, il ne voulait pas se lever pour la prière du Fadjr). 63- <i>Waḥd nhâr, 'anâs lî yasaknû</i>

				<i>man ṭama gâlû l-sîdî 'lî bûchantûf</i> (un jour, les gens qui habitaient dans les environs ont dit à sidi Bouchentouf).
Sîdî ħmad ban Muħtâr (père de Sîdî Qâdâ)	64- <i>sîdî ħmad ban muħtâr qabl kân mdaħal rûħah fa-nâs</i> (sidi Hmad Ban Moukhtar était avant ami avec les gens de la montagne). 65- <i>Mîn kân yaqrâ</i> (quand il étudiait).	66- <i>kânû bakrî ydirû lħalqât</i> (jadis il faisait des cercles d'invocation). 67- <i>mîn tzawaġ biha sîdî ħmad ban muħtâr jâbat sîdî qâda</i> (quand sidi Hmad Ban Mokhtar l'a épousé, elle a eu sidi Kada).		68- <i>Mîn ġâbat hâda sîdî qâda ban muħtâr</i> (quand elle a eu ce sidi kada Ban Mokhtar).
La fille d'Al Bourdj	Ø	Ø	Ø	Ø
La ceinture			69- <i>Waħda fî ġwilyâ</i> (une femme en juillet..).	
Le faux saint	70- <i>Nhâr lî mât wlâdah bgâw yabnû 'lîh</i> (le jour où il est mort, ses enfants ont voulu construire son mausolée). 71- <i>Wa-nâs bakrî gâlû</i> (et les gens jadis ont dit).	72- <i>Haċċâk fî sâ'at frânsa kân qâċċ</i> (celui-la au temps de la France, était juge).		
Sîdî šâfi		73- <i>Kân fî waqt l-bây</i> (il était au temps du Bey).		74- <i>w-man ba'd ġâ hnâ lal-wilâya tâ' m'askar</i> (et après il est venu ici à la wilaya de Mascara).

Tableau 13 .Repérages temporels dans les récits

Après avoir procédé à une classification des indicateurs de temps dans le tableau ci-dessus, nous pouvons constater, à première vue, que le repérage des indicateurs temporels du monde sensible (puisque des miracles y sont situés dans le temps) est plus récurrent. C'est ainsi qu'il révèle par voie de conséquence une démarcation par rapport au monde réel et à la situation d'énonciation. En effet, ces éléments cotextuels permettent l'organisation des actions et des événements, mais pas uniquement :

- L'organisation des événements est prise en charge dans les exemples 5,7,28,35,39, 51,53,68 par l'indicateur *mîn* (quand) et *kî* (quand) dans l'exemple 25. Dans la majeure partie des

énoncés, ce modalisateur temporel annonce une action et l'organisation des événements : dans l'énoncé 28, par exemple, on annonce un saint successeur à un autre (prédécesseur). L'énoncé 51 véhicule un prodige situé dans le temps, et dans le 68^{ème} exemple, on annonce la naissance du saint comme résultante d'un récit antérieur racontant la rencontre des parents ; cette naissance comme élément déclencheur, annonce à son tour des événements permettant de décrire le passage d'une vie d'un enfant à la sainteté. Dans l'exemple 14 *lamâ* (l'équivalent de « quand » en arabe classique) introduit également une scène de prodiges du saint. En ce qui concerne l'exemple 12, l'organisateur *mîn* permet d'introduire la scène qui produira le prodige du saint déjà mort.

- *Nhâr lâ* (le jour où), figurant dans les exemples 8, 11 et particulièrement dans l'énoncé 27, organise dans le temps la préparation du legs de la sainteté.
- *Un jour parmi d'autres* est un indicateur temporel employé dans les exemples 38, 43, 50, 56 afin de mettre en avant la spécificité de l'évènement relaté. *Wahd nhâr* (un jour) dans le 61, 63 reprend le même procédé en situant l'évènement dans un monde fictif sans précision temporelle objective.
- Les prodiges du saint sont situés dans le temps dans l'exemple 6, avec le modalisateur *fî nhârah* (le jour même) qui révèle une référence relative au cotexte.
- *Une fois* dans 19, 24, 29 : référence relative au contexte.
- Incertitude et probabilités sont exprimées par, *une fois ou deux* (52). Quant au temps pris par le miracle de Sulaymân, il est représenté dans l'exemple 45.
- L'introducteur de la phase initiale *kân wahd l-waqt* (il était un temps) dans le 10, 16, 23, 34 place les événements dans une (a)temporalité propre au récit fictif.
- Les indicateurs de temps cotextuels dont l'interprétation dépend du contexte immédiat du récit figurent dans les exemples 15, 17, 62.
- L'habitude (ou la répétition) est exprimée dans l'énoncé 18 avec l'indicateur *kul 'âm*.
- Ce jour là (44) : référence relative au cotexte.
- Successivité des actions dans l'énoncé 30.
- L'organisation des prédicats exprimant la simultanéité (26) où le locuteur met en avant un prodige du saint. L'antériorité est véhiculée dans l'exemple 37 où on avance une sainteté précoce précédant la naissance-même du saint (46). L'expression de la postériorité apparaît dans les énoncés 47, 74.

En ce qui concerne les indicateurs de temps vraisemblables, ils s'organisent de la manière suivante :

- Dans 1, 21, et 71, *bakrî* (jadis) introduit un temps qui n'existe plus. Dans l'énoncé 21, le modalisateur est placé en opposition à un autre exprimant le temps également, et ce, pour avancer un argument en faveur des générations passées, qui entertaient, selon le locuteur, des liens plus solides avec leurs enfants. La vraisemblance dans l'énoncé 71 est consolidée par la maxime populaire.
- Dans le 31 et 65, (Quand) *mîn* + une partie de la vie du saint (les études). Cette formule composée d'un indicateur temporel associé à un syntagme verbal permet de préciser la période de la vie du saint traitée dans le récit et les actes qu'il a accomplis, afin d'installer une argumentation indirecte soutenant une sainteté qui dure dans le temps.
- Pour organiser les actions du récit, les locuteurs emploient la description des saisons à travers l'organisateur : quand. Dans le 40^{ème} exemple le narrateur décrit « l'arrivée de l'automne » donc le commencement d'une nouvelle complication. Dans l'exemple 41, l'évocation des saisons comme organisateurs temporels permet de mettre en évidence un décalage horaire. Dans la progression du récit nous constatons qu'il s'agit d'un autre continent (Europe ou Asie) décrit dans l'incertitude.
- L'antériorité est exprimée par *qbal* (avant) dans l'exemple 64 ; l'aspect vraisemblable apporté par le marqueur de temps réside dans son association à l'évocation du nom du saint.
- Dans le 70^{ème} énoncé, la temporalité vraisemblable est exprimée par le syntagme verbal « le jour où il est mort » en mettant l'accent sur le décès qui va révéler l'usurpation du faux saint.

Nous tenons à préciser que ce qui donne cet effet de vraisemblance, de semi-objectivité et d'objectivité sont des éléments cotextuels ou contextuels inhérents au texte et qui se concrétisent en des indicateurs de temps afin de véhiculer un message bien précis ou une argumentation indirecte.

Les indicateurs de temps semi-objectifs permettent :

- Dans les énoncés 2 et 20, l'organisateur temporel « actuellement » (*darwak/lyûm*) permet aux locuteurs de mettre en avant l'état actuel de la sainteté.
- L'indicateur *hnâ hnâ* avance une action produite récemment, proche de la situation d'énonciation externe au texte.
- Dans les énoncés 4, 72 et 73, 54, 57, 58, les locuteurs renvoient leur interlocuteur à une période bien précise de l'Histoire de la région de Mascara (contexte externe au récit) en utilisant des substantifs tels que : « terrorisme » et « France » (renvoyant à la période de la colonisation) ou à un rang socio-politique qui décrit l'époque (comme Al Bey) renvoyant par

voie de conséquence à l'époque où les turcs occupaient la région. Dans l'exemple 58 introduit par « depuis le temps des turcs » un prolongement de l'existence de la muraille de Mascara y est transmis pour ainsi donner au récit cet effet d'ininterromption et de longévité des faits dans le temps.

- L'exemple 13 relève un prolongement de la sainteté à travers sa progéniture mais aussi par le biais de l'association du marqueur temporel à un toponyme authentique.
- Les indicateurs semi-objectifs renvoyant au contexte immédiat du récit sont exprimés dans les énoncés 22, 32, 33, 42, 48, 55, 66, 67. Toutefois, dans chaque énoncé la semi-objectivité est soutenue par une unité linguistique différente : dans l'exemple 22 il s'agit d'une description de la piété du saint ; dans 32 et 33 le locuteur met en avant une partie de la vie du saint (sa jeunesse) révélant un enfant aux pouvoirs surnaturels. Dans le 42 et le 47-1-, nous avons encore des exemples véhiculant cette effet ininterrompu de la sainteté se prolongeant du passé vers le présent. La vie du saint est décrite en fonction de son évolution dans le récit et en mettant en exergue des phases décisives de sa vie dans l'expérience de la sainteté, comme nous pouvons le constater dans les énoncés 48 et 67.
- Le repérage temporel semi-objectif exprimant une habitude est transmis à travers l'exemple 55 où on met en avant une période bien réelle qu'a traversé le pays où « tous les jours des victimes tombaient entre les mains des terroristes » de manière à renvoyer le coénonciateur à une réalité commune.
- Dans l'énoncé 66, « jadis » associé à une pratique typiquement soufie (l'invocation dans des cercles humains) décrit celle-ci dans le temps.

En ce qui concerne les organisateurs temporels objectifs :

- Dans le 9^{ème} énoncé un prolongement dans le temps est exprimé où l'objectivité est consolidée par la formule siècle + il+ mort. La localisation dans le temps dans ce cas de figure fait appel aux savoirs encyclopédiques de l'interlocuteur pour connaître le siècle exact de la mort du saint et pouvoir situer les faits dans le temps. Il s'agit ici, de renvoyer l'interlocuteur à la biographie du saint exposée à l'entrée du mausolée.
- Dans le 49^{ème} énoncé - comme dans le repère temporel semi-objectif véhiculé par le 42 - le locuteur exprime un prolongement de l'existence du saint dans le temps (avant et après sa mort) tout en avançant une précision d'ordre temporel : cinq siècles.
- Dans l'énoncé 69, le récit est introduit par une localisation objective dans le temps exprimée par l'évocation du mois où a eu lieu l'histoire. Une temporalité antérieure à la situation d'énonciation (qui a eu lieu le 13 septembre 2011). Dans l'énoncé 59-1- une précision de la

date de la production de l'évènement est avancée par le modalisateur temporel « il ya deux ans ».

Nous constatons, suite à cette lecture du tableau des repérages temporels que ce récit (dit hagiographique), ne diffère pas des autres genres de récits sur le plan de l'organisation et la gestion des prédicats situés dans une dimension temporelle ; toutefois, ce qui fait la particularité de notre corpus, c'est que l'ensemble des repérages spatio-temporels constitue des entités sémantiques permettant de construire un récit, non pas de vie – car on n'inscrit pas des détails de la vie de l'homme et de ses qualités ou défauts en dressant un portrait du personnage - mais des prodiges des saints puisque, comme nous l'avons souligné dans l'analyse, les indicateurs de temps et d'espace sont, pour la plus part du temps, mobilisés afin de construire une réponse à une interrogation externe au récit : quelles sont les prodiges du saint ? Ainsi, si les récits existent c'est parce que les miracles les composent. Par ailleurs, les marques de la distanciation ici, se concrétisent dans l'invitation à un monde sensible étroitement lié au monde réel. De plus, le temps comme l'espace et leurs traces dans le récit, dans le cas de notre corpus, se présentent comme une continuité d'une expérience externe au récit.

La spéculation sur le temps est une rumination inconclusive (1983, 21), note ainsi le philosophe Paul Ricœur à l'ouverture de la vaste et minutieuse réflexion qu'il poursuit dans les trois tomes de *Temps et récit*. Un moyen existe pourtant de se tirer d'affaire: c'est de raconter des histoires! La seule réplique aux apories temporelles, voilà la thèse de Ricœur, c'est l'activité narrative, la mise en intrigue : il existe un lien nécessaire – transculturel, anthropologique – entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine (1983, 85). Ou, selon une autre formule de Ricœur, le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif⁷⁶.

Cette spéculation sur le temps qui passe par la narration sera élucidée dans notre analyse lorsque nous aborderons la question des analepses et des prolepses afin de voir comment les narrateurs peuvent-ils effectuer des retours en arrière et des anticipations qui pourraient démontrer une distanciation par rapport aux faits narrés, où ils maintiendraient une neutralité par rapport à des récits qu'ils rapportent. Nous verrons également comment les verbes sont situés sur le plan temporel dans un récit qui relate des évènements passés, d'une époque révolue.

⁷⁶ <https://www.unige.ch/lettres/framo/enseignements/methodes/tnarrative/tnintegr.html#tn030000> [En ligne], consulté le 25.05.2016.

2.2.2.1. Analepses

Nous allons vérifier la manifestation dans le récit de ces retours en arrière transmis par cette figure de style inscrivant la scène dans une antériorité :

[1] *Li'ana kân maḥḥûb man hâḍ nâs tâ' maydân taṣawuf yakatmû sar, li'an 'aṣḥâ ḡâya man 'and waḥd ṣaḥâbi (raḍīya lâhu 'anh) kân yḥab l-ḥasaniyyîn.*

Parce qu'il était demandé à ces gens du domaine du tassawuf de garder le secret, car son origine vient d'un compagnon du prophète (qu'Allah l'agrée) ; il aimait les hassaniyyine (les enfants de Fatima la fille du prophète et de Ali, l'un des califs).

[2] *li'anū yarwû 'ana sîdî ḥmad Ban'âlî kân 'âlam, w-'andah mu'alafât râhi fal-muḡrib, mâ waṣlatnâš hnâ.*

Car on raconte que sidi Ahmed Ban Ali était un savant, il a des ouvrages qui sont au Maroc et qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous.

L'analepse dans les énoncés [1] et [2] est introduite par un articulatoire logique *li'ana* (car) ce qui suppose une argumentation avancée pour appuyer le récit raconté sur le saint. En effet, dans l'énoncé [1] la narration est interrompue afin de procéder à un retour en arrière remontant à la pratique des principes du soufisme par les aïeux, permettant ainsi d'explicitement la scène où le saint a révélé son prodige suite à une colère provoquée par les habitants de la ville. Cet événement qui a poussé le père à lui donner une leçon sur le fait qu'il leur soit interdit de divulguer un tel secret. Par ailleurs, dans l'énoncé [2] le retour en arrière se concrétise dans l'évocation du niveau d'instruction du saint afin de justifier ses bonnes conduites décrivant une sagesse. Donc le narrateur va interrompre la narration afin de revenir sur une valeur qui caractérise le saint.

[3] *kân 'insân râgad gudâm l-ḡâma', râgad banûm, w-'isân yṣalî fal ḡâma'. 'a ṣâyam haḍḍâk lî kân râgad gudâm lḡâma', 'aḥṭan, stayqaḍ ṣâb ṣaytân ḡâ'ad gudâmah, ṣūfiya yṣūfû ṣaytân, ḡâlah :*

- *'anâ, mâ ḡitakš, 'anâ kunt râyah 'and haḍḍâk nḥaṣarlah ṣalât wanta ḥabastnî b-ṣiyâmak. Wâli hâḍa ḡâl nabiyy (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam): 'a ṣawmu ḡuna.*

Un homme dormait devant la mosquée, il dormait et rêvait, et un autre se trouvait à l'intérieur de la mosquée. Celui qui faisait le jeûne, s'est réveillé et a trouvé Satan à ses côtés, les soufis voient Satan, il lui a dit : « je ne suis pas venu pour toi, je suis venu pour gâcher la prière de celui qui est à l'intérieur, et toi, tu m'as arrêté avec ton jeûne ».

C'est pour cela que le prophète a dit (que le salut soit sur lui) : le jeûne est une commission (gratification).

Le récit ici est évoqué comme étant une scène antérieure au hadith cité à la fin : pour justifier ces propos du prophète, le narrateur construit un récit antérieur en faisant un retour dans le passé afin d'explicitement l'information avancée dans le hadith.

[4] *gâlak waḥd l'isân, lî kânû yšûfû l-'awliya l-'amwât, gâlak kân man 'ušâq šîḥ 'abqâdar ḡilâlî.*

On dit qu'un homme, de ceux qui percevaient les saints décédés, on dit qu'il aimait le cheikh Abdel Kader Jilali.

[5] *hâḡa sîdî 'abdal-qâdar l-ḡilâlî, qbal lâ yzîd, ygûlû ḥraḡ la-sayad 'alî.*

Ce sidi Abdel Kader Al Jilali, on dit qu'il est apparu à Ali (compagnon du prophète) avant sa naissance.

Dans les récits que nous avons intitulé *Le filet de miel* et *Le récit de sidi Abdal Kader Al Djilani*, le narrateur procède à un retour en arrière afin d'apporter une véracité au prodige de Sidi Ahmed Ban Ali et de sidi Ban Oumar, en évoquant un récit sur un saint qui a vécu dans une période antérieure à celle du saint en question. En effet, ce sidi Abdel Kader Al Djilani, que nous retrouvons également dans d'autres récits notamment celui de sidi Qada, est considéré comme une figure emblématique (un *qutb* ou pôle) de la sainteté dans le monde arabo-musulman. Ainsi, ce retour en arrière effectué par le narrateur aurait pour visée illocutoire de justifier les prodiges des deux saints. Il s'agit ici d'un argument d'autorité sous un aspect narratif ayant pour personnage principal un pôle de la sainteté.

[6] *nâs ḥlaqhâ rabî 'andhâ mawâhib haḡik l-mawhiba thûz bnâdam kî- lkuḥa.*

Les hommes ont été créés avec des dons, ce don rongé l'être humain comme une toux.

Cette digression a été mise en place par le narrateur qui raconte un récit sur un homme qui voulait absolument enseigner. L'analepse, dans ce cas de figure, réside dans un retour à la création originelle de l'être humain pour ainsi dire : si cet homme a eu une si grande volonté d'exercer son don, c'est parce que cela remonte à la création de l'humanité dotée de dons ou de missions de vie qui doivent être accomplies ici bas.

[7] *walâ tatabî 'û subul, walâ tatabî 'û subul, fatafaraqa bikum 'an sabîl l-lâh.*

Hnâ ywarîlnâ 'ana šayṭân yḥaraḡ nâs 'an ṭarîq l-mustaqîm 'lâ lîmna wa 'lâ lîsra.

Et ne suivez pas les chemins dispersés (2), qui vous dévieront de la voie de Dieu.

Ce récit relatant les actes du prophète repose sur une analepse puisque ce retour au temps du prophète Mohammed permet, comme tout hadith ou comportement du prophète, d'instaurer un argument d'autorité justifiant le récit.

[8] *bûh hna mah hna wa- 'mûmah w-kul šî. basaḥ 'a-šaraf ḡây mal-maḡrab l-'arabî*

'asâḡiya l-ḥamra. w-haḡa sîdî 'lî ban 'mar ḥasanî, ḥasanî yantasib lal-ḥusîn mahûš man laḥsan yantasib lal-ḥusîn. kân l-ḥusîn wal-ḥasan. ḥusaynî sîdî ban 'ûmar, ḥusaynî šrîf.

Sa mère (sa tombe) est ici, son père et ses oncles et tout. Mais sa généalogie remonte jusqu'au Maghreb arabe, Assagya Al Hamra. Et ce sidi Ali Ban Oumar est Hassani : il est de la

généalogie de Al Hussine (2) il n'a pas de rapport avec Al Hassan (son frère). Al Hussine et Al Hassan. sidi Ban Oumar est un noble Hussayni.

Dans le récit de sidi Ban Oumar, le narrateur entame sa narration avec une biographie du saint. Cette dernière est immédiatement précisée par un retour à l'époque des hasaniyyines afin de démontrer l'appartenance généalogique « noble » du saint.

[9] *Lûkân ġâb ġâ' dâk dûm lî 'andah ġâ' l-ġazâyar taġadmah.*

S'il avait ramené tout ce faisceau de palmiers nains qu'il avait, toute l'Algérie l'aurait servi.

[10] *lukân jâb l-ġams ġluba, lukân râhî taġadmah tîâ tîn.*

S'il avait ramené les cinq faisceaux, trente tribus l'auraient servi.

Sidi Dahu et sidi Abderahim avaient pour mission dans le récit de distribuer des faisceaux de palmiers nains afin de marquer leur territoire où ils exerceront leur sainteté. L'expérience, selon les deux narrateurs, a réussi mais à moitié, ce qui justifie ce retour en arrière dans l'énoncé [9] et [10] exprimé sous forme de condition. Cette analepse est consolidée par une anticipation irréalisable.

[11] *yaġkû 'lâ wâlî šâliġ makânš 'andah dariya, huwa mîn kân ġay, kânât al bidâya tâ'ah.*

On raconte qu'un saint sincère n'avait pas de progéniture. Lui, quand il était vivant, c'était cela ses débuts.

[12] *Huwa samûh 'abd l-qâdar, huwa samûh qâda 'alâ ġam' qiyâda.*

Lui, il s'appelle Abdel Kader. Lui, il s'appelle Qâda (chefs), le pluriel de qiyâda (chefferie).

[13] *W-huwa haġda sîdî qâda mâ kânš ya' dî 'ay maġlûq.*

Et ce sidi Qada ne faisait de mal un personne.

[14] *kân fî bnî šâf.*

Il était à Beni Saf.

[15] *râh ġâ'ad lal-'ân l-bîr tâ'ah fî bnî šâf.*

Son puits est resté jusqu'à nos jours à Beni Saf.

Dans l'énoncé [11] l'analepse réside dans la phrase (*kân ġay* « il était vivant ») introduite par un indicateur temporel (*mîn* / quand) afin d'apporter, encore une fois, une précision sur le prodige du saint en le situant dans une vie matérielle (visible). Dans le [12], une coupure du récit est faite pour préciser le sens du nom du saint ; le retour en arrière ici, est d'ordre sémantique. L'énoncé [13] propose une analepse effectuant un retour sur une qualité du saint le caractérisant depuis son enfance afin que l'auditeur puisse saisir la suite du récit où le saint entreprend des actions (qui s'opposent à

l'injustice dont il a été victime) en mettant en avant la qualité de la bonté et la bienveillance. En ce qui concerne le récit du saint sidi Safi, repris en partie dans les énoncés [14] et [15], le narrateur procède à un retour en arrière en construisant une biographie du saint, et ce, en évoquant ses origines et en notant un prolongement de l'existence du puits du saint, qui remonte au passé lointain.

Nous constatons ici, que ces retours en arrière effectués dans les récits ont pour visée de justifier, démontrer et apporter un argument d'autorité attestant les *karamât*-s et inscrivant les récits dans un monde matériel et invisible à la fois dont les origines remontent à un temps (T) et se prolongent au moment de l'énonciation.

2.2.2.2. Prolepse

Les anticipations qui s'inscrivent dans le futur sont exprimées par cette figure de style qui nous permettra de voir comment un narrateur peut se projeter dans l'avenir et apporter au récit cette dimension temporelle qui exprime la continuité de ses croyances dans le temps, mais aussi une représentation du temps impliquant à la fois l'attente de ce qui est « à venir » ou du probable pour préparer les actions et de l'anticipation d'un futur bâti dans l'action :

[16] *huwa šâf fih naḍra haḍik.*
Lui, il a vu en lui cette image (de sainteté).

Dans cet énoncé extrait du récit intitulé *Cheikh Al Missoum*, la prolepse est prise en charge par un personnage et non pas par le narrateur. De fait, le cheikh a anticipé la sainteté du jeune Missoum grâce à ses pouvoirs pouvant lui permettre de deviner le futur, mais surtout suite à une argumentation du disciple qui prouve que le jeune enfant est doté d'une intelligence hors du commun.

[17] *fî waḥd l-'arḍ min y-kûn 'andnâ šayf, y-kûn 'andhum rbî'.*
Vers une terre, quand nous avant l'été, ils ont le printemps.

L'énoncé [17] propose une anticipation interne au récit où l'on décrit un lieu décalé sur le plan temporel par rapport au décor initial du récit, créé par le saint lui-même, et avançant ainsi un autre prodige.

[18] *kânû bakrî ydîrû lḥalqât, lyûm, l-ḍarwak râhum ydîru l-ḥalqât ta' sidî ban 'amâr w-lâḥur w-lâḥur, Kânû ydîrûhâ šḥâb lḥîr.*
On organisait avant des cercles d'invocation. Aujourd'hui, jusqu'à maintenant les cercles d'invocation de sidi Ban Amar, l'autre et l'autre, sont organisés par les gens du bien.

Dans l'exemple [18], la prolepse permet de comparer un temps achevé où la pratique de l'invocation en groupe était fréquente et un temps présent exprimant la continuité de celle-ci grâce à *ṣḥâb ḥîr* (les gens qui font le bien autour d'eux).

Dans le récit intitulé *Un dinar pour dix*, une idée d'anticipation interne au récit y est transmise quand les saints, en percevant le signe sur la jambe de Mlouka, ont prédit qu'elle sera la future mère d'un saint (sidi Kada). Un autre exemple d'anticipation implicite est exprimé quand le saint (sidi Ali Ban Oumar) libère la patte de la mule qui a laissé son empreinte sur la pierre. Cette tarce qui deviendra un signe de la sainteté marquant les époques.

2.2.2.3. Temps dominant des verbes

En faisant appel à des énoncés du corpus, nous envisageons de démontrer l'organisation des temps des prédicats afin d'en expliciter le message sous entendu.

Récit	Verbes au passé	Verbes au présent
Sîdî 'abd-rḥîm	<p>1- <i>w-kân yqarî</i>. (et il enseignait).</p> <p>2- <i>Kân yaqra huwa 'andah sîdî qâda</i>. (sidi Kada étudiait chez lui).</p> <p>3- <i>nhâr lî bgâ ysarahhum</i>. (le jour où il a décidé de les libérer).</p> <p>4- <i>bqâtlah ḥams gluba</i>. (il lui est resté cinq faisceaux).</p> <p>5- <i>kânat sâ'a...</i> (l'horloge était...).</p>	<p>6- <i>Sîdî 'abd rḥîm mîn yrûḥ yaḥṭar</i>. (sid Abderhim quand il voyage).</p> <p>7- <i>huwa yawṣal fî nhârah</i>. (lui, il arrive le jour-même).</p> <p>8- <i>sîdî 'abd-rḥîm mîn yabgî yaḥṭar</i>. (sidi Abderhim quand il veut voyager).</p> <p>4- <i>I-darwak râhî taḥadmah ḥamsa w'aṣrîn naġ'</i>. (maintenant il est servi par vingt cinq tribus).</p> <p>5- <i>I-L-mrîḍ ġîr yḥuṭ yadah w-yaṭṭî hâk</i>. (le malade une fois qu'il pose sa main et s'essuie le visage).</p>
Sîdî ḥmad ban'î	<p>9- <i>martû ḥawnûlhâ l- ḥalḥâl</i>. (on a volé le kholkhal de sa femme).</p> <p>9- <i>I-Gâlu 'anu qutîla râ'î</i>. (on dit qu'un berger a été tué).</p> <p>10- <i>Kânat 'arḍ tâ' râ'î, kânû yadâbzû 'lîhâ. kân 'al-ḥiṣâm</i>. (c'était la terre d'un berger, il se disputait à cause d'elle, c'était le conflit).</p> <p>11- <i>'arasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) ġâl</i>. (le prphète a dit).</p> <p>12- <i>haḍa kân 'insân yîm</i>. (celui-là était un être orphelin).</p> <p>13- <i>kân 'insân râgad</i>. (une personne</p>	

	dormait). 14- <i>bğa ydaras</i> . (il a voulu enseigner).	
Sîdî 'lî ban 'ûmar	15- <i>hađa sîdî 'lî ban 'mar fa-tarîh kân qađî đâk l-qays</i> . (ce sidi Ali Ban Amar, dans l'histoire, était un juge dans le temps). 16- <i>rawah yahtab</i> . (il est parti ramasser du bois). 19- <i>'asultân mâkânš yahdar m'â šâlihin</i> . (le sultan ne parlait pas aux saints). 21- <i>hâđa sîdî 'abd-al-qâdar l-ğilâlî, qbal lâ yzîd, ygûlû hrag la-sayad 'alî</i> . (ce sidi Abdel Kader Djili, avant de naître, on dit, qu'il est apparu à Ali).	17- <i>huwa yahruğ mal-hrif lal-hrif</i> . (lui, il sort chaque automne). 18- <i>W-sîdî 'lî ban 'ûmar yadî l'amr man 'and sîdî 'abdaqa l-ğilâlî</i> . (et sidi Ali Ban Oumar prend ses directives de sidi Abdel Kader Djili). 19-1- <i>yahdar m'â sîdî 'lî ban 'ûmar</i> . (il parle avec sidi Ali Ban Oumar). 20- <i>w-sultân šâlihin y-ğîb l'amr man 'and rasûl</i> . (et le sultan des saints reçoit des directives du messenger).
Sîdî bûrâs	23- <i>hatâ fi maka gâlah</i> . (même à la Mecque il lui a dit). 24- <i>Huwa ruwah l-wizağt</i> . (lui, i lest partie à Ouizert).	22- <i>w-waliy šalah ydir l-hayr</i> (un saint qui fait le bien). 25- <i>hâđu fihum hayr kbîr w-baraka</i> . (ces gens ont beaucoup de bien et de baraka).
Sîdî dahû	26- <i>Mîn kân hay, kân talab</i> . (quand il était vivant, il était disciple (ou guérisseur)). 27-1- <i>'Aywa gâlak raslah</i> . (on dit qu'il l'a envoyé).	27- <i>Yarsalalhâ Sîdî dahû</i> . (il lui envoie sidi Dahu).
Sîdî qâda	29- <i>wâlî šâlih makânš 'andah đariya</i> . (un saint qui n'avait de d'enfant). 30- <i>huwa mîn kân hay, hâđî hiya l-bidâya ta'ah, bdât kima hâk</i> . (lui, quand il était vivant, c'est son début qui a commencé ainsi). 31- <i>Ygulû wahd sayad kân 'insân šalah ma'andahš đariya</i> . (on dit qu'un monsieur était honnête, et qui n'a pas de progéniture). 32- <i>ygûlû sawar 'mâ tum hatâ lašîh</i> . (on dit, Il est reparti aveugle sur place jusqu'au moment où il arrive chez le cheikh). 33- <i>kân qađî huwa</i> . (il était juge, lui).	28- <i>hâđa sîdî qâda yahkû 'lîh l-kbâr</i> . (ce sidi Kada, les aïeux racontent des récits sur lui). 34- <i>Wahd sayad râh hnâ ygûlah sí tayab</i> . (un homme qui est par là, qu'on appelle si Tayab).
Sîdî šâfi	35- <i>Sîdî šâfi hađa yahkû 'lîh, kân fi bnî šâf</i> . (ce sidi šâfi, on raconte qu'il était à Beni Saf). 36- <i>'âmar kimâ ngûlû hmâ, hafrûlah bîr</i> . (il a ordonné, comme nous	.

	disons, on lui a creusé un puit).	
	37- <i>w-naqaz fi haḏik nâr</i> . (il a sauté dans le feu).	

Tableau 14 .Les temps des verbes

L'interprétation du tableau se fera en fonction des points de ressemblances dans les énoncés afin de vérifier les spécificités de la manifestation temporelle à travers les prédicats, sur le plan syntaxique et sémantique :

1- Emploi du passé

Nous avons constaté que le temps dominant (ou le temps narratif) dans les récits est le passé. Effectivement, les narrateurs respectent l'emploi du temps recommandé dans le cas où on est appelé à rapporter un récit de vie appartenant à une époque passée. Sur le plan syntaxique et sémantique cette utilisation du passé repose sur une grammaire du parler de Mascara.

a- Annoncer la situation initiale :

La situation initiale est structurée en fonction de combinaisons syntaxiques spécifiques au parler Mascarien.

- Dans les exemples 1, 2, 5, 13,26, et 30, la situation initiale repose sur une description objective avec la structure : *kân* (était) + verbe (*yaqra* « étudier »).
- Dans 10 et 12 : *kân* (*t*) + nom (terre) ou *kân* + syntagme nominal (*insân yîm* « un être orphelin ») = description reposant sur un adjectif objectif « orphelin ».
- Dans l'exemple 15 : *kân* + nom (juge) = description objective soulignant la fonction qu'exerçait le faux saint.
- Les énoncés 19 et 29 : *mâkânš* + verbe = description dans la négation.
- Dans 9, 9-1-, 14, 16, la phase initiale est introduite par des verbes au passé :

<i>ḥawnû</i>	<i>lhâ</i> (on lui	a volé) = passé.
<i>Qutila</i>	(A été tué) = passé de la forme passive.

- Dans les énoncés 14 et 16, la situation initiale est renforcée avec la description : verbe conjugué au passé et un verbe à l'infinitif.

<i>Bgâ</i>	il voulait	+	<i>ydaras</i>	étudier = passé.
<i>Rawah</i>	il est parti	+	<i>yaḥṭab</i>	ramasser du bois = passé

- Dans l'énoncé 11, le locuteur introduit la SI par le discours rapporté du prophète en employant le verbe introducteur au passé : *gâl*.

✚ Annoncer une complication

- Dans l'exemple 3, nous avons un modèle de construction syntaxique où le verbe est au passé, introduisant un événement soudain/ inattendu, avec un organisateur logique⁷⁷.

✚ Annoncer le résultat d'une action

- Dans 4, 23, 24, 27, les verbes sont conjugués au passé afin de décrire le résultat d'une action accomplie précédemment. Dans le 23, le fait de dire au passé est le résultat d'un départ à la Mecque et la rencontre d'un pèlerin. Dans l'énoncé 24 le départ à Ouizert implique une longue période d'études. Dans la phrase 27-1-, le verbe *raslah* (il l'a envoyé) est le résultat d'une action exprimée au présent *yarlah* (il l'envoie).

2- Emploi du présent dans le récit

a- Présent gnominique

Dans les énoncés où le présent est employé, les narrateurs avancent des informations considérées comme vraies. Les sens véhiculés par la formulation de ces vérités vont être regroupés dans un tableau pour une meilleure visibilité et pour pouvoir faciliter le travail interprétatif :

Vertus du saint	Prodiges	Actes du saint	Discours rapporté sur le saint	Représentation du monde fictif	Représentation du monde réel	Situation prolongée
5-1 22 25	7	6 8 17 18 19-1 20	28	27	5-1 33	4 4-1

Tableau 15 .Significations de l'emploi du présent gnominique

L'emploi du présent est dominant dans les commentaires⁷⁸ qui accompagnent les récits dans la présentation du monde réel (ou le contexte externe au récit) mais aussi dans les dialogues des personnages.

3- Emploi du passé et du présent dans le même énoncé

⁷⁷ D'autres exemples figurent dans le tableau des repérages temporels.

⁷⁸ On parle de temps commentatif.

La majeure partie des énoncés qui contiennent à la fois le présent et le passé se forment de la manière suivante :

Verbe introducteur *ygûlû* / *ngûlû*/ *yaḥkû* (on dit /nous disons/on raconte) du DR + verbe au passé.

21- *Ygûlû* (on dit) + *ḥraḡ* (est apparu).

31- *ygûlû* (on dit) + *kân* (était)+ adjectif.

35- *yaḥkû* + *kân* + indicateur de lieu.

32- *Ygûlû* + syntagme verbal (il est reparti aveugle).

36- verbe au passé + *ngûlû* (nous disons) + un syntagme verbal.

Nous constatons que les narrateurs construisent leurs récits en employant un temps dominant qui est le passé afin de tracer la trame narrative mais aussi en vue d'avancer des informations sur les saints : sur leurs vertus, leurs prodiges et les actes qu'ils ont accomplis. Pour apporter une véracité aux récits et rester distant par rapport à ce qu'ils avancent, ils placent un enchaînement d'actions et d'informations dans un discours rapporté⁷⁹. Nous rappelons qu'« un temps unique n'est pas suffisant pour garantir l'unité de l'action » (Tisset : 25) ; de fait, l'emploi du passé et du présent permet la construction de l'unité de l'action en l'inscrivant, selon les circonstances proposées par la narration, dans le passé, le présent ou dans une continuité temporelle. Les verbes introducteurs formulés au présent et suivis de verbes du message au passé permettent de placer les propos dans deux temps différents : un temps réel et objectif (avec les verbes introducteurs) qui soutient le temps fictif (celui du message).

2.2.3. Des personnages réels

Les personnages dans un récit sont considérés comme le « miroir pour l'opération d'identification » (*Ibid.* : 21). Dans le texte narratif, le personnage est un élément essentiel car c'est par lui et autour de lui que les événements prennent sens. De fait, nous tenterons de voir comment ces personnages apparaissent dans les récits.

2.2.3.1. La désignation du personnage

⁷⁹ Nous verrons le discours rapporté dans le prochain chapitre.

Dans un texte narratif, les personnages sont désignés (*Ibid.* : 27) par un système anaphorique (des substituts grammaticaux ou des substituts lexicaux), des noms propres, un rôle social, un état civil, etc. Nous allons voir, dans cette section, comment les personnages des récits sont désignés afin d'attribuer à la narration un aspect réel tout en permettant, encore une fois, à l'énonciateur de marquer son absence.

2.2.3.1.1. Les noms propres

Le rôle du nom propre en général et dans le récit en particulier permet de mémoriser un personnage, et le différencier des autres (*Ibid.*). La rigidité de la désignation par un nom propre réside dans l'aspect figé de celui-ci. En effet, un nom propre ne subit pas de changement ni à travers le temps ni l'espace, dans la vie comme dans la mort. De plus, cette trace de désignation peut, dans une narration, avoir plusieurs significations et apporter des informations sur le personnage.

- Le nom propre permet également de confirmer l'identité référentielle.
- L'onomastique : le nom propre a une signification.
- Les paronomases : nom propre portant un sens dans sa composition comme « l'angeais » (l'ange qui hait).

Tous les récits de notre corpus portent le nom propre du saint qu'ils présentent. Des noms arabes comportant, pour certains, une connotation religieuse propre à l'Islam : *Abdel kadar* qui signifie : le serviteur du tout puissant (Allah). En arabe, *qâdar* est un attribut d'Allah qui veut dire « le tout puissant ».

- *Abdel Rahîm* veut dire : le serviteur du tout miséricordieux.
- *Ahmad Ban Ali* = le surnom qu'on donnait au prophète Mohammed + patronyme (Ali, nom du père) pour donner « Ahmad fils d'Ali ».
- *Ali Ban Oumar* = nom propre du saint + patronyme (Ali fils de Oumar).
- *Bû râs* = un surnom voulant dire celui qui a une grosse tête. De son vrai nom, *Abî Râs Anâsiri*.
- *Daḥû* = pourrait être une abréviation ou le diminutif du prénom *Daḥmân*.
- *Qâda* = est le pluriel de *qâ'id* (chef, leader).
- *Sâfi* = signifie « le pure », l'onomastique ici renvoie au prodige du saint qui « a purifié » les puits en faisant éteindre les flammes.

2.2.3.1.2. Rôle social

La désignation des saints comme personnages principaux se fait également par le biais de l'évocation de leur rôle social :

- *Wâlî* et *sâlih* (saint) qui connotent son rôle s'inscrivant dans le monde matériel et céleste.
- *Qâdî* (juge), *'âlam* (savant), *tâlab* (étudiant), *gandûz/ murîd* (disciple). Autant de substituts lexicaux décrivant la situation intellectuelle du saint durant les différentes phases de sa vie.
- *Rang social de noblesse* renvoyant à une lignée qui monte jusqu'au prophète Muhammad : avec le qualifiant *chrif* (noble) avancé implicitement ou explicitement en citant une partie de sa généalogie comme le fait le muqadam de sidi Ahmad Ban Ali et celui de sidi Ban Oumar :

[A] *sîdî ḥmad Ban 'lî, wald sîdî 'lî ban- 'îsa.*
Sidi Hmad Ban Ali, fils de sidi Ali Ban Aïssa.

[B] *sîdî 'lî ban 'ûmar haḍâ šrif 'ašli, haḍâ šrif yantasib l-sîdî 'lî w-faḥîma zohra.*
Sidi Ali Ban Oumar, est noble d'origine, il est noble et il descend de sidi Ali et Fatima Zohra.

[C] *sîdî qâda wald sîdî ḥmad ban muḥtâr.*
Sidi Qada, fils de sidi Hmad Ban Mokhtar.

Le processus désignationnel dans l'énoncé [A], repose sur un renvoi au patronyme descendant de la lignée du prophète Muhammad par le biais de sa fille Fatima-Zohra et son gendre Ali. En effet, c'est ce que confirme le muqadam du mausolée dans son discours lorsqu'il raconte le récit du Cheikh Al Missoum, un parent du saint.

Dans le [B], la lignée de la noblesse est exprimée explicitement par le syntagme nominal : *šrif 'ašli*. L'énoncé [C] expose ce même rôle social en présentant le père comme un saint.

En ce qui concerne les personnages secondaires, leur rôle social leur est attribué dans le monde réel, (pour la plupart du temps) et dans le monde fictif.

- Des saints : *sîdî m-ḥamad tâ' gîlizân ; sîdî brâhîm tâ' man ḡît 'ayn fâras, ṭrîg m'askar ; sîdî 'abqâdar ḡilâlî ; sîdî slimân ; sîdî šîḥ ; sîdî l-huwârî ; sîdî ban yaḥlaf ; sîdî 'lî bûchantûf ; sîdî ban 'ûda ; sîdî ḥmad ban muḥtâr ; sîdî yaḥiya 'abû tâbût.*
- Des intellectuels : *sî l-hâšmî ban bakâr lî kân muftî fî m'askar* (si Al Hachmi Ban Bakar qui était Mufti de Mascra). Le juge qui était un faux saint.
- Des prophètes : le prophète Muhammad, *sîdnâ mûsâ, sîdnâ slimân.*
- Des compagnons du prophète Muhammad : *Sîdnâ 'umar, sayad 'alî,*

- Des êtres maléfiques : Satan.
- Des enseignants : *Šiḥ 'al Misûm, sîdî slimân ; 'ada ban ġulâm-lâh.*
- Soufis : Le soufi qui voulait enseigner ainsi que tous les saints.
- Une figure historique : l'Emir Abdel Kader.
- Une autorité politique : *Al bây, l-bây muḥamad.*

2.2.3.1.3. Le contexte

Le contexte joue un rôle capital dans la désignation des personnages car dans le cas de notre corpus, le saint peut renvoyer à « l'homme », « le lieu » (mausolée) ou « l'esprit ».

Les personnages secondaires sont désignés selon le contexte du récit :

- **Epouse / époux :** Mlûka femme de *sîdî ḥmad ban muḥtâr* et mère de *sîdî qâda* ;
 La femme qui voulait des enfants,
 Le mari qui voulait des enfants.
 La femme de *sîdî slîmân*.
- La mère de *sidnâ Alî*.
- Celui qui faisait son jeûne ; l'homme qui se trouvait à l'intérieur de la mosquée.
- Les disciples dans la même école coranique ;
- Les habitants du village.
- *- 'âlam w- 'insân 'umîy* (un lettré et un illettré).
- Le soufi qui voulait créer une confrérie.
- Les serviteurs de *sidi Chikh*.
- Les hommes de la plaine de Ghris.
- Le pèlerin.
- La fille qui a fait un songe.
- La femme immigrée en France.
- Les soldats.
- Les terroristes.
- Le mendiant demandant un dinar contre dix.

2.2.4. Effets du réel dans l'action

En partant du principe que « Le récit est d’abord représentation d’actions » (Adam & Revaz 1996 : 14), nous tenterons de voir ici, à travers des exemples « prototypes » comment les actions sont-elles (re)produites dans la trame narrative et quel rôle peuvent-elles avoir dans l’agencement des informations mobilisées dans les récits.

Tout mot ou toute histoire réfère à notre univers et ne peut être compris qu’en référence à celui-ci et à nos catégories de saisie du monde. Ensuite, parce que nombre de récits courants et de romans se veulent réalistes ou en prise sur le réel (en racontant ce qui est censé s’être réellement passé). Mais dans tous ces cas il s’agit d’*effets de réel*, produits au travers du texte par divers procédés. Il est d’ailleurs possible de les produire à propos d’objets ou d’êtres « réels » ou bien tout à fait imaginaires [...] Il s’agit d’une *transposition* de l’action humaine dans et par le récit. En ce sens, tout récit doit être considéré comme le produit d’une activité créatrice qui opère une *description* de l’action humaine [...] L’action se caractérise par la présence d’un AGENT -acteur humain ou anthropomorphe- qui provoque le changement (ou tenter de l’empêcher) tandis que l’EVENEMENT advient sous l’effet de CAUSES, sans intervention intentionnelle d’un agent (*Ibid.* : 14).

Enoncés	Acteur humain	Motif	Cause
<i>Huwa kân dâyar hnâ zâwya, w-kân yqarî</i> Lui, il avait une zawya ici, et il enseignait	+	+	-
<i>ḍarwak râhî taḥadmah ḥamsa w-‘ašrîn naġ’. lukân jâb l-ḥams gluba, lukân râhî taḥadmah ḥâḥn.</i> Aujourd’hui, il est servi par vingt cinq tribus, s’il avait ramené les cinq autres parties, trente tribus l’auraient servi.	+	+	+
<i>Sidî ‘abd rḥîm mîn yrûḥ yaḥṭar, mîn yrûḥ yaḥṭar, ‘lâ ḥmârtah.</i> Sidi Abderahîm, quand il voyage, il le fait sur son ânesse.	+	-	+

Tableau 16 .Contexte physique des acteurs humains

L’action se définit par le fait qu’elle suppose une raison d’agir, un motif chez celui qui agit, ce qui entraîne également la responsabilité de l’agent quant aux conséquences de ses actes (*Ibid.* : 18). Dans notre corpus, l’agent est humain dans la majeure partie du temps passant à l’action en fonction d’un motif ou une raison déterminés par le contexte.

Dans certains récits, l'agent peut ne pas être humain mais il entame une suite d'évènements afin de déclencher les actions de l'agent principal qui est le saint. Dans la plus part du temps pour mettre en avant les prodiges du personnage principal :

Enoncés	Agent non humain	Motif		Cause	
		Explicite	En fonction du contexte	Explicite	En fonction du contexte
1- <i>l-ħmâra tâ'ah ġâ'at, gal'at sbûla</i> (l'ânesse a eu faim, elle a arraché l'épi de blé).	+	+	-	-	-
2- <i>Radat đik sbûla</i> (elle a remis l'épi de blé).	+	-	-	-	+
3- <i>t-ħawal ta'bân w-ħâṭ bal qariya hâđi ġâ'</i> . (il s'est transformé en serpent et a entouré le village).	+	-	-	-	+
4- <i>ħarġat kalba ħamra ṣġira fal-ħaġm, wa-klât ġâ' hađuk l-ġṣa'</i> . (une chienne est sortie, rouge, petite de taille, et a mangé toutes les gamelles).	+	-	-	-	+
5- <i>Ġât l-ħmâra sârda 'afsat 'lâ ṣafâħa</i> . (l'ânesse errait, elle a piétiné la pierre).	+	-	-	-	-

Tableau 17 .Contexte physique des acteurs non-humains

Dans le tableau ci-dessus, nous pouvons voir qu'il existe des agents non-humains comme l'ânesse des saints qui commet une action dégradante corrigée par les pouvoirs surnaturels du saint. Dans l'énoncé 4, l'existence même de la chienne dépend du prodige du saint qui a fait appel à ce djinn se transformant en forme animale afin de défaire le complot des habitants de la ville. La mobilisation des actions liées à ces deux acteurs (humain et non-humain) va permettre la confirmation de la sainteté du saint. Les actions entreprises par les acteurs non-humains n'excluent aucunement l'effet réel du monde décrit, sauf dans l'exemple de sidi Ahmad Ban Ali car il s'agit d'un miracle transmettant une action de l'ordre du « fabuleux ». L'enchaînement causal permet la constitution de l'unité par le biais d'un enchaînement chronologique mais aussi argumentatif justifiant, à chaque fois, la sainteté du personnage principal et le référent du discours. La présence de plusieurs acteurs meublant un monde fictif, qu'ils soient humains ou non, garantit l'unité de l'action.

2.3.L'énonciation historique

Comme nous avons eu l'occasion de le préciser précédemment, BENVENISTE confère à l'énonciation historique des caractéristiques telles que l'emploi des énoncés génériques qui relève de l'effacement des traces du narrateur. Ce dernier pourrait émettre des énoncés désembrayés qui relèvent d'une désinscription énonciative, et ce en se donnant pour rôle de décrire et de relater uniquement. Nous avons pu repérer ce genre d'énoncés dans la section consacrée au temps dominant des récits où nous avons souligné le temps raconté (récit) qui est le passé et le temps commenté (discours) qui est le présent.

2.3.1. Choix du récit à la troisième personne

On parle de choix du récit à la troisième personne et énonciation historique dans les « mises en narration » (Rabatel 2008 : 579). Il existe différents types de narration, chacun apportant une version distincte à chaque récit :

- La narration à la première personne du singulier ou du pluriel (je/nous) où le narrateur et aussi personnage principal. Dans ce type de narration, le narrateur connaît ses émotions.
- La narration à la troisième personne du singulier (il ou elle) où trois points de vue sont à citer :
 - 1- Le point de vue externe où le narrateur est « inférieur » au(x) personnage(s) et ne fait qu'observer ce qui se passe dans le récit tout en ignorant ce qui trotte dans l'esprit des personnages.
 - 2- Le point de vue interne où le narrateur sait autant que le personnage principal mais il ne prend pas sa place et peut ignorer ce qui se passe dans l'esprit d'autres personnages.
 - 3- Le point de vue omniscient où le narrateur sait absolument tout sur le récit : ce que pensent les personnages, ce qui s'est passé, ce qui va se passer. C'est la focalisation zéro où le narrateur est supérieur au personnage puisqu'il sait tout sur lui.

Le choix de la narration à la première personne du singulier donne cette impression de complicité dans le rapport qu'entretiennent le narrateur et le personnage en employant le *je* - ce qui implique un suspens puisque le lecteur ou l'auditeur ne sait pas ce qui va se produire - ce qui peut engendrer cet effet de surprise, mais cela amène en fin de compte à un point de vue subjectif car on ne voit qu'à travers la perception du personnage, chose qui incite le lecteur à prendre partie dans l'histoire et de ne pas avoir une vision externe par rapport aux faits. En ce qui concerne la narration à la troisième personne, du point de vue interne, cela permettrait de monter le degré du suspens mais cela n'exclu

pas la subjectivité de la narration car le narrateur pourrait porter des jugements personnels sur les actes, le caractère du personnage ou avoir des réflexions décalées par rapport à ce que celui-ci peut penser. Du point de vue omniscient, cela nous permet d'avoir une perception plus globale sur toutes les scènes puisqu'on peut modifier ces dernières à partir du moment où le narrateur sait tout sur tout le monde.

Un point fondamental est souligné et qui se résume dans la motivation du type de narration. Effectivement, ce choix est soumis aux normes du type de récit que l'on aborde. Dans le cas du corpus présenté ici, il s'agit d'un discours sur la vie de l'autre ce qui implique une narration à la troisième personne du singulier afin de relater des événements et décrire des scènes vécus par le personnage du saint.

2.3.2. Les référents *huwa* et *haḍâ*

Dans le récit comme dans le discours, le saint est désigné par un appareil anaphorique regroupant le pronom personnel tonique et le pronom personnel complément *huwa* (lui), ainsi que le pronom démonstratif *haḍâ* (ce), comme nous avons eu l'occasion de les exposer dans le chapitre consacré aux effets pragmatiques de l'effacement énonciatif.

2.3.3. Poésie gnomique

Exprimer des vérités morales peut passer par des maximes, des proverbes, des sentences... Nous rappelons que le récit hagiographique est un récit « pastoral » ayant comme arrière plan la campagne. La région de Mascara étant une terre d'agriculture, elle a longtemps préservé son patrimoine de Malhoun⁸⁰ émis par ses intellectuels et même par les moins instruits⁸¹. Dans les récits du corpus, des vers de poésie y sont cités. Les muqadmîn de sidi Hmad Ban Ali, de sidi Ban Oumar et de sidi Qada ont eu recours à ce genre de poésie dite gnomique afin d'avancer une information incarnant, selon les locuteurs, une vérité :

- *yâ šîḥ ḥâṣni šîḥ wâfi.*
Gâlah: šarṭ ykûn l-murîd ṣâfi.
O Cheikh ! J'ai besoin d'un cheikh pur
Il lui a dit : à une condition, que le disciple le soit.

⁸⁰ Poésie populaire.

⁸¹ Cf. Voir les travaux de Mohamed Al Amine Dalai sur *Al Malhoun*, au CRASC (centre de recherche d'anthropologie sociale et culturelle, Oran).

Dans le récit du Cheikh Al Missoum, on décrit la relation spirituelle qui existe entre le maître et ses disciples. Cette expérience humaine repose sur l'honnêteté et la pureté de l'esprit et du corps de l'un et de l'autre. En effet, ce genre de relation existe et il est privilégié dans la tradition soufie.

- *'askun fihâ wa ṣbur, wa-ktum hâlak lâ yaḏhar.*

Habites-y et patiente, et ne divulgue pas ton état de crainte qu'il n'apparaisse.

Quand Sidi Ahmad Ban Ali a divulgué le secret sur ses pouvoirs surnaturels suite à une injustice dont il a été victime, son père le convoqua et lui transmet un enseignement à travers un énoncé rythmé et rimé où il lui demande de cacher son secret. En effet, dans la tradition soufie il est exigé aux saints qui ont pris conscience de leurs pouvoirs de les cacher, seule chose qui garantira leur évolution spirituelle et leur permettra d'atteindre des rangs célestes plus élevés comme celui de *qutb*.

- *yâ sîdî mazyanhâ lîla 'šiya, šaba'nâ mâlnâ 'šiya man Ṣnawbar l-ġâbâ w-kul šî mnawar, w-mal ġana ḏâk huwa ṣahrâ wa-blâdhâ 'fiya. Kunâ fal ḥrif hatâ rânâ fa-rbî'.*

O sidi! Quelle belle soirée! Nous avons apprécié la nature qui provient du paradis où tout éclore. C'était le Sahara où la ville y est paisible. Nous étions en automne et nous nous retrouvons au printemps.

Ce poème (Malhoun) est énoncé par les serviteurs de sidi Cheikh quand ils ont été envoyé vers un monde inconnu grâce aux pouvoirs de sidi Ali Ban Oumar. Donc ce vers ne trouve sa signification que dans le contexte immédiat du récit. Selon le muqadam, ce vers est émis jusqu'à nos jours, pour ainsi dire que le récit du miracle du saint est vrai. Encore une autre trace de la continuité de la sainteté (du passé jusqu'au présent).

- *Wa-nâs bakrî ġâlû :*

Yġûnâ qawm mrabyîn lḥâya, ḥârgîn ḏad l-walyâ wa-zwâya, yamšû yaftû blâ qrâya, w-yalbsû lbâlḥû kî l'bâya.

Et les gens jadis disaient :

Il viendra un temps où nous assisterons à des gens qui laissent pousser leur barbe, qui s'opposent aux saints et au Zawya-s. Ils argumentent sans savoir, et ils portent leur manteau comme une Abaya.

Pour clôturer son discours, le muqadam de sidi Qada nous récite une maxime « divinatoire » qu'il attribue à des sages visionnaires ayant prédit l'arrivée des « barbus » (dans ce contexte il s'agit de terroristes) qui s'opposeraient au culte des saints. Chose qui s'est réellement produite car durant la décennie noire (début des années 80 fin des années 90), qu'a connu tout le pays, nous avons assisté à des attentats terroristes ciblant des mausolées.

2.3.4. La structure ternaire des récits

Pour qu'il y a récit, il faut que celui-ci soit encadré et délimité par un point de départ et un point d'arrivé. ADAM dit que « d'un point de vue structurel, pour comprendre une histoire, pour essayer de saisir le récit comme un tout signifiant, il convient d'être attentif à ses bornes. L'étude des situations initiale et finale permet généralement de remonter le cours de la démonstration narrative » (1996 : 73).

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(agie ou subie)	FINALE
AVANT	PROCES	APRES
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 19. Structure ternaire du récit

Dans les récits du corpus décrit et analysé dans ce travail, nous avons tenté de repérer cette structure ternaire qui détermine les points cardinaux de la trame narrative :

- **Sîdî 'abd-rhîm**

Dans ce récit, la phase initiale décrit la vie du saint en tant que disciple qui passe par une phase de transformation animée d'une volonté de retrouver son indépendance et d'accéder au rang de saint. Suite à une panoplie d'actions, le personnage principal arrive effectivement à atteindre ce statut qui sera validé par son maître.

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(agie et subie)	FINALE
Vie de disciple	{ volonté de liberté } Signe de sainteté	sainteté Agréée par le maître
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 20. Structure ternaire du récit de Sîdî 'abd-rhîm

- **Sîdî ḥmad ban'î**

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(agie)	FINALE
Un vole	divulguer son secret	dépendant de la 2 ^{ème} version
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 21. Structure ternaire du récit de Sîdî ḥmad ban'î (1)

Comme nous le montre la figure ci-dessus, le récit commence par une complication car on vole le bijou de la femme du saint ce qui a engendré une suite d'actions. La particularité de la structure de ce récit c'est qu'il ne contient pas de situation finale car celle-ci dépend de la version qui suit directement. Toutefois, nous pouvons considérer le fait que le saint soit renvoyé vers une autre région - en guise de punition après avoir divulgué son secret - comme une phase finale impliquant un autre récit pour apporter plus de précisions sur la vie et les miracles du saint.

➤ **Deuxième version**

La deuxième version est, en effet, avancée par le narrateur cette fois en faisant appel aux trois phases du récit :

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(agie et subie)	FINALE
Un berger a été tué	secret divulgué	sainteté agréée par
	Changement de région	les habitants du
	Prodiges	village
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 22. Structure ternaire du récit de Sîdî ḥmad ban'î (2)

- **Sîdî ‘lî ban ‘ûmar**

Ce récit obéit bel et bien à la structure ternaire d’une narration ayant un point de départ et point d’arrivée :

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(agie et subie)	FINALE
Vie de disciple	{ <ul style="list-style-type: none"> Tour de sidi Ali Dompter des lions Transforamtion 	sainteté agréée par les condisciples et le maître
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 23. Structure ternaire du récit de Sîdî ‘lî ban ‘ûmar(01)

➤ **Deuxième récit**

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(agie)	FINALE
Un saint malveillant	{ <ul style="list-style-type: none"> combat Signes d’un prodige 	sainteté agréée par le pôle des saints
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 24. Structure ternaire du récit de Sîdî ‘lî ban ‘ûmar(02)

Le muqadam-narrateur avance deux récits mettant en avant les prodiges du saint qui sont agréées dans la phase finale par sa communauté.

- **Sîdî bûrâs**

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(subie et agie)	FINALE
Pèlerinage	{ proposition Refus	sainteté agrée par le pèlerin
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 25. Structure ternaire du récit de Sîdî bûrâs

Nous tenons à rappeler que le muqadam de sidi Bouras a tenu un discours laconique sur le saint (de 3 minutes et 52 secondes) ; à l'intérieur de ce court discours, un récit bref y est intégré. Malgré son aspect concis, ce dernier obéit à la structure ternaire du récit en général.

- **Sîdî dahû**

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(agie)	FINALE
Vie de disciple	{ dissimulation de la sainteté Métamorphose physique	sainteté agréée par le maître
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 26. Structure ternaire du récit de Sîdî dahû

Encore un récit mettant en avant les prodiges d'une sainteté au sein d'une structure traitant la phase de la jeunesse du saint qui fut un disciple, puis les transformations prises en charge par le personnage et en fin, une sainteté confirmée qui a pour rôle de clôture du récit.

- **Sîdî qâda**

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(agie)	FINALE
Le soufi et sa femme voulant des enfants	{ déplacement donner des enfants	sainteté agréée par le soufi
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 27. Structure ternaire du récit de Sîdî qâda

Dans la phase initiale, le personnage principal entend la conversation qu’entretenaient un soufi et sa femme qui voulait des enfants et prévoyait faire appel aux pouvoirs du saint dans la réalisation de son souhait. Dans la phase des transformations, le saint effectue le déplacement pour répondre au besoin de la femme mais surtout pour ôter les doutes qui trottent dans l’esprit du soufi au sujet de l’existence de ses prodiges. Dans la phase finale, le saint parvient effectivement à convaincre le soufi et réalise le souhait du couple.

➤ **Deuxième récit**

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(agie)	FINALE
Cercles d’invocation	{ signe sur la jambe de Mlouka demande en mariage naissance du saint un dinar contre dix	sainteté agréée par le père
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 28. Structure ternaire du récit de Sîdî qâda(2)

Nous remarquons que le muqadam-narrateur propose deux récits distincts pour mettre en évidence des actions ayant abouti à une sainteté incontestée.

- **Sîdî şâfi**

Situation	Transformation	Situation
INITIALE	(agie ou subie)	FINALE
Demande en mariage	{ refus Jeté dans un puit de feu Prodige	sainteté agréée à travers le temps et l'espace
« Commencement »	« milieu »	« fin »

Fig. 29. Structure ternaire du récit de Sîdî şâfi

Cette structure du récit sur le saint sidi Safi nous permettra de conclure en disant que, manifestement, l'objectif des narrateurs en racontant ses récits était de répondre à la question avancée par l'auditeur au début de l'interaction. En effet, la réponse à la question passe par une organisation de récits ayant pour visée de mettre en avant les prodiges du personnage principal qui confirment sa sainteté. De plus, ces récits répondent de manière probante aux normes de la construction du récit hagiographique où l'acte de l'approbation de la sainteté, par la communauté du saint ou par d'autres personnages, figure dans la phase finale ; une manière de laisser une dernière impression chez l'interlocuteur l'invitant à approuver à son tour la sainteté du personnage.

2.4. L'analyse actantielle

Lucien TESNIERE propose le terme d'« actant » dans l'analyse des textes narratifs. V. PROPP, quant à lui, dans *La morphologie du conte* (1928) procède à une comparaison des personnages dans leur rôle dans la diégèse. Etienne SOURIAU, dans *Les deux cent mille situations dramatiques* propose une analyse des récits à partir de six rôles. Tandis que Algirdas J. GREIMAS dans *Sémantique structurale* (1966) distingue entre personnage, acteur et actant.

L'actant est un rôle que peut incarner un ou plusieurs personnages. GREIMAS propose six actants qu'il répartit selon trois types de relation (Tisset : 27-31) :

- L'axe du vouloir ou du plaisir : *Sujet* désirant un *Objet*.

- L'axe du savoir : le *Destinateur* apprend au *Sujet* l'existence de l'*Objet*.
- L'axe du pouvoir : l'*Auxiliaire* aide le *Sujet* à obtenir l'*Objet* tandis que l'opposant l'en empêche.

Ainsi, le choix des événements permet d'éclairer les visées discursives et X idéologiques ou didactiques du narrateur.

2.4.1. Les six actants dans les récits

Dans le tableau suivant, nous procédons à un travail de repérage nous permettant de voir comment les six actants interagissent dans les récits racontés sur les saints.

Récits	Sujet	Objet (s) D'une quête	Destinateur(s)	Destintaire (s)	Auxiliaire (s)	Opposant (s)
Sidi Abderhim	Le saint	<ul style="list-style-type: none"> -Liberté -Prouver sa sainteté 	Le maître	-	<ul style="list-style-type: none"> -Les lions -Le saint lui-même 	-
Sidi Ahmad Ban Ali (1)	=	Le bijou	-	-	-	Les habitants du village
Sidi Ahmad Ban Ali (2)		-prouver sa sainteté		-Le père	-Le père - le djinn	
Sidi Ali Ban Oumar (1)	=	-Ne pa veiller	-le maître	Le saint-disciple	- les lions	-Les condisciples
Sidi Ali Ban Oumar (2)		<ul style="list-style-type: none"> -Détrôner le saint malveillant 	-	-	-le saint-sidi abdel kader al djilali	-sidi Chikh
Sidi Bouras	=	Prouver sa sainteté	-	-	Le saint-même	-
Sidi Dahou	=	Dissimulation de la sainteté	-le maître	Le saint-disciple	Le maître	-
Sidi Kada (1)	=	<ul style="list-style-type: none"> -Enfants -Prouver sa sainteté 	<ul style="list-style-type: none"> -La femme du soufi -le soufi 	<ul style="list-style-type: none"> -le saint -le saint 	<ul style="list-style-type: none"> Le saint-même Le saint 	Le soufi

Sidi Kada (2)		{ -La main de Mlouka -La sainteté du fils }	-Le père de Mlouka	-Les deux saints rivaux	-Les gens de la montagne -Le mendiant	-Sidi Ali Bouchentouf -
Sidi Safi	=	La main de la fille du Bay	Le Bay	Les serviteurs	Le saint	Le Bay

Tableau 18. Les six actants dans les récits

Nous remarquons dans le tableau ci-dessus que l'actant qui aide le saint pour atteindre l'objet de sa quête n'est autre que sa propre personne et ses prodiges. Le héros peut également être destinataire comme destinataire ce qui le matérialise comme le noyau des récits.

2.5. Décrire pour s'effacer

La description est une démarche qu'on entreprend afin de rendre compte des caractéristiques de l'objet décrit ce qui implique une distanciation du locuteur/énonciateur par rapport à ses dires. Le processus descriptif repose sur la reproduction verbale ou écrite du réel en évoquant ses différents aspects, notamment ceux qui permettent de différencier l'objet de la description des autres ou de souligner des points de ressemblances. Le texte descriptif intégré dans un contexte, peut véhiculer un message précis en se contentant de citer l'objet de la description comme un sujet amené (comme c'est le cas dans l'emploi des termes *wâlî* ou *sâlihîn* pour désigner des personnes ayant des pronomes précis) ; un sujet apposé (nommer le saint par son nom et décrire l'homme qu'il était) ; ou comme un sujet divisé en plusieurs aspects afin d'apporter le plus d'informations. Par ailleurs, les actions peuvent également construire un texte descriptif dressant le portrait moral d'un personnage dans un récit. En effet, la description homérique « permet précisément de décrire sans provoquer de rupture dans la trame événementielle puisque l'objet à décrire est toujours présenté dans le processus de sa fabrication, donc par le biais d'une succession d'actions » (Revaz 2009 : 121).

2.5.1. Le classement rhétorique traditionnel des types de description

Selon FONTANIER (1977 : 431), la description peut être émise sous forme d'une topographie où l'objet de la description est l'espace ; une chronographie où on décrit le temps ; une prosopographie où l'on procède à une description du personnage comme une figure historique (filiation, famille, parcours professionnel ou étudiantin...) ; une éthopée à travers laquelle on envisage une description des mœurs, caractères, vices, talents... ; le portrait : caractère et physique ; le parallèle qui permet de comparer deux objets dont on veut montrer la ressemblance ou la différence ; ou le tableau qui peut

regrouper tous les autres types mais de manière subjective car il rassemble des descriptions vives et animées de passions, d'actions, d'évènements, ou de phénomènes physiques ou moraux.

2.5.1.1. La topographie

La description du lieu repose, en premier, sur les indicateurs renvoyant à l'espace mais aussi sur le sens transmis par l'agencement d'un ensemble d'unités linguistiques transmettant un message à l'interlocuteur sur l'état du lieu, son histoire, ses dimensions, etc.

Dans les énoncés,

(1) *kân dâyar hnâ zâwya* (il gérait ici une Zawya).

(2) *kânat sadra l-kbîra fihâ lbiya fî haḍḍâk l-waqt* (il y avait un grand cèdre près duquel vivait une lionne à cette époque là).

Le narrateur décrit dans (1) l'état du lieu présent (mausolée) dans un passé lointain (était une zâwya). En effet, le mausolée qui est aujourd'hui un espace de recueillement des visiteurs en quête de guérison ou de bénédiction des lieux hantés par l'esprit bienveillant du saint, était, selon la description avancée dans l'énoncé, un lieu de savoir et d'invocation. Dans l'exemple (2) c'est l'inverse qui est transmis : car le narrateur procède à la description du lieu où le saint Ahmad ban Ali s'installe (selon le contexte immédiat du récit). Cette description a comme point de repère « le grand cèdre » qui existait dans le passé et ne l'est plus à notre époque. Ce renvoi au réel en le mettant en relation avec le monde fictif, est adopté dans tous les récits du corpus mais cette fois par le biais de la description.

(3) *w- haḍḍâ fih ḥṣâyal kbâr 'lihâ yabgî l-ḥurma, mâ yabgîš dahṣ.*

(Et celui-là a beaucoup de vertus, c'est pour cela qu'il aime la pudeur, il n'aime pas le cafouillage).

Dans cette phrase, le muqadam désigne le mausolée de la même manière que l'homme-saint avec le modalisateur : *haḍḍâ*. Ensuite il attribue au lieu-saint une valeur en la précisant avec le substantif *l-ḥurma*, (la pudeur des femmes). Le message transmis à la base par cette description du lieu, dans une dimension comparative (avec un autre mausolée sidi Qada), se concrétise dans l'exposition du mausolée-saint comme étant le meilleur à l'aide d'une mise en avant d'une valeur partagée par les partenaires de la situation d'énonciation.

(4) *Lî fih 'amr, nšâlah hnâ yamrug. Huwa yaḥḍmah.*

(Celui qui a un problème, inchallah il le résoudra ici, c'est lui qui le prendra en charge).

Une description implicite est transmise dans l'énoncé (4), où le saint et le lieu ne font qu'un. Les marques tangibles de cette fusion entre l'être humain décédé et le lieu qu'il hante sont : l'indicateur de lieu *hnâ* (ici) et le pronom personnel *huwa* (lui), attribue au lieu-saint la valeur de la guérison.

(5) *Dâru rab 'în gaṣ'a ṭ'âm w ṣabḥuhâlah 'and ḥaymtah*
(ils ont fait quarante gamelles de couscous et les ont mises de bon matin devant sa tente).

(6) *kân 'insân râgad gudâm l-ġâma', râgad banûm, w- 'isân yṣalî fal ġâma'*
(il y avait un homme qui dormait devant la mosquée, et un autre qui se trouvait à l'intérieur).

Dans les énoncés (5) et (6), la description des lieux est étroitement liée au contexte immédiat du récit. Dans l'exemple (5), le narrateur décrit l'état de la tente de l'extérieur après que les habitants aient déposé 40 gamelles de couscous afin de tester la sainteté du héros. Dans le (6), la description apparaît dans la phase initiale du récit car la localisation des deux personnages (à l'intérieur et à l'extérieur de la mosquée) est déterminante dans la transmission du message sous-entendu : celui qui se trouvait à l'extérieur était plus pieux grâce à un jeûne sincère pour Allah.

(7) *dâr ḥad w-dârû ḥad binâthum li'anah salak l-'arwâḥ haḍī. W-ga'dû ḥṣam šrâga man šarq l-blâd, wa-ḥṣam l-ġrâba man ġarb l-blâd.*
(il a construit une frontière entre eux car il a sauvé leur vie. Et c'est ainsi que demeuraient Hcham de l'Est et Hcham de l'Est).

(8) *li'an 'aṣḥâ ġâya man 'and waḥd ṣaḥâbi (raḍīya lâhu 'anh) kân yḥab l-ḥasaniyîn, kân yḥabhum ḥuban ġaman ġâ'. Kân kî yġî lal-ġâma', râh ġîr huwa wiyâhum. li'ana bayt nabî (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) kân bâbah fal ġâma'*
(Parce que son origine remonte à un compagnon du prophète (que Dieu l'agrée) il aimait les Hassaniyyine⁸², il les aimait beaucoup. Quand il venait à la mosquée, il passait son temps avec eux).

(9) *tafa haḍīk nâr w-huwa ḥraġ sâlam manhâ. haḍî huwa l-ma'nâ tâ'hâ, râh ġâ'ad lal-'ân l-bîr tâ'ah fî bnî ṣâf.*
(Il éteint ce feu et en est sorti indemne. C'est la signification de tout cela qui subsiste depuis ; jusqu'à nos jours son puits est à Beni Saf).

(10) *w-hiya kân waḥd l-waqt, kânat sâ'a, sâ'a kbîra hnâyâ, sâ'a kbîra, man l-qarn tâ'ah tâlî lî mât fîh. Wal-mâ taḥṥâ ynaġâġ. L-mrîḍ ġîr yḥuṭ yadah w-yaḥḥî hâk, sayî yabrâ.*
(À une époque, il y avait une horloge, une grande horloge, depuis le siècle où il est décédé. Et l'eau jaillissait dessous. Le malade, une fois qu'il pose sa main et la passe sur son visage, il est guéri).

Les deux énoncés ci-dessus renvoient à des repères historiques difficiles à vérifier ; toutefois, ils sont avancés par le narrateur comme vrais. La description de l'espace dans l'énoncé (7) représente, une

⁸² Les enfants de la fille du prophète Fatima Zohra et de son gendre Ali (le quatrième calife).

énième fois, la position d'un lieu dans le présent et les événements qu'il a connus dans le passé. Autrement dit, et selon le récit, c'est le saint qui a procédé à la séparation de la région Al Hcham (en délimitant les frontières) suite aux querelles des habitants afin d'éviter qu'ils ne s'entre tuent. Dans l'énoncé (8) un autre élément renvoie à un lieu « historique » qui est l'emplacement de la porte de la maison du prophète *kân bâbah fal ġâma'* (la porte de la maison donnait sur la mosquée). Cette précision apportée dans la phase initiale d'un récit enchâssé, permet de dire à l'auditeur que le compagnon du prophète jouait avec ses enfants dans un endroit qui se situe entre la maison du messager et la mosquée : deux lieux bénis ; une position qui aurait permis ou favorisé le contact céleste ce qui a permis au compagnon, grâce à cette emplacement, de bénéficier d'un don divin : recevoir des fruits du paradis et des dons divinatoires.

L'exemple (9) apporte une information sur l'origine de l'existence d'un puits dans la région de Beni Saf qui remonte, selon le narrateur, à l'époque turque. La description dans ce cas de figure est implicite car on évoque l'endroit en tentant de dire qu'il s'agit d'un endroit (puits) béni puisqu'il a fait l'objet de la manifestation d'un miracle.

L'énoncé (10) véhicule une description d'un lieu où se trouvait une « grande horloge ». Jusqu'ici la description peut paraître anodine, mais les éléments d'information apportés par la suite déterminent l'effet miraculeux de l'objet décrit. En effet, l'endroit où se trouvait l'horloge n'est pas commun et n'existe plus. Néanmoins, il s'agissait d'un lieu de guérison révélé par la description de l'eau bénite se trouvant sous cette horloge et émanant de celle-ci. L'effet miraculeux dans ce cas de figure dépend d'une réalité qui n'existe plus et qui prouvait la sainteté du lieu (mausolée).

(11) *rawaħ man ġihat l-banyân yaħtab.*

(Il est parti ramasser du bois du côté des constructions).

Dans l'énoncé (11) un autre renvoi à des lieux réels : « les constructions », manière de décrire la position géographique du mausolée de sidi Ban Oumar qui se situe à l'extérieur du village, loin des bâtisses. Ce qui va permettre à l'interlocuteur de se situer dans l'espace.

(12) *Nhâr lî g'ad yaġdû l-ħaymtah, tgûlah*

(Quand il allait à sa maison, elle lui disait...).

La particularité de l'énoncé ci-dessus, c'est que la désignation de la maison (ou tente à cette époque) révèle une omniscignifiante. En effet, le terme *ħaymtah* permet la description de deux scènes à la fois : le saint se rend à sa maison (*l-ħaymtah*) où il va rencontrer sa femme (*l-ħaymtah*).

En guise de conclusion de cette section, nous pouvons dire que le recours à la topographie permet d'apporter des descriptions des lieux réclamés comme réels : ayant existés et continuent d'exister (le cas du mausolée) en témoignant des miracles d'un saint. Ce type de description permet ainsi aux énonciateurs d'apporter des éléments d'information sur des lieux du monde réel et les mettre en relation avec ceux qui existent dans le monde fictif, afin d'apporter une certaine vraisemblance aux faits avancés dans les récits.

2.5.1.2. La chronographie

L'évocation du temps occupe une place importante dans les récits étudiés car il permet de placer la narration, à la fois dans une époque révolue, dans une époque intermédiaire et une autre actuelle. La description du temps y est évoquée à l'aide d'un système de modalisation (comme le démontre le tableau ...) pour la plus part du temps, portant « un exotisme d'un monde disparu soumis à la curiosité ou à la mémoire » (Gothot-Mersch & Celis 1984 : 175) générant dans une genèse du temps un monde mystérieux mais relié au présent ; un monde fabuleux mais attaché à la réalité. Ce monde « mystérieux » est introduit dans les récits par des organisateurs temporels véhiculant un temps T tels que *bakrî* (il était un temps, jadis, ou dans le passé) souvent opposé et relié à un *lyûm* (aujourd'hui, actuellement).

La description du temps véhicule également le parcours d'une sainteté lorsque l'instance narrative trace un schéma génératif d'une vie hors du commun ; une vie matérielle pouvant avoir comme point de départ une vie spirituelle comme c'est le cas dans le récit que nous raconte le muqadam de sidi Ban Oumar sur le saint Abdel kader Al Djilali qui est apparu à Ali avant même sa naissance. Cette « chronographie » d'un personnage désigné comme le pôle des saints représente une vie surnaturelle, et ceci peut apparaître dans son aspect de continuité temporelle.

Le schéma du temps suivant, trace la vie continue du saint-pôle Abdel Kader Al Djilali comme elle nous a été transmise dans les récits :

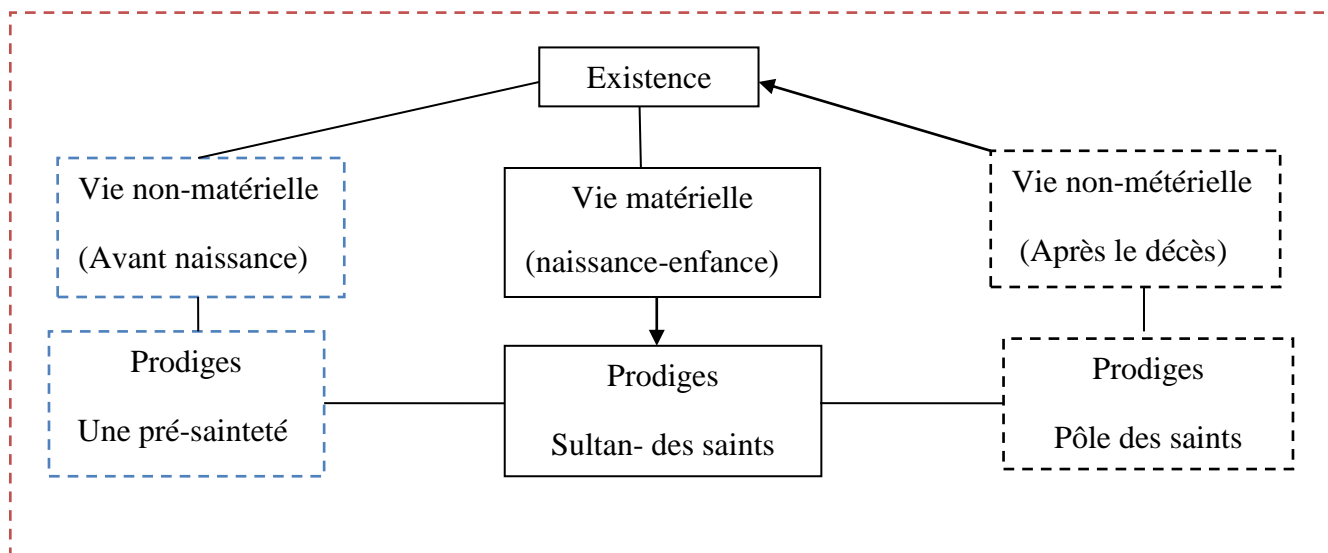


Fig. 30. Schéma de l'existence du saint sidi Abdelkader Djilânî

Le deuxième récit sur le saint sidi Qada propose également ce genre d'existence de sainteté continue : avant et après la naissance. En effet, le signe de « pré-sainteté » réside dans la transcription mentionnée sur la jambe de sa future mère : dans le récit *Un dinar contre dix* ; une course contre le temps est lancée par le père de sidi Qada afin d'épouser Mlouka puis un autre parcours (après le mariage) pour accueillir le petit saint. Le père doit donner de l'aumône et faire don de sa jument à un vieux mendiant afin de garantir les futurs prodiges de son fils-saint.

2.5.1.3. La prosopographie

Nous tenterons d'insérer dans un tableau récapitulatif de la description prosopographique, les éléments permettant la réalisation de celle-ci dans les récits afin de repérer son mode d'organisation et ses éventuelles visées.

Saints	Généalogie	Parcours intellectuel	Parcours de sainteté
Sidi Abd-Rhim	-	<i>Huwa kân dâyar hnâ zâwya, w-kân yqarî, marag l-'ulamâ man 'andah, marag sîdî m-ḥamad tâ' gîlizân, sîdî mḥamad</i> (lui, il avait ici une zawya, et il enseignait, des Oulemas ont été ses disciples comme sidi Mhamed de Relizane).	Parcours intellectuelle + <i>karamât</i> « <i>ḍarwak râhî taḥadmah ḥamsa w-'ašrîn naġ'</i> ». (aujourd'hui vingt cinq tribus travaillent pour lui). = Sainteté continue
Sidi Ban Ali	<i>sîdî ḥmad Ban 'lî, wald sîdî 'lî ban-'îsa, râh sâkan fî Tasâla</i> (Sidi Hmad Ban Ali, fils de sidi Ban Aïssa, il habite à Tassala).	<i>sîdî ḥmad Ban 'lî kân 'âlam, w-'andah mu'alafât râhî fal-muġrib, mâ waṣlatnâš hnâ.</i> (sidi Ahmad Ban Ali était un théologien et avait des ouvrages qui sont au Maroc, et qui ne sont pas	-Récit en deux versions = -Se transforme en serpent -Il manipule le monde des

		parvenus jusqu'à nous).	djinns = Sainteté
Sidi Dahou	-	<i>Mîn kân hay, kân t̄alab 'ālam yqarī, qarā l-'awliyā' qarāhum, mašī gîr ša'b. sîdî ban yaḥlaf, sîdî ban yaḥlaf qarā 'andah, w-sîdî dahū kân yaqrā 'and sîdî 'lî šrif.</i> (quand il était vivant, il était disciple, théologien et qui enseignait les saints pas que le peuple, sidi Ban Yakhlaf a été son disciple, et sidi Dahou étudiait chez sidi Ali le noble).	Parcours d'un disciple + Apparaît sous deux apparences différentes = Sainteté
Sidi Bouras	<i>huwa lâdrîs tâ'ah kî taḥurġî w-šûfî lâdrîs tâ'ah w-markîhâ.</i> (lui, son adresse (sa généalogie) tu la trouveras en sortant, marque-la).	<i>Sîdî bûrâs 'alam šḥâl man wâḥad, sab 'în t̄alab qarâhâ hnâyâ</i> (sidi Bouras a enseigné à beaucoup de personnes, soixante dix disciples sont passés par ici). <i>Huwa ruwaḥ l-wîzaġt, dâr muḥâḍara w-ruwaḥ man ġîhat ġilizân w-mâzûna, dâr, gâ dâr fal-qutr haḍâk. W-dâr muḥâḍara tama.</i> (il est parti à Ouizert, du côté de Relizane et Mazouna, il l'a fait dans ce territoire là).	Réalise les tours du <i>tawaf</i> malgré son âge avancé + Enseignant de théologie = Sainteté
Sidi Ban Oumar	<i>haḍâ sîdî 'lî ban 'umar haḍâ šrif 'ašli, haḍâ šrif yantasib l-sîdî 'lî w-faṭîma zohra. haḍâ šrif 'ahlu ġâyîn man l-muġrib lâkin hna huwa zâd hna, hna 'ašliyan. bûh hna mah hna wa-'mûmah w-kul šî. basaḥ 'a-šaraf ġây mal-maġrab l-'arabî, 'asâġiya l-ḥamra. w-haḍâ sîdî 'lî ban 'mar, ḥasanî yantasib lal-ḥusîn.</i> (Ce sidi Ali Ban Oumar est un vrai noble, un noble dont la généalogie remonte jusqu'à Ali et Fatima Zohra, un noble dont les parents sont venus du Maroc, mais lui, il est né ici, son père, sa mère et ses oncles. Mais sa noblesse provient du Maghreb Arabe, Assaguia Al Hamra. Ce sidi Ali Ban Oumar est Hassani du côté de Houcine).	<i>haḍâ sîdî 'lî ban 'mar fatariḥ kân qaḍî ḍâk l-qays. kân qaḍî w-kân 'ālam wiy-ġulû qarî sab'a tâ' l-'ulûm, qarî sab'a tâ' l-'ulûm. wa-qra fî mastġalim, wa-qra fî tlamsân 'and waḥd l-wâlî ṣalah y-ġulûlah sîdî yaḥiya 'abû tâbût.</i> (ce sidi Ali Ban Oumar, dans l'Histoire il était juge à cette époque là et il était un homme de sciences, il en maîtrisait sept. Il a étudié à Mostaganem, et à Tlemcen chez un saint qui s'appelle sidi Yahya Abou Tabout). <i>fa-Ṣuġr ta'ah qrâ hnâ fî sîdî 'lî ban 'mar, qra 'and waḥd l-wâlî ṣalah y-ġulûlah sîdî slimân, kân y-qarîh w-kân y-qarî gâ 'ṣalihîn w-gâ' talâmîḍ. 'a-satîn tâ'ah ḥaraġhâ man 'and sîdî slimân w-man</i>	Récit 1 : Le saint arrive à parler aux plantes + Récit 2 : Combat + Approbation d'un saint-pôle = sultan des saints de la plaine de Ghris.

		<i>ba'diha sâfar bâš yaqrâ l-'ulûm.</i> (dans sa jeunesse il a étudié ici à Sidi Ali Ban Oumar, il a étudié chez un saint avec les autres disciples. Il apprit ses soixante parties du coran chez sidi Slimane et après; il voyageait afin d'étudier d'autres sciences.)	
Sidi Kada	-Fils de ħmad ban muĥtâr	-	Récit1 Le saint octroie des enfants à un soufi et sa femme. + Récit 2 Signe prémonitoires de l'arrivée du saint = Sainteté issue de l'union d'un saint et une sainte
Sidi Safi	-	<i>l-wâlî haġġâk sîdî 'uĥmân, ga'dû yaqrû 'andah, ga'dû yaqrû 'andah fal-qur'ân l-'aẓîm. Ga'du wa-qrâw 'andah ĥatâ mâtû ĥnâ fî tîġanîf</i> (ils ont étudié le Coran chez sidi Athmane jusqu'au dernier jour de leur vie).	Le saint sort indemne des flammes = Sainteté

Tableau 19. Description prosopographique

Nous constatons suite à la lecture de ce tableau que les récits sont organisés sur une charpente prosopographique qui a pour visée d'émettre des informations authentiques au sujet des saints et de leurs *Karamât-s* qui, nous le rappelons encore, sont l'élément déclencheur du discours dans sa globalité et des récits en particulier. Tous les narrateurs, sauf le muqadam de sidi Qada qui se focalise sur l'énumération des prodiges à l'intérieur d'une trame narrative composée, placent l'accent sur deux critères de la sainteté : le parcours intellectuel qui s'inscrit dans le monde tangible et le parcours de sainteté s'inscrivant dans le monde fictif en les mettant en relation en vue de dire : « pour être saint, il faut avoir à son actif un parcours intellectuel et spirituel concomitants ».

2.5.1.3.1. L'éthopée

Figure de style qui consiste à décrire les personnages en se focalisant sur leurs mœurs, passions et culture, etc. L'éthopée dans notre corpus se concrétise dans :

- La description implicite et explicite d'un code religieux ;
- La description implicite et explicite d'une tradition soufie ;
- La description de l'affect (les émotions) des saints lorsqu'ils reçoivent les signes de leurs sainteté ou lorsqu'ils les mettent en pratique : l'exemple de sidi Ahmad Ban Ali qui a divulgué le secret de sa sainteté après avoir été victime d'une injustice et qui a fait montre de colère, chose qui lui a été reprochée par son père.

2.5.1.3.2. Le portrait

Un autre type de description est utilisé dans les récits afin d'apporter plus d'informations sur la personne du saint en dressant son portrait. Repérer cette description dans les récits, nous permettra de voir sur quels traits (physiques ou caractère) se focalisent les narrateurs pour avancer leurs informations :

Saints	Traits physiques	Traits de caractère
Sidi Abd-Rhim	-	<p><i>w- haḍā fih ḥṣāyal kbâr, fih ḥṣāyal kbâr, 'lihâ yabgî l-ḥurma, mâ yabgîs dahṣ.</i> (Il a beaucoup de vertus, c'est pour cela qu'il préfère la pudeur, il n'aime pas le cafouillage (ou la foule mixte)).</p> <p><i>w-haḍā fih ḥṣāyal kbâr, lî tabgî hâga tâ' bîta, ya 'ḥhâ. lî fih 'amr, mâ yûgafṣ gâ' gudâmah.</i> (il a beaucoup de vertus, celle qui voudrait se marier, il lui donne, celui qui est possédé, on ne lui résiste pas... jamais).</p>
Sidi Ban Ali	-	<p><i>lamâ ḡḍab, tḥawal ta' bân.</i> (quand il s'est mis en colère, il se transforma en serpent).</p> <p><i>Gâlek ṣlah binâthum wa- 'ṭawah haḍî larḍ hdiya.</i> (on dit qu'il les a réconciliés et ils lui ont offert cette terre en guise de présent).</p>

Chikh Al Missoum	<i>Kân ya'raġ</i> (il boitait)	<i>kân 'insân ytim lâkin fî ṣuġrah kân ħâraġ 'lâ ħrġ l-mustaqîm, kân ħamâr.</i> (il était orphelin mais dans son enfance il était indiscipliné).
Sidi Dahou	<i>gâlak huwa šbâb gâ' fal-gnâdîz. Mîn yugda 'andhâ yawṣal 'abd ħnûntah tsîl, gra'.</i> (on dit qu'il est le plus beau des disciples. Quand il arrive chez elle, il se transforme en un serviteur chauve dont la morve coule).	Description à travers l'action = Patient, autoritaire et sage
Sidi Bouras	-	-
Sidi Ban Oumar	-	Description à travers l'action = Intelligent et sage
Sidi Kada	-	Description à travers l'action = Généreux, patient et sage
Sidi Safi	-	Description à travers l'action = Courageux et sage

Tableau 20. Portrait moral et physique du personnage principal

Ainsi, le tableau ci-dessus nous permet de voir clairement que le récit met en évidence les traits de caractère des saints pour mettre en avant leurs vertus et ainsi dire : « avoir des vertus est également un signe de sainteté ». Dans le récit de sidi Dahou, les traits physiques renvoyant à la beauté du saint sont aussitôt transformés par son prodige : pouvoir de se métamorphoser en une personne laide, pour éviter de séduire la femme de son maître ; une description du physique qui renvoie en fin de compte à une valeur, celle de la pudeur et de la fidélité à son maître.

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons dire que la narration dans notre corpus est entreprise avec une prédisposition à une distanciation énonciative imposée par le contexte et laissant ses marques sur les récits. Ces marques de distanciation décelables dans la narration résident dans le recours à des éléments du monde réel conférant aux récits un aspect historique. Nous pouvons

également dire que les récits analysés répondent aux spécificités du genre hagiographique qui met en valeur le personnage du saint en décrivant ses voies « prodigieuse » intellectuelle et spirituelle, à travers des allers retours entre le passé, lieu de la matérialisation de la sainteté, et le présent, lieu de la continuité de son existence sous une forme non humaine (spirituelle). Toutefois, les récits observés révèlent une distanciation relative notamment dans les cas où la narration s'étale sur une large surface du discours donnant plusieurs versions de récits de vie autour d'un même saint.

Chapitre III

Discours rapporté et distanciation

Le discours rapporté comme marque tangible de la mise à distance du locuteur - par rapport aux dires de l'autre ou à ses propres dires - est le thème traité dans cette phase de notre travail. Notre objectif consiste à repérer, dans un premier temps, les traces de cette stratégie de distanciation émises dans un discours sur les saints où le locuteur se place dans la position du rapporteur d'un *prédiscours*. Il s'agit également de saisir le(s) mode(s) de fonctionnement de ce type de discours sur le plan énonciatif en vue de parvenir à en distinguer les différents types déterminés par une situation d'énonciation particulière. Ainsi, après le rôle du locuteur-narrateur, nous verrons ici les marques de la distanciation d'un locuteur-rapporteur.

1. Discours rapporté et énonciation

Le discours rapporté (désormais DR) représente une situation de communication dans laquelle une personne reprend un discours en rapportant ses propres propos ou ceux de quelqu'un d'autre. En général, nous distinguons deux sortes de DR : le discours direct, et le discours indirecte présenté sous forme d'une subordonnée⁸³. Le changement de l'un vers l'autre implique le changement des pronoms, temps et des organisateurs spatio-temporels. En effet, dans les travaux qui s'inscrivent dans le domaine de la grammaire s'intéressant à la structure grammaticale du DR, on le présente comme un « ensemble hiérarchisé » qui regroupe différents styles. C'est avec les travaux de la linguistique énonciative qu'on est parvenu à dépasser cette présentation classique du DR avec, notamment, les réflexions de BAKHTINE et la notion de dialogisme, d'AUTHIER, BANFIELD et de DUCROT qui aborde la question de la polyphonie. C'est ainsi que le contexte social est pris en considération dans le processus interprétatif du DR comme élément fondamental :

[...] l'énonciateur est de nature social" (118-120). Qu'il s'agisse de situation orale ou de situation écrite, on ne peut faire abstraction, pour Bakhtine, de la dimension dialogale : toute énonciateur compte du destinataire, même si ce destinataire n'est pas un individu « précis », mais une collectivité plus ou moins vague ; de là : " la situation sociale la plus immédiate et le milieu social plus large déterminant entièrement, et cela à l'intérieur, pour ainsi dire, la structure de l'énonciation" (124) » (Combettes 1989 : 114).

MAINGUENEAU postule que le DR « traite des divers modes de représentation, dans une énonciation, de propos attribués à des sources distinctes de l'énonciateur » (2009 : 47). Ainsi, nous envisageons dans cette section, à travers des microséquences de DR tirées de notre corpus, d'en

⁸³ Le discours indirect libre n'étant pas traité dans cette partie, il n'est pas abordé dans cette définition.

expliciter les manifestations où l'énonciateur-narrateur « bascule entre deux plans énonciatifs, celui de la narration et celui de l'échange rapporté » (Magro 2004 : 291).

1.2. Marques d'ouverture du discours rapporté

Le verbe introducteur constitue un repère linguistique du DR dans un texte. Afin de comptabiliser le nombre d'occurrences des verbes introducteurs du DR dans notre corpus - et de vérifier l'hypothèse disant que le discours sur le saint s'articulerait dans un processus de transmission ancré dans une mémoire collective où les locuteurs ne font que reproduire un discours préexistant et transmis par leurs aïeux - nous avons utilisé le logiciel « Lexico3 » en vue de dresser une liste des occurrences des verbes introducteurs dans un ordre lexicométrique. En outre, il est à préciser qu'il est question, ici, d'un simple recensement des occurrences pour appuyer une analyse énonciative et non d'une étude approfondie faisant appel au domaine de la lexicométrie qui consiste à procéder à un traitement automatique d'un texte dans son intégralité.

Ordre lexicométrique	Fréquences
<i>gâlah</i>	151
<i>gâl</i>	63
<i>gâtlah</i>	35
<i>ygûlak</i>	31
<i>gâlak</i>	29
<i>ygûl</i>	24
<i>ygûlû</i>	21
<i>gâlhum</i>	21
<i>ngûlû</i>	16
<i>gâlûlah</i>	11
<i>gâlhâ</i>	10
<i>gûlah</i>	9
<i>ygûlah</i>	8
<i>gûlû</i>	7
<i>tgûl</i>	6
<i>qawl</i>	4
<i>ygûlûlah</i>	4
<i>gûlûlah</i>	3
<i>gutlah</i>	3
<i>ngûlak</i>	2
<i>ygûlhum</i>	2
<i>ygûlûlhâ</i>	2
<i>qîl</i>	1
	463

Tableau 21. Ordre lexicométrique des verbes introducteurs

Nous tenons à souligner que le terme occurrence a une signification bien précise dans le domaine des sciences du langage :

l'acceptation sémantico-ontologique 'particulier d'un concept' ne se séparent que sur la nature de l'entité abstraite et sur l'espace d'apparition ou de manifestation des occurrences. La première met en jeu des types

d'unités linguistiques formelles et place leurs occurrences sur le terrain du texte (écrit ou parlé), la seconde postule des types d'unités sémantico-ontologiques ou conceptuelles et les fait occurrer dans la « réalité » et, par conséquence aussi, à partir de ce monde réel, dans d'autres mondes possibles (potentiels ou contrefactuels) (Kleiber 2011 : 50).

Suite au nombre de fréquences du verbe introducteur « *gâl... (a dit)...* », nous avons remarqué qu'il se manifeste de manière répétitive dans le récit comme dans le discours global, sous différentes formes dérivées d'une même racine, en fonction des pronoms représentant les L1 et L2 ; puis qu'il évolue dans des phrases verbales accomplies ou inaccomplies. En effet, ce verbe introducteur est, dans le récit employé au passé/accompli (a dit...) mais dans le discours au présent (*ygûlû*, ils disent). Avant de vérifier comment ce verbe se manifeste dans les microséquences appartenant à une macroséquence du DR, nous présentons ses différentes formes morphosyntaxiques répétées comme nous le démontre le tableau ci-dessus. Nous tenons à rappeler que notre corpus est exprimé dans le parler de la région de Mascara, et qu'en arabe la formation du verbe conjugué se fait par le biais de l'accompli (*fi'l al mâdî*) en supprimant la dernière voyelle de l'inaccompli de la troisième personne du masculin singulier et en ajoutant à la racine des suffixes. En ce qui concerne les verbes conjugués à l'inaccompli, ils sont employés avec des suffixes ou préfixes soulignant le nombre et le genre. Dans notre corpus la racine « *gâl/gûl* » se présente sous différentes formes pour construire un verbe introducteur du DR :

- A l'accompli⁸⁴ :

Gâl/ah = il lui a dit.
Il a dit /à lui

Gâl = il a dit.

Gâl/ak = il t'a dit.
Il a dit/ t (à toi)

Gâl/hum : *gâl/alhum* = il leur a dit.
A dit/ leur : a dit / leur

Gâl/ t/ lah = elle lui a dit.
a dit/ elle/ à lui

Gâl//û/ lah = ils lui ont dit.
Ont dit/ils/à lui

⁸⁴ Nous avons utilisé la taille de police 16 au lieu de 12 car c'est la plus appropriée pour pouvoir placer le découpage morphologique de la langue française en taille 10 juste en bas afin de faciliter le travail interprétatif des lecteurs.

Gâl/ hâ : gâl//alhâ = il lui a dit (à elle).
Il a dit/ à elle il a dit// à elle

Gu/ t/ lah = je lui ai dit.
ai dit/j' / à lui

Dans certains cas, comme nous le remarquons avec le quatrième et le septième exemple, il existe deux possibilités morphologiques de la racine *gâl* (dans le parler de Mascara) pour :

- Exprimer un sujet au masculin et un complément d'objet indirect (masculin ou féminin pluriel).
- Exprimer un sujet masculin et un complément d'objet indirect féminin.

Il existe, selon le logiciel de lexicométrie, un seul terme en arabe classique équivalant au verbe « dire » employé à la forme passive :

Qîl = il a été dit.

- A l'inaccompli :

Y/gûl/û = ils disent.
ent/dis/ils

N/gûl/û = nous disons.
nous/dis/ ons

Y/gûl/ak = on te dit // il te dit.
t/ di/ te

Y/gûl = il dit.
Il/ dit

Y/gûl/ah = il lui dit.
Il/ dit/ à lui

T /gûl = elle dit // tu dis// on dirait.
Elle//tu/ dit (s)

N/gûl/ak = je te dis.
Je/ dis /te

Y/gûl/û/lah = ils lui disent // on/ils/ l'appelle.
Ils//on / disent/ à lui

Y/gûl/alhum = il leur dit.

Nous remarquons que dans les cas : 3,6 et 8, il existe plusieurs possibilités de signification qu'on peut attribuer à un seul verbe conjugué. Par ailleurs, l'accompli et l'inaccompli ne sont pas les seules formes syntaxiques existant dans le corpus, mais il y a aussi l'emploi de l'impératif à des fréquences inférieures.

- L'impératif :

Gûl/ah = dis-lui.
dis/à lui

Gulû/lah = dites-lui.
dites/à lui

Gûlû = dites.

Nous tenons à préciser que dans le cas de notre corpus certaines formes du verbe *gâl* « dire » à l'accompli comme à l'inaccompli peuvent indiquer une tournure impersonnelle, chose que nous démontrerons en abordant ce verbe et ses formes comme introducteur d'un DR utilisé pour marquer une distanciation par rapport à ce que l'on rapporte.

1.2.1. Le verbe introducteur comme marque d'ouverture du discours

Après s'être intéressé à la morphologie du verbe/racine « *gâl* » et les formes verbales répétées qui en découlent dans notre corpus, nous tentons à présent d'observer sa fonction dans les microséquences des discours rapportés. Nous rappelons que la fonction première d'un verbe introducteur est de rapporter des propos d'un L1 et de contribuer à la description de la situation d'énonciation en portant un sens bien précis : les verbes introducteurs « s'écrier », « déclarer » et « prier » n'apportent pas le même élément d'information sur le contexte de l'échange ou la situation d'énonciation (l'aspect socio-psychologique, par exemple, n'est pas le même car pour prier nous pouvons imaginer un échange entre une instance inférieure et une autre supérieure, donc un rapport de force et d'autorité). Dans notre corpus, le même verbe est pratiquement utilisé pour introduire un DR et ce n'est qu'à partir du moment où il est mis en relation avec des éléments cotextuels qu'on parvient à en saisir le sens. Ainsi, nous supposons que dans une démarche de distanciation, les locuteurs emploient le même verbe introducteur comme tournure impersonnelle ou indéfinie pour ainsi dire : « ce n'est pas nous qui disons, cela nous a été dit », ou « on nous a dit », pour souligner, consciemment ou inconsciemment, une suite d'un processus de transmission de croyances où les paroles du locuteur ne sont que le lieu de sa matérialisation à travers le discours et les récits. Un autre point relié à l'oralité

du discours est à souligner : les types du DR ne sont décelables qu'à partir, encore une fois, du cotexte, chose que nous tenterons d'explicitier à travers des exemples.

(1) *ygûlak : " 'anâsu 'arba ' , fî 'ilm taşawuf".*

On dit (présent), les personnes sont réparties en quatre catégories dans la science soufie.

(2) *W-kâyan nâs lî gâlak lâ, gâlak " w-mustaqil binafsih" kima 'ilm l-ħidr.*

Et il existe des gens qui ont dit non, on a dit qu'il est indépendant comme la science d'Al khidhr.

(3) *y-gûlû l-wa 'da ħrâm.*

On dit que Al waada est illicite (un péché).

Dans la microséquence (1), (2), (3) des variantes morphologiques de la racine « *gâl/gûl* » sont utilisés comme des verbes introducteurs d'un DR. En effet, les verbes, qu'ils soient à l'accompli ou à l'inaccompli, commuteraient avec les tournures indéfinies « on dit/ on a dit/ une personne dit/a dit ». Dans l'exemple (1), nous pouvons déduire, grâce à des éléments cotextuels, qu'il s'agit d'un discours rapporté d'un domaine bien précis : le soufisme, ou d'une personne indéterminée faisant partie de ce domaine. De surcroît, Nous avons pu délimiter le type du discours direct grâce à un élément cotextuel bien précis : le registre de langue employé, car, le verbe introducteur comme produit d'un choix personnel du L2 est un verbe faisant partie du système syntaxique dialectal, alors que l'énoncé rapporté est exprimé dans un registre différent : arabe classique, langue du L1. Le verbe introducteur à l'inaccompli s'adressant à un « tu », se détache de sa subjectivité à partir du moment où le DR est émis : *'anâsu 'arba ' , fî 'ilm taşawuf.*

Le deuxième exemple, contient deux verbes introducteurs rapportant deux messages, l'un au discours indirect et l'autre au discours direct. Le même argument peut être avancé au sujet de la délimitation du type de DR : le premier et le second sont introduits par *gâlak* (on dit), et au sujet du choix du registre de langue. La particularité de ce cas de figure, c'est que la distanciation y est marquée par l'emploi simultané du style indirect et direct pour avancer un argument implicite et dire : « ce ne sont pas mes propos ». Le type indirect annonçant une négation par « *lâ* (non) » renvoyé à un L1 indéterminé dans l'emploi du substantif au pluriel « *nâs* (les gens) » qui réfute un argument déjà avancé au sujet des principes du soufisme. Le type direct, introduit par « *gâlak* (on te dit/ on dit, dans ce contexte) » renvoie à un locuteur indéterminé avançant un contre-argument suivi d'un exemple du L2 puisqu'il reprend avec sa langue maternelle avec « *kima* (comme) » au lieu de « *ka* (comme) » en arabe classique. Dans le dernier exemple, la même racine est utilisée dans la formation du verbe introducteur « *ygûlak* » à l'inaccompli qui commute avec « on dit » : la même

tournure impersonnelle est exprimée sur le plan sémantique. D'autres exemples de cet ordre sont récurrents dans le corpus notamment dans les discours rapportés où le L1 représente une instance d'autorité religieuse comme les hadiths⁸⁵ où une « vérité » est avancée autour d'un sujet précis ; chose que nous déterminerons en abordant la progression thématique dans les chapitres qui suivent.

1.2.2. Le verbe introducteur comme marque d'ouverture de la diégèse

Dans la diégèse, la présentation des paroles des personnages sont, selon REUTER Yves, tributaires du mode narratif : raconter ou montrer.

Dans le monde du monter, les paroles sont souvent présentées sans médiation du narrateur, comme si elles étaient directement prononcées par les personnages et rapportées « telles quelles » sous forme de monologue ou de dialogue, avec une prédominance du style direct. L'effet de réel est renforcé dans le cas des paroles [...]. Dans le monde du *raconter*, en revanche, les paroles sont souvent médiées par le récit du narrateur. Cela peut prendre les formes de paroles *narrativisées* (qui résument un discours plus ou moins long sans restituer précisément ni le contenu, ni les formes) ou de *paroles transposées*, que ce soit au style indirect ou style indirect libre. (Reuter 2009 : 41).

En fonction de cette délimitation des différentes présentations des paroles des personnages dans le récit, nous allons structurer notre réflexion dans cette section en vue de démontrer comment ces présentations de paroles peuvent-elles être introduites sur le plan énonciatif pour marquer une distance du L2. Autrement dit, il s'agit ici de voir, à travers le DR, comment les verbes introducteurs peuvent-ils marquer un monde raconté en l'annonçant et s'en détachant.

(4) *nhâr lî bgâ ysarahhum hâḍa sîdî mḥamad, gâlah...*

Le jour où il a décidé de les libérer, ce sidi Mhamad lui a dit...

(5) *Riwâya lî rwâhâ sî l-hâšmî ban bakâr lî kân muftî fî m'askar, gâl...*

Le récit raconté par si Al Hachmi Ban Bakar, le juriconsulte de Mascara. Il a dit...

(6) *Gâlu 'anu qutîla râ 'î...*

On dit (ils ont dit) qu'un berger a été tué...

(7) *yaḥkû 'lâ šûfiya lî ranâ naḥkû 'lîhum...*

On raconte sur les soufis dont nous parlons...

(8) *Ranî nahdar 'lâ rqâbihum, rabî yadrî. Huwa šḥḥ 'andhum karamât, lukul, gâ 'âḥum karamât...*

Je parle selon eux, Dieu sait. Il est vrai qu'ils ont des prodiges, tous, Il leur a octroyé des prodiges...

⁸⁵ Propos du prophète.

- (9) *Wâḥad naḥkîlak 'lîh qiṣa...*
Je te raconte une histoire au sujet d'un homme...
- (10) *hâḍa sîdî 'abd-al-qâdar l-ġîlâlî, qbal lâ yzîd, ygûlû ḥraġ la-sayad 'alî...*
Ce sidi Abdel Kader Al-Djilâlî avant de naître, on dit qu'il est apparu à Ali...
- (11) *Wi-y-gûlak ṭânî mîn kân yaqrâ fal ġâma ' m 'a l-ġrâwîn...*
Et on te dit, quand il étudiait à la mosquée avec les enfants...
- (12) *ḥatâ fî maka ġâlah...*
Même à la Mecque, il lui a dit...
- (13) *hâḍa sîdî qâda yaḥkû 'lîh l-kbâr, mašî naḥkîhâ 'anâ, walâ qrît fal ktûb, yaḥkû 'lîh l-kbâr. ranî nahdar 'lâ rqâbîhum...*
Ce sidi Qada, ce sont les aïeux qui racontent des récits sur lui, et non pas moi, ou j'ai lu dans les livres, ce sont les aïeux qui racontent des récits sur lui. Je parle en leur nom...
- (14) *Ygûlû waḥd sayad kân 'insân ṣâlah ma 'andahš ḍariya...*
On dit qu'un monsieur qui était un homme de bien, n'avait pas d'enfants...
- (15) *Wa-ygûlû ṭânîk, kânû bakrî ydirû lḥalqât...*
Et ils disent aussi, qu'auparavant on organisait des cercles d'invocation...
- (16) *Sîdî ṣâfî haḍâ yaḥkû 'lîh, kân fî bnî ṣâf...*
Ce sidi Safi, on raconte qu'il était à Beni Saf...
- (17) *Kâyan waḥd l-ma 'nâ yġibûhâ l-kbâr : ġâlak waḥd l'isân, lî kânû yšûfû l-'awliya l-'amwât, ġâlak kân man 'uṣâq šîḥ 'abqâdar ġîlâlî...*
Il y a une maxime populaire que les aïeux disent : on dit qu'un homme, de ceux qui percevaient les saints morts, on dit qu'il était l'un des adorateurs de Abdel Kader Al Djilani...

Afin de mieux discerner les éléments permettant l'ouverture de la diégèse par le biais du DR, nous dresserrons le tableau récapitulatif suivant :

Exemples	Locuteurs	Verbes introducteurs
(4)	L1 sidi Mhamad L2 narrateur	<i>Ġâlah</i> (il lui a dit)
(5)	L1 Si Ali Al Hachmi Ban Bakar L2 narrateur	<i>Ġâl</i> (a dit)

(6)	L1 Ø L2 narrateur	<i>Gâlû</i> (ils ont dit)
(7)	L1 Ø L2 narrateur	<i>Yaḥkû</i> (ils racontent)
(8)	L1 eux L2 narrateur	Proposition
(9)	L1 Ø L2 narrateur	<i>Naḥkîlak</i> (je te raconte)
(10)	L1 Ø L2 narrateur	<i>Ygûlû</i> (ils disent/ on dit)
(11)	L1 Ø L2 narrateur	<i>Ygûlak</i> (on te dit)
(12)	L1 sidi Bouras L2 narrateur	<i>Gâlah</i> (il lui a dit)
(13)	L1 <i>l-kbâr</i> L2 narrateur	<i>Yaḥkû</i> (ils racontent) <i>Rânî nahdar</i> (je parle)
(14)	L1 Ø L2 narrateur	<i>Ygûlû</i> (ils disent/ on dit)
(15)	L1 Ø L2 narrateur	<i>Wa-ygûlû</i> (et ils disent/ et on dit)
(16)	L1 Ø L2 narrateur	<i>Yaḥkû</i> (ils racontent/ on raconte)
(17)	L1 <i>l-kbâr</i> L2 narrateur	Proposition+ <i>gâlak</i> (on te dit)

Tableau 22. Eléments permettant l'ouverture de la diégèse

Nous remarquons dans le tableau ci-dessus que l'ouverture des récits repose sur des structures phrastiques composées dans lesquelles des verbes introducteurs (désormais VI) sont intégrés de manière à dire : le récit que je vais raconter ne provient pas de moi (ou n'est pas le fruit de mon imagination).

- Dans (4), l'ouverture du récit se fait par la combinaison de : la phase initiale (désormais Ph.I) + L1 personnage + verbe introducteur.
- Dans l'exemple (5) : L2 est rapporteur + Ph.I + VI.

- (6) : VI + Forme passive = Ph.I.
- (7) : VI renvoyant au L2 + VI renvoyant au L1= processus de transmission.
- (8) : le narrateur se présente comme rapporteur d'un récit déjà rapporté.
- (9) : Aucune mention du DR et prise en charge du récit avec le VI *naḥkīlak*.
- (10) : présentation du personnage + le VI.
- (11) : VI + Ph.I.
- (12) : Ph.I + VI.
- (13) : personnage + VI + (L2 ≠ L1) +(L2 ≠ L1).
- (14) : VI+ personnage + Ph.I.
- (15) : et + VI + Ph.I.
- (16) : présenter le personnage + VI +Ph.I.
- (17) : introduction + L1+VI+ personnage+VI.

1.2.2.1.Ouverture de la séquence dialogale

Le terme dialogue est défini par MAINGUENEAU comme une forme d'interaction (échange) entre deux personnes de manière formelle. Le dialogue, en s'opposant au monologue, « est facilement affecté d'une valeur éthique : " Le dialogue se veut soustrait au champ des forces et des intérêts [...] le plaisir du dialogue n'est pas celui du consensus mais des fécondations incessantes" » (Maingueneau 2009 : 44). Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner plus haut, le monde du *montrer* est repris dans les monologues ou dialogues afin d'apporter un aspect réel à la narration – donc une distanciation du narrateur - chose que nous allons vérifier dans les séquences dialogales suivantes en centrant notre intérêt sur le verbe introducteur afin de voir sa fonction dans l'importation de ce monde montrer :

(18) *sīdī mḥamad, gālah :*

Sidi Mhamad lui a dit :

'ā sīdī ! haw mâ tsarahñiš nrûḥ ?

O mon seigneur ! Vous ne me libérez pas, que je puisse partir?

Gālah : rāk mḡalaq ?

Il lui a dit : es-tu pressé?

(19)*gāl l-dārah...*

Il a dit à sa femme...

(20)*Wa-stanṭaq l-mayat :*

Et il fit parler le mort :

Škūn katlak ?

Qui t'a tué ?

Gālah : maši ḥmad waldak.

Il lui a dit : ce n'est pas Hmad votre fils.

(21) *râḥû yḥabrû 'al- 'ahl tâ 'hum:*

Yâ wadî râḥ ḡâ wâḥad la-blâdna w-hâ šâ šafnâ fîh.

*Gâlû : ṣaḥa 'iḍâ kân ḥâḍ l-'insân wâlî w-ṣûfî, râḥ maqbûl fî blâdnâ w-naḥadmûh.
wîlâ ḥaḡa waḥduḥra nṭardûh.*

Wal- ḥal?

Ils sont partis informer les leurs :

Un homme (un étranger) est arrivé chez nous et voila ce que nous avons vu.

Ils ont dit : d'accord ! Si cet homme est un saint soufi, il est accepté chez nous et nous le servons. Et si c'est autre chose (un usurpateur) nous le châssons.

Et la solution ?

(22) *'Aywa gâlak kî klâthum, huwa ḥal fumah :*

Ainsi, on dit, quand elle les a mangées (les gamelles), lui, il a ouvert sa bouche :

Gâlalhum : ḍarwak zûdû walâ ntûma naṣruṭkum !

Il leur a dit : à présent ajoutez ou je vous avale !

Gâlûlah: 'â sîdî ! ḥmâ bgînâ nḡarbûk wa-salâm !

Ils lui ont dit : O seigneur ! Nous voulions vous tester, et paix !

(23) *w -fî mara gâlalhum :*

Et un jour il leur a dit :

'atadrûna mîman yaḥâfu šayṭân?

Savez-vous qui craint Satan ?

balâ yâ rasûl lâh.

Non, O messenger d'Allah ?!

Gâl: yaḥâfu min 'umar.

Il a dit : il craint Omar.

(24) *gâlah :*

*'anâ, mâ ḡîtakš, 'anâ kunt râyaḥ 'and ḥaḍâk nḡaṣarlah ṣalât wanta ḥabastnî b-
ṣiyâmak.*

Il lui a dit :

Moi, je ne suis pas venu pour toi, j'allais chez l'autre pour lui gâcher sa prière.

(25) *Gâl:*

Haḍâ šawâ ? ḡan ? 'ins ?

Il a dit :

C'est quoi ? Un Djinn ? Un être humain ?

(26) *Rawaḥlah :*

Il est parti le voir :

Salâmu 'alaykum !

Que la paix soit sur vous !

Salâm !

Paix !

Gâlah : ntâ l'amr tâ 'ak kifâh ? gâlah, škûn nta, balâh 'lîk nta škûn ?

Il lui a dit : toi, quelle est ton affaire ? Il lui a dit, qui es-tu, qu'Allah t'agrée, qui es-tu ?

Gâlah : 'anâ šîḥ 'abdaqâdar. šâ bgît ?

Il lui a dit : je suis cheikh Abdel Kader. Que veux-tu ?

Gâlah : bgît ndîr zâwiya kimâ flân.

Il lui a dit : je voudrais bâtir une zawya comme untel.

Gâlah : hađâk l-wliya? nta râğal mûla 'ilm, mula taqwa, mula 'ibâda, ħdam 'lâ rûħak, qarî nâs w- 'alam nâs.

Il lui a dit : cette bonne femme ? Toi tu es un homme de science, de piété, de servitude pour Dieu, travaille. Enseigne aux gens.

(27) *Kânat 'a-nûba đik lîla tâ' sîdî 'lî ban 'mar. Gâllum sîdî slimân...*

C'était le tour, cette nuit là, de sidi Ali Ban Oumar. Il leur a dit sidi Slimane...

(28) *sîdî 'lî ban 'ûmar,*

Gâlah :

Sidi Ali Ban Oumar lui a dit :

hâw 'â sîdî râk bâğî trawasnâ? Gâlah, trawas fînâ, ħšamt, mâ ħab taslîm mâ?!

Alors seigneur, vous voulez nous causer du tort ? Il lui a dit, vous nous faites du mal, j'ai été gêné (de vous ai affronté), mais vous n'avez pas cédé ?

Gâlah : mâ kânš ! 'anâ mûl l-blâd.

Il lui a dit : on ne discute pas ! Je suis le maître de cette ville.

Gâlah: hayâ 'ađkur lî 'andak.

Il lui a dit : Allez -y dites ce que vous avez.

Gâlah : kî ndîrû?

Il lui a dit : comment faire?

Taşruñî naşurçak !

Tu m'avales, je t'avale !

(29) *Kbar sîdî 'abdaqa l-ğilâlî wa-qra w-kul šî, walâ tarâs mlîħ, kânat waħd l-qâfila râyħa la-šâm gâl la-mah :*

Sidi Abdel Kader Al Djilali a grandi, et a terminé ses études et tout, il est devenu un homme, il y avait une caravane qui passait qui partait à Al Sham (Syrie), il dit à sa mère :

nrûħ 'anâ wiyâhum nagu 'dû simâna walâ wan-walû.

Je pars avec eux, nous y passerons environ une semaine et nous reviendrons.

gâtlah mah : lâ ! tatağban wal ħâl b'îd 'lik wa-šams, Mâ tuğdâš yâ waldî.

Sa mère lui dit : Non ! Cela te causera des ennuis et l'endroit est loin pour un jeune homme comme toi, tu risques une insolation. Ne pars pas mon fils!

Gâlhâ: nuğda!

Il lui répondit : je pars !

Gâtlah: Mâ tuğdâš.

Elle répliqua : non, tu n'iras pas.

Gâlhâ: nuğda.

Il répondit : Si !

Gâtlah: Mâ tuğdâš.

Elle lui dit : non tu n'iras pas !

Gâlhâ: şaha mâ, lukân ħabrak b-waħd l-qîşa ġîr bînî w-bînak? makânš gâ' lî sma' bîhâ, tağalgînî?

Il dit : et si je te racontais une anecdote entre nous? Personne n'en a entendu parlé, tu me libères?

Gâtlah: natałgak.

Elle dit : oui, je le ferai.

Gâlhâ: nhâr l-fulânî mîn kunti taḥafrî, wâḥad bgâ yagṭa' 'lik, gâ waḥd-al-'gâb ḍarbah 'mâh w-ṣad w-râḥ.

Il dit : un jour quand tu creusais, un malfaiteur voulait t'agresser, un aigle est arrivé, il l'a frappé, l'a rendu aveugle puis il est reparti.

Gâtlah: škûn ḥabrak? !

Elle dit : qui te l'a dit ?!

Gâlhâ : ḍâk 'anâ. ḍâk 'anâ 'mîtah.

Il lui annonça : c'était moi, c'était moi qui lui avais crevé l'oeil.

Gâtlah: rûḥ yâ waldî ! rûḥ, rûḥ yâ waldî rûḥ, rûḥ m 'âhum rûḥ.

Elle lui a répondu : va mon fils, va ! Va mon fils avec eux, va.

(30) *ygûlak ḍâk ṣâk qrib dham fîh bakrâ 'ah, gâlah :*

On dit qu'il a failli piétiner ce sac, il lui dit :

waḥar 'lâ wlâd nâs !

Eloigne-toi de leurs enfants !

Gâlah: štâ humâ wlâd nâs?

Il lui dit : quels enfants?

Gâlah: wlâd nâs râhum fî ḍâk ṣâk.

Il dit : des enfants sont dans ce sac.

Gâlah: wlâd nâs râhum hnâ?

Il s'écria : des enfants sont à l'intérieur ?

gâlah : wâh.

Il lui répondit : oui.

Microséquences dialogales	Verbe introducteur d'un échange rapporté	Indices d'un monde réel
(18)	<i>Gâlah</i>	Nom propre du personnage + dialogue.
(19)	<i>Gâl</i>	Maison du maître + femme du maître = dialogue.
(20)	<i>Wa-stanṭaq</i>	*un mort qui parle + dialogue.
(21)	<i>yḥabrû</i>	Habitants de la ville comme témoins de la sainteté + dialogue.
(22)	<i>Gâlak</i>	La chienne ≠ *a mangé toutes les gamelles+dialogue.
(23)	<i>Gâlalhum</i>	Hadith sous forme de dialogue.
(24)	<i>Gâlah</i>	Code religieux (jeûne/ prière) + dialogue.
(25)	<i>Gâl</i>	Dialogue
(26)	<i>Verbe d'action : rawahalhum</i>	Dialogue
(27)	<i>Gâlhum</i>	Nom propre du personnage + dialogue.
(28)	<i>Gâl</i>	Nom propre du personnage + dialogue.
(29)	<i>Gâl</i>	NP + description du saint +

		dialogue.
(30)	<i>Ygûlak</i> (DR) + <i>gâlah</i> (dialogue)	Dialogue

Tableau 23. Verbes introducteurs d'un monde avancé comme réel

Nous constatons que l'introduction récurrente du dialogue est assurée par le verbe « dire/ *gâl* » dans la plus part des exemples sauf pour les 20, 21 et 26.

- Dans la microséquence 20, le dialogue est introduit par un verbe exprimant une action assurée par le père du saint sidi Ahmad Ban Ali : « a fait parler » un mort qui subit l'action ce qui révèle un prodige contredisant le monde réel.
- Dans l'exemple 21, le dialogue est introduit par le verbe « informer » et dans le 26 par un verbe décrivant une action : celle de partir, ce qui sous-entend une intention d'entretenir un dialogue qui finit par se concrétiser.
- Dans l'exemple 30, il y a une coexistence de deux verbes introducteurs : le premier renvoyant à la situation d'énonciation avec « on dit » (DR par L1 inconnu) et le second introduisant le dialogue.

1.3. Le discours rapporté pour nommer

Le verbe introducteur dans les exemples que nous avançons n'a pas pour fonction uniquement le fait d'insérer un dialogue ou un message, mais il est utilisé également pour nommer en employant des verbes comme *Ygûlûlah*, *ysamûh* (on l'appelle).

(31) *w-sîdî qâda ygûl l-haḍāk wald ḥâlî baṣaḥ mâ yatqâblûš.*

Et sidi Qada appelle celui-là mon cousin, mais ils ne sont jamais d'accord.

Dans cet énoncé l'action de nommer est introduite par le verbe *ygûlah* « il lui dit » qui commute avec le syntagme verbal en langue française « il l'appelle » car il s'agit ici d'un saint qui doit désigner une personne comme étant son cousin. Donc le sujet nommé « *wald ḥâlî* » (fils de mon oncle⁸⁶) renvoie à un lien de parenté avec le saint. Le L1, dans cet exemple, est sidi Qada et le L2 le rapporteur, le tout construisant un discours au style indirect.

(32) *ysamûhâ : 'afsât l-ḥmâra.*

On l'appelle : l'empreinte de l'ânesse.

L'action de nommer est également véhiculée par l'énoncé ci-dessus. Toutefois, dans ce cas de figure, le sujet nommé est non-animé/non humain. Il s'agit de la trace de l'un des prodiges du saint qui existe toujours sous forme « d'empreinte de l'ânesse ». Pour saisir le motif de l'appellation, une

⁸⁶ Du côté de la mère.

lecture du récit s'impose car cela implique une suite d'actions engendrant un prodige puis une trace durable de ce dernier. Le L1, dans ce cas de figure, est inconnu/indéfini « *ysamûhâ* » qui commute avec « on l'appelle ».

(33) 'a ' *ḥinî ṭarîqatî, samûha l-muḥtâria*
Qu'on appelle Al-Moukhtaria (l'élue).

L'exemple (33), présente le même verbe destiné à nommer mais cette fois sans faire appel au DR avec le syntagme verbal « elle s'appelle ». Le sujet nommé est la Tariqa (la voie) du soufi qui s'apprête à diriger une confrérie.

1.4. Le discours direct

Délimiter le style du discours direct (désormais DD)⁸⁷ à l'oral est tributaire du travail interprétatif du chercheur-transcripteur ce qui n'est pas une tâche simple. C'est pourquoi nous organisons ces deux sections abordant le style direct et indirect afin de :

- Démontrer leurs particularités à l'oral.
- Expliciter le sens véhiculé.

Les indices linguistiques permettant le repérage du DD peuvent se matérialiser en des syntagmes nominaux, des propositions (qui évoquent la forme la plus redondante de l'attribution du dit) ; le verbe du message et la figure temporelle et modale de celui-ci ; la référence du sujet conduit à une correspondance entre le DD et une énonciation ; un verbe de diction accompagné d'un circonstanciel de temps ou d'un auxiliaire modal ; le contexte détermine la relation du DD avec la notion d'énonciation⁸⁸. Ainsi, « cette relation entre un être discursif et un point de vue est appelée *lien énonciatif*⁸⁹ ». Deux catégories de lieu énonciatif sont à citer :

- Lieu de responsabilité ;
- Lieu de non-responsabilité.

[1] *wa li-haḍa ygûl, šâ ygûl fih?* : “ *yâ man takun himatan tasmâ bihi l-himamu*”.

Et c'est pour cela qu'il dit, que dit-il ? : « O celui qui s'élève et permet aux autres de s'élever (spirituellement) ».

[2] *haḍa ygûlak l-'ulâma* : “ *'alâ mâ mâta 'alayh*”

Sur ça, les Oulémas disent : « selon son état lors de sa mort ».

⁸⁷ « le DD étant défini comme un segment entre guillemets accompagné par une attribution explicite du dit. La définition du DD se base sur des critères formels, sans prendre en compte sa fonction qui serait par exemple la représentation d'une énonciation d'un ou plusieurs énoncés prononcés par un des personnages fictifs » (Noren 2004 : 98).

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

[3] *yġûlak* : « *min 'ahl l-hawâtif, 'al hawâtif 'arabâniya* ».
On dit : « parmi les gens des téléphones, les téléphones divins (clairaudience) ».

[4] *Kî wašlû 'andah* :
- *'Asalâmu 'alaykum*.
Quand ils sont arrivés chez lui :
- Que la paix soit sur vous.

[5] *'al-kbâr yġûlû manċar min manâċir l-ġana*.
Les aïeuls disent : « un paysage parmi ceux du paradis ».

[6] *tgûl* : « *rabî mâ yaġniš* », *mašî huwa baġîl, ntâ baġîl nafsak*
Tu dis : « Allah ne me donnera pas », ce n'est pas Lui l'avare mais toi.

[7] *n-šâlah mîn dâr lal-klâš hâk, ġâlhum* : « *ħabsû mašî tâ 'kum* ».
Incha'Allah quand il a tenu son Klashinkove comme ceci, il leur a dit : « Arrêtez ! Ce n'est pas à vous ».

[8] *ġâl* : « *tasmû binâ waħd sumuw !* ».
On dit : « Elle nous élève (élévation spirituelle) à une telle altitude ! ».

Discours direct oral	Particularités	Sens véhiculé sur le monde réel
[1]	Registre de langue : -VI : en arabe dialectal -Message : en arabe classique	Poésie soufie
[2]	Idem	Définition de la piété
[3]	Idem	Explication de la clairaudience
[4]	Introduction d'un dialogue	Interaction entre des personnages (réels)
[5]	Registre de langue : -VI : en arabe dialectal -Message : en arabe classique	Description d'une scène « réelle » = le paysage sous le tapis comme partie du paradis.
[6]	VI : pronom « tu » Message : « je »	PDV du « tu » autour de l'avarice
[7]	VI : il + verbe accompli Message : impératif + cotexte	-Sens dans la diégèse : l'esprit du saint qui défend son mausolée. -Sens dans l'énonciation : clôture du récit et du discours.
[8]	VI : on + dire (<i>ġâl</i>) Message : pronom « nous » Exclamation produite par un L1	Les vertus de l'invocation dans la tradition soufie.

	inclus dans le « nous » et reproduite par le L2 à l'oral.	
--	---	--

Tableau 24. Particularités du discours direct

1.5. Discours indirect (libre)

Dans le corpus, le discours indirect est remplacé par le discours indirect libre car c'est le type qui correspond le plus aux caractéristiques des énoncés que nous avons, puisque dans la langue utilisée il n'y a pas d'équivalent du pronom relatif « que » et le style indirect libre dans ces cas de figure se rapproche plus du style direct. Ainsi, le style décrit dans cette section se situe entre la spontanéité du DD et la distanciation apparente dans le message proposée par le DI.

[1-] *Gâl za 'ma ruḥâniya mal ḡân*

On dit comme quoi ce fut un esprit de djinn.

[2-] *Gâlek ṣlah binâthum wa- 'tâwah haḡi larḡ hdiya.*

On dit qu'il les a réconciliés et ils lui ont offert cette terre en guise de présent.

[3-] *'Iḡâ wṣal mal 'abdâl haḡu, ygûlak huma lî tabkî bihum samâ'*

S'il arrive à atteindre le degré des Abdâl-s, on te dit, c'est grâce à eux que le ciel pleure.

[4-] *wal- 'aqṭâb huma ygûlak l- 'insân mîn yawṣal waḡd daraḡa 'ana ṣayṭânah yadḡul fal- 'islâm.*

Et les pôles, eux, on dit que lorsque l'être humain arrive à atteindre un certain degré où son Diable se convertit à l'Islam.

[5-] *ygûlak drak l- mrâya, 'al- mrâya tâ' l-hand l- kbîra. 'andhum 'ilm ygûlak flân drak l- mrâya.*

On dit il a atteint le miroir. Le grand miroir de l'Inde. Ils ont une science où on dit qu'untel a atteint le miroir.

[6-] *li'ana ngûlû l-waqt haḡa kân bayn l- 'aṣr wal- maḡrab.*

Parce qu'on peut dire que ce moment-là se situait entre Al Asr et Al Maghreb.

[7-] *haḡi lî mâ bgâwš yaqabluhâ tâ' l-yûm! ygûlak yaḡlub rabî waḡdah.*

C'est ce que les gens aujourd'hui ne veulent pas accepter ! On te dit de prier Dieu seul.

[8-] *Kima gutlak 'al-hawâtif w- ḡik w- ḡik.*

Comme je te l'ai dit, les téléphones etc.

[9-] *ḡalak l- 'arwâḡ ntâ' ḡbâb rabî tuḡma ' fî haḡâk l- makân.*

On te dit, les esprits des amoureux de Dieu se regroupent dans cet endroit-là.

[10-] *ḡalak huwa ṣbâb ḡâ' fal- gnâdîz.*

On dit qu'il est le plus beau des disciples.

[11-] *'Aywa gâlak raslah w-fâtlah 'lâ gîha waḥduḥra wa-g'ad yrâqab fih.*
 Alors on dit qu'il l'a envoyé et il lui a ouvert la voie de son côté et s'est mis à l'épier.

[12-] *gâl katlû wâḥad, gâl katlû zûg, gâl katlû rab 'a.*
 On dit qu'ils ont tué un, ils ont tué deux, ils ont tué quatre.

[13-] *Ygûlû sîdî ḥmad ban muḥtâr qabl kân mdaḥal rûḥah fa-nâs fal ḡabliya famâk.*
 On dit sidi Hmad Ban Mukhtar, avant, il côtoyait les gens de la montagne.

Discours indirect (libre)	Particularités à l'oral	Sens véhiculé sur le monde réel
[1-]	VI : on a dit « comme quoi » à ce sujet. Message : il	*la chienne est un djinn.
[2-]	VI : on dit à propos de ce sujet Message : il	Réconciliation des habitants du village = confirmation de la sainteté.
[3-]	VI : on dit à leur sujet Message : ils (les <i>Abdâl</i>)	Explication du terme <i>Abdâl</i>
[4-]	VI : on dit à leur sujet Message : eux (<i>'aqṭâb</i>)	Explication du terme <i>qutb</i> (pôle)
[5-]	VI : on dit à propos de ce sujet Message : on	Le miroir de l'Inde.
[6-]	VI : on dit sur ce moment Message : <i>haḍak l-waqt</i> (ce moment là)	Description du temps.
[7-]	VI : on dit à propos de ce sujet Message : infinitif « prier »	Réfuter une opinion : prier seul.
[8-]	VI : L2 est L1/ j'ai dit à propos de ce sujet Message : substantif (<i>'al-hawâtif</i>).	Un rappel
[9-]	VI : on dit de ce lieu Message : <i>haḍak l-makân</i> (cet endroit là).	*Lieu des esprits amoureux de Dieu.
[10-]	VI : on dit de lui Message : il	Portrait physique du saint
[11-]	VI : on dit à son sujet Message : il	Le saint mis à l'épreuve
[12-]	VI : on dit à propos de ce sujet Message : on	Description de la période du terrorisme.
[13-]	VI : on dit à propos de lui Message : il	Le saint apprécié par les gens de la montagne.

Tableau 25. Particularités du discours indirect (libre)

Nous constatons que le DI, dans ces cas de figure, propose des informations sur le monde dans lequel évolue la sainteté. Un monde qui est décrit comme une réalité tangible par le DI mais qui peut être

vraisemblable ou fabuleux pour le co-énonciateur ayant comme tâche de recevoir et d'interpréter les informations avancées. Ce qui est sûr, c'est que le DI assure la distanciation de l'énonciateur par rapport aux dires des autres véhiculant leurs univers de croyances.

Afin de démarquer les propriétés du DR exprimé dans les exemples ci-dessus, nous avons opté pour une analyse sémantique nous permettant de délimiter les « frontières » du discours indirect libre. Ainsi, et comme nous pouvons le constater, la formulation de ce style repose sur une progression thématique abordant des thèmes différents, où le *rhème* ↓ et le thème ↑ sont présentés par un verbe introducteur.

L'opposition thème/rhème est une opposition de nature informationnelle, qui vise à distinguer dans l'énoncé, d'une part le support de l'information (le thème), d'autre part l'information qui est communiquée à propos de ce support (le rhème) » (Neveu, 2000, p. 113). Ceci n'implique pas pour autant que tout énoncé se distribue en un thème et un rhème. Les mots *thème* et *rhème* viennent du grec *thema* (*ce qui est posé*) *et rhema* (*mot, parole*). Il existe à côté du couple thème/rhème de nombreuses autres oppositions voisines : thème/propos (Bally, 1932), thème/ commentaire, topique/ commentaire (Hockett, 1958), thème/focus (Sgall, 1973), donné/nouveau (Halliday, 1967), préfixe/noyau (Blanche-Benveniste, 1997). (Flament 2006).

Par voie de conséquence, nous tentons d'explicitier ici la relation entre ces deux notions dans la détermination du style du discours dans les exemples exposés dans le tableau.

- [1-] (VI) Djinn ↑ la chienne était en réalité un djinn ↓ (approximation (RECIS (dir.) 2004 : 33) avec *za'ma*).
- [2-] (VI) le saint ↑ réconcilie les gens du village ↓.
- [3-] Al-abdâl ↑ (VI) le ciel pleut ↓.
- [4-] Al-aqtâb ↑(VI) Satan se convertit à l'Islam ↓ (condition).
- [5-] (VI) miroir de l'Inde ↑ la façon permettant d'atteindre le miroir ↓
- [6-] Ce moment là ↑(VI) entre al-Asr et le Maghrib ↓.
- [7-] Prier seul ↑ (VI) exemple ↓.
- [8-] Clairaudience ↑(VI) rappel ↓.
- [9-] (VI) Les esprits ↑ regroupés dans un endroit ↓.
- [10-] (VI) Lui ↑ Le plus beau ↓.
- [11-] (VI) Le saint ↑ actions pour tester le saint ↓.
- [12-] (VI) Terrorisme ↑ tuer un, tuer deux, tuer trois ↓
- [13-] (VI) sidi Hmad Ban Mukhtar ↑ était apprécié par les habitants de la montagne ↓.

Nous pouvons constater que le discours rapporté, récurrent dans le corpus, se réalise dans les cas où le L1 construit une argumentation obéissant à une progression thématique⁹⁰ donnée afin d'avancer un point de vue, une description, une définition ou une croyance.

1.6. Discours rapporté introduisant une formule

Dans le sillage des travaux de Jean-Pierre FAYE, KRIEG-PLANQUE Alice dans son ouvrage *La notion de « formule » en analyse du discours* (2009 : 63), on définit la notion de *formule* en énumérant ses caractéristiques :

- *Présente un caractère figé* : la stabilité de la forme signifiante qui est représentée sous une tournure d'unité « lexico-syntaxique » ou d'un « syntagme lexicalisé » (*Ibid.* : 64) tout en prenant en compte la mémoire individuelle/collective (figement d'ordre mémoriel) et sa structure, foncièrement responsables de cette cristallisation. De fait, cette caractéristique a produit un type précis : « la formule stéréotypée ou énoncé minimal ».
- *S'inscrit dans une dimension discursive* : où c'est l'usage de la formule à caractère discursif qui garantit son existence. Autrement dit, c'est sa circulation dans le discours relié à un contexte qui permet sa réalisation et sa matérialisation.
- *Fonctionne comme un référent social* : la formule renvoie à un contexte social ou sociopolitique.
- *Comporte un aspect polémique* : c'est l'aspect de la formule comme étant un référent social qui engendre sa dimension politique. En d'autres termes, cet aspect polémique est dû au fait qu'elle instaure, dans une société, « un dénominateur commun », « un territoire partagé » sources de polémique (*Ibid.* : 103).

Ainsi, en prenant ces caractéristiques pour modèle, nous tenterons dans cette séquence de repérer et d'analyser les différentes manifestations des formules insérées dans le DR.

1.6.1. La formule dans le discours

Il est ici question de voir comment la formule avec son aspect figé peut-elle être intégrée dans le discours du L2 proposant un verbe introducteur afin d'introduire un message du L1. Cet exercice nous permettra de voir le degré de distanciation contenu dans ce cas de figure :

- (1) l- 'isti 'âdu (*cherchant refuge en Allah*)
gâ' nâs tgûl : " 'a 'ûdu bi-lâhi mina šaytan raġîm"
Tous les gens disent : « je cherche refuge en Allah ».

⁹⁰ Nous aborderons la progression thématique de manière plus approfondie dans le chapitre consacré à l'analyse argumentative.

(2) *li qawlihi subḥânahu WA-ta'âlâ...*

Pour les paroles du tout-puissant, (le très haut)...

(3) *liqawli-rasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam)*

Pour les propos du messenger (que le salut et la paix d'Allah soient sur lui).

(4) *'ali gâl fîhum rasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam)...*

Ceux dont le messenger d'Allah (que le salut et la paix d'Allah soient sur lui) a dit à leur sujet...

(5) *bi-muġarad mâ " 'a'ûḍu bi-lâhi mina ṣayṭân raġîm " yahrub manah ṣayṭân*

Dès que « Je cherche refuge auprès d'Allah contre Satan », Satan prend la fuite.

(6) *sayidnâ 'Alî (karama lâhu waġhah).*

Notre seigneur Ali (qu'Allah bénisse son visage).

Nous remarquons dans ces exemples que les formules utilisées font partie intégrante d'un code religieux propre à la tradition musulmane - et partagée dans un processus conventionnel par cette communauté - où les locuteurs lorsqu'ils évoquent un nom, ils lui attribuent une formule informant sur les caractéristiques (religieuses) du nom évoqué ou priant pour le sujet (personne) évoqué.

Dans l'exemple (1) et (5) la formule est employée pour chasser un esprit maléfique (Satan). Elle est située à l'intérieur du message du DD.

La formule (*subḥânahu WA-ta'âlâ*) est intégrée dans les paroles du L2 précédée d'un verbe introducteur. Le verbe introducteur est exprimé dans un registre de langue soutenu : l'arabe classique que les musulmans considèrent comme la langue du Coran (ce qui impliquerait sa sacralité) à travers laquelle on exprime son code religieux. Le message du L1 sera un verset coranique (paroles d'Allah) puisque, pour les musulmans, le Coran est la source des messages d'Allah/rapportés par Allah. La formule est constituée d'un adjectif axiologique superlatif qui commuterait avec « le tout-puissant/ le très haut ».

Les formules dans (3) et (4) sont intégrées dans le discours du L1 précédées d'un verbe introducteur, encore une fois en arabe classique : « *li qawlihi* », car il s'agit du prophète Muhamad comme L1. La formule partagée également par la communauté musulmane, se compose de deux propositions signifiantes :

- Reconnaître le prophète comme messenger d'Allah car Allah le reconnaît comme tel.
- Prier pour le prophète en invoquant l'un des noms divins d'Allah « as-Salâm ».

En ce qui concerne la distanciation des locuteurs en employant ce genre de formule, elle s'inscrit dans le fait de son appartenance à une communauté (musulmane) partageant les mêmes valeurs religieuses.

Dans le dernier exemple (6), il s'agit aussi d'une expression figée sous forme de prière mais cette fois visant l'un des compagnons du prophète. Une autre instance religieuse à laquelle on renvoie.

1.6.2. La formule dans le récit

Dans le récit, la formule se présente ainsi :

(7) *huwa ygûlah :*

-lî mâ yzûrnîš šâqî.

Lui, il lui dit :

-Celui qui ne me rend pas visite sera malheureux.

Dans cet exemple, la formule est située dans le discours d'un L1 (sidi Bouras), rapporté par le L2 muqadam, qui informe ses fidèles sur l'éventualité d'un malheur pouvant les atteindre s'ils ne lui rendent pas visite. Une formule figée, transmise par le locuteur et dite par le saint.

(8) *B- 'idn rabî trudîhâ kimâ kânat.*

Avec la volonté de Dieu, tu la rendras comme elle était.

Dans cet énoncé, le saint s'adresse à son ânesse qui a mangé un épi de blé en lui demandant vivement de le rendre tel qu'il était. La formule dans ce contexte est « *B- 'idn rabî* », équivalente à la formule utilisée également par la communauté musulmane « incha'Allah », introduite par le saint.

(9) *ygulûlah : hâk zyâra w-gûlî " 'alâh ysaġî l-ġnân "*

On lui dit : tiens de l'aumône et dit « Qu'Allah éclore votre jardin ».

Dans ce cas de figure la formule ne fait partie ni d'un cadre religieux, ni soufi, mais d'un cadre culturel. En effet, cette formule était/est utilisée dans la région de Mascara comme une sorte de prière visant les enfants afin qu'ils soient protégés et qu'ils réussissent dans leur vie. Une expression formée à partir d'une métaphore où l'on compare les enfants à un jardin et leur réussite à l'éclosion des fleurs du jardin.

1.6.3. La formule magique

Un autre type de formule est manifesté, cette fois-ci, dans la diégèse :

(10) *Gâl, lawaz barnûsah wa-lġâ:*

- fuṭa fuṭa !

On dit, il a lancé son burnous et a crié :

- Fouta Fouta !

(11) *'Aya gâl :*

- *šfâ yaḥruġ mal-ḥwîr !*

Alors il dit :

- Que la pureté émerge de la saleté (du feu et de ces cendres).

(12) *'Aywa ḥaṭl-ḥṭab w-gâl lasbû'a :*

- *ḥaramt 'likum l-lḥam bûnadam.*

Alors, il posa le bois et dit aux lions :

- je vous ai interdit la chair de l'être humain.

Dans ces deux exemples, la formule magique témoigne du prodige du saint et permet l'accomplissement de celui-ci. Ces expressions figées utilisées que par un saint (chaque saint utilise une formule différente) qui sous-entendent la condition d'une sainteté dans leur emploi. En vue d'une meilleure interprétation des énoncés choisis, nous revenons au contexte immédiat proposé par les récits :

- *futa futa !* est la formule magique que sidi Ahmad Ban Ali utilise pour faire apparaître la chienne faisant partie du monde des djinns.
- *sfâ yahruġ mal-ḥwîr !* Une expression magique utilisée par le saint sidi Safi afin de se libérer des flammes dans lesquelles il a été jeté.
- *ḥaramt 'likum l-lḥam bûnadam.* Le saint utilise cette expression pour dompter les lions en leur interdisant la chair humaine.

Le genre de formules analysées plus haut, n'étant employé que par le saint lui-même, représente un monde fictif et introduit des faits de l'ordre du merveilleux. Ce sont des expressions figées, typiques au récit raconté et propres au saint qui les prononce. Par ailleurs, l'aspect magique de celles-ci fait d'elles une partie intégrante de la concrétisation des *karamât-s* du saint à travers l'acte de parole.

Cette phase de l'analyse nous démontre les différentes fonctions du discours rapporté dans la description des deux mondes : réel et sensible. Nous constatons que les formules énoncées par le L2 pour introduire le message du L1 situent le discours dans sa globalité dans une dimension culturelle commune aux partenaires de l'acte de communication en maintenant ainsi ses propriétés objectives.

1.7. Discours rapporté introduisant une poésie gnomique

La poésie gnomique ⁹¹ est le fait de formuler une maxime populaire ou une sentence qui nous renvoie à une époque et une communauté bien précise. Dans le cas de notre corpus, ce genre de poésie (qui relève de la poésie populaire algérienne Al Malhoun⁹² en général et pour certains de la poésie soufie) est introduit par le discours rapporté.

⁹¹ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/poesie-gnomique>. [En ligne], consultée le 31.05.2016.

⁹² Nous avons déjà abordé ce thème dans le chapitre précédent.

[1] *châf l-'amr haḍāk gâl :*

- *'a'tūnî ṭarīqatî, samûha l-muḥtâria, bayḍa'un yantahî ṭūluhâ 'ilâ l-mustafâ. Ṣâhibu ṣaqwatî 'abû bakr ṣidîq, 'iḍ qâla li 'iṣḍa' bihâ tu'mar, kararhâ ṭalât, Gâlah, ḥamâtî Fâṭima ḥaqan anâ bnuhâ.*

Il a vu ce songe et dit :

- On m'a donné ma voie, elle s'appelle Al Moukhtaria (l'élue), blanche dont la taille s'élanche jusqu'à l'élue (le prophète). Le responsable de mon désarroi est Abou Bakr As-sidîq, car il m'a dit prends-la (tu en es responsable) fais-le, on te l'ordonne, il l'a répété à trois reprises. Il dit, ma belle mère est Fatima dont je suis le fils légitime.

[2] *waṣlû mîn gâlah:*

- *yâ ṣîḥ ḥâṣni ṣîḥ wâfi.*
- *Gâlah: ṣarṭ ykûn l-murîd ṣâfi.*

Ils sont arrivés à un point où il lui a dit :

- O cheikh ! J'ai besoin d'un cheikh dévoué (zélé).
- Il répondit : à une condition, que le disciple se purifie.

[3] *l-murîdîn tâ 'hum ygûlah:*

- *'askun fîhâ wa ṣbur, wa-ktum ḥâlak lâ yaḍhar.*

Leur disciple leur dit :

- Habites-y et fais preuve de patience, et occulte ton état pour qu'il n'apparaisse pas.

[4] *kimâ gâl sîdî bûmadian al mgîṭ:*

- *wa fî sirî, 'asrâr daqâyaq, laṭfa, 'in buḥnâ bihâ tuṣfâ (xx) ḡahratan.*

Comme l'a dit sidi Boumadian le secoureur :

- Dans mon cœur, des secrets minutieux subsistent, agréables, si je les divulgue, tu te rétabliras (xx) oralement.

[5] *sîdî bûmadian al mgîṭ mîn yaqrâ bnâdam 'al-'aṣ'âr tâ 'ah ygûl :*

- *wa mîn 'awali layli tabda'u 'azâ'imuhu, wa fî ḥiyâmi l-maḥbûbi qad nazalû, 'iḡtimâ'un 'alâ duratî l-bayḍâ'u, wa-ḡtimâ'u l-'aḥiba fî ḥiyâmi l-maḥbûbi qad nazalû.*

Sidi Boumadian le secoureur lit l'individu ; ses poèmes disent ;

- Dès le début de la nuit commence les bonnes volontés, et dans les demeurs du bien-aimé ils sont descendus, ils se regroupèrent dans la Durra blanche, et se réunirent dans les demeurs du bien-aimé où ils sont descendus.

[6] *fa-ṣî'r tâ 'ṣâfiya ygûlah :*

Lâ tkûnš ki ḥjar l-wâd mablûl, man galbah nâṣaf.

Dans la poésie soufie on dit :

- Ne sois pas comme la pierre de la rivière, mouillée, sèche de l'intérieur.

[7] *'ayâ ygûl l-ma'na haḍi :*

ṣâfûnî mgbar, kḥal mgabar, ḍanû mâ fiya ḥîra, wanâ kî l-ktâb m'alaf, fiya mnâfa' kḥîra.

Alors il dit cette expression :

- Il m'ont vu poussiéreux, noir poussiéreux, ils pensèrent que je n'ai guère de biens, alors que moi, je suis comme un livre écrit, j'ai maintes vertus.

[8] *w'andnâ haḍâ tâ 'sîdî ban yaḥlaf fi 'uṣûrnâ gâl :*

[Commentaire du muqadam que nous avons tronqué]

- *gâ'ad fi laḥḍî walâ waḥḍî, mamḥûn bâqî natnahad, 'al 'sal fi ḡbâh w-gâ'ad, nâhu ḍâ lî yḡî yadîh ? mâ yḡînî mal-'rab wâḥad nwarîh !*

Et il y a ce sidi Ban Yakhlaf, à notre époque il dit :

- Je me retrouve seul dans mon tombeau, triste, je passe mon temps à soupirer, le miel y est et attend, qui voudrait venir en prendre ? Personne parmi les arabes n'est venu me solliciter.

[9] *Wa-nâs bakrî gâlû :*

- *Yḡûnâ qawm mrabyîn lhâya, ḥârḡîn ḍad l-walyâ wazwâya, yamšû yaftû blâ qrâya, w-yalbsû lbâlṭû kî l'bâya.*

Et les gens dans le passé ont dit :

- Il viendra un temps où arrivera une communauté laissant pousser leur barbe, qui se prononce contre les saints et les zawya-s. Ils passent leur temps à prêcher sans savoirs, et ils portent leurs manteaux comme on porterait une Abaya.

Exemples	Verbe intructeur	L1	L2	Message
[1]	<i>gâl</i>	Soufi.	muqadam	Description d'une future chefferie de confrérie.
[2]	<i>gâlah</i>	Murîd (disciple).	//	Condition d'un rapport de pureté reliant le maître et le disciple.
[3]	<i>yḡûlah</i>	Idem.	//	Le soufi ne doit pas divulguer les signes de l'élection.
[4]	<i>gâl</i>	Sidi Boumadian	//	//
[5]	<i>Yḡûl</i>	Idem.	//	Rencontre spirituelle avec Allah.
[6]	<i>yḡûlah</i>	Soufi.	//	Il faut avoir de l'empathie.
[7]	<i>yḡûl</i>	Al Majdoub	//	Ne pas se fier aux apparences.
[8]	<i>gâl</i>	Sidi Ban Ykhlaf.	//	Un maître en attente de disciples.
[9]	<i>gâlû</i>	Nâs bakrî (les gens du passé).	//	Maxime prémonitoire De l'arrivé de » barbus incultes » = terrorisme.

Tableau 26. Caractéristiques de la poésie gnomique dans le DR

Nous constatons dans ces exemples que le DR transmettant une poésie ou une maxime populaire repose sur l'emploi du VI « *gâl* », où le L1 est, pour la plus part du temps, déterminé par un nom propre ou un rang religieux (soufi). Le DR ici, transmet par le biais du message un monde réel

appartenant à une communauté précise : les soufis/saints. Il met en évidence le message tantôt pédagogique et didactique renvoyant à des valeurs universelles dans les exemples : [2], [6] et [7] ; à des valeurs propres à la communauté soufie : [1], [3], [5] et [8] ; ou bien un message disant que les sages dans le passé étaient dotés d'une clairvoyance qui leur permettait de deviner ce qui pourrait se passer dans le futur, en plus d'un autre message implicite confirmant la réalisation des prémonitions.

1.8.L'îlot textuel et distanciation

Après avoir dénombré et explicité les différentes manifestations du DR dans le corpus, nous allons, dans ce qui suit, continuer à déceler d'autres aspects pouvant nous permettre de repérer le positionnement des locuteurs-rapporteurs sur le plan énonciatif. En effet, ce procédé va être élucidé à travers l'îlot textuel comme variante du DR, que nous tenons à définir pour mieux l'exploiter dans l'analyse.

L'un des procédés permettant de rapporter les dires de l'autre tout en marquant une distance, est d'intégrer dans son discours, les parties du discours des autres. A l'oral, cela est représenté par des commentaires du locuteur-rapporteur qui emprunte des termes à d'autres personnes. Ceci est considéré comme l'une des formes du discours indirect. Ce type de discours indirect s'appelle le « DI avec "îlot textuel" ou DI "quasi textuel" par J. Authier-Revuz (1978) (Greta 2004 : 54).

Toutefois, GRETA Komur confirme dans son article *L'îlot textuel et la prise de distance par le locuteur dans le genre journalistique*, que le statut de l'îlot textuel en discours fait polémique sur le plan théorique. Cette polémique se concrétise en ces deux points de vue qui s'opposent :

- L'îlot textuel est considéré pour certains scientifiques comme une fusion du DD et DI où le premier est incorporé dans le second. C'est-à-dire qu'une « mixité des formes » (*Ibid.* : 55) du DD/DI, donnera « *dire que*+ DD ».
- Pour d'autres auteurs comme J. AUTHIER-REVUZ, cette mixité, où le DD constitue une partie du DI, est rejetée. L'îlot textuel est plutôt « un fragment qui relève de la modalisation autonymique » (*Ibid.*). Autrement dit, il porte les signes d'un fragment introduit dans le contexte d'un DI. Les signes sont les mots employés par le L1, mis entre guillemets dans les messages écrits, et qui sont représentés par le locuteur-rapporteur L2.

Il existe également,

- L'IT d'un mot seul ou d'un groupe de mots (FLØTTUM 2004 : 121).
- IT de plusieurs groupes de mots.
- IT en DI (il dit que ...*(x)*...).

- IT hors DI avec source explicite (selon (les paroles de) / saint ... « x »...).
- IT hors DI sans source explicite (... « x »...).

Ainsi, il s'agira ici de repérer des propos intégrés dans le discours des locuteurs comme une forme de style indirect permettant de véhiculer un sens et de marquer, encore une fois, la distance du L2 par rapport à ses propres dires ou aux dires de l'autre.

1.8.1. Ilot textuel comme argument d'autorité

Ce procédé du DR peut se matérialiser dans l'emprunt d'un ou quelques mots de la séquence comme c'est le cas dans les exemples suivants :

- (1) *nâs lî 'andhum l-'asrâr haḏī. ḥatâ mîn ygulûhâ, mâ yguluhâš 'la ḥaqîqathâ, ygulûhâ ka 'algâz, tufham, walâ tufham mîn yġî waqthâ.*

Les gens qui détiennent ces secrets, même lorsqu'ils les disent, ils n'en donnent pas la version réelle, ils les disent sous forme d'énigme, ou ils seront compris au moment opportun.

- (2) *Gâlah : maši ḥmad waldak.*

W-ḥabrû 'lâ l-qâtal l-ḥaqîqî.

Il lui a dit : ce n'est pas Hmad ton fils.

Et il lui a donné le vrai nom de l'assassin.

- (3) *Gâlak l-gâlah w-ṣarahlah ba-šî lî kunt ngûl 'lîh.*

On dit qu'il l'a appelé, et lui a révélé ce que je disais.

- (4) *baṣaḥ fa-lîl râna mûtâ 'alâhu laḏī yatawafâkum fi-layli wa-ya'lamu mâ ġara'tum binahâri.*

Mais la nuit on meurt. « Et la nuit, c'est Lui qui prend vos âmes, et Il sait ce que vous avez acquis pendant le jour. Puis Il vous ressuscite le jour afin que s'accomplisse le terme fixé. Ensuite, c'est vers Lui que sera votre retour. Et Il vous informera de ce que vous faisiez. » (60)Al an'âm.⁹³

- (5) *sayidnâ 'Alî (karama lâhu waġhah) lamâ ḥṭub hâḏīk l-ḥuṭba 'alâ l-ġays tâ'ah fiḥâ waḥd l-maqûla, ynâdî 'aṣḥâbah wal-ġund tâ'ah, gâlhūm : “ yâ 'ašbâha riġâl”. ḏūk! Lukân yġî 'alî w-yatkalām 'lâ hâḏū, šâ yġûl? Mnîn ḏūk 'ašbâha riġâl, hâḏū kî dâyrîn?*

Notre seigneur Ali (qu'Allah bénisse son visage) quand il a prêché en s'adressant à son armée, il a utilisé une expression quand il a appelé ses amis et les soldats, il leur a dit : « Vous, qui avez une allure d'hommes ». Ceux-là ?! Si Ali venait et il s'adressait à ces gens là, il dirait quoi ? Quand ceux-là avaient « l'allure d'hommes ».

⁹³ Traduction en langue française du sens des versets de Mohammed Hamidullah, revue et corrigée par le complexe du roi Fahd. Page 95.

(6) *w'aynîh tâ' l-baštra mbal'in, 'mâ, 'mâ wa lâkin râh yšûf, lâ ta'ma l'abšûr lâkin ta'ma lqulûb lî fa-šudûr.*

Et les yeux de la clairvoyance sont fermés. Aveugle, aveugle mais voyant, car ce ne sont pas les yeux qui s'aveuglent, mais, ce sont les cœurs dans les poitrines qui s'aveuglent. Al Hajj (46).⁹⁴

(7) *Na'raf naḥlub rabî waḥdî, bašah lâ, yad lâh ma'a l-ġamâ'a, 'ilâ mâ qablatš l-ġamâ'a mâ yaqablš rabî.*

Je sais prier Dieu seul, mais non, « la main d'Allah est avec le groupe », celui qui n'accepte pas le groupe, Dieu ne l'acceptera pas.

(8) *Yaḥfaḍ kulšî, huwa ygûlah :*

○ *lî mâ yzûrnîš šâqî.*

maḥsûb šâqî lî mâ yzûrnîš.

Il mémorise tout, lui. Il lui dit :

- Celui qui ne me rend pas visite, sera malheureux.

Cela veut dire (comme quoi), malheureux celui qui ne me rend pas visite.

Exemples	L1	Message du L1	Commentaire du L2
(1)	Le père de sidi Ahmad Ban Ali.	Un saint ne doit pas divulguer le secret de sa sainteté. (dialogue entre le père-saint et le fils - saint).	<i>nâs lî 'andhum l-'asrâr haḍî. ḥatâ mîn ygulûhâ, mâ yguluhâš 'la ḥaqîqathâ, ygulûhâ ka 'algâz, tufham, walâ tufham mîn ygî waqthâ.</i> Les gens qui détiennent ces secrets, même lorsqu'ils le disent, ils n'en donnent pas la version réelle, ils le disent sous forme d'énigme, ou ils seront compris au moment opportun.
(2)	Le mort ressuscité	Le saint est innocent	<i>W-ḥabrû 'lâ l-qâtal l-ḥaqîqî.</i> Et il lui a donné le vrai nom de l'assassin.
(3)	Le père du saint	Le père avoue au fils qu'on ne divulgue pas ses secrets.	<i>ba-šî lî kunt ngûl 'lih.</i> ce que je disais.
(4)	Verset coranique (Allah)	(60)Al an'am.	<i>bašah fa-lîl râna mûtâ</i> mais la nuit, nous sommes morts.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 241.

(5)	Ali	“ <i>yâ 'ašbâha riġâl</i> ”. Vous, qui avez une allure d’hommes ».	<i>Mnîn ġûk 'ašbâha riġâl, hâġu kî dâyrîn?</i> Quand ceux là avaient « l’allure d’hommes », ces hommes là ont quelle allure ?
(6)	Verset coranique (Allah)	. Al Hajj (46)	<i>Lî fal fasâd w'aynih tâ' l-bašira mbal'in, 'mâ, 'mâ wa lâkin râh yšûf.</i> Ceux qui vivent dans le péché et les yeux du cœur sont fermés, aveugle, aveugle mais il voit.
(7)	Hadith (prophète).	la main d’Allah est avec le groupe	- <i>Na'raf naṭlub rabî waḥdî, bašaḥ lâ ...'ilâ mâ qablatš l-ġamâ'a mâ yaqablš rabî.-</i> Je sais prier Dieu seul, si le groupe n’agrée par, Dieu non plus.
(8)	Sidi Bouras	<i>lî mâ yzûrnîš šâqî.</i> Celui qui ne me rend pas visite sera malheureux.	<i>maḥsûb šâqî lî mâ yzûrnîš.</i> Cela veut dire (comme quoi), malheureux celui qui ne me rend pas visite.

Tableau 27. L’îlot textuel

Après découpage des énoncés, nous constatons que les locuteurs emploient le procédé d’îlot textuel afin d’avancer un argument en faisant appel à une instance « digne de confiance » pour construire un argument d’autorité comme c’est le cas dans les énoncés (4), (6) et (7). Dans les exemples (5), (3), (2), (1) et (8), l’énonciateur fait appel à l’îlot textuel afin d’apporter une précision sur des propos pouvant être porteurs d’ambiguïté, de reprendre le message rapporté dans les commentaires en vue de le confirmer ou d’exprimer son adhésion à l’argument avancé dans le message.

'ayâ ygûl l-ma'na haġf

Alors il dit ce sens (le sens de la phrase).

Dans cet énoncé, après avoir cité le poème du soufi, le locuteur résume ses dires sous un terme générique *l-ma'na*.

qâsûh fa-nâr w-bardat, kânât bardan wa-salâman 'lâ ibrâhîm l-ḥalîl.

Ils l’ont jeté dans le feu qui était froid et pacifique sur le bien-aimé Ibrahim.

Le locuteur, dans cet exemple, rapporte le récit sur le saint Abdelkader I-Djilâlî dont l'esprit était présent lorsqu'on « a jeté » le prophète Ibrahim dans le feu. En décrivant la scène, le muqadam de sidi Ali Ban Oumar reprend une partie du verset coranique 'Al-'Anbiyâ' (les prophètes) sourate 69 : *bardan wa-salâman 'alâ ibrâhîm*.

1.8.2. Ilot quasi textuel porteur d'un discours sacré

Il s'agit de la conservation de la totalité du message d'origine. C'est un « cas particulier de reformulation, avec une transposition minimale. Cela signifie que le locuteur-rapporteur (L2) garde inchangés les mots du discours d'origine et adapte uniquement les éléments déictiques en fonction de la nouvelles situation » (Fløttum *op. cit.*). Il s'agit d'un DI canonique (sans guillemets).

Dans notre corpus, des versets coraniques que nous avons déjà eus l'occasion de dénombrer dans le premier chapitre de cette partie, à côté des hadiths, nous semblent les cas adéquats dans l'expression d'un tel procédé. Le DD y est une marque dominante dans la présentation de ce genre d'argument d'autorité en employant :

- Des organisateurs comme : « *li'ana* (parce que) », pour exprimer la cause ; « cela veut dire » pour exprimer une reformulation, etc.
- En ayant recours à l'arabe classique, langue initiale du DR.

Comme c'est le cas dans cet exemple :

li'ana min 'aqwâl 'a-sayad 'Alî wa-'aqwâl 'aṣaḥâb : “ 'ina lâha lâ yaqbal 'anawâfil ḥatâ tu'adâ al farâ'iḍ”.

Parce que l'un des propos de Ali et ceux de ses amis : « Allah n'accepte pas les actes culturels surrogatoires jusqu'à ce que les devoirs soient accomplis ».

- En ayant recours au dialogue entre une instance religieuse comme le prophète et ses compagnons :

'arasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) gâl :

- *'iḍa salaka 'umar ṭarîqan, salaka-ṣayṭânu ṭarîqan 'uḥrâ...*

Le prophète (que la paix et le salut d'Allah soient sur lui) a dit :

- Si Omar emprunte une voie, Satan emprunte une autre [...] (suite du dialogue).
- En ayant recours à des dialogues contenus dans des récits extraits du texte coranique comme le récit évoqué par trois muqadmîn : celui de sidi Ahmad Ban Ali, sidi Ban Oumar et de sidi Qada. Ainsi que le récit de Soulayman et la reine de Saba, etc.

Voici d'autres exemples concrétisant nos constats :

Liqawli rasûl lâh (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam): " 'akṭir min du'â' nâsi laka lâ tadrî 'alâ yadi man yustağâbu laka lâh".

Selon les propos du prophète (SWS) : « multiplie les prières des gens en ta faveur, tu ne peux savoir grâce à qui elles seront exaucées ».

Wa-l-malâyka 'idâf'û 'lih, ma'nâhâ 'anu lâh ydâfa' 'lih. 'al 'abd 'arabânî lî yatnawar bi-nûr lâhi ta'âlâ yadḥul fî qawli lâhi ta'âlâ " 'ina lâha yudâfi'u 'ani-laḍîna 'âmanû, wa-kâna ḥaqun 'alaynâ naṣru-l-mu'minîn".

Et les anges le défendent, cela veut dire qu'Allah le défend. L'être humain qui s'illumine de la lumière d'Allah le très haut, rentre dans les propos du Très haut : « Allah prend la défense de ceux qui croient » (Al Hajj 38).⁹⁵ « Et c'est notre devoir de secourir les croyants » (ar-Rum 47).⁹⁶

wa 'ana rasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) gâl " bu'ittu li 'utamima makârima l-'ahlâq".

Et le messenger (SWS) a dit : « j'ai été envoyé pour accomplir les vertus et les valeurs ».

Rasûl l-lâh (ṣalâ lâh 'alayhi wasalam) kân mgâma' huwa wa-ṣaḥâba fa-raml, l-ḥadîṭ l-mašhûr : ḥaṭ ḥaṭ, wa-'lâ ymînat l-ḥaṭ ḥuṭûṭ, wa-'lâ lîsrat l-ḥaṭ ḥuṭûṭ, wal-ḥaṭ haḍâk l-wasṭânî ḥwîl, gâlhûm :

- *hâḍa sabîlu l-lâh, wa-hâḍihi subul li ṭarîq l-mustaqîm, li-kuli sabîlin minhâ ṣayṭânun yad'û.*

Le messenger d'Allah (que le salut et la paix d'Allah soient sur lui) était assis avec ses compagnons sur le sable, le hadith connu : ligne, ligne, et sur la droite de la ligne des lignes, et sur la gauche de la ligne des lignes. La ligne du milieu était longue, il leur a dit :

- C'est la voie vers Allah, et ceci est la voie vers le droit chemin, à chacune des voies, un diable qui appelle.

W-qawluhu ta'âlâ :

- *wa lâ tatabi'û subul, walâ tatabi'û subul, fatafaraqa bikum 'an sabîl l-lâh.*

Et ses propos le Très haut :

- « et voila mon chemin dans toute sa rectitude, suivez-le donc ; et ne suivez pas les sentiers qui vous écartent de sa voie. » (Al-an'âm 153).⁹⁷

Ya 'nî lâh ta'âlâ y-gûl : 'al-'arḍu yûriḥûhâ 'ibâdî ṣâliḥîn.

Cela veut dire que Allah le Très haut dit: « la terre sera héritée par mes bons serviteurs » (Al-anbiya' 105)⁹⁸

⁹⁵ Traduction en langue française du sens des versets de Mohammed Hamidullah, revue et corrigée par le complexe du roi Fahd, p. 240.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 295.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 236.

rabî ygûl : 'alâ 'ina 'awliyâa lâhi lâḥawfun 'alayhim wa lâ hum yaḥzanûn, 'al-laḥîna âmanû wa kânû yataqûna, lahum l-buṣrâ fî l-ḥayât dunyâ wa fî l-'âḥira.

Dieu dit : En vérité les bien-aimés d'Allah seront à l'abri de toute crainte et ils ne seront point affligés » (Yunas 62).⁹⁹

L'îlot quasi textuel est matérialisé (dans la majorité des exemples) dans les versets coraniques ou les hadiths ainsi que des propos tenus par l'un des compagnons du prophète. En effet, compte tenu de la sacralité de ces propos émanant d'une instance divine puis d'autres instances religieuses de référence dans la tradition musulmane, les locuteurs reprennent ces textes avec beaucoup de prudence de manière à ne pas en alterner le sens.

1.9.Sous-énonciateur ou discours médiateur

Les traces d'un énonciateur dominé par un autre sont, sur le plan énonciatif, de l'ordre de l'effacement. En effet, ce genre de procédé, permet de renforcer le degré de vérité de l'information et du récit afin d'obtenir un discours « vrai » et « digne de confiance », car il est porté par une autorité religieuse ou une instance d'autorité par excellence (dans les exemples où on cite des versets coraniques). La « *sur-énonciation*, définie comme un phénomène interactionnel intervenant dans les interactions inégales, dissensuelles, des lesquelles le locuteur citant déforme à son avantage le point de vue du locuteur cité [...] *sous-énonciation*, définie comme une interaction déséquilibrée dans laquelle le point de vue d'un locuteur s'efface devant la représentation du point de vue d'un interlocuteur ou d'un tiers » (Rabatel 2008 : 581).

2. Le tiers-parlant

Le concept de tiers-parlant (Peytard 1995 : 121) a vu le jour grâce aux travaux réalisés par « GRELIS (groupe de recherche en linguistique, informatique sémiotique) de l'université de Franche-Comté / Besançon qui a tenté de tracer, pour l'analyse d'un corpus de type oral, un ensemble d'entretiens réalisés par le CREDIF (ENS- Fontenay- Saint-Cloud) » (*Ibid* : 121). Par ailleurs, le recours à ce procédé de distanciation a pour intérêt la « dramatisation discursive » pouvant se manifester comme ouverture du discours.

la dramatisation discursive (dans l'ordre de l'oral, ici) consiste dans la « mise en mots » non seulement des pôles de la communication, c'est-à-dire les images énoncés du « je-tu », mais aussi « il », sous la forme d'un « *tiers-parlant* ». C'est l'instance du tiers-parlant « qui constitue l'axe d'analyse. Entendant par ce concept, la désignation d'un ensemble indéfinis d'énoncés prêtés à des énonciateurs sous les espèces de : « Les gens disent que... », « On dit que... », « On prétend que... », énoncés doxiques (ceux de la doxa).

⁹⁹ *Ibid.*, p. 149.

Ces énoncés appartiennent à la masse interdiscursive à laquelle empruntent les agents de l'échange verbal pour « nourrir » leurs propos (*ibid.*).

En effet, dans notre corpus, des recours à ce genre d'énoncés, où on emprunte les propos de l'autre pour avancer un argument ou une information, constituent une composante du discours et des récits qui les accompagnent et qui sont régis par un verbe introducteur dominant « *gâl* » (dire). Nous pouvons constater à travers le tableau ci-dessous, qu'il existe des formes syntaxiques produites par les locuteurs afin d'attribuer à un tiers-parlant les propos qu'il avance pour répondre à un souci de distanciation :

Discours sur les saints	Traces d'un tiers-parlant	Observations
Sîdî 'abd-rhîm	<i>nâs bakrî gâlû...</i> Les gens du passé ont dit...	Tiers-parlant d'une époque passée.
Sîdî ḥmad ban'î	- <i>Gâlû 'anu qutila râ 'î...</i> On dit qu'un berger a été tué... - <i>ygûlak 'ahl taṣawuf...</i> Les soufis disent... - <i>W-kâyan nâs lî gâlak...</i> Et il existe des gens qui disent... - <i>Kâyan waḥd l-ma'nâ ygîbûhâ l-kbâr...</i> Il y a une maxime que disent les anciens... - <i>'al-kbâr ygûlû manḍar min manâḍîr l-gâna.</i> - Les plus âgés disent, un paysage parmi ceux du paradis.	- Tiers-parlant transmetteur (source) du récit. - Tiers-parlant générique. - Renvoie à une époque passée.
Sîdî 'î ban 'ûmar	- <i>hâḍ l-fâyḥa y-gûlûha fal muḡrîb...</i> Cet Al-Fayhâ, ils disent qu'elle se trouve au Maroc... - <i>râhum y-gûlû l-wa'da ḥrâm...</i> Ils disent que Al waada est illicite (péché)...	- Tiers-parlant assumant une incertitude. - Contrer les propos d'un tiers-parlant.
Sîdî bûrâs	- <i>râhum maḍkûrîn fa-târîḥ...</i> Ils sont cités dans l'Histoire...	- Un tiers-parlant prenant en charge l'histoire de la vie du

		saint = distanciation du locuteur.
Sîdî dahû	- <i>gâlû fi waqt l- 'irhâb...</i> On dit, au temps du terrorisme... - <i>'Aywa gâlak ga'dat <u>ç</u>ik l- warqa 'and sîdî dahû...</i> Alors on te dit que, ce document est resté en possession de sidi Dahou.	-un tiers-parlant décrivant une période donnée. -un tiers-parlant octroyant une notoriété au saint.
Sîdî qâda	- <i>hâda sîdî qâda ya^hkû 'lih l- kbâr, mašî na^hkîhâ 'anâ...</i> Ce Sidi Qada, les plus anciens racontent des récits sur lui, ce n'est pas moi qui le raconte... - <i>Wa-ygûlû <u>tanîk</u>, kânû bakrî...</i> Et on te dit aussi, ils étaient jadis...	-tiers-parlant d'une époque passée ≠ distanciation du locuteur avec la négation. -tiers-parlant décrivant une époque passée.
Sîdî şâfî	-	-

Tableau 28. Les tiers-parlant dans le corpus

Nous remarquons que dans la plupart des discours (que ce soit pour avancer une description, raconter, transmettre un argument ou une information) les locuteurs font appel à un tiers parlant. Toutefois, il est à préciser que toute « mise en mots » du tiers-parlant, comme acte de discours « relaté » comporte une attitude évaluative de la parole « relatée ».

Si l'on rapporte les indices de cette « parole relatée » aux degrés de l'échelle de satisfaction sociologique retenue (suivant en cela la démarche de W.Labov), il y a chance que l'on puisse distribuer les locuteurs de l'échantillon selon des critères sciodiscursifs et faire apparaître avec rigueur la correspondance qui s'établit de la parole individuelle à ces « évaluations sociales » qui marquent, comme M. Bakhtine l'a maintes fois indiqué, chaque sujet, locuteur/scripteur, dans l'usage qu'il propose de son discours, à partir de et parmi d'innombrables énoncés de l'espace verbal « chronotopique » où s'institue le « DIALOGISME » (*ibid.* : 122).

En somme, l'indissolubilité de l'espace et du temps apparaît dans le discours sur le saint, par le biais d'un processus de transmission, permettant un discours ininterrompu et continu sur les croyances propres à une communauté. D'ailleurs, des expressions faisant allusion à un tiers-parlant comme : *nâs bakrî gâlû/ ygûlû...* le démontrent.

3.1. La citation

Par le biais de la citation, le locuteur convoque des ressources légitimes afin d'appuyer ou d'illustrer ses propos. Les informations avancées ne seront, par voie de conséquence, prises en charge que par la personne dont on rapporte les propos ; d'ailleurs, Antoine COMPAGNON en parle dans *La seconde main ou le travail de la citation* (1979 aux éditions Seuil).

De fait, dans notre corpus, une relation intertextuelle avec les autres récits sources est mise en évidence pour témoigner d'un long processus de transmission. Les muqadmîn se placent dans une position de « transmetteurs » des récits sur les saints légués par les ancêtres et dont ils sont les légitimes héritiers. Cette source non personnelle des récits racontés que nous pourrions lui attribuer une qualité de citation explicite ou implicite, garantit une mémoire collective mais n'en assume pas la responsabilité énonciative. Citer, permettrait également d'attribuer au propos une « sacralité » des discours sur le saint que le *muqadam* doit préserver et en assurer la longévité. Une sacralité reposant sur un code religieux et des valeurs universelles ne pouvant être réfutés par l'interlocuteur. La citation peut également proposer un discours rapporté de vérité (*Ibid.* : 108) (où le L2 affirme que le L1 a dit quelque chose, « le locuteur primaire a différents moyens, tout en rapportant les propos ou les pensées de l'autre, de laisser entendre quel est son jugement sur la vérité de ces propos » (*ibid.*)).

- a- Par l'emploi du temps : *kân bakrî*... (avant il existait..., il était un temps où ...)/ *Fî waqt al Bay*...(au temps du Bay...).
- b- Par des verbes introducteurs.

D'un point de vue théorique, dans le cas du discours direct,

le discours évoqué dans le DD ne constitue pas une citation littéraire des paroles proférées, mais souvent une interprétation ou un résumé des soi-disant paroles d'un autre [...] Cette constatation n'est pas aussi simple en ce qui concerne le texte littéraire, étant donné que le locuteur est placé dans un monde fictif, créé par l'auteur, où certains DD se présentent comme les répliques d'un personnage dans cet univers [...] trompé par la fiction, on traduit les DD en paroles authentiques, à moins qu'il n'y ait des instructions sémantiques ou contextuelles qui aillent à l'encontre de cette interprétation (Noren 2004 : 98).

3.2. Discours rapporté de seconde main

Le discours rapporté de seconde main (Yanoshevsky 2004 : 121) désigne « Tout phénomène de reprise d'un autre discours, qu'il s'agisse de celui d'autrui ou du sien : il s'agit de la parole autre

citée ou rapportée dans un discours précédent (E1) et reprise une fois de plus (dans un discours E2) » (*Ibid.* : 175).

Les manifestations du DR qui remplissent des objectifs différents sont classées en deux groupes :

- Phénomène de distanciation
- L'énonciateur assume la parole rapporté qu'elle soit la sienne ou celle d'une autre.

3.3. Discours rapporté et construction discursive des représentations

Un énoncé ne renvoie à une représentation que lorsqu'il est sujet de discours, « une propriété subjective (être de gauche) ou un fait objectif (être PDG d'une multi nationale ou être aveugle) (Diane 2004 : 235). Les représentations sont des formes discursives qui sont affirmées par l'interlocuteur en même temps qu'elles les conditionnent :

- Sur le plan interactionnel : au fur et à mesure de la rencontre (soufisme = sainteté/ sainteté = prodiges).
- Sur le plan linguistique : c'est les arguments¹⁰⁰ qui construisent les marques des représentations.
- Sur le plan référentiel : reconnaissance d'amis, de protagonistes ou d'antagonistes, des ennemis des étrangers, des connaissances, etc.

Autant d'éléments permettant aux locuteurs, à travers un système de représentations repris dans le DR, d'établir des rapports avec le passé, le présent et le futur.

4. La polyphonie linguistique

Cette théorie (*Ibid.* : 100-103) est initiée par BAKHTINE avec le concept de dialogisme, et développée par DUCROT, la polyphonie (Ducrot 1984 : 117-233) trouve sa meilleure représentation dans le discours rapporté.

le discours rapporté, quelle qu'en soit la forme, est appréhendé par tous comme relevant de la polyphonie. Le locuteur dispose inévitablement d'un point de vue sur les discours qu'il rapporte qui, même s'il n'est pas explicitement exprimé, se manifeste par des formes plus ou moins subtiles de distanciation. Il en résulte que la coexistence de voix passe le plus souvent par une hiérarchisation due à la position d'énonciateur dominant que se construit le locuteur (Vion 2010).

La polyphonie permet en effet la construction de l'image discursive du locuteur, à travers le procédé du discours rapporté, « pour légitimer ses interventions lui accordant ainsi, le statut d'interactant¹⁰¹ ».

¹⁰⁰ Nous aborderons le sujet de l'argumentation et des représentations dans la troisième partie.

En outre, c'est dans une pratique interactionnelle complexe que la polyphonie trouve tout son sens en faisant intervenir les propos de différents participants dans l'échange. Dans notre corpus, cette dimension interactionnelle engendrant une polyphonie passe principalement par le DR et elle se subdivise en deux moments : un moment discursif où l'énonciateur rapporte les récits d'un tiers parlant, le discours d'une autorité religieuse ou les dires d'un témoin, etc., et un moment narratif où l'interaction est régie par le dialogue entre les différents personnages du récit.

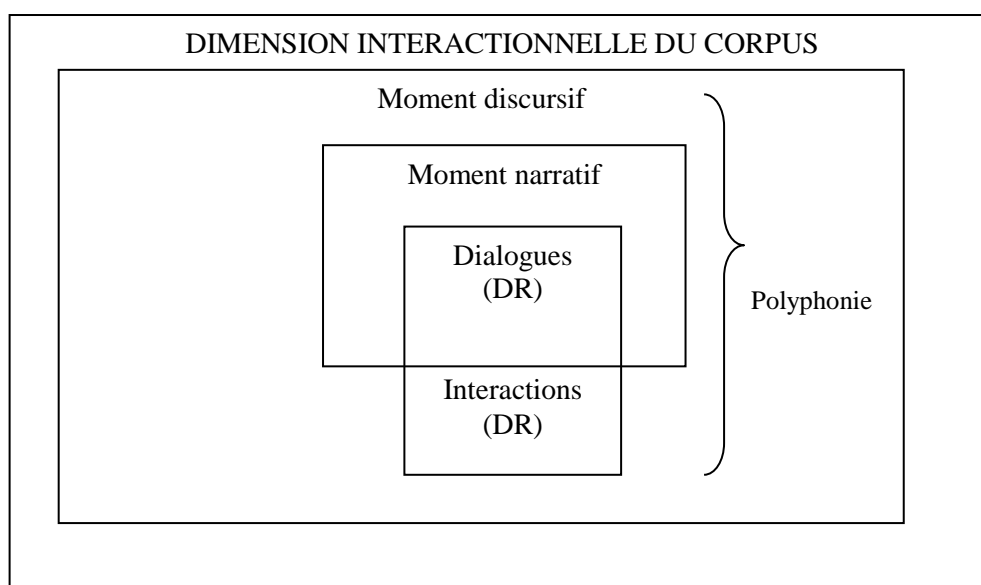


Fig. 31. Dimension interactionnelle du corpus

4.1. Le discours direct futur

Les dires qui n'ont pas encore été émis, peuvent apparaître dans le DD par le biais d'un verbe introducteur conjugué au futur ou, sémantiquement, renvoyant au futur. Or, nous n'avons pas repéré ce type de DD dans notre corpus. Ceci pourrait être dû au fait que les locuteurs, d'un point de vue temporel, situent leur discours dans le fait de rapporter des événements passés se prolongeant au présent.

4.2. Le discours direct hypothétique

Le DD hypothétique concerne des énoncés agencés dans un monde éventuel ou réalisable en employant des locutions et des tournures telles que : peut être, c'est possible, il est probable...

¹⁰¹ http://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/pdf/2014/05/shsconf_cmlf14_01307.pdf , [en ligne], consulté le 27/11/2015.

ga'dû yat Kahnû:

- *'Idâ kân hâḍṣîḥ wâlî rabânî, nabgî mîn nawṣal ya'ḥnî ktâb naqrâ fih.*

Ils se sont mis à prévoir (ce qui va se passer) :

- Si c'est un Cheikh saint et divin, je voudrais en arrivant qu'il me donne un livre à lire.

Dans cet exemple extrait du récit sur Al-Cheikh Al Missoum, les disciples sont sur le chemin en se dirigeant vers leur maître qui les attend. En cours de route, ils se mettent à prévoir les réactions et attitudes du maître en s'interrogeant sur la vérité concernant sa sainteté. Le DD hypothétique dans cet exemple est matérialisé par le verbe dans le message du L2 (narrateur) *yat Kahnû* (prédire). Ici, le verbe a pour sens d'annoncer d'avance ce qui va se produire, mais la condition « Si c'est un Cheikh saint et divin » contenue dans le message du L1, nous informe qu'il s'agit d'une probabilité pouvant se produire.

4.3. Le discours direct itératif

Le discours direct itératif est attaché à une énonciation accomplie où le locuteur est responsable d'un PDV régi par des énonciations multiples.

4.4. Le discours direct conventionnel

Le discours direct conventionnel concerne des énonciations à aspects multiples mais avec une diversité des locuteurs potentiels qui font partie d'une même communauté linguistique ou de la voix publique représentée.

'al-kbâr ygûlû : [...]

Les plus âgés (les aïeuls/ les ancêtres) disent : [...].

L'aspect conventionnel dans cet exemple réside dans l'emploi du substantif *al-kbâr* « les anciens » pouvant commuter également avec « les plus âgés », « les ancêtres » ou « les aïeuls ». Le L2, faisant partie de cette communauté descendant de ces *al-kbâr* rapporte un discours admis, de manière conventionnelle, comme un discours de sagesse.

Raslah rabî gâlah :

- *'andî 'abd râh fî maġma' 'al-baḥrayn, rûḥ 'andah y'almak mimâ 'alamtuh.*

Dieu l'a envoyé et lui a dit :

- J'ai un serviteur au confluent des deux mers, va le voir, il t'apprendra ce que je lui ai appris.

Le discours direct ici est émis sous forme de reformulation d'une partie du récit coranique « La Caverne » (de sourate 60 à 82). Le L1 étant une instance divine implique que ce qui va être avancé

comme paroles est conventionnellement admis dans la communauté musulmane à laquelle font partie le locuteur1 et l'interlocuteur.

ḥatâ kânû ywaṣṣû l-murîdîn tâ 'hum ygûlah:

- 'askun fihâ wa ṣbur, wa-ktum ḥâlak lâ yaḍhar.

Jusqu'au moment où ils conseillaient leurs disciples en disant :

- Habites-y, fais preuve de patience, et occulte ton état pour qu'il n'apparisse pas.

Le discours direct, dans ce cas de figure, propose des paroles invariablement admises par la communauté des soufis. Ces derniers sont appelés à vivre l'expérience spirituelle dans la discrétion et la retenue.

Wa-naġmû nṣadqû bi-'aḥadîṭ nabiyy (Ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) ġâl:

- ybât 'alâ ṭahâra kâmila fî baṭnihi l-ḥalâl, lâ yaḥmilu haman lî-aḥad

Et nous pouvons admettre le hadith du prophète qui dit :

- Il passe la nuit dans une pureté (du corps et de l'âme) complète, dans son ventre il n'y a que le licite, il ne porte dans son cœur aucune rancune pour personne.

Le DD conventionnel, dans cet exemple, réside dans l'évocation du prophète (dans le message du L2) comme une autre instance d'autorité religieuse inférieure à l'instance divine mais dont les propos sont également retenus et reconnus dans la communauté des croyants.

fî haḍî kâyan fih bayt fa-ṣî'r tâ 'ṣûfiyya ygûlah :

- Lâ tkûnš ki ḥjar l-wâd mablûl, man galbah nâṣaf.

Dans ce sens il existe un vers de poésie appartenant aux soufis qui disent :

- Ne soit pas comme la pierre de la rivière mouillée, sèche de l'intérieur.

Cet exemple présente un vers de poésie attribué à la communauté soufie représentée par l'un de ses membres car le L2 ne précise pas le nom du L1. Le DD conventionnel ici réside dans l'emploi de la phrase *tâ 'ṣûfiyya* (appartient aux soufis) désignant, par voie de conséquence, la communauté qui émet, partage, admet et transmet ces propos qui prônent la valeur de l'empathie ce qui peut aboutir à une dimension conventionnel universel.

Fî waḥd l-ma'nâ y-guluhâ l-'rab, ġdûdak, ygûlak :

- Ṣafî wa-ṣrub.

Il existe une maxime que disent les arabes, tes ancêtres, on dit :

- purifie et bois.

La communauté concernée dans cet exemple est celle des arabes. En effet, dans le discours du L2 il est précisé que les paroles qui suivent sont émises, transmises et admises par la communauté arabe. Le DD conventionnel se matérialise dans l'introduction d'une maxime populaire partagée par les

arabes et qui renvoie à une valeur universelle transmettant un sens implicite : il faut toujours se nourrir (le corps et l'esprit) de choses pures.

Ainsi, nous constatons que le DD conventionnel apporte des informations sur une communauté donnée (arabe, soufie, musulmane) qui représente l'instance de validation de ce contrat préétabli dans un code socioculturel.

4.5. Le discours direct intériorisé

Le discours direct intériorisé renvoie à des propos qui ne sont pas concrétisés par la parole ; c'est le sens du verbe introducteur qui permet de souligner ce procédé qui est conjugué, en général, au temps du passé. Nous n'avons rencontré aucun exemple pouvant représenter ce procédé dans notre corpus ; nous supposons que cela revient au fait qu'il s'agisse d'un discours sur l'autre où le « il » impliquer un système référentiel qui est « dit et raconté » dans un processus interactionnel entre les actants.

4.6. Le discours direct interprétatif

Le discours direct interprétatif manifeste une interprétation de comportements ou de gestes ou mise en propos.

[1] *kânû haḍḍik ru'ât tama, Gâlu :*

- *haḍḍa l-ḡrib ḡâ 'and luba tâklah ?!*

Les bergers étaient là-bas, ils ont dit :

- Cet étranger est venu chez la lionne pour qu'elle le mange ?!

[2] *râḥû yḥabrû 'al-'ahl tâ'hum :*

- *Yâ wadî râḥ ḡâ wâḥad la-blâdna w-hâ šâ šafnâ fh.*

Ils sont partis informer leurs familles :

- Au fait, une personne est venue chez nous et voilà ce qu'on a vu.

Le DD interprétatif dans [1] est introduit par les propos du L2 en sa qualité de narrateur nous décrivant une scène où les habitants du village épiaient les comportements du saint qui jouait avec les lionceaux et tentent d'interpréter ses actes et gestes puis à émettre une supposition : « il va être mangé par la lionne ». Dans le [2], la suite du récit est introduite avec un DD soulignant le résultat du DD interprétatif.

[3] *mîn yaslam šayṭānah wa-yḡûl : lâ 'ilâha 'ilâ lâh Muḥamad rasûl lâh.*

Quand son Satan se convertit à l'Islam et dit : nulle divinité sauf Allah et Muhamad est Son messenger.

[4] *li'anahu waṣal-l-waḥd daraḡa. qîl 'anahu saqsû šayṭân, ḡâlûlah [...].*

Car il est arrivé à un point où on a posé la question à Satan et il leur a dit [...].

L'interprétation et la compréhension des propos du L1 dépendent, dans ces exemples, du discours du L2 qui avance une information sur l'état éventuel de Satan :

- Dans [3] au cas où il accompagnerait une personne pieuse, qui ne répond pas à ses tentations ; il finit par se convertir à l'Islam.
- Dans [4] les comportements qui relèvent de la piété du compagnon du prophète Omar, empêche Satan de le tenter ce qui fait que celui-ci évite de le croiser.

Deux cas de figure qui transmettent deux attitudes différentes de « Satan » et qui sont introduites dans le message du L1 proposant un DD interprétatif.

[5] *mîn šâf fih, gâlah :*

- *subḥân lâh ! 'a-lûn, lûn sulṭân wal-fi 'l fi 'l šîṭân !*

Quand il l'a regardé, il dit :

- Louange à Allah ! L'allure est celle d'un sultan mais l'attitude est celle d'un diable !

[6] *G'ad yanḍur fih mîn gâlah hâḍl-ma 'nâ, w-gâlah:*

- *rûḥ, rûḥ tqarî wlâd nâs, gâlah, barkâk man l-fi 'l l-qabîḥ w-rûḥ qarî w-'alam wlâd nâs fi sabîl lâh.*

Il s'est mis à le regarder quand il lui a dit cette expression, et lui dit :

- Va, va enseigner, il lui dit, cesse ce vilain comportement et va enseigner au nom de la voie d'Allah.

Dans ces exemples, le DD interprétatif est introduit par les verbes de perception *šâf* (arabe dialectal) et *yanḍur* (arabe classique) pour dire que le discours du L2 dépend de la vision qu'il porte sur le personnage décrit (son comportement) et son mode d'interprétation.

[7] *haḍâk l-'umî gâl:*

- *'Idâ šîḥ rabânî, râni ḡi 'ân, nabḡi mîn nawṣal ya 'ṭnî ḥubza tâ 'kasra, mâ ḥâṣnî lâ 'ilm lâ wilâya lâ wâlu.*

Cet analphabète a dit :

- Si le cheikh est divin, je voudrais une fois arrivé qu'il me donne du pain, je ne veux ni science ni rien.

[8] *haḍâk lî ḥâṣah l-'ilm taṣawuf gâl :*

- *'Idâ kân šîḥ rabânî, yḥuṣah ydaḥalnî lal 'abâda wîn râh ya 'bad rabî.*

Celui qui est en quête de soufisme dit :

- Si c'est un cheikh divin, j'ai besoin qu'il m'emmène là où il vénère (prie) Dieu.

Un autre DD interprétatif est avancé dans [7] et [8] avec deux qualifiants décrivant le niveau intellectuel des personnages : *l-'umî* (analphabète) et *lî ḥâṣah l-'ilm taṣawuf* (celui qui est en quête de soufisme). Suite à un travail interprétatif que le DD est introduit par une condition : si c'est un

cheikh divin, et c'est en fonction de cette condition que le L1 exprime ses déductions (le pain pour l'analphabète et la science pour le soufi).

[9] *wa-g'ad ya 'bad fi rabî wg'ad ygûl:*

- *Yâ rabî ! s'altak balî nSartah mâ bîn l-'aŞr wal-mağrab.*

Et il s'est mis à invoquer Dieu et à dire :

- O Dieu ! je vous prie au nom de celui que vous avez fait victorieux entre al-asr et al-maghrib.

Dans cet exemple, l'expression « *g'ad ya 'bad fi rabî* » nous renvoie à une scène où le DD qui suit est censé se matérialiser en prière, chose qui se confirme réellement une fois qu'on a accès au DD. En d'autres termes, l'interprétation du message est facilitée par le syntagme « invoquer Dieu » qui annonce une prière, chose qui se confirme dans le message.

[10] *'al misûm kî châf l-'amr hađâk gâl :*

- *'a'ġînî țarîqatî, samûha l-muġtâria, bayġa'un yantahî ġûluhâ 'ilâ l-mușțafâ. Şâġhibu šaqwatî 'abû bakr šidîq, 'iđ qâla lî : 'ișda' bihâ tu'mar, kararhâ talât Gâlah, ġamâtî Fâțîma ġaqan anâ bnuhâ.*

Al-Missoum lorsqu'il a vu ceci a dit:

Apporte-moi ma voie, qui s'appelle Al Moukhtaria (l'élue), blanche, qui s'élance jusqu'à l' élu (le prophète Muhamad). Le responsable de mon désarroi est Abou Bakr le sincère, car il me dit : fais-le, tu es ordonné, l'a répété trois fois. Il lui dit, ma belle mère Fatima dont je suis réellement le fils.

Dans ce cas de figure et dans le cadre d'un travail interprétatif, nous avons besoin du discours du L2 afin de saisir les propos du L1. L'expression *châf l-'amr* renvoie au songe qu'a vu le personnage mais en aucun cas, nous avons deviné qu'il en parle sous une forme poétique ou que le DD prendra une tournure symbolique car, en général, lorsqu'on raconte son songe on le reproduit de manière fidèle en décrivant les détails, mais dans cet exemple la description est chargée de symboles exigeant un effort sur le plan interprétatif.

[11] *kâyan nâs yġabrû l-'asrâr kimâ gâl sîdî bûmadian al mġîț :*

- *wa fi sirî, 'asrâr daqâyaq, lațġfa, 'in buġnâ bihâ tușfâ (xx) ġahratan.*

Il existe des gens qui divulguent les secrets comme le dit sidi Boumadiane le secourer (de Tlemcen) :

- au fond de moi, des secrets minutieux, agréables, si je les divulgue tu guériras (ou ils guériront) (xx) oralement.

Dans cet exemple l'expression *yġabrû l-'asrâr* (ils révèlent les secrets) permet d'avancer une information sur le DD : il s'agit d'un saint s'exprimant sur les secrets de sa sainteté.

[12]w- *șâyam dahr wam'ayî rûġah, 'lâ m'ayî rûġah ? liqawl šâ'ir :*

- *kam min šâ'im yazîd fi šawmihi wa-rûhu lâ ta'rifu ma'nâ dâlîka šiyâmu.*
- Il jeûne tout le temps et il se fatigue, pourquoi s'épuise-t-il ? Comme dit le poète :
- combien de jeûneurs multiplient leur jeûne et l'esprit ne reconnaît guère ce jeûne.

Dans le vers du poème intégré dans le DD, il est question d'un renvoi à ce que L1 présente comme argument : il existe des gens impures (âme et corps) et qui jeûnent pour rien.

[13] *'Aywa haṭl-ḥṭab w-gâl lasbû'a :*

- *ḥaramt 'likum l-lḥam bûnadam.*
- Alors, il posa le bois et demanda aux lions :
- je vous ai interdit la chair de l'être humain.

Une autre description d'une scène dans les paroles du narrateur-L2 mise en place afin de faciliter le travail interprétatif du DD qui suit et ce, en présentant l'action et les actants qui vont échanger ordre (par le saint) et exécution (des lions).

4.7. Le discours direct renvoyant à un non-discours

La formulation renvoyant sur le plan sémantique à une négation, constitue un discours direct disant un non-discours.

kâyan lî mâ ya 'tūhš gâ' ygûlah:

yâ waldî ntâya Šalî 'awqâtak, wa-staġfar lâh w-mâ tzîdš.

Il existe celui à qui ils ne donnent rien (invocations), il lui dit :

Mon fils, toi, fais ta prière à temps, et demande pardon d'Allah ; sans plus.

Dans cet exemple, l'énonciateur explique le cas des disciples qui ne peuvent supporter le poids (sur l'esprit) des invocations en employant les noms divins. Le non-discours est matérialisé par la phrase négative *kâyan lî mâ ya 'tūhš gâ'* (il y a celui à qui ils ne donnent rien). Le DD est proposé comme une justification de ce non-discours (ne pas pouvoir invoquer).

Pour conclure, nous pouvons dire que le discours rapporté est utilisé par les locuteurs comme un moyen de soutenir leur distanciation par rapport à leurs dires et aux récits qu'ils narrent. En effet, nous constatons que ce genre de discours avec ses différents types est principalement conduit par un verbe introducteur étant en lui-même une marque de distanciation car les locuteurs n'en propose, la plus part du temps, qu'un : le plus « vague » sur le plan sémantique. De plus, nous avons constaté que c'est le discours rapporté oral qui a permis d'assurer la longévité des récits sur les saints et les croyances qu'il véhicule à travers le temps.

Partie III

UN SIMULACRE ENONCIATIF

Chapitre I

Les marques d'une présence énonciative

Après avoir procédé à une analyse des effets pragmatiques de l'effacement énonciatif dans le discours sur le saint, nous allons tenter de voir à quels moments du discours surgit un *Soi*. En partant des principes que derrière tout propos existe une conscience qui le formule, le module et qui permet la traduction de cette conscience surtout, et que tout discours est foncièrement subjectif, nous envisageons de repérer les traces de cette conscience qui se dit en évoquant l'autre-absent dans un contexte bien déterminé.

1. L'effacement du « je », un simulacre énonciatif cachant un *Soi*

Comme le démontre VION, l'effacement énonciatif relève d'un simulacre, car le locuteur est incapable de ne pas révéler sa présence sur le plan énonciatif. En effet, selon KERBRAT-ORECCHIONI 1980, dans tout discours, la subjectivité est la norme. Ce qui implique l'instabilité d'un effacement prétendu. Ce principe de « simulacre énonciatif » est approuvé également chez CHARAUDEAU qui parle d'un « jeu » ou un rôle que joue le locuteur en prétendant se distancier par rapport à son point de vue et de « disparaître complètement de l'acte d'énonciation, et de laisser parler le discours par lui-même » (1992 : 650). Ainsi, on envisage l'effacement du locuteur « sur un mode positif, comme une possibilité ouverte par la structure même de la langue. Il s'agit d'un *d'appareil formel* (BENVENISTE) de l'effacement énonciatif » (Rabatel 2004).

Les travaux de Catherine Kerbrat-Orecchioni sur la subjectivité dans le langage ont déjà, de longue date, judicieusement attiré l'attention des linguistes sur la complexité des mécanismes énonciatifs. Trois constats essentiels nous semblent devoir être rappelés ici : celui de « l'impossibilité de l'objectivité discursive » (Kerbrat-Orecchioni 2009 : 146), celui de la « dynamique argumentative » dans laquelle certains signifiants trouvent leur pertinence énonciative (*ibid.*), enfin celui de la manifestation graduelle de la subjectivité dans le langage (*ibid.* : 174), dont les marques se déclinent des plus explicites (comme les déictiques) aux plus implicites (comme les opérations de sélection et de hiérarchisation de l'information ou le mode de donation des référents). (Provenzano 2010).

Selon VION, les facteurs pouvant délimiter la subjectivité et la distanciation dans un discours sont les concepts de « tension et de modulation » (Horlacher 2004 : 133-149) qui déterminent le degré de prise en charge énonciative des propos émis. En effet, la tension permet de déceler la subjectivité de l'énonciateur à travers les marques de son implication dans son discours ; quant à la modulation, elle consiste à effacer toute marque d'implication et de prise en charge énonciative afin de marquer une distanciation consciente ou inconsciente par rapport aux dires. Les deux concepts censés s'opposer, tiennent compte dans leur manifestation de la présence d'un co-énonciateur, ce qui fait d'eux des marques de subjectivité. Selon RABATEL, « D'un point de vue pragmatique, le simulacre d'effacement énonciatif paraît en congruence avec un simulacre d' « effacement » argumentatif, au sens où la dimension argumentative ne résulte pas d'un marquage explicite d'énoncés construisant une suite de propositions orientées vers une fin, au terme d'un ensemble de relations déductives explicites » (Rabatel 2008 : 585).

KERBRAT-ORECCHIONI postule que l'analyse de ce procédé passe par un repérage de subjectivèmes et un repérage anaphorique qui démontreront l'indépendance de la référenciation des objets du discours par rapport à la situation d'énonciation du locuteur.

De fait, le discours est subjectif puisqu'il émane d'un SUJET. Or, il est important de souligner la distinction entre locuteur et énonciateur (BINVENISTE, CULIOLI, DESCLES, DUCROT) - ou le concept d'hétérogénéité énonciative - notamment dans l'expression d'un point de vue.

Il n'y a pas, pour le locuteur ou l'énonciateur une quelconque prééminence ou antériorité. Ils interviennent à différents niveaux de production des énoncés et des PDV et renvoient à des aspects différents mais fortement intriqués de l'usage de la parole.

- Le locuteur est l'instance première qui produit matériellement les énoncés. C'est pourquoi la notion de locuteur peut être rapprochée de celle de voix. Elle est proférée (ou écrite) par un locuteur (ou scripteur), dotée d'une matérialité, subordonnée à l'expérience sensorielle.
- L'énonciateur est l'instance qui se positionne par rapport aux objets du discours auxquels il réfère, et, ce faisant, qui les prend en charge. La notion d'énonciateur correspond à une position (énonciative) qu'adopte le locuteur, dans son discours, pour envisager les faits, les notions, sous tel ou tel PDV pour son compte ou pour le compte des autres. De la sorte, l'énonciateur est défini comme l'instance aux PDV. La disjonction locuteur/énonciateur rend compte des possibilités que le locuteur se donne, en tant qu'énonciateur, pour tourner autour des objets du discours, pour envisager les faits, les mots et les discours, les notions, les situations, les événements, les phénomènes de tel ou tel PDV, dans le présent, le passé ou le futur, par rapport à soi ou par rapport aux PDV d'autrui. (Rabatel [2008] 2010 : 357-373).

Ainsi, notre travail de repérage et d'analyse s'articulera autour de ces deux notions qui ne sont, en fin de compte, que les deux facettes d'une même conscience.

1.1. Les traces du locuteur et de l'interlocuteur

Dans cette section, nous porterons notre attention sur les différents subjectivèmes qui manifestent la présence du locuteur-énonciateur de manière explicite et implicite. Cette démarche nous permettra de situer la manifestation de celui qui prend la parole pour citer et rapporter les dires de l'autre mais qu'en réalité et de manière inconsciente (ou consciente), il se place au centre du discours.

1.1.1. Les traces explicites

Nous pouvons remarquer la présence du locuteur à travers des déictiques dans les exemples suivants :

Indices personnels	Indices spactio-temporels	Indices démonstratifs
<p><i>maqabra lî warîthâlak.</i> La tombe que je t'ai montrée.</p> <p><i>šûf mal-fûg waḥd l-g̃bal l-fûg tâ' g̃lizân.</i> Regarde en haut, une montagne en haut de Relizane.</p> <p><i>Kûn trûḥ l-sîdî qâda.</i> Si tu vas à sidi Qada.</p> <p><i>Lî tabgî 'mârat dâr t̃gî tzûr, wa-trûḥ l-sîdî qâda.</i> Celle qui voudrait avoir des enfants, elle vient visiter sidi Qada. et repartira</p> <p><i>lî râk tšûf fîh mâ kânš hâḍl-banyân.</i> Ce que tu vois, cette construction n'existait pas.</p> <p><i>man g̃t grîs wa-rwâḥ gâ' lyâ hnâ, l-g̃zâl hnâ mâ nâklûhš, hâw mâ yatkalš, mâ yatkalš.</i> Du côté de Ghriss jusqu'ici, on ne mange pas les gazelles ici, on ne les mange pas, Bein oui on n'en mange pas, ne se mange pas.</p> <p><i>'Arwâḥî tšû //.</i> Viens voir // .</p> <p><i>Šabûnî 'anâ wa-mqadam kbîr mât.</i> Ils m'ont trouvé, moi et un muqadam âgé.</p> <p><i>Râkum râbḥîn</i> Vous êtes bénis/ Vous réussirez.</p> <p><i>kâyan ban 'amnâ fî tasâla.</i> Il y a notre cousin à Tassala.</p> <p><i>'ašîḥ 'al misûm lî g̃ât manû ṭarîqa sūfiya darqâwiya tâ'nâ, lî tâb'inhâ ḥnâ.</i> Le cheikh Al Missoum de chez qui émane notre voie soufie, Notre darqawiyya, celle à laquelle nous faisons partie.</p> <p><i>kân sîdnâ g̃abrîl ('alayhi salâm)</i> notre seigneur Gabriel (que le salut soit sur lui) était...</p> <p><i>Sîdnâ 'umar.</i> Notre seigneur Omar.</p>	<p><i>Râk taṭ'am bâh ḍâk nhâr ṭ'am ysalkak, ḍâk nhâr ṭ'am ysalkak.</i> Tu nourris pour que ce jour-là l'aumone te sauvera, ce jour-là l'aumone te sauvera.</p> <p><i>râh fî qarn w-šî</i> il existe depuis un siècle.</p> <p><i>ḍarwak râhî taḥadmah ḥamsa w-'ašrîn naġ'.</i> En ce moment il est servi par 25 tribus.</p> <p><i>w-mîn gâ fa-ṭrîg</i> et quand il est arrivé sur la route.</p> <p><i>kân waḥd l-waqt. Il était un temps.</i> <i>Nhâr lî ṭfâtan</i> le jour où il s'est battu.</p> <p><i>lbiya fî haḍâk l-waqt</i> la lionne à cette époque.</p> <p><i>kân qaḍî ḍâk l-qays</i> il était juge à cette époque là.</p> <p><i>haḍî fî sâ'at l-bây</i> c'est à l'époque du Bey.</p> <p><i>kân dâyar hnâ zâwya</i> il gérait ici une Zawya.</p> <p><i>Lî fîh 'amr, nšâlah hnâ yamrug.</i> <i>Huwa yaḥadmah.</i> Celui qui a un problème, inchallah il le résoudra ici, c'est lui qui le prendra en charge.</p> <p><i>kân 'insân râgad gudâm l-gâma', râgad banûm, w-'isân yṣalî fal gâma'</i> il y avait un homme qui dormait devant la mosquée, et un autre qui se trouvait à l'intérieur.</p>	<p><i>lî râk tšûf fîh mâ kânš hâḍl-banyân.</i> Ce que tu vois, cette construction n'existait pas.</p> <p><i>tḥawas kân fal-walyâ mâ tšbš wâlî kîmâ ḍâ. Haḍâ ḥadmah qâryîn, hawâ râh târîḥ tâ'ah. 'Arwâḥî tšû //.</i> Tu cherches parmi les saints, il n'existe pas un comme celui-là. Celui-ci a été construit par des personnes instruites. Viens voir.</p> <p><i>hâḍî bnâhâ g̃îr wâḥad</i> Ceci a été construit par une personne.</p> <p><i>daniya haḍî lî gâwyatnâ hnâya.</i> Ce bas monde qui séduit ici bas.</p> <p><i>haḍâ kân 'insân yîm</i> c'était un orphelin.</p> <p><i>Ga'dat-suna hâḍî lî 'ahl tašawuf</i> cette tradition est restée pour les gens du tassawuf.</p> <p><i>hâḍî hiya daraġâthum</i> ce sont leurs degrés (d'élévation spirituelle).</p>

<p><i>Sîdnâ Mûsâ</i> Notre seigneur Moussa (Moïse).</p> <p><i>kimâ 'anâ kunt mu'alim w'alamt bazâf.</i> Comme moi, j'étais enseignant et j'ai beaucoup enseigné.</p> <p><i>ṭarîqa sûfiya darqâwiya tâ'nâ, lî tâb'inhâ ḥnâ</i> La voie soufie darqawiyya à laquelle nous apparetenons.</p> <p><i>hâḍl-maqâmât lî ranâ nḥawsû 'lîhum</i> ces statuts que nous cherchons.</p> <p><i>Ygûlak</i> On te dit. <i>Wâḥad naḥkilak 'lîh qiṣa : bga ydaras.</i> Je te raconte une histoire au sujet d'un homme qui voulait enseigner.</p> <p><i>bâh tgûlî subḥân lâh sâhla, baṣaḥ bâh tmadî la-nâs mâlak lî t'abtî 'lîh s'îb.</i> Dire « louange à Allah ! » c'est facile, mais pour offrir ton argent qui t'as demandé des efforts, c'est difficile.</p> <p><i>Kifâs mâ taḥubš l-wâlî? Wa'lâh rânî ḡây? Ḡây bâh naḥub, 'aṭalbû.</i> Comment tu ne demandes pas au saint ? Pourquoi viens-tu donc? Je viens pour prier. Prie!</p> <p><i>ḥatâ taqḍî hâḍ ṣâlḥa, yaqḍîhâlak rabî wa-lâkin l-maftâḥ tâ' l-ḥazna 'and l-wâlî ṣâlîḥ.</i> Jusqu'à ce que tes vœux soient exaucés, Dieu te les exauce mais les clés de l'armoire sont chez le saint homme.</p> <p><i>râh 'adkum 'umra sgîra.</i> Vous avez effectué une petite Omra.</p> <p><i>kî taḥurḡî w-sûfi lâdrîs tâ'ah w-markîhâ.</i> Quand tu sors, regarde son adresse et marque-la.</p> <p><i>mâ tgûlî lâ mal-qrâya lâ man... rabî mîn ynazal waḥd l-karâma 'lâ waḥd l-wâḥad.</i> Ne te dis pas que c'est une question d'instruction ou... Dieu quand il</p>		
---	--	--

<p>descend des prodiges sur quelqu'un.</p> <p><i>sīdna rasūl lāh</i> Notre messager d'Allah</p> <p><i>'Anā mā naġamš nmadlak ġir l-qar'a ta' l-mā</i> Moi, je ne peux même pas te passer la bouteille d'eau.</p> <p><i>šūf niya hnā kī zīna. šī lāħur mā nadħulš fi ba' d'l-kuħubāt.</i> Regarde ici comment l'intention est bonne, pour autre chose, nous n'entrerons pas dans des mensonges.</p> <p><i>Ranī nahdar 'lā rqābīhum</i> Je parle selon eux.</p> <p><i>'Alah ysalaknā way-salakum !</i> Qu'Allah nous sauve et vous sauve!</p> <p><i>kimā ngūlū ħmā, ħafrūlah bīr.</i> Comme nous disons nous, on lui a creusé un puits.</p>		
---	--	--

Tableau 29. Les traces explicites du locuteur

Dans le tableau présenté ci-dessus, nous remarquons que les pronoms personnels sont les déictiques les plus employés par les locuteurs afin de renvoyer à des référents faisant partie de la situation d'énonciation. Ces pronoms varient selon les propositions et selon la visée du locuteur. En effet, ces marques explicites de la prise en charge des énoncés se traduisent sur le plan morphosyntaxique de manières distinctes :

- Première personne du singulier qui renvoie au locuteur :
 - *'anā (moi)* : pronom isolé.
 - *naħkīlak* : pronom (préfixe) affixé au verbe.
 - *Ranī nahdar 'lā rqābīhum* : pronom (suffixe) affixé au verbe.
- Deuxième personne du singulier :
 - *warīthālak. Ygūlak* : pronom (suffixe) affixé au verbe.
 - *tgūlī / tmadī/ 'Arwāħī*: pronom (suffixe) au féminin affixé au verbe.
- Première personne du pluriel :
 - *mā nāklūħš* : pronom inclusif (préfixe) affixé au verbe.
 - *ban 'amnā/ sīdnā/ ysalaknā* : pronom inclusif (suffixe) affixé au nom.
 - *ngūlū ħmā* : pronom isolé.

- Deuxième personne du pluriel :
 - *Râkum / 'adkum/ way-salakum* : pronom (suffixe) affixé au verbe.
 - *Ntûma* : pronom isolé.

Sur le plan sémantique, l'articulation de ces traces transmet différents messages :

'alâh ta'âlâ lukân tbâtî sâgda râk'a, mâ 'lâbâlahš bîk....

Pour Allah le très haut, si tu passes la nuit prosternée, agenouillée, Il n'y accrodera pas de l'importance...

Afin d'illustrer son point de vue, le locuteur s'adresse explicitement à son allocutaire de manière à l'intégrer dans son discours et installer par voie de conséquence un contrat de complicité permettant à l'allocutaire de se sentir concerné par la description proposée à travers un verbe *tbâtî* et des adjectifs exprimant des actions *sâgda /râk'a*. sur le plan morphosyntaxique, les pronoms suffixes au féminin affixés au verbe et aux deux adjectifs révèlent un message transmis de manière directe à l'interlocuteur (une femme) l'invitant à s'impliquer dans le discours et maintenir son attention.

Tahrub ma-sûg, tâkul ḥaba tmar tâ' nâs yastaġîblak rabî? trûḥ la-sûg tâkul zrûdiya tâ' waḥad yastaġîblak rabî? trûḥ lal-ḥanût tadî krîdî, mûl l-ḥanût ysâlak maliyûn wa-nta taḥlaf fal-mṣâḥaf, haḍâ yastaġîblah rabî?

Tu prends la fuite dans le marché, tu manges les dattes des autres, Dieu exauceras tes prières? Tu pars au marché et tu manges les carottes des autres, Dieu exauceras tes prières? Tu te rends au magasin dont le propriétaire te doit un million de centimes et toi, tu jures sur les livres sacrés, les prières de celui-là seraient-elles exaucées par Dieu?

Toujours dans le cadre de illustration des points de vue, dans l'exemple ci-dessus, la désignation de l'allocutaire est directe mais sur le plan énonciatif, l'énonciateur laisse entendre une présence d'un référent masculin absent à qui il s'adresse directement car le pronom personnel affixé employé est au masculin. Puis, à la fin de l'énoncé, le locuteur emploie le pronom personnel complément d'objet direct de la troisième personne du singulier affixé au verbe (le il *délocuté*) dans *yastaġîblah* pour désigner le même référent. Une manière de « jouer » le jeu de l'effacement énonciatif.

w-rabî dîrlah l-ġâh, ḥašmah bal-ġâh, mašî tbayaḍ 'bâytak w-taḥlag laḥaytak taḥlub rabî, w-tatkabar 'lâ ṣâliḥîn ?!

Et Dieu, il faut que tu lui présentes une instance religieuse, prie-le en évoquant une instance et non pas en blanchissant ta abaya et en laissant pousser ta barbe que tu pourras prier Dieu, et tu fais montre d'arrogance envers les vertueux ?!

Le même procédé est utilisé dans cette exemple mais cette fois pour contrer un autre point de vue : les personnes qui se disent pieuses et qui sont contre le fait de demander l'intercession des saints.

wa-ntûma rākum wġûh l-ĥîr, 'alâh yaġ'alkum mina ṣâliĥîn w-fi galbkum 'aṣalâĥ, w-tabġû ṣulâĥ, walî y-zûr ṣulâĥ, yabġîh rab l-'âlmîn.

Et vous, vous êtes des gens biens, qu'allah vous compte parmi les bons et dans votre coeur la bonté, et vous aimez les saints, et celui qui rend visite aux saints, Dieu l'aime en retour.

Les pronoms affixés et le pronom isolé renvoyant à la deuxième personne du pluriel sont ici la marque tangible de la subjectivité du locuteur qui, en s'adressant à ses allocutaires, il leur attribue des qualités en employant des adjectifs appréciatifs, alors que sur le plan communicationnel, il s'agit d'une première rencontre. De fait, ce jugement de valeur est relié à un facteur unique : l'acte de la visite.

Rabî ġâbadhum m'a rasûl lâh marbûĥîn : " l-'anabiyîn wa-ṣidîqîn...wa-ṣâliĥîn" ṣufî kî mtab'în sîdnâ rasûl lâh.

Dieu les a cités en les alliant au messager d'Allah : Les prophètes et les sincères... et les saints“ regarde comment ils sont cités juste après notre messager.

Le verbe *ṣufî* (regarde) est employé par plusieurs locuteurs à l'impératif en vue d'attirer l'attention de l'allocutaire sur un détail bien précis. Cet appel au recours à la perception visuelle mais également intellectuelle implique le partenaire de l'acte de communication et permet par voie de conséquence à l'énonciateur d'imposer un lien entre ses dires et le monde visible.

Nous constatons que le mode de donation des référents, dans les exemples cités, renvoie explicitement à la deuxième personne du singulier mais implicitement à un délocuté. Une tentative d'effacement sur le plan énonciatif apparante sur le plan de la locution. Nous supposons que cela revient à une volonté de distanciation mêlée à une autre : pouvoir maintenir l'attention de l'interlocuteur et de l'impliquer dans la thèse avancée afin de parvenir à le persuader.

1.1.2. La répétition

La littérature scientifique présente des travaux sur le procédé de la répétition : (Frederic, 1985 ; Richard, 2000 et 2014, Henry 2001), ainsi que des revues comme (Semen 12, 2000, et 38, 2015) et des ouvrages collectifs (Anderson, P., Chauvin-Vileno, A. & Madini, 2000 ; Gosselin, Mathet, Enjalbert, Becher, 2013, Rabatel, Magri, 2015 ; Lindenberg, Vegliante, 2011). Ce sont des travaux qui s'intéressent aux niveaux linguistiques où la répétition se manifeste, ainsi que ses multiples effets.

Pouvant être définie comme la récurrence d'une unité linguistique sur un empan énonciatif déterminé et pertinent en fonction du niveau d'analyse (cf., entre autres, Frédéric 1985 : 86), la répétition recevra une interprétation différente selon qu'on se situe sur le plan systématique et objectif – car conventionnalisé – de la langue, éventuellement à l'issue d'un processus de lexicalisation ou de grammaticalisation, ou bien

sur le plan local du discours façonné par l'individualité subjective du locuteur, comme trace de ses choix volontaires, de ses lapsus, voire de ses affections pathologiques¹⁰².

Nous avons déjà eu l'occasion, dans la partie précédente, d'aborder ce procédé explicatif dans une approche d'effacement énonciatif où la répétition est employée afin d'obéir à un besoin de préciser une information. Par contre, dans ce chapitre, nous allons tenter de démontrer comment ce même procédé peut-il révéler la présence d'un énonciateur.

1.1.2.1. Répétition des constructions verbales

La répétition peut cibler des fonctions grammaticales :

Dans la partie précédente, nous avons déjà eu l'occasion d'aborder la désignation du saint qui passe par le pronom personnel *huwa* et démonstratif *hâdâ*. La récurrence de cette fonction grammaticale ayant comme référent le saint, laisse entendre un effacement qui dissimule une présence de l'énonciateur : à travers le référent, celui-ci procède à la transmission des croyances auxquelles il adhère et qui justifient sa fonction de gardien de mausolée.

De manière générale, la répétition peut revêtir plusieurs formes :

- Des lexèmes pour un but intensif (très très intéressant).
- Des prépositions (c'est vrai de vrai, c'est grave de chez grave).
- Des syntagmes : la répétition joue alors un rôle désambiguïsant (mais ce cours, il le prépare il le prépare ou juste...).
- La répétition morphémique ou lexicale : à fonction intensifiante ou désambiguïsante.

1.1.2.1.1. L'anadiplose

C'est une figure de style où l'on répète le dernier terme de la proposition précédente comme c'est le cas des exemples suivants :

sîdî 'abd-rhîm gâlah :

- *na 'ţik ħamsa w- 'aşrîn naġ', ħamsa w- 'aşrîn naġ', taĥdam sîdî mĥamad.*

Sidi Abderhîm lui a dit :

- je te donne vingt cinq tribus, vingt cinq tribus, sont au service de sid Mhamad.

Ruwaĥ yĥaġ 'lihâ, mîn Ruwaĥ yĥaġ 'lihâ, huwa yawşal fî nhârah.

Il est parti faire son pèlerinage sur elle (l'ânesse), quand il est parti faire son pèlerinage, lui, il arrive le jour-même.

¹⁰² http://www.fabula.org/actualites/la-repetition-en-langue-et-en-discoursvolet-1-la-repetition-en-langue_72434.php
[En ligne] consulté le 10-05-2015.

Huwa wal-bây muḥamad fatḥû wahran humâ lawlîn, humâ lawlîn.
Lui, et le Bay Muhammad ont ouvert Oran, eux les premiers, eux les premiers.

w- haḍa fih ḥṣâyal kbâr, fih ḥṣâyal kbâr, 'lihâ yabgî l-ḥurma.
Et celui-ci a de grandes vertus, il a de grandes vertus, c'est pour cela qu'il aime la pudeur.

haḍa sîdî 'lî ban 'ûmar haḍa šrîf 'aṣli, haḍa šrîf yantasib l-sîdî 'lî w-faṭîma zohra.
Ce sidi Ali Ban Oumar est noble d'origine, un noble descendant de sidi Ali et Fatima Zohra.

w-haḍa sîdî 'lî ban 'mar ḥasanî, ḥasanî yantasib lal-ḥusîn.
Et ce sidi Ali Ban Oumar est Hassani, Hassani descendant d'Al-Hussine.

mâ kânš ya 'ḍî 'ay makhlûq fal- 'arḍ ya 'ḍîh.
Il ne faisait de mal à personne, ne faisait pas de mal.

ygûlak : drak l-mrâya, 'al- mrâya tâ' l-hand l-kbîra.
On dit : il a atteint le miroir, le grand miroir de l'Inde.

'al- 'insân kâyan wâlî ṣâlah y-zûrah, wâlî ṣalah y-zûrah.
Une personne rend visite à un saint juste, rend visite à un saint juste.

l-wâlî ṣalah y-gûlûlah sîdî yaḥiya 'abû tâbût. sîdî yaḥiya 'abû tâbût haḍa, madfûn fî waḥd l-blâd samuha l-fâyḥa.
le saint s'appelle sidi Yahya Ban Tabout, sidi Yahya Ban Tabout est enterré dans un endroit qui s'appelle Al-Fayha.

hâḍa sîdî 'abd-al-qâdar l-ġilâlî, qbal lâ yzîd, ygûlû ḥraġ l-sayad 'alî, l-sayad 'alî.
Ce sidi Abdel Kader Al-Djilânî, avant de naître, on dit qu'il est apparu au seigneur Ali, au seigneur Ali.

Kân sîdî 'uṭmân, l-wâlî haḍâk sîdî 'uṭmân.
Sidi Othmân était, ce saint sidi Othmane.

W-ḍahrat haḍî fa-nâs, fa-nâs yḥâṭab ṣâḥbah man amâkin mâ kân 'andhum lâ tilifûn lâ wâlû.
Et elle est apparu chez les gens, chez les gens qui communiquent avec leurs amis sans téléphone ni rien.

Haḍâ kân ma-sûfiya, gâ' nuṭq tâ'ah kân ḥikma, gâ' nuṭq tâ'ah kân ḥikma wa-mdawnîn 'lîh ktâb tâ' ḥikam.
Celui-ci (Al Madjdûb) faisait partie des soufis, tout ce qu'il prononce est sagesse, tout ce qu'il prononce est sagesse et son ouvrage de sagesse a été publié.

'aṣûfiya ('alayhum salâm) hûma nâs 'ahl l-ḥaq, 'ahl l-ḥaq.
Les soufis (que la paix soit sur eux) sont les gens de la Vérité, sont les gens de la Vérité.

L'anadiplose dans ces cas de figure ne se limite pas à la répétition d'un seul terme mais également d'un syntagme (nominal ou verbal) entier. Elle est employée afin de mettre l'accent sur :

- Les vertus des saints-soufis en répétant un nombre ou une qualité.

- Un acte religieux (pèlerinage).
- La primauté des actes des saints.
- Les origines nobles du saint.
- Un nom propre renvoyant à une instance d'autorité religieuse ou de sainteté.
- Introduction d'un prodige des saints.

1.1.2.1.2. La tautologie

C'est un procédé rhétorique qui consiste à répéter une idée avec des termes similaires ou équivalents. Le pléonasme par exemple consiste à remplacer un terme par un équivalent afin de renforcer de redoubler une idée.

Riwâya lî ġâ bîha, fiha šaṭrayn, qawlayn, riwâyatayn.

Deux versions ont été citées, deux parties, deux propos, deux récits.

W-sîdî 'lî ban 'ûmar yadî l'amr man 'and sîdî 'abdaqa l-ġîlâlî, man 'and sulṭân. 'asulṭân.

Et sidi Ali Ban Ali recevait ses directives de sidi Abdel Kader Al Djilani, du sultan, Le sultan.

La répétition par équivalence (deux parties/ deux dire/deux récits) dans le premier exemple révèle une tentative d'effacement énonciatif pour qu'en réalité dire : je propose des équivalents afin de me détacher de toute prise en charge des deux versions des récits.

Pour que l'interlocuteur puisse garder en esprit le lien étroit entre le nom du saint et le statut prestigieux qu'on lui attribut (sultan), l'énonciateur propose ces deux éléments dans un même énoncé de manière à ce qu'ils soient admis comme équivalents en soulignant après deux fois de suite le statut, pour ainsi dire : le statut de sultan est inhérent à la sainteté de sidi Abdelkader l-Djilani.

1.1.2.1.3. L'antanaclase

Une figure rhétorique qui désigne une transformation morphosyntaxique de type homophonique ou polysémique de répétition à l'identique.

l-ġzâl hnâ mâ nâklûhš, hâw mâ yatkalš, mâ yatkalš.

Les gazelles, ici, on ne les mange pas, elles ne sont pas mangées, elles ne sont pas mangées.

'Al-ḥmâm tâ 'ah hnâ mâ yatkalš. [...]. Mâ yâklûh mâ yṣaydûh.

Ses pigeons, ici, ils ne sont pas mangés. On ne les mange pas et on ne les chasse pas.

Dans ces deux exemples nous pouvons plutôt parler de polyptote car la répétition se focalise sur des termes ayant la même racine.

La répétition apparaît également sur le plan anaphorique où le terme *wâlî* est substitué par *şâlih*, *şûfî* et au pluriel : *şâlihîn*, *sâdât*, '*a-şûfiya*, '*awliyâ*'.

1.2. Les marques implicites

Les marques implicites de la présence de l'énonciateur cette fois-ci se révèlent dans des énoncés où celui-ci désigne son co-énonciateur mais sans laisser de traces repérables :

Zyâra maqbûla.
Visite agréée.

Dans cet exemple, le muqadam termine son discours sur le saint avec ce syntagme nominal exprimant une prière. Cet énoncé commute avec : que votre visite soit agréer par Allah. Mais l'énonciateur a choisi la passivation afin de gommer la trace du co-énonciateur. Nous rappelons que cette locution peut être comme une formule si nous prenons en considération le contexte du discours. En effet, à la fin de l'acte de la visite, chaque muqadam prononce cette formule - en assistant le départ des visiteurs - qui est à la fois une prière ou une validation de l'aumône reçue.

1.2.1. Surénonciation et dialogisme

L'énonciateur choisit délibérément les autorités auxquels il a recours pour soutenir son argumentation. Dans notre corpus, les arguments d'autorité apparaissent sous forme de citations : versets coraniques, de hadiths, poésie, etc. Ces citations sont employées en ayant subi des modifications volontaires et involontaires.

1.2.1.1. Recontextualisation des citations

Lorsque l'énonciateur cite, il est confronté à deux facteurs provoquant la modification volontaire et involontaire des citations: l'oubli et le déni, ce qui implique une présence sur le plan énonciatif.

Dans notre corpus certains versets coraniques et hadiths utilisés comme arguments d'autorité appuyant un point de vue sont tronqués [...], par fois modifiés.

“ *'al-laġina qâlû rabunâ lâh wastaqâmû tanazala 'alayhim l-malâ'ika 'alâ taĥafû wa lâ taĥzanû wa-'abşirû bi-l-ġana latî [...] naĥmu awliyâ'akum fi-l- ĥayâti duniyâ wa fi-l- 'âĥira*”.
Ceux qui disent: «Notre Seigneur est Allah», et qui se tiennent dans la voie (à ceux qui se tournent vers Allah en se dirigeant vers la religion) les Anges descendent sur eux: «N'ayez pas peur et ne soyez pas affligés. Et réjouissez-vous de la bonne nouvelle du Paradis qui vous était promis! (30)

Nous somme vos protecteurs dans ce monde et dans l'au- delà et vous aurez là tout ce que vous désirez et ce que vous réclamez. (31) Fussilat.

Ce verset coranique est utilisé par le muqadam pour appuyer son argumentation. Or, c'est un verset dont une partie a été tronquée : « qui vous était promis », Par oubli ou pour mettre en avant le verset ciblé qui suit et qui contient le terme *awliyâ'akum*, signifiant (pour le locuteur) : vos saints.

“ *'ina lâha yudâfi 'u 'ani-laġina 'âmanû* » « *wa-kâna ħaqan 'alaynâ naşru-l-mu'minîn*”.
 « Certes Allah éloigne (troubles) de ceux qui croient (croyant qui veut rencontrer Allah spirituellement avant la mort et se soumettre à Lui) HAJJ (38) » « C'était Notre devoir d'aider les croyants. (47) » Ar-RUM.

Dans l'exemple ci-dessus, et dans un processus de sélection et de hiérarchisation de l'information, les versets coraniques ont été soigneusement choisis et fusionnés pour n'en faire qu'un. Cette stratégie permet de transmettre un argument personnel émis en guise de conclusion : *'anaşr yġî man 'and lâh subħânahu WA-ta'âla* (Le triomphe provient d'Allah le tout puissant). L'aspect personnel de cet argument, reposant sur l'association de deux versets pour dire : « Le triomphe provient d'Allah le tout puissant », réside dans le référent qui est désigné dans le verset : « le croyant », mais qui est véhiculé implicitement par l'énonciateur comme renvoyant au « saint ». Nous assistons, encore une fois, à une interprétation « personnalisée » des versets coraniques en vue de légitimer la notion de *wâlî*.

... *wa-mazâla 'abdî yataqarabu 'ilaya bi-nawâfil ħata 'uħibuh, fa-iġda 'aħbabtuh kuntu sama'ahu laġi yasma 'u bihi wa başarahu laġi yubşiru bîh wa yadahu[...]wa-riġlahu[...]wa la'in sa'alanî la'u'tiyanahu lahu wa li-ġayrih wa 'in sta'âġa bî la'u'iġdanahu wa-lî ġayrih*”

Selon le prophète (sws), Allah dit : Celui qui veut être ennemi à l'un de mes serviteurs, je lui déclarerai la guerre, et tant que mon serviteur s'approche de moi avec les prières surrogatoires pour que Je l'aime, et si Je l'aime Je serai son audition avec laquelle il entend, et sa vue avec laquelle il voit, et sa main avec laquelle il fait tout, et ses pieds avec lesquels il marche ; et s'il Me demande, Je lui donne ce qu'il veut, et s'il demande le refuge, Je le protégerai.

Nous supposons que c'est le facteur de l'oubli qui a engendré la troncature et la déformation de ce hadith.

'ali ġâl fîhum rasûl (Şalâ lâhu 'alayhi wasalam) : “ 'alâ 'ina 'ulama' 'atqiya' min 'umatî ka 'anbiya'...”

Le prophète a dit leur concernant : « Il existe des savants de ma communauté qui sont comme des prophètes ».

La version réelle de ce hadith signifie que les savants « de ma communauté (*Uma*¹⁰³) sont comme les prophètes d'Israël ».

1.2.2. Plasticité des termes *wâlî* et *şâlih*

¹⁰³ En arabe la *Uma* est la communauté qui partage les mêmes principes dogmatiques. Se dit pour désigner la communauté musulmane.

Une connotation par caractérisation est transmise à travers la « plasticité » (d'un point de vue sémantique) des termes suivants visant à attribuer des valeurs inspirées du Coran au saint qui se transforment en vocatifs le désignant :

- La racine *ṣalah* صلح est citée dans le coran 41 fois, et ses dérivés 180 fois.
- La racine *WLY* ولي est citée 87 fois, et ses dérivés 260 fois¹⁰⁴.

Ces termes ont une signification bien précise dans le Coran qui ne renvoie pas explicitement au terme « saint ». Dans le verset 30 de la sourate Foussilat – cité par le locuteur - le terme est traduit en « Nous Sommes (Dieu) vos Protecteurs ». Dans la racine *wly* nous assistons à un renvoi à une protection divine et non au sens de la sainteté. Toutefois, le locuteur laisse entendre le contraire et confère au terme un équivalent propre aux croyances partagées par sa communauté alors que le terme *waliy* est associé dans le Coran à un équivalent constant : allié (de Dieu dans son sens positif).

Walâya n'apparaît que deux fois (8 : 72 ; 18 : 44), soit comme expression du lien de solidarité entre les croyants, soit pour nommer la protection divine dont ils bénéficient. *Walî* et son pluriel *awliyâ* sont en revanche très fréquents mais doivent, en fonction du contexte, être traduits de manières très diverses [...] *walî* est un nom « partagé » (mushtarak), ce qui ne sera pas sans conséquences doctrinales : il peut s'appliquer aussi aux créatures, soit pour exprimer leurs relations mutuelles d'amitié, d'entraide (8 : 72, 73 ; 9 : 23, etc.) soit pour affirmer leur statut (Chambert-Loir & Guillot 1995 : 14).

Ce dernier est employé comme substantif complété, dans certains versets, par le qualifiant *ṣâlih* (juste/sincère). Cette tournure phrastique est également présente dans le discours du muqadam :

w-waliy ṣâlah fih l-ḥîr
un saint juste bienveillant.

Mais revient sur le plan sémantique à la même signification : celle de la sainteté pour ainsi dire : les alliés d'Allah cités dans le Coran sont les saints dont nous parlons.

1.2.3. Poème tronqué

Un poème de sidi Ali Ban Mohamed Ban Wafa est cité, mais un seul vers est choisi parmi neuf autres.

“ *yâ man takun himatan tasmâ bihi l-himamu*”.

O celui qui peut être un grand homme à travers qui transcendent les grands hommes !

Une autre troncature qui révèle une subjectivité implicite qui se matérialise par le biais de la sélection et de l'hierarchisation de l'information.

1.2.4. L'auto-implication

¹⁰⁴ MOHAMAD ZAKI Mohamad Khidhr, 2012, Mu‘ġam kalimât ’al-qur’ân ’al-karîm. Version PDF.

VION (2002) parle d'auto-implication chez un sujet en interaction qui révèle une orientation comportementale se déroulant sur un support graduel en deux axes : la tension et la modalisation.

1.2.4.1. La tension

La tension désigne l'augmentation du degré de l'auto-complicité en renforçant les marques de son adhésion à son propre discours. Dans le corpus, nous avons pu déceler ces marques de tension dans une dynamique argumentative où le locuteur tente de persuader l'interlocuteur en ayant recours à l'illustration par exemple. En effet, nous avons remarqué que le muqadam de sidi Qada, par exemple, accélère le rythme et augmente le ton de sa voix, pour ralentir et la baisser ensuite lorsqu'il avance l'argument choisi mais ce qui a attiré notre attention - de par leur récurrence – ce sont les moments de rire et de silence introduisant une position bien précise du locuteur marquant ainsi son adhésion à son propre discours ou le rejet d'une situation.

- Le muqadam de Sîdî 'abd-rhîm

(a) *Lî fîh 'amr, nšâlah hnâ yamrug (xxx) (rire) huwa yaḥadmah, huwa ydabar râsah // Haḍî hiya.*

Celui qui est atteint de quelque chose, si Allah le veut, il passera ici (xxx) [rire] c'est lui qui le guérira, il s'en occupera // c'est cela.

Dans cet énoncé, le locuteur met en avant les vertus du saint-guérisseur. La marque de tension marquant l'adhésion du locuteur à ses propres dires se matérialise en un moment de rire renforçant l'évidence du pouvoir de guérison du saint.

(b) *haḍâk gṭa'lah šağra, w-huwa ṭayaḥlah l-guba (rire) ṭayaḥhâlah gâ' /*

L'autre lui a coupé l'arbre, et lui, il a fait tomber sa coupole [rire] il l'a faite tomber complètement /

Dans le récit, le même locuteur-narrateur laisse entendre par son rire une auto-complicité consolidant son adhésion aux faits racontés au sujet du pouvoir du saint qui est parvenu à faire tomber la coupole du saint adversaire mais il peut être interprété également comme un rire railleur discréditant l'ennemi.

(c) *Haḍâ ḥadmah qâryîn, hawâ râh târîḥ tâ'ah. 'Arwâḥî tšû [silence] [déplacement]*

Celui-la a été construit par des intellectuels, voici son Histoire. Viens voir [silence] [déplacement]

(d) *kânat waḥd šağra hnâ, arwaḥ tšû [silence] [déplacement]*

Il y avait un arbre ici, viens voir [silence] [déplacement]

(e) *huwa lî bnâ hâḏl-qabriya w-faraš l-kârlâḡ / wâh* [silence]
C'est lui qui a bâti le tombeau et a mis le carlage / Oui [silence]

(f) *kânat waḥḏ šaḡra hnâ* [silence] *hâḏšaḡra kânat tâ' šafšâf//*
Il y avait un arbre ici [silence] cet arbre était un pin //

Dans les énoncés (c) et (d), l'énonciateur décrivant les lieux entrecoupe ses dires avec des moments de silence (appelé également en énonciation « **trou lexical** ») dus à ses déplacements en vue d'illustrer ce qu'il avance comme informations. Les déplacements comme actes ont pour objectif non seulement de justifier son discours en lui apportant une véracité avec des preuves tangibles se situant dans l'espace mais également d'instaurer une complicité avec le co-énonciateur pour que ce dernier puisse reconnaître les faits comme réels. En revanche, dans les énoncés (e) et (f) les silences laissent la place à une auto-complicité consolidée tantôt par une affirmation (oui) tantôt par l'indicateur de lieu « *hnâ/* ici » puis le démonstratif « *hâḏ/* cet).

- **Le muqadam de sîdî 'lî ban 'ûmar**

(g) *ga'dû sbû'a yazahrû* [imitation des rugissements des lions]
Les lions se sont mis à rugir [imitation des rugissements des lions]

La marque de tension dans cet énoncé réside dans l'imitation des rugissements des lions en racontant son récit. Une manière de créer une connivence avec l'auditeur en utilisant les potentialités de sa voix en vue d'une profération du récit. En effet, faire entendre les faits racontés permet au narrateur de capter l'attention de son auditoire mais également s'attacher à ses dires.

(h) *sîdî 'lî ban 'ûmar šârad fî larḏ, lâḥah lâḥur fa-smâ w-našrah, šarḥah huwa w-zâd 'arḏah, ḥalâ laḡbâl matâlî, ḥalâ laḡbâl matâlî* / [rire]
sîdî Ali Ban Oumar erre sur terre, l'autre l'a lancé dans le ciel, il l'a avalé, lui et sa terre, il a laissé les montagnes vers la fin, il a laissé les montagnes vers la fin / [rire]

(i) *huwa sulṭân 'andah kulš* [rire]
lui est sultan il a tout [rire]

(j) *ḏâk 'anâ* / [rire] *ḡâlḥâ, ḏâk 'anâ 'mîtah* /
c'était moi / [rire] il lui dit, c'était moi qui l'ai rendu aveugle /

Dans les énoncés (h), (i) et (j), le locuteur raconte un récit sur les prodiges de deux saints. Il déclenche des rires en décrivant certaines scènes où les prodiges du saint sont mis en avant : le saint qui avale son adversaire ; les vertus infinies du saint ; le saint qui se transforme en aigle et blesse l'agresseur de sa mère.

(k) *râhum yġû ba ‘ċnâs yġûlak sîdî rasûl lâh w-mâ taġulbahš* [rire]
certaines personnes viennent et disent que même le messager d’Allah tu ne dois pas lui demander une faveur [rire]

l’énoncé ci-dessus représente un argument avancé par des tiers-parlant et rétorqué par le locuteur. Le rire dans ce cas de figure est ironique. Une manière de disqualifier l’argument et les locuteurs qui le soutiennent mais également de consolider l’argument opposé avancé de manière sous-entendue par le muqadam : on peut demander des faveurs au messager d’Allah.

- **Le muqadam de sîdî bûrâs**

En ce qui concerne le muqadam de sîdî bûrâs, en avançant ses informations au sujet des dons probatoires du saint il avait l’esprit occupé avec la femme qui était présente et qui lui demandait des services thérapeutiques ; ce qui a donné un un rythme saccadé et des réponses laconiques où le locuteur se présente de manière indirecte comme l’intercesseur en faveur du saint.

- **Le muqadam de sîdî dahû**

Ce muqadam avait des difficultés à entreprendre son discours car il s’est mis en colère au sujet d’un acte « indéscend » (selon lui) que nous avons fait : avoir omis d’ôter les chaussures avant d’entrer dans le mausolée. Ce malentendu nous a poussés à poser des questions directives afin d’assurer la continuité du discours. Cette émotion éprouvée par le muqadam se traduisait par des pauses silencieuses relativement longues et une lenteur dans l’émission des énoncés :

(l) *rabî l- ‘âlamîn yakarmah bîhâ n-šâlah* [silence]
Dieu de l’univers la lui donnera inch’Allah [silence]

(m) *fal ’alf w-sat-miya w-rab’a w-rab’in* [silence]
en 1644 [silence]

Une volonté de clôturer le discours.

(n) *hâw ! haċċik hiya* // [silence]
Eh oui ! c’est cela // [silence]

Après avoir été rassuré par le locuteur 3 (notre père) qui lui a expliqué que le comportement est dû à une ignorance du règlement de la part du locuteur 2, le discours a pris une tournure positive mais toujours aussi lente.

(o) *Mîn yuġda ‘andhâ yawšal ‘abd ħnûntah tsîl, gra’* [rire]
Quand il va chez elle, il arrive le nez qui coule, chauve [rire]

(p) *humâ mîn dâk 'awliyâ' fi ba 'dhum ba 'd [rire] matfâhmîn*
eux, parce qu'ils sont des saints entre eux [rire] ils se comprennent.

(q) *Gâlî : nuçt [rire] Gâlî : nuçt mâ fiyâ wâlû, ma ngraht mâ nqbašt, mâ tqarwaht [rire]*
hâw ! hâw ! //

Il m'a dit : je me suis relevé [rire] il m'a dit : je me suis relevé et je n'avais rien, ni blessur ni égratignure, ni foulure [rire] eh oui ! Eh oui ! //

(r) *l-ħurâs šâfû sbû'a lâ yazahrû, w-mûlâhum gudâmhum yatmašâ [rire]gâlûlah :*

- *yawadî haççâk tâ' bnî šugrân lî gutlah ġîb l-ġaziya râh ġâb sbû'a [rire].*

Les gardiens ont aperçu les lions en train de rugir, et leur maître devant eux qui marchait [rire] ils lui ont dit :

- au fait, celui de Beni Chougrane à qui vous avez demandé la capitation, il a ramené les lions [rire].

Le malentendu n'a pas empêché le muqadam de placer des rires suite à certains énoncés où il avance les *karamât-s* du saint. Ces rires transmettent une adhésion aux faits racontés appuyés par des interjections d'affirmation comme c'est le cas dans l'énoncé (q).

- Le muqadam de sîdî qâda

(s) *yaħkû 'lîh l-kbâr [syllabe allongée]*

Les aïeuls [syllabe allongée] racontent sur lui (des récits)

En introduisant son discours, le muqadam de sîdî qâda attribue ses propos à un locuteur 1 : les aïeuls. Sur le plan prosodique, ce terme est allongé afin de le mettre en évidence et confirmer une distanciation par rapport à ses dires. La présence de l'énonciateur réside dans le choix des syllabes allongées pour dire implicitement : ces dires proviennent d'une instance d'autorité, donc ils sont vrais.

(t) *kifâh mâ nâçç yçalî l-faġr ?! [rire]*

Comment ne s'est-il pas levé pour faire la prière du fadjr ? ! [rire]

(u) *rasûl ħalal l-mâšiya wa-klâ l-kabda [rire] ġîr fal-mâkla na 'arfû muħamad*

Le prophète a autorisé le bétail et a mangé le foie [rire] nous ne connaissons Muhamad que lorsqu'il s'agit de nourriture.

(v) *Yġûlû ġîr man tamâk tħayla w-lagaħlah l-ġâçhî / [rire] 'ayâ 'tâhâlah*

On dit que juste là-bas il a fait le malin et a rassemblé des gens / [rire] alors il la lui a donnée.

(w) *Hâw ! manîš wâlî baġî takaççbî 'liya watrudîni wâlî [rire] manîš wâlî manîš wâlî !*

Eh oui ! Je ne suis pas un saint, tu veux me mentir et faire de moi un saint [rire] je ne suis pas un, je ne suis pas un saint !

(x) *Yġûnâ qawm mrabyîn lħaya, ħârġîn çad l-walyâ wazwâya, yamšû yaftû blâ qrâya, w-yalbsû l-bâlħû kî l'bâya.*

Hâđi hiya [rire]

Viendra une communauté qui laisse pousser ses barbes, ils sont contre les saints et les *zawya*-s, ils avancent des lois sans instruction (savoirs) et portent le manteau comme une *abaya*. Voila [rire]

Comme les autres cas de figure traités plus haut, le *muqadam* de *sîđi qâda* enclenche des rires significatifs lorsqu'il évoque les *karamât-s* du saint. Le rire railleur, comme moyen de souligner une prise de position indirecte, figure dans les exemples suivants :

- Le narrateur se manifeste par un rire au sujet de la question posée par le soufi qui se demande comment le saint ne s'est pas levé afin d'accomplir sa salat (dans l'énoncé (t)). Un rire que le narrateur voudrait comme moyen signalant l'ignorance du soufi au sujet du rang spirituel qu'occupe le saint. Une autre manifestation du narrateur dans l'énoncé (v) mais cette fois afin d'attirer l'attention de l'interlocuteur sur un acte d'intelligence effectué par le saint.
- L'énonciateur réfute un comportement de certains musulmans en laissant entendre sa propre position (énoncé (u)).

Dans l'énoncé (w), la disqualification de la sainteté de l'adversaire est consolidée cette fois-ci par un humour caustique suivi de la négation (*manîš* / je ne suis pas). Tandis que dans l'énoncé (x) le rire est utilisé comme marque de clôture du discours qui marque une « auto-approbation » de ses propos.

- **Le muqadam de sîđi řâđi**

Les marques de tension dans le discours du *muqadam* de *sîđi řâđi* ne sont pas aussi variées comparé aux autres *muqadmîn*. Chez ce locuteur nous remarquons une certaine maîtrise des émotions et du sujet du discours. Le rythme est régulier et le discours (qui a duré 3mn) verse dans une réponse plus ou moins précise aux questions posées.

- **Le muqadam de sîđi Hmad Ban Alî**

Ce que le discours de ce *muqadam* a de particulier sur le plan prosodique, c'est cette tendance à allonger les syllabes de certains mots afin de marquer une auto-complicité qui révèle sa prise de position personnelle.

[a] 'al-lađina qâlû rabunâ lâh wastaqâmû tanazala 'alayhim l-malâ'ika 'alâ tařafû wa lâ tařzanû wa-'abřirû bi-l-đana latî (xx) *nađmu* [syllabe allongée] awliyâ'akum ři-l- řayâti duniyâ / wa ři-l-'âđira.

Ceux qui disent : « Notre Seigneur est Allah » et qui se tiennent dans le droit chemin, les anges descendent sur eux. « N'ayez pas peur et ne soyez pas affligés, mais ayez la bonne nouvelle du paradis qui (xx). Nous [syllabe allongée] sommes Vos protecteurs dans la vie présente et dans l'au-delà. (Fussilat 30).

Dans cet énoncé le locuteur transmet un message bien précis en allongeant le pronom personnel « Nous » dans le verset coranique qu'il cite :

- Le « Nous » renvoie à Allah.
- Phrase sous-entendue mise en évidence : Allah protège les saints.

Nous remarquons que le locuteur cite le verset mais il accélère le rythme en arrivant à la phrase « *Latî kuntum tû'adûn* » à tel point qu'elle ne soit pas déchiffrable. Nous supposons que le muqadam a omis cette partie du verset.

[b] *w- 'andah mu' alafât* [syllabe allongée] *râhi fal-muğrib*
Et il a des ouvrages [syllabe allongée] ils sont au Maroc.

[c] *'al karâma 'amrun ħâriqun lil- 'âda yuċhiruhu lâh 'alâ yadi şâliĥ* [syllabe allongée] *dûna 'an yadrî-şâliĥ.*

Le prodige est une chose surnaturelle, Allah le fait apparaître (sur la main) d'un sincère [syllabe allongée] sans que le sincère le sache.

[d] *hawâh ykûn şarî'a* [syllabe allongée]
Sa passion est chari'a [syllabe allongée]

[e] *yadarkû maqâmât yşufû bihum 'umûr* [syllabe allongée]
ils atteignent des rangs où ils voient à travers eux des choses [syllabe allongée]

[f] *li'ana rabî 'andah nâs* [syllabe allongée] / *fî l- 'arċ da'wâthum mustagâba*
Car Dieu a des personnes [syllabe allongée] / sur terre dont les prières sont acceptées.

[g] *kân ħârağ 'lâ trîğ l-mustaqîm / kân ħamâr* [syllabe allongée]
Il déviait du droit chemin / il était un ivrogne [syllabe allongée]

[h] *wa-nwalû naşa 'dû lhîh* [syllabe allongée] *taş'ad rûĥ*
Et on monte là-bas [syllabe allongée] l'esprit monte

[i] *qâl 'âlam wa-krîm w-şahîd / Wâh* [syllabe allongée]
Il dit un savant et généreux et martyr / Oui [syllabe allongée]

Dans un tableau regroupant les mots mis en évidence dans les exemples ci-dessus, nous allons tenter d'élucider le sens sous-entendu que le locuteur voudrait transmettre :

Syllabes allongées	Sens mis en évidence
[b] <i>mu' alafât</i> (ouvrages)	Le saint a beaucoup d'ouvrages importants.
[c] <i>şâliĥ</i> (sincère)	Le saint est un <i>şâliĥ</i> .
[d] <i>şarî'a</i>	suivre la <i>şarî'a</i> permet l'accès à la sainteté.

[e] 'umûr (des choses)	Les choses surnaturelles. La clairvoyance des saints.
[f] Nâs (des personnes)	Ces gens sont les saints.
[g] ħamâr (ivrogne)	Il était ivrogne mais après le repentir il a pu devenir un saint.
[h] lhîh (là-bas)	L'au-delà
[i] Wâh (oui)	J'adhère à ce que je viens de dire.

Tableau 30. Les syllabes allongées et sens connoté

Nous constatons dans les exemples analysés que l'humour traduit par des rires dans une dynamique argumentative a pour objectif d'attirer l'attention du co-énonciateur sur la position de l'énonciateur. Une Auto-complicité invitant une complicité de l'interlocuteur est également marquée par les rires pour amener ce dernier à adhérer aux dires et aux faits avancés. Le rôle social du rire est une stratégie qui permet de joindre le rire à la parole et favoriser ainsi le rapprochement des partenaires de l'acte de communication en permettant la levée des barrières sociales.

Les moments de silence également sont le moyen de prendre position par rapport à ses dires mais aussi de transmettre à l'autre un message bien précis. Un moment énonciatif pouvant être plus significatif et ayant un impact plus prompt sur l'autre que celui des paroles mais c'est surtout une marque de la présence de l'énonciateur. Par ailleurs, sur le plan prosodique, le fait d'allonger les syllabes d'un mot met en exergue une autre stratégie argumentative transmettant une position dissimulée de l'énonciateur.

1.2.4.1.1. L'aposopièse

L'aposopièse est une interruption brusque de la parole, traduisant une émotion, une hésitation ou un danger menaçant. Dans le corpus elle est significative et se manifeste de la manière suivante :

(aa) *Riwâya lî ġâ bîha / fiha kâyan* [hésitation] *šaṭrayn, qawlayn, riwâyatayn.*

Le récit qu'on a raconté / comporte [hésitation] deux parties, deux paroles, deux versions

(bb) *'al ḥadîṭ 'al marwî 'al qudusî 'an* [hésitation] *rasûl-lâh (Ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) / « lâ zâla 'abdî* [hésitation] *wa mâ taqaraba 'ilaya 'abdî biṣay' 'aḥabu 'ilaya mimâ 'idṭarartu 'alayh ».*

Le hadith qudusi rapporté du [hésitation] messenger d'Allah (que le salut soit sur lui) / « Mon serviteur continue [hésitation] plus mon serviteur se rapproche de Moi d'un pas, il M'est plus appréciable que ce que je lui ai exigé de faire.

(cc) *wakam min muṣalî yuṣalî* [hésitation] *wâh* [hésitation] *kam min ṣâ'imîn yaṣûm wa-rûḥu lâ ta'rifu ma'nâ ḍâlika ṣiyâmu / wakam min muṣalî yuṣalî...*

Combien de personnes qui font la prière [hésitation] oui [hésitation] combien de jeûneur font le jeûne mais l'esprit ignore le sens du jeûne / et combien de personnes qui font la prière...

Nous remarquons dans les exemples ci-dessus que les propos des locuteurs sont interrompus par des moments d'hésitation qui sont à la base « des manifestations extrêmement fréquentes de la spontanéité de la parole¹⁰⁵ ». De fait, « La fonction émotive¹⁰⁶ » de l'hésitation émane d'une anxiété surtout lorsque le locuteur fait appel à des arguments d'autorité en citant des versets coraniques ou des hadiths comme c'est le cas dans l'énoncé (bb). En effet, compte tenu de la place et de la valeur religieuse qu'occupent ces textes sacrés dans la mémoire collective, les muqadmîn sont confrontés, en les citant, à une lourde responsabilité car déformer ces textes est non seulement considéré comme inacceptable par les membres de la même communauté mais également cela va discréditer les rapporteurs. Ainsi, la fonction émotive va laisser place à la « fonction cognitive¹⁰⁷ » de l'hésitation qui engendre cette impression d'incertitude du mot suivant comme c'est le cas dans l'énoncé (aa) ; de confusion (énoncé (cc)) ou carrément d'oubli :

mimâ 'iḍṭarartu 'alayh » au lieu de « *Mimâ fṭaradhtou 'alayh* / ce que je lui ai recommandé de faire ».

1.2.4.2. La modalisation

Nous avons déjà eu l'occasion de définir cette notion dans la première partie de ce travail. Ce procédé concrétisant la subjectivité de l'énonciateur se manifeste dans le corpus de la manière suivante :

1.2.4.2.1. La modalité épistémique

Nous rappelons que ce type de modalité consiste à avancer un énoncé comme vrai ou probable. Dans le domaine de la sémantique, selon Robert MARTIN, le langage est le moyen d'exprimer ses croyances. Les propos d'un locuteur renvoient sur le plan sémantique à un *univers de croyance* basé sur deux éléments fondamentaux :

- *Décidabilité* ;
- *Consistance*.

D'après l'auteur, ces notions sont déterminantes dans la création de cet univers à partir du moment où « le locuteur est en mesure d'attribuer à une proposition quelconque une valeur de vérité, cette proposition appartiendra à son univers de croyance ; elle y sera réputée décidable. Au contraire, on la

¹⁰⁵ DUEZ Danielle, *Signification des hésitations dans la parole spontanée* <http://www.lpl-aix.fr/~fulltext/1198.pdf> [en ligne], consulté le 29/04/2017.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

déclarera indécidable s'il n'est pas ainsi. Voilà qui paraît limpide : il n'en demeure pas moins qu'il faut dire avec exactitude quelle réalité linguistique la décidabilité recouvre » (Martin 1987 : 15).

Structure des univers de croyance :

- La proposition décidable.

« une proposition sera dite *décidable* dans l'univers U_i si elle a une valeur de vérité dans l'un au moins des mondes que l'univers U_i comporte » (*ibid.*).

- Les mondes potentiels (m) : aucune contradiction avec m_0 ; c'est le monde que le locuteur admet comme le monde de ce qui est.
Ex : Il est possible que ... (un monde).
Il est... (une proposition vraie).
- Les mondes contrefactuels (*ibid.* : 16) (\bar{m}) : contiennent au moins une proposition contradictoire avec celles de m_0 .
Ex : Il a réussi. Laisse entendre qu'il n'a pas réussi.
Sa réussite est évoquée dans un monde contrefactuel.

L'auteur propose le schéma suivant pour illustrer sa réflexion :

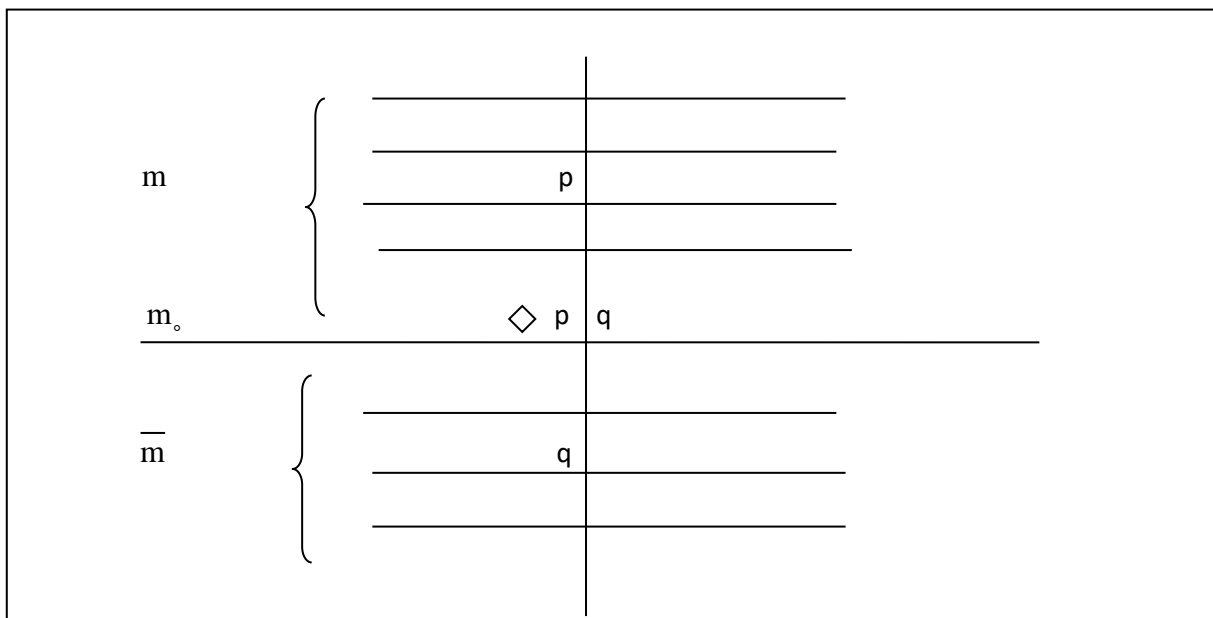
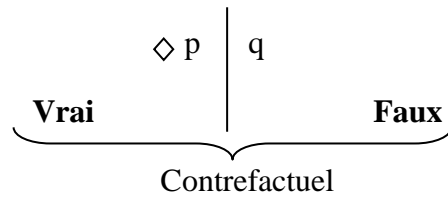


Fig. 32. Structure des univers de croyance

Pour le plan sontrefactuel, le plan supérieur et supérieur sont séparés.



(y) Énoncés avancés comme probables :

lukân jâb l-ḥams gluba, lukân râhî taḥadmah tlâṭîn.

S'il avait ramené les cinq faisceaux, trente tribus l'auraient servi.

Dans cet énoncé, la probabilité est exprimée par la conjonction de condition *lukân* impliquant deux cas de figure présumés : *Le saint a ramené cinq faisceaux ; trente tribus est à son service (faux).

Le saint n'a pas ramené cinq faisceaux ; trente tribus ne sont pas à son service (vrai).

La probabilité se situe entre ces deux univers posé et présumé afin de laisser entendre un univers de croyance implicite : le saint est censé être le maître des tribus qui restent.

râḥat kî mnâ wîn, balâk manâ lal-wâd tâ 'ah.

Il (le bol de couscous) est parti d'ici jusqu'à une longue distance, peut être d'ici jusqu'à sa rivière.

sadîba mûl luṭû yanglab walâ ylâqîš ḥaya.

Ça dépend, le propriétaire de la voiture se renverse ou il rencontre quelque chose.

Za 'ma ruḥâniya.

Comme quoi, un esprit.

manîš 'âraf šâ yasra fîh fî dâḥal ḡismah baḥuql tâ ' l-fâras.

Je ne sais pas ce qui se produit à l'intérieur de son corps à cause du poids du cheval.

Les énoncés véhiculent une probabilité avec l'emploi de termes (qui ont des locutions comme équivalents en langue française) comme : *balâk* (peut être), *sadîba* (ça dépend) ou *za 'ma* (comme quoi). Chaque énoncé propose un univers de croyance qui prend forme dans une argumentation s'articulant autour du sujet de la sainteté. Dans le dernier énoncé, il s'agit plutôt d'une information ignorée introduite explicitement par un verbe d'opinion à la tournure négative *manîš* (je / ne pas) 'âraf (sais).

Lî fîh 'amr, nšâlah ! hnâ yamrug.

Celui qui a un problème, si Allah le veut, c'est ici qu'il passera (guérira).

fîh l-ḥîr wal-baraka nšâlah!

Il possède le bien et la bénédiction si Allah le veut.

rabî l- 'âlamîn yakarmah bihâ n-šâlah !
Dieu la lui donnera si Allah le veut.

La probabilité exprimée à l'aide de la condition est reprise dans ces énoncés mais sous une forme différente et à l'aide de la même locution *n-šâlah*, en arabe classique le syntagme verbal *'in šâ'a lâh* composé de *'in* (si) *šâ'a* (voulut) *lâh* (Allah). Ainsi, la véracité des croyances avancées est tributaire de la condition d'une volonté divine.

ygûlak : drak l-mrâya. 'al- mrâya tâ' l-hand l-kbîra.
On dit : il a atteint le miroir. Le miroir de l'Inde.

ygûlak min 'ahl l-hawâtif, 'al hawâtif 'arabâniya.
On dit des gens des téléphones (clairaudiance), les téléphones divins.

'Anâ râqi narqî, ngulû manaqdarš 'lâ rbâṭ.
Moi je suis un guérisseur, nous pouvons dire que je ne peux pas guérir la stérilité.

kân qaḍî w-kân 'âlam wiy-gûlû qârî sab'a tâ' l- 'ulûm.
Il était juge, et il était savant, et on dit qu'il a étudié sept disciplines.

Les deux énoncés ci-dessus représentent le modèle le plus utilisé par les locuteurs afin d'avancer une probabilité ou se distancier par rapport à leurs dires. En effet, c'est dans un discours rapporté introduit par le verbe *ygûlak* que la vérité des propos est renvoyée à l'autre ou est liée à la possibilité de la véracité des dires de l'autre. *Ngulû* (nous pouvons dire) est un verbe introducteur qui présente explicitement une probabilité.

Haḍâ wâlî ṣâliḥ, râh fî qarn w-šî.
Ce saint juste existe depuis un siècle et quelques.

sâ'a kbîra, man l-qarn tâ'ah tâlî lî mâṭ fîh.
Une grande horloge, depuis le siècle où il est mort.

Afin d'éviter de transmettre une fausse information concernant la durée de l'existence du mausolée, le locuteur complète le nom *qarn* (siècle) par la conjonction exprimant l'addition *wa* (et), et le lexème *šî* (quelques) renvoyant au nombre d'années exact qu'il ignore. Une autre incertitude est exprimée dans la proposition *man l-qarn tâ'ah tâlî lî mâṭ fîh* (depuis le siècle où il est mort) invitant le coénonciateur à vérifier la date exacte de l'existence de l'horloge qui n'est plus.

hâḍa sîdî qâda yaḥkû 'lîh l-kbâr, mašî naḥkîhâ 'anâ, walâ qrît fal ktûb, yaḥkû 'lîh l-kbâr.
Ce sidi Qada, les aïeux racontent sur lui, non pas moi qui raconte, ou j'ai lu dans les livres, les aïeux racontent.

Sîdî ṣâfî haḍa yaḥkû 'lih, kân fî bnî ṣâf.
Ce sidi Safi, on raconte sur lui, il était à Beni Saf.

Un dernier exemple contenant le sens de la probabilité construit de la manière suivante :

Assertive (les aïlleuls racontent) ≠ proposition négative (je ne sais pas).
On raconte + assertive ≠ proposition négative sous-entendu (je ne sais pas).
=
Ce sont des récits qu'on m'a racontés. Moi je ne fais que rapporter.

- Énoncés avancés comme vrais :

Tous les énoncés qui abordent la vie des saints et leur parcours intellectuel sont présentés comme véhiculant des vérités à ce sujet. Or, lorsque le locuteur avance l'une des grâces probatoires du saint, nous avons remarqué, qu'il a recours à des instances d'autorité ou des locutions pour légitimer ses dires.

haḍa sîdî 'lî ban 'ûmar haḍa ṣrîf 'aşli, haḍa ṣrîf yantasib l-sîdî 'lî w-faḍîma zohra.
Ce sidi Ali Ban Oumar est un noble d'origine, c'est un noble descendant de mon siegneur Ali et Fatima Zohra.

Afin de démontrer la véracité de l'information transmise sur les origines nobles du saint, le locuteur choisit un terme exprimant explicitement cette qualité comme *'aşli* (d'origine).

w'abar 'lih lâh (subḥânah wa-ta'âla) 'ana rūḥ nawrâniya, lî manḥâ l-'aql, trûḥ tġîb, wa-ydîr rabî ḥâġa t'as l-ġism ḥatâ ṣbâḥ.
Et Allah l'a exprimé : l'esprit de lumière dont provient la raison, elle s'absente, et Dieu consacre une chose qui surveille le corps jusqu'au matin.

La véracité de l'information avancée est soutenue par l'évocation d'une instance considérée comme absolue dans la culture des partenaires de l'échange (Dieu). Toutefois, la vérité dite est très vite atténuée pour intégrer un monde probable avec le lexème *ḥâġa* (une chose) indéterminé.

En effet, cette instance absolue revient dans d'autres exemples sous forme de syntagmes nominaux ou de serment :

huwa yawṣal fî nhârah, 'al-karâm tâ' rabî, b-'aḍn lâh yûṣal fî nhâra.
Lui, il arrive le jour-même, une grâce de Dieu, avec l'autorisation d'Allah, il arrive le jour-même.

zlâfa tâ' ṭa'm bal-hama tâ' rabî w-tâ' ḍâ 'abd rḥîm, maḥdûma ṭâḥat tkawrat.
Un bol de couscous avec la volonté de Dieu et de ce Abde-Rhîm, toute faite, elle est tombée et a roulé.

Radat ḍîk sbûla, walah kî qbal.

Elle rendit l'épi de blé, avec le nom d'Allah, comme avant.

L'univers de croyance ici est tributaire d'une volonté divine pour pouvoir se concrétiser. Sans cette volonté, l'information relève d'un monde probable ou faux.

Ou soutenue par une répétition comme c'est le cas de l'exemple suivant :

lî fîh 'amr, mâ yûgafš gâ' gudâmah, wâlû, wâlû.

Celui qui a un problème, il ne lui résistera pas, jamais, jamais.

Dans l'énoncé suivant, l'authenticité de l'argument d'autorité qui se matérialise en des propos du prophète Mohamad est soulignée par le choix de l'adjectif *ṣahîḥ* qui signifie à la fois : authentique, juste et vérifié.

fîh ḥadiṯ ṣahîḥ.

Il y a un hadith authentique.

Des moments du discours comportent d'autres énoncés authentiques : lorsque le locuteur fait part d'une expérience personnelle dans un discours testimonial. Ainsi, la probabilité est exprimée pour légitimer son discours et éviter les frontières du faux ; c'est pourquoi, les locuteurs procèdent à des choix délibérés de locutions, de tournures phrastiques et d'hierarchisation de l'information afin de se détacher d'une prise en charge des informations et de certitudes pouvant être préjudiciable quant à sa crédibilité.

1.2.4.2.2. La modalité intersubjective ou déontique

Ce type de modalité confère au locuteur une position d'autorité par le biais de l'expression de l'obligation et de l'interdiction qui sont pour la plupart des énoncés exprimées à l'intérieur d'un dialogisme où l'instance dotée d'une autorité religieuse avance ce genre de modalité.

1.2.4.2.3. La modalité appréciative

Ce type de modalité peut se matérialisé en un jugement de valeur : en employant des adjectifs axiologiques appréciatifs ou dépréciatifs.

(1)*w- haḍâ fîh ḥṣâyal kbâr*
celui-ci a de grandes vertus.

(2)*l-wâlî 'anûrânî tanzal 'lîh l-malâyka.*
Le saint lumineux, les anges descendent sur (pour) lui.

(3)*wâlî ṣâlah*
Un saint juste (sincère, bienveillant).

(4) *W-dâk l-yûm 'arfûh balî şâlah.*
Et ce jour-là, ils ont su qu'il était un juste (un saint).

(5) *w-waliy şâlah fih l-ĥîr.*
et saint juste, qui détient le bien (bienveillant/ bon).

(6) *Ygulû waĥd sayad kân 'insân şâlah ma'andahş dariya.*
On dit, un monsieur était un être bon (juste) qui n'avait pas d'enfants.

(7) *haċċâ sîdî 'lî ban 'ûmar haċċâ šrif 'ašli*
ce sidi Ali Ban Oumar est noble d'origine.

Afin de décrire les saints et leurs vertus, les locuteurs utilisent des adjectifs axiologiques appréciatifs. Dans l'exemple (1), introduit son discours avec une description du saint pour aborder ensuite ses qualités et vertus qu'il qualifie de « grandes ». Un qualifiant subjectif qui ne peut être admis que par celui qui a vécu l'expérience de vérifier ces « grandes vertus ». Toutefois, l'emploi de cet adjectif peut attiser chez l'auditoire la curiosité de les considérer et de vivre l'expérience. Dans l'énoncé (2), l'adjectif *'anûrânî* (lumineux) associé au terme saint, confère à ce dernier son appartenance au monde des anges : un monde de pureté et de lumière. L'adjectif axiologique appréciatif *şâlah* est le plus employé par les *muqadmîn* pour dire qu'il est inhérent à la notion de sainteté. L'énoncé (7) propose un autre adjectif appréciatif attribué au saint (Ali Ban Oumar) mettant en avant ses « nobles » origines et transmettant de manière implicite une généalogie qui remonte au prophète Muhamad.

(8) *Kul ĥâġa fa-duniyâ dâyaralhâ rabî tamra 'adul 'lihâ 'anhâ şâlĥa wala ġîr şâlĥa, wala mura, wala ĥluwa.*

Toute chose ici-bas, Dieu lui a créé un fruit comme signe, si elle est bonne ou pas bonne, amère ou sucrée.

(9) *nâs bakrî kânû ĥşân, fal-qîs haċċâk saydûh.*

Dans le passé les gens étaient durs (bruts). A cette époque ils l'ont chassé.

L'adjectif *şâlah* est encore une fois employé dans l'énoncé (8) mais cette fois il n'est pas lié à la notion de sainteté mais il circule dans une illustration. La subjectivité du locuteur réside dans le maintien du choix du polysème pour exprimer une appréciation et une dépréciation avec la tournure négative *ġîr şâlĥa* (n'est pas bonne) pour expliciter son idée ensuite avec les adjectifs *mura et ĥluwa*. L'adjectif dépréciatif *ĥşân* (bruts) qualifiant « les gens dans le passé » propose un contre argument à celui qui précède : on ne chasse pas les gazelles du saint.

(10) *'al 'abd 'arabânî lî yatnawar bi-nûr lâhi ta'âlâ.*

Le serviteur divin qui s'illumine de la lumière d'Allah le très (le plus) haut.

Une autre qualité des saints est exprimée de manière implicite dans l'énoncé (10) avec l'adjectif *'arabânî* (divin) précédé d'un terme générique *'al 'abd*. Le locuteur – si nous suivons l'enchaînement des idées – avance cette description qui laisse entendre le syllogisme suivant : le serviteur divin est celui qui vit dans la lumière d'Allah. Le saint vit dans la lumière d'Allah, donc le saint est un serviteur divin.

(11) *wa-taṣawuf l-ḥaqîqî, liyûm mâ kânš taṣawuf fi zamânâ, kâyan šibh taṣawuf.*

Et le vrai soufisme, aujourd'hui il n'y a plus de soufisme à notre époque, il y a un semblant de soufisme.

L'adjectif *l-ḥaqîqî* (vrai/ authentique) qualifiant le soufisme, dans ce contexte, introduit une thèse implicite : ce sont les saints qui ont vécu ce « vrai » soufisme et qu'aujourd'hui, avec la disparition des saints, il existe « un semblant de soufisme » mais pas l'authentique.

(12) *l-biṣâra l-'uḍmâ lî ya'raf rûḥah balî râh fa-ṭarîq ṣaḥ? Hiya ru'yat sayidnâ Muḥamad (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) walâ ru'yat 'aḥad ṣaḥâba, walâ ru'yat 'aḥad l-mubašarîn bil-ġana.*

L'immense nouvelle (la plus grande), quand quelqu'un sait qu'il est sur la bonne voie ? C'est le fait de voir (dans son rêve) notre seigneur Muhamad (que le salut et la grâce d'Allah soient sur lui) ou de voir l'un des compagnons, ou de voir ceux qui iront au paradis.

Le fait de faire un songe et de voir le prophète Muhamad est qualifié dans l'énoncé (12) comme une grande nouvelle, la meilleure que puisse vivre un individu. Sous une tournure superlative cette croyance avancée par le locuteur va permettre d'appuyer le récit du *Šîḥ 'al Misûm* qui suite à son songe où il a vu le prophète il a été désigné comme chef de la confrérie et son chaikh et considéré comme un chaikh de lumière.

(13) *lîq haḍû nâs l-maṭaqfîn 'a-ṣġâr, mâ yqusûš l-'asl 'lâ l-far'*

Il ne faut pas que ces jeunes cultivés jugent la source à partir d'une branche.

Le locuteur dans cet énoncé s'adresse indirectement à nous (son interlocuteur) en nous valorisant avec l'adjectif appréciatif «cultivés ». L'adjectif *'a-ṣġâr* (jeunes) transmet implicitement l'idée du manque d'expérience pouvant être la source des jugements de valeur hâtifs au sujet de la sainteté.

(14) *Wâḥad mîn y-kûn ṣâdaq lâzam y-ġîb l-burhân.*

Quand quelqu'un est sincère, il doit apporter la preuve.

Cet énoncé, dans son sens global, séparé de son contexte immédiat, avance un stéréotype objectif : une personne sincère peut prouver sa sincérité. Toutefois, lorsqu'on le lit à l'intérieur du discours, on constate que l'adjectif *ṣādaq* renvoie au saint car ce dernier a démontré ses preuves dans les récits à travers ses prodiges, donc il est « sincère ».

(15) *w-hâḍl-klâm zîn tâwa' ṣāliḥîn.*

Et ces belles paroles sur les justes (les bons/les saints).

Dans cet exemple le muqadam de sidi Ali Ban Oumar qualifie ses paroles de *zîn* (belles) pour une raison : il aborde la sainteté de son maître spirituel.

(16) *lî mâ yzûrnîš šâqî.*

Celui qui ne me rend pas visite est malheureux.

L'adjectif dépréciatif *šâqî* renvoie à tous ceux qui ne rendent pas visite au saint sidi Bouras.

(17) *lî yġî yzûr ba-niya.*

Celui qui vient visiter avec une intention.

(18) *baṣaḥ bi niya ḥâliṣa.*

mais avec une pure intention.

Dans les deux énoncés ci-dessus, l'intention qui doit précéder l'acte de la visite du mausolée est qualifiée implicitement, dans (17) et explicitement dans l'exemple (18) de *ḥâliṣa* (pure et sincère). Une condition pour bénéficier de la *baraka*¹⁰⁸ du saint ou de ses vertus thérapeutiques.

(19) *Katân ḥḍar.*

Un tissu vert.

La valeur appréciative de l'adjectif de couleur (vert) réside dans sa symbolique. En effet, cette couleur qui couvre les sépultures des saints à l'intérieur des mausolées renvoie à la verdure du paradis.

La modalité appréciative peut également être matérialisée en émotions qui sont plus apparentes sur le plan prosodique. Le muqadam de sidi Ali Ban Oumar par exemple a terminé son discours en larmes lorsqu'il a évoqué les vertus de son maître spirituel.

1.2.5. Points de vue pour le compte de l'énonciateur

¹⁰⁸ Bénédiction.

Les procédés linguistiques avançant un point de vue qui met en valeur la personne de l'énonciateur (sur le plan rhétorique) se présentent de manière implicite (Ducrot 1969). « La littérature rencontre l'implicite à deux niveaux : dans la représentation des paroles des personnages (que ce soit au théâtre ou dans la narration), mais aussi dans la communication qui s'établit entre l'œuvre et son destinataire » (Maingueneau 2001 : 77).

En effet, c'est à travers le présupposé¹⁰⁹ - (qui représente une évidence chez l'interlocuteur) et le sous-entendu. Ce concept, conceptualisé par H.P. GRICE « est inféré d'un contexte singulier et son existence est toujours incertaine ; le présupposé, lui, il est stable. Le premier se tire de l'énoncé, le second de l'énonciation. Bien entendu, l'analyse de ces inférences ne peut s'opérer indépendamment du type d'énoncé dans lesquels elles interviennent. Ici, la problématique des genres littéraires joue un rôle crucial » (*Ibid.* : 79). C'est une sorte de devinette proposée au co-énonciateur, une « activité discursive suppose une coopération de ses participants, qui, du seul fait qu'ils entrent dans l'échange verbal, sont censés suivre un certain nombre de règles tacites, "les maximes conversationnelles"» (*Ibid.* : 90).

Le sous-entendu nous permettra de mettre en exergue sa fonction pragmatique. Par voie de conséquence, nous tenterons d'explicitier ici la position de l'énonciateur en tenant compte du contexte.

Enoncés	a) Présupposé	b) Sous-entendu
1) <i>'âwdû daḥlû ṣabûnî 'anâ wa-mqadam kbîr mât.</i> Ils sont revenus et m'ont trouvé avec un autre vieux muqadam.	1a) j'étais présent avec un autre muqadam.	1b) Cela m'est arrivé. Je peux en témoigner. Ce que je dis est vrai.
2) <i>lî 'andah niya yarbaḥ.</i> Celui qui a une bonne intention, réussira.	2a) celui qui n'a pas de bonne intention, ne réussira pas.	2b) On doit venir avec de bonnes intentions en rendant visite au saint.
3) <i>Râkum râbḥîn.</i> Vous êtes gagnants (bénéficiaires de la baraka).	3a) vous avez la baraka du saint.	3b) Vous avez rendu visite au saint, vous avez bénéficié de sa baraka.
4) <i>'aṣîḥ 'al misûm lî gât manû</i>	4a) Nous suivons la tariqa	

¹⁰⁹ Selon MAINGUENEAU, Le présupposé est « une inférence inscrite dans l'énoncé indépendamment de la variété de ses éventuels contextes énonciatifs suppose que soit faite une distinction entre deux niveaux de contenu d'un énoncé :

- Un niveau de premier plan, qui correspond à ce sur quoi porte l'énoncé : le **posé** ;
- Un niveau à l'arrière-plan, sur lequel s'appuie le posé, le **présupposé**. »

« les présupposés se situent en retrait de la ligne énonciative » (MAINGUENEAU 2001 : 82-83) ce qui relève de la problématique de la *polyphonie* développée par Ducrot.

<p><i>ṭarīqa sūfiya darqāwiya tā'nā, lī tāb'inhā ḥmā.</i> Cheikh al-Missoum de qui provient la voie Darqawiya à laquelle nous appartenons.</p> <p>5) <i>Fī ḥaḍ l-qaḍiya Baraka, w-ḥaḍ l-klām zīn tāwa' ṣāliḥīn.</i> Dans cette affaire il y a de la bénédiction, et ces belles paroles sur les saints.</p> <p>6) <i>walī gā hnā gā yarbaḥ.</i> Celui qui est venu ici, est venu pour réussir.</p> <p>7) <i>haḍa mā 'andī, mā nzīdš man 'andī mā nakḍabš.</i> C'est tout ce que j'ai, je n'ajouterais pas, je ne mentirai pas.</p> <p>8) <i>Wal-'lām tā' sidī daḥū, 'anā gā'ad rāgad hnā, 'andhā waḥd l'āmin walā šā ḍāk.</i> Et le drapeau de sidi Dahou, moi j'étais assis ici, il y a deux ans ou presque.</p> <p>9) <i>'Anā rāqī narqī.</i> Je suis un guérisseur, je guéris.</p> <p>10) <i>'Alah ysalaknā way-salakum !</i> Qu'Allah nous sauve et vous sauve !.</p> <p>11) <i>lī yzūrūh yarbaḥū.</i> Ceux qui lui rendent visite réussirent.</p> <p>12) <i>'Al wālī yatwalūh l-malāyka fa-daniyā wa-fī l'āḥira.</i> Le saint est soutenu par les anges, ici-bas et dans l'au-delà.</p> <p><i>'aṣāliḥīn 'andhum ḥaḍ l-karāmāt rāhī gā'da.</i> Les vertueux (saints) ont des prodiges qui subsistent toujours.</p>	<p>Darqawiya de cheikh al-Missoum.</p> <p>5a) Cette affaire procure une baraka et révèle de belles paroles.</p> <p>6a) Vous êtes ici, je suis ici, nous réussissons (par la bénédiction du saint).</p> <p>7a) Je ne sais pas plus que ça. Si j'ajoute, je mentirai.</p> <p>8a) J'étais présent lorsque cela s'est produit.</p> <p>9a) J'exerce l'acte de la guérison spirituelle par le Coran.</p> <p>10a) Allah seul est capable de nous sauver.</p> <p>11a) Vous lui avez rendu visite, vous réussirez.</p> <p>12a) Les anges sont les alliés des saints ici-bas et dans l'au-delà.</p> <p>13a) Les saints ont aujourd'hui des karamāt-s.</p>	<p>4b) Nous faisons toujours partie de la confrérie Darqawiya.</p> <p>5b) Le mausolée est un lieu de baraka et mes paroles sur le saint sont belles.</p> <p>6b) Le mausolée est un lieu de réussite et de bénédiction.</p> <p>7b) Ce que j'ai dit est la vérité.</p> <p>8b) J'ai cousu le drapeau du saint qui date de plusieurs siècles.</p> <p>9b) Si vous avez besoin d'un rāqī, j'en suis un.</p> <p>10b) Allah nous sauvera et vous sauvera si vous croyez aux saints.</p> <p>11b) Le mausolée est un lieu de bénédiction (réussite).</p> <p>12b) Mon seigneur (sidi) Ahmad Ban Ali est soutenu par les anges ici-bas et dans l'au-delà.</p> <p>13b) Mon seigneur (sidi) Ali Ban Oumar a des prodiges posthumes.</p>
---	---	---

Tableau 31. Points de vue et sens implicite (1)

Les exemples choisis nous permettent d'élucider les points de vue des muqadmîn qui mettent en valeur leur propre personne. En effet, ces points de vue apparaissant dans la case du sous-entendu où nous pouvons repérer une mise en avant d'un témoignage, de croyances individuelles et collectives, d'une appartenance à une confrérie ou à une communauté (soufie), de leur fonction en tant que guérisseurs ou des vertus du lieu où ils exercent leur fonction de gardiens.

1.2.6. Points de vue pour le compte de l'autre

Selon MAINGUENEAU, Le présupposé est « une inférence inscrite dans l'énoncé indépendamment de la variété de ses éventuels contextes énonciatifs suppose que soit faite une distinction entre deux niveaux de contenu d'un énoncé :

- Un niveau de premier plan, qui correspond à ce sur quoi porte l'énoncé : le posé ;
- Un niveau à l'arrière-plan, sur lequel s'appuie le posé, le présupposé » (*Ibid.* : 82).

Les présupposés « se situent en retrait de la ligne énonciative » (*Ibid.* : 83) ce qui relève de la problématique de la *polyphonie* développée par Ducrot.

Dans le tableau suivant nous allons tenter d'analyser ce qui est impliqué dans les énoncés choisis abordant l'autre, et ce, à travers le posé (où on est censé apprendre quelque chose (sur l'autre)). Le présupposé (ce qui est censé être connu de l'interlocuteur (sur l'autre)) permettra d'élucider ce qui est impliqué logiquement par le posé.

Enoncés	Posé	Présupposé (a)
<i>marag l-'ulamâ man 'andah.</i> (Il a enseigné à des Ulémas).	(1) Il était enseignant. Ses disciples sont devenus des Ulémas.	(1a) C'est un enseignant compétent et un 'âlim.
<i>yabgî l-ḥurma.</i> (Il aime la pudeur (le respect)).	(2) Le saint est respectueux.	(2a) On doit respecter le mausolée-saint.
<i>mâ yabgîš dahṣ.</i> Il n'aime pas le cafouillage (la mixité).	(3) Il aime que les femmes et les hommes soient séparés en visitant le mausolée.	(3a) Le saint est vertueux et aime les vertueux.
<i>'aṣūfiya ('alayhum salâm) hûma nâs 'ahl l-ḥaq, 'ahl l-ḥaq, w-mârSû l-ḥaq fî ḥyâthum lil-lâh.</i> Les soufis (que la paix soit sur eux) sont les gens de la Vérité, les gens de la Vérité, et ils ont exercé la Vérité dans leur vie pour Allah.	(4) Les soufis disent la vérité. Ils ne mentent pas.	(4a) Le soufisme est la vraie voie vers Allah. Le soufisme est la voie de la Vérité (Allah).

<p><i>'al-karam tâ' rabî, b-'iḡn lâh yûṣal fî nhârah.</i> Le prodige de Dieu, avec la permission d'Allah, il arrive le jour-même.</p> <p><i>Lî tabġî 'mârat dâr tġî tzûr.</i> Celle qui veut des enfants doit venir visiter (le mausolée).</p> <p><i>Riwâya lî rwâhâ sî l-hâšmî ban bakâr lî kân muftî fî m'askar.</i> Le récit que raconte si l-Hachmi Ban Bakar qui était jurisconsulte de Mascara.</p> <p><i>'anašr yġî man 'and lâh subḥânahu WA-ta'âlâ.</i> Le triomphe provient d'Allah le très haut (le plus haut).</p> <p><i>'ana lâh subḥânahu wa-ta'âlâ 'ayad l-'anbiyâ' bal-mu'ġiza w-'ayad l-'awliyâ' bal-karâma.</i> Qu'Allah le très (le plus) haut a octroyé des miracles aux prophètes et des dons probatoires aux saints.</p> <p><i>'al karâma 'amrun ḥâriqun lil-'âda yuḥiruhu lâh 'alâ yadi ṣâliḥ.</i> Al-Krama est un fait surnaturel qu'Allah fait apparaître sur la main d'un juste (saint).</p> <p><i>kâyan lî 'raf 'atašawuf 'alâ 'anahu ġumlat 'aḥlâq wa 'ana l-'islâm 'aḥlâq.</i> Il y a celui qui connaît le soufisme comme un ensemble de valeurs et l'Islam est un ensemble de valeurs.</p> <p><i>haḍâ sîdî 'lî ban 'ûmar haḍâ šrîf 'ašî.</i> Ce sidi Ali Ban Oumar est un noble d'origine.</p> <p><i>l-karâma lî kânat 'and l-'anbiyâ' râhâ raġ'at 'and 'awliyâ' lâh ṣâliḥîn.</i> Les prodiges qui étaient accordés aux prophètes subsistent à travers les saints.</p>	<p>(5) C'est Allah qui permet le déplacement du saint.</p> <p>(6) Celle qui ne visite pas, n'aura pas d'enfants.</p> <p>(7) Si l-Hachmi est un mufti et c'est lui qui rapporte le récit.</p> <p>(8) Le triomphe ne provient que d'Allah.</p> <p>(9) Allah accorde des pouvoirs surnaturels aux prophètes et aux saints.</p> <p>(10) Allah octroie des prodiges aux saints.</p> <p>(11) Le soufisme et l'Islam se basent sur des valeurs.</p> <p>(12) Sidi Ali Ban Oumar est d'une ascendance noble.</p> <p>(13) Les miracles des prophètes sont transmis aux saints.</p>	<p>(5a) Ce don probatoire octroyé au saint provient d'Allah.</p> <p>(6a) La visite du mausolée-saint est le remède de la stérilité.</p> <p>(7a) Le récit est raconté par une instance de confiance.</p> <p>(8a) Allah est source du succès des saints.</p> <p>(9a) Comme les prophètes les saints ont des prodiges.</p> <p>(10a) Les saints ont des prodiges qui proviennent d'Allah.</p> <p>(11a) Le soufisme et l'Islam partagent les mêmes valeurs.</p> <p>(12a) Sidi Ali Ban Oumar est un descendant du prophète Muhamad.</p> <p>(13a) Les saints sont les héritiers des prophètes.</p>
--	--	---

<p><i>W-rabî mwaṣī 'lihum fal-qur'ân l-'aẓîm.</i> Et Dieu les (saints) a recommandés dans le Coran.</p> <p><i>'Ina lâh rab l'âlamîn fî muḥkami tanzîlihi ta'âlâ, muwakal malâ'ika sufarâ' muqarabîn mina lâh, mwakalhum 'and ḍarîh tâ' l-waliy ṣâlaḥ.</i> Allah, Dieu de l'univers, dans sa révélation, le très haut, a mandaté des anges proches d'Allah. ils ont été mandatés (envoyés) devant la tombe du saint juste (vertueux).</p>	<p>(14) Ils (saints) sont cités dans le Coran.</p> <p>(15) Les anges d'Allah gardent la tombe du saint.</p>	<p>(14a) Dieu prouve la valeur des saints.</p> <p>(15a) Les saints sont protégés par Allah.</p>
--	---	---

Tableau 32. Points de vue et sens implicite (2)

Le présupposé qui est le produit du travail interprétatif de l'interlocuteur révèle des points de vue sur l'autre. Cet autre qui est le saint, fait l'objet de points de vue qui promeuvent ses valeurs religieuses et vertus thérapeutiques, son appartenance à la communauté soufie et à la communauté musulmane ou la source divine ou prophétique de ses *karamât-s*. Ces énoncés circulant dans une dimension argumentative révèlent des croyances propres aux interlocuteurs et à la communauté à laquelle ils appartiennent.

2. Les représentations sociales

La notion de représentation - depuis la perspective associationniste (Dubois 1994:410) (De Saussure) qui la relie à l'apparition d'image mentale chez le locuteur suite à un effet de perception ; jusqu'aux derniers travaux ayant abordé ce concept notamment en linguistique cognitive - représente un enjeu pour un chercheur car elle revêt plusieurs modes de manifestations dans la langue ce qui a amené à la création d'un appareil conceptuel : la notion de prototype (KLEIBER), la notion de stéréotype, celle des idées reçus, d'inférence, etc. Cet appareil confère à la représentation, à la fois, un caractère individuel (du contenu) et social qui permet la connaissance collective du monde.

Les représentations sociales sont des entités presque tangibles. Elles circulent, se croisent et se cristallisent sans cesse à travers une parole, un geste, une rencontre, dans notre univers quotidien. La plupart des rapports sociaux noués, des objets produits ou consommés, des communications échangées en sont imprégnés. Nous le savons, elles correspondent d'une part à la substance symbolique qui entre dans l'élaboration et d'autre part à la pratique qui produit la dite substance, tout comme la science ou les mythes correspondent à une pratique scientifique et mythique (Moscovici, 1979, p. 39). (Semin 1989 : 261).

Le terme « représentation » pouvant renvoyer à une expérience subjective où le locuteur se réfère à son propre vécu antérieur, peut engendrer un comportement qui traduit sur le plan social, à travers le langage, la culture du locuteur.

Selon Moscovici « si une représentation sociale est une « préparation à l'action », elle ne l'est pas seulement dans la mesure où elle guide le comportement, mais surtout dans la mesure où elle remodèle et reconstitue les éléments de l'environnement où le comportement doit avoir lieu. Elle parvient à donner un sens au comportement, à l'intégrer dans un réseau de relations où il est lié à son objet. Fournissant du même coup les notions, les théories et le fonds d'observations qui rendent ces relations stables et efficaces. (1976, p. 47) » (*Ibid.* : 262).

Selon le même auteur, « des systèmes de valeurs, des idées, et des pratiques dont la fonction est double : en premier lieu, établir un ordre qui permettra aux individus de s'orienter et de maîtriser leur environnement matériel ensuite faciliter la communication entre les membres d'une communauté en leur procurant un code pour désigner et classer les différents aspects de leur monde et de leur histoire individuelle et de groupe » (*Ibid.* : 263).

En outre, l'observation et l'interprétation des représentations dépendent de leur mise en mots dans un contexte déterminé afin de répondre à une visée argumentative. Elles permettent par ailleurs d'établir des relations sociales et des actes, car elles assurent à quatre fonctions (Moore & Py 2008 : 271) :

- Avancer un savoir pour élucider une réalité ou « mécanique de construction du réel » (Charaudeau 2007) ;
- Détermination de l'identité d'une communauté ;
- Guider les actes et les réactions ;
- Justifier les prises de positions.

Ainsi, il s'agit d'un moyen permettant d'instaurer et d'assurer la communication et la relation entre les membres d'une communauté. Cette dernière est définie par DURKHEIM comme « un agrégat de consciences si fortement agglutinées qu'aucune ne peut se mouvoir indépendamment des autres ¹¹⁰» par opposition au terme de société qui désigne « un ensemble plus artificiel, fruit d'une association entre individus indépendants qui sont antérieurs, donc, à l'ensemble. C'est une unité d'échange où chacun négocie pour son propre avantage. Alors que les membres d'une communauté ont le regard tourné vers l'intérieur » (Schrecker 2009 : 33), on parle même de « communauté d'esprit » (*ibid.*).

¹¹⁰ DURKHEIM Emile, « Communauté et société selon Tönnies », *Sociologie* [En ligne], N°2, vol. 4 | 2013, mis en ligne le 25 septembre 2013, consulté le 04 janvier 2016. URL : <http://sociologie.revues.org/1820>

2.1. Stéréotypes et identité culturelle

Selon CHARAUDEAU P., la notion de stéréotype « est dépendante du jugement d'un sujet, et que ce jugement en étant négatif occulte la possibilité que ce qui est dit renferme malgré tout une part de vérité » (2007). En d'autres termes, un stéréotype est un jugement qui avance une information vraie et fautive en même temps (*Ibid.*). Ainsi, nous exposerons dans cette section des stéréotypes partagés par la communauté mystique afin de révéler une identité¹¹¹ culturelle à laquelle les muqadmîn font partie. Par ailleurs, en positionnant les informateurs dans la case d'acteurs sociaux, qui construisent leur identité personnelle et collective à travers le discours regroupant des stéréotypes, nous envisageons déceler les marques du code culturel véhiculant une appartenance possible.

Effectivement, c'est la culture qui « oriente l'inscription de l'individu dans le tissu social, les modalités de partage des valeurs qui s'offrent à lui et ses choix d'appartenance. La simultanéité de ses appartenances enrichit le sujet de séries distinctes de significations qui, une fois articulées entre elles, confèrent à chacun une identité singulière » (Vinsonneau 2002 : 13).

Nous envisageons dans cette section de mettre en évidence des représentations culturelles qui organisent la réalité sociale décrite dans le corpus. Il s'agit de relever les stéréotypes permettant d'attribuer au saint et à la culture véhiculée un ensemble de traits faisant du monde décrit, un monde unique, transmis à travers un système de connotation.

2.1.1. Le corps entre « l'intime de soi » et « le hors de soi »

La mystique est un rapport particulier au corps¹¹² où ce dernier est considéré comme un lieu extérieur à soi car on se focalise sur l'esprit où la réalisation spirituelle se fait en dénigrant le corps comme lieu des désirs charnels et matériels. La perception du corps se fait dans une relation avec une altérité qui est Soi. Autrement dit, dans la pratique de sa spiritualité, le mystique perçoit son corps comme une entité étrangère dont il doit se détacher pour son accomplissement et son élévation spirituelle. Cette forme d'expérience a fait l'objet de maints travaux en psychologie, Histoire et philosophie, entre autres, dans notamment les réflexions de Sigmund FREUD, Jacques LACAN et Michel DE CERTEAU (qui est considéré comme un historien de la mystique grâce à son ouvrage *La fable mystique, I*). DE CERTEAU (1987) confirme que le corps mystique ne se traduit pas par un

¹¹¹ Selon VINSONNEAU Geneviève, l'identité est « un processus d'élaboration d'un système signifiant, chez un acteur qui interagit à la fois avec d'autres acteurs et avec le système symbolique dans lequel ils évoluent ensemble. L'identité se réalise comme un processus dialectique, au sens d'intégrateur des contraires » (2002 : 12).

¹¹² La symbolique religieuse du corps occupe une place importante dans la tradition musulmane comme dans la tradition chrétienne. (Martin & Laplantine 1991 : 132).

discours car il est lui-même un langage symbolique. Ainsi, la mystique est définie par cette littérature comme étant d'abord une expérience du corps ; cette expérience consiste à dépasser son corps par le biais d'un voyage (passer au travers de quelque chose) afin de vivre l'esprit comme le lieu et le point d'arrivée de cette expérience.

Ainsi, pour aborder cette question du corps mystique, il s'agit ici de voir comment est-il représenté et mis en scène dans le discours mystique, constituant du discours global de notre corpus. De fait, il est question ici de voir comment le langage du corps exprimé à travers le symbole résiste au discours et comment le discours du muqadam rend-t-il compte de ce genre de croyances.

Dans le discours mystique on parle souvent de « manière de dire » les choses et non de « dit ». Dans la tradition soufie on interprète les propos ou les écrits en prenant en compte *al-Qasd* (De Vitray-Meyerovitch 1978 : 349-353) ou le sens implicite véhiculé. En effet, « Dans la pensée musulmane classique, la parole du croyant a plus de valeur que ses actes, en ce sens qu'elle indique l'intention (la niya) et la motivation première fondatrice de toute œuvre. Aussi est-elle à priori considérée comme pure » (Amri 1992_ : 180).

Ainsi, Cette manière de dire les choses qui renvoie à un art de parler et à des croyances révélées par des stéréotypes propres à une communauté donnée (celle des muqadmîn qui défendent le culte des saints) nous pousse à nous interroger au sujet des jeux discursifs d'une parole en adéquation avec les jeux du symbolisme du corps du saint.

2.1.2. Le corps-saint

Travailler sur le symbolisme du corps du saint consiste à développer l'anthologie de l'homme tel que les informateurs le décrivent. En effet, ces derniers nous proposent une exploration d'un corps-saint doté de pouvoirs surnaturels dont le centre est le cœur comme organe de l'intuition suprarationnelle. De plus, le corps-saint est représenté comme étant un réceptacle de l'esprit lié à Dieu et que ce dernier s'en empare pour lui exiger des actes à accomplir afin de venir en aide aux autres. D'une part, le corps-saint est décrit comme étant doté d'une intelligence qui repose sur les sens et l'intuition mais surtout sur un rapport spirituel avec Dieu ce qui lui octroie le pouvoir d'une perception extrasensorielle faisant de lui un être qui a pour mission d'apaiser les âmes et les corps des autres. « Ces signes touchant la vision et l'amour de Dieu, par lesquels le corps est éprouvé, ainsi que les signes des karāmāt par la médiation auprès de Dieu au profit des croyants, constituent la poutre essentielle de symbolisme soufis » (*Ibid.* : 189).

D'une autre part, la purification du corps passe par la purification de l'esprit et le maintien du lien avec Dieu qui se réalise par le *Sidq* (la sincérité) en vue de mettre en scène une symbolique du corps-esprit qui contribue dans la construction d'un mythe proposant un récit exemplaire. Cette mise en scène du corps ayant pour but d'exprimer implicitement une mise en scène des états de l'âme a été utilisée dans la mythologie grecque.

Par ailleurs, la forme du corps du saint n'est évoquée par aucun des locuteurs pour ainsi dire que l'être de ce personnage se réduit à une âme bienfaitrice et un espace spirituel. C'est dans une expérience ineffable qui rejoint le corps humain au corps « habité » par le divin que le corps-saint est décrit ; un corps vivant par l'action et se manifestant par le biais des dons probatoires.

Le corps saint est représenté dans le discours des informateurs de la manière suivante :

- Un corps endurent qui pratique le pèlerinage en se déplacement sur son ânesse et parcourant des milliers de kilomètres comme c'est le cas de sidi Abderhîm et sidi Bouras.
- Le corps sacrifié : la métamorphose de la beauté du corps vers sa laideur comme preuve de fidélité au maître. Le corps sacrifié dans la laideur occultant une beauté est également exprimé à travers des comparaisons contenues dans les poèmes des soufis comme celui d'El Madjdoub cité par le muqadam de sidi Ahmad Ban Ali.

šâfûnî mgabar, khal mgabar, danû mâ fiya hîra, wanâ kî l-ktâb m'alaf, fiya mnâfa' kîra.

Ils me virent poussiéreux, noir et poussiéreux, ils pensèrent que je ne détenais aucun bien, alors que je suis comme un ouvrage, je contiens de multiples vertus.

Le muqadam de sidi Ahmad Ben Ali souligne des valeurs qu'un soufi devrait adoptées en choisissant des poèmes où le corps est comparé

Lâ tkûnš ki hjar l-wâd mablûl, man qalbah nâšaf.

Ne sois pas comme la pierre de la rivière, mouillée, sèche de l'intérieur.

- Le corps – serpent.
- Le corps-espace : le corps de sidi Ban Oumar qui avale sidi Chikh se transforme en lieu paradisiaque.
- Le corps attaché au tombeau :

gâ'ad fî lahdî walâ waḥdî.

Mieux vaut être dans son tombeau que de se retrouver seul.

Le corps du saint est également décrit à travers une connotation de caractérisation véhiculée par le surnom qu'on donne au saint sidi « *Bouras* » (ou celui qui a une grosse tête). Le volume de la tête décrit qui peut laisser entendre un quotient intellectuel élevé.

2.1.3. Le corps (re)productif

Dans les récits racontés par les informateurs, le saint est présenté comme un héros actif qui mobilise des efforts afin de venir en aide aux autres puisque un corps actif est un corps productif. Ce dernier se manifeste également dans les cas suivants :

- Un corps proactif et corps réactif : être au service des autres. Combattre et triompher.
- La capacité de contrôler le monde des djinns.
- La capacité à dompter des lions.
- Le corps guérisseur dans le récit raconté sur le saint sidi Qada qui donne des enfants au soufi et sa femme.
- Le statut de maître spirituel et d'enseignant.
- Le parcours intellectuel du saint (sidi Bouras qui animait des conférences).
- Le saint guide, réconciliateur et sauveur de sa communauté (comme dans le cas de sidi Ahmed Ben Ali).

Quant à la symbolique du corps reproductif, elle se manifeste lorsque le saint sidi Bel Mokhtar se marie pour avoir un saint (sidi Qada). Le corps reproductif est révélé également à travers la citation de la généalogie des saints les représentant comme la descendance d'une « reproduction » noble/sacrée.

2.1.4. L'absence du corps

Exister au-delà du corps est une possibilité offerte par un monde magique décrit dans les récits sur les saints. En outre, l'absence du corps du saint n'exclue nullement sa présence (*Hudhur*) spirituelle et ses pouvoirs posthumes. L'absence et la présence du corps du personnage principal dans le corpus sont régies par un rituel magique contribuant dans la construction du mythe du saint lui assurant à la fois une existence au-delà de la matière et une longévité défiant le temps. Ainsi, le mythe est régénéré à travers le temps par le rituel afin d'assurer *al hudhûr*.

Le rituel magique et le mythe qui lui donnent la parole forment un acte qui consiste à ouvrir l'horizon, à empêcher l'anéantissement de la présence du corps animé au monde et de la présence du monde, à conjurer la menace de crise, à conserver le corps et son âme, à les réintégrer au monde. La menace signifie la force

démesurée qui se confronte au corps. Le complexe magique mythico-rituel est l'invention de l'*ingenium* qui a pour but de contrôler et de surmonter la crise double de la présence (Tossel 2007).

D'ailleurs, dans la tradition soufie, la mort mystique est appelée '*Al-fanâ*' qui signifie l'annihilation, l'extinction ou l'anéantissement mystique que AL-GHAZALI définit comme le fait de « disparaître d'un monde souillé et entaché de péchés. Le soufi doit mourir dans ce monde pour renaître à nouveau » (1999 : 103). Mais dans le culte des saints ce *fanâ*' laisse place au *hudhûr ar-rûh* (présence de l'esprit).

Le muqadam de sidi Ben Oumar dit explicitement que l'absence du corps n'exclue pas la présence spirituelle du saint qui se concrétise dans les bonnes actions accomplies durant sa vie et qui permettent la longévité et la réalisation de sa bénédiction posthume.

Wa lâkin l-baraka wal 'amal ṣâliḥ mâ ymûts' / Al-'amal hâḍa yag'ud 'and ḍarîḥ l-wâlî 'aṣâlah, yaqḍî ṣwâlah 'azuyâr

Mais la bénédiction du saint et ses bonnes actions ne meurent pas / la bonne action avec laquelle le saint répond aux attentes des visiteurs reste auprès de son tombeau.

2.2.'Al-ġâh

Selon TOUATI Houari, dans son ouvrage *Entre Dieu, les hommes, lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^{ème} siècle)*, le saint occupe une place très importante dans la tradition soufie. Dans l'imaginaire collectif comme dans la réalité sociale, le fait de visiter le mausolée et demander la *baraka* (bénédiction) du saint est considéré comme le lien entre l'homme et le monde céleste. Ce que l'auteur appelle « la jonction paisible entre le Ciel et la Terre » (1994 : 259). Le *jâh* est, selon le même auteur, « à la fois la « puissance », qadar, le « rang social », manzila, que procure la proximité du pouvoir et l'« honneur », hurma, qui rend possible la protection » (*Ibid.* : 255). Si on devait traduire la notion de *Jâh* en termes de sociologie moderne, on la verrait par conséquent, concorder aux notions de capitaux symbolique religieux. De surcroît, cette notion exprime la « position », le « rang » privilégié que les prophètes et les saints occupent auprès de Dieu. De la proximité divine que le *Jâh* procure, les uns et les autres tirent leurs pouvoirs de médiation entre « le Ciel et la Terre » (*Ibid.* : 256). C'est ainsi que le saint apporte avec lui une « puissance sacrale à visage humain » (*Ibid.*).

2.3. Le songe

Dans le récit su šîḥ 'al Misûm, le muqadam nous raconte que ce soufi qui, suite à un songe, devient maître d'une confrérie. Dans ce rêve, le maître soufi reçoit un message, lui confirmant qu'il est le maître de la confrérie Darqawiyya, qu'il décrit de la manière suivante :

'a' tûnî tarîqatî, samûha l-muḥtâria, bayḍa'un yantahî tûluḥâ 'ilâ l-mustafâ. ṣâhibu ṣaqwatî 'abû bakr ṣidîq, 'iḍ qâla lî 'iṣḍa' biḥâ tu'mar, kararḥâ talât / ḥamâtî Fâtîma ḥaqan anâ bnuhâ.

šahida lî abûhâ, ḥaqan anî 'ibnuhâ, 'albasanî ḥula fî manâmî fa-waḡadtuhâ bi'aynihâ fî yaqḍatî, fa-mtazaḡa biḥâ ṣaḥwi wa manâmî.

Donne-moi ma voie qui s'appelle l'élue, blanche dont la longueur arrive jusqu'à l'élue (le prophète Muhammad). Le responsable de mon désarroi est Abou Bakr le sincère, car il m'a dit prends-là, on te l'ordonne, il l'a répété trois fois / ma belle mère est Fatima dont je suis réellement le [beau] fils.

Son père m'est témoin, réellement je suis son fils, il m'a habillé d'une tenue dans mon rêve que j'ai retrouvée [elle-même] lors de mon réveil, et c'est ainsi que se mélangèrent mon réveil et mon sommeil.

Ce que nous savons d'emblée c'est que le rêve est une « activité mentale se déroulant pendant le sommeil »; le rêve se définit par son mode de survenue au cours de certaines périodes caractéristiques du sommeil, par les contenus particuliers de cette activité mentale et par l'utilisation de son récit dans un but thérapeutique en psychiatrie et en psychanalyse » (Doron & Parot 1991 : 605). Cependant, la tradition musulmane tient un autre discours au sujet de la définition du rêve qui sont de trois sortes : des rêves de source divine ; des rêves de source humaine ; des rêves sataniques¹¹³ et c'est d'ailleurs ce que tente de nous expliquer le muqadam de sidi Ban Ali pour soutenir que le rêve vu par le maître soufi est d'ordre divin puisqu'il voit le prophète Mohamad. Par ailleurs, et selon la même tradition religieuse, les rêves les plus susceptibles de se réaliser sont ceux de l'aube car ce moment constitue l'heure de la proximité de dieu et du pardon. Ce genre de visions est appelé dans la tradition musulmane " *Ru'yâ*"¹¹⁴. Telle est la représentation du rêve dans l'Islam depuis le songe que Amina, la mère du prophète Mohamad a eu concernant le destin hors du commun de l'enfant qu'elle portait (Jama 1991 : 31).

Afin d'introduire le récit relatant le parcours spirituel de šîḥ 'al Misûm, le muqadam explicite l'importance de *Ru'yâ* dans la désignation du maître de la tariqa (la voie initiatique ou la confrérie) :

¹¹³ A ce propos, le Prophète Mohamad dit : « Le rêve provient de trois sources : il peut être une vision opérée par Allah, ou une attrition provoquée par Satan ou le résultat des pensées qui animent l'intéressé à l'état de veille et se transforment en images au cours du sommeil ». (Boukhari, 6499 et Mouslim, 4200).

¹¹⁴ « (Litt. « vision »), mot souvent utilisé dans un sens métaphysique pour désigner la compréhension intellectuelle ou, également, des visions psychiques ou des intuitions. Il peut s'appliquer à un rêve prophétique, comme celui que fit le prophète avant le traité de Hodaybiyyah ».

Encyclopédie de l'Islam, 1991, Paris : Maisonneuve et Larose, p. 339.

*W-kânat 'andhum bišarât, w-šâ hiya l-bišâra l - 'uḍmâ lî ya 'raf rûḥah balî râh fa-ṭarîq ṣaḥ?
Hiya ru'yat sayidnâ Muḥamad (Ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) walâ ru'yat 'aḥad ṣaḥâba, walâ
ru'yat 'aḥad l-mubašarîn bil-ġana.*

Ils avaient des signes [de bonnes nouvelles] et c'était quoi la meilleure nouvelle qu'il était sur la bonne voie ? C'est le fait de voir notre seigneur Muhammad (que le salut d'Allah soit sur lui) ou de voir l'un de ses compagnons, ou de voir l'un d'entre ceux à qui Allah a promis le paradis.

2.4. La tenue vestimentaire du saint

L'évocation de la tenue vestimentaire du saint ou *al Khirqa* (froc du soufi) décrit le décor d'une époque passée et de la communauté des maures de la compagne à laquelle le héros faisait partie.

Le saint portait en général « une chemise longue avec manches ouvertes à trois-quarts du bras, sur laquelle il porte une tunique longue « el abaya » serrée à la taille par une ceinture de cuir de 10 à 12 cm de hauteur « la cepta » par-dessus, le corps est enveloppé d'un haïk drapé en soie et dont une écharpe relie le haut au bas, il s'enveloppe ensuite de deux *burnous* superposés, l'un uni blanc léger, le second rayé plus étoffé [...] Les vêtements portés par les maures de la compagne ; c'est-à-dire les berbères et les arabes autochtones, la *djellaba*, ample fourreau à capuchon, mené de demi-manche très larges comme chez les mozabites (Aouf 2004 : 34).

Nous retrouvons dans le récit de sidi Ahmed Ban Ali ce burnous que portait le saint lancé en l'air au moment où les habitants du village mettaient à l'épreuve sa sainteté.

Lawaz barnûsah
Il lança son burnous

Dans ce cas de figure, le froc du saint est décrit comme étant non seulement l'habit qui couvrait son corps mais également l'outil magique qui a permis l'apparition de la chienne qui avala toutes les gamelles. Une scène vraisemblable d'un tour de magie familial car l'interlocuteur a certainement assisté à ce genre de scène où le magicien fait apparaître des choses en utilisant des vêtements. Ces derniers sont donc les créateurs de l'illusion (sous le contrôle du saint) ; un genre de magie que la psychologie sociale qualifie de manipulation de la perception humaine¹¹⁵.

2.5. La purification du corps et de l'esprit

L'identité religieuse se proclame dans le discours sur le saint à travers la pratique de la purification qui revêt différentes formes et modes de manifestation. L'inscription dans la lignée croyante de la

¹¹⁵ www.espace-sciences.org [en ligne], consulté le 13/04/2016.

tradition musulmane passe en effet par le rituel de la purification ; c'est d'ailleurs l'une des manières d'incorporation dans la communauté religieuse et le recouvrement d'une culture religieuse individuelle et collective.

Dans le corpus, la purification est régie par un système symbolique reliant l'acte et la substance, l'acte et le lieu, l'acte et le mouvement. En outre, la qualité de l'activité religieuse et la manière de procéder déterminent la tendance dogmatique : les rituels en rapport avec le thème de la purification dans le discours sur les saints révèlent l'expérience de l'intime que prône le mysticisme en général et le soufisme en particulier. Ainsi, nous envisageons ici de mettre en exergue un élément parmi d'autres ayant permis la construction d'un code culturel inscrivant le discours dans une idéologie bien précise.

- **Les ablutions**

L'Islam attribue à l'eau une place très importante, car elle est citée soixante trois fois dans le Coran. Dans pratiquement toutes les cultures, L'eau symbolise à la fois la purification et la régénération « Le contact avec l'eau comporte toujours une régénération : d'une part parce que la dissolution est suivie d'une nouvelle naissance [...] Elles désintègrent, abolissent les formes, « lavent les péchés », à la fois « purificatrices et régénératrices » (Eliade 1980 : 200). Dans la religion musulmane, le croyant doit être régulièrement en contact avec l'eau pour lui assurer la purification fondamentale dans la pratique de l'un des piliers de l'Islam : *la prière*. Alors, il se lave (avec une eau pure) les parties de son corps dans un ordre bien précis dicté par les textes sacrés. Donc dans la tradition musulmane, les personnes qui ne pratiquent pas les ablutions (purificatrices), sont des personnes impures.

Par ailleurs, puisque la tradition soufie se définit comme émanant de la tradition prophétique, les ablutions sont citées dans les paroles rapportées sur le prophète Mohamad soutenant ainsi une telle pratique :

- Hadith relaté par AHMED IBN HANBAL dans son Mousnad :

Jabir (que) a raconté que le Messager de Dieu (que) a dit : « La clef de la prière, c'est la purification ! » (Amdouni 2001 : 38).

- Hadith relaté par TIRMIDHI :

Un homme de la tribu des Banou Soulaïm¹¹⁶ a rapporté que le prophète de Dieu (que) a dit : « La purification équivaut à la moitié de la foi ! » (*Ibid.* : 38).

L'eau purificatrice est celle également qui a sauvé le saint sidi Safi des flammes du puits. Une eau qui devient bénite et sacrée car elle ne jaillisse que suite aux propos magiques du saint et fait du puits un lieu-saint.

- **Le jeûne**

Ce rituel purificateur est également cité dans la tradition prophétique mohamadienne :

Hadith relaté par BOUKHARI et MOUSLIM :

Abou Houraïra (que) a rapporté que le Messager de Dieu (que) a dit : « Le jeûne est à l'exemple du bouclier ! Si, pour l'un de vous, c'est un jour de jeûne, qu'il ne tienne pas de propos obscènes, qu'il ne vocifère pas ! Et si quelqu'un l'insulte ou lui cherche bagarre, qu'il dise : « je suis en jeûne¹¹⁷ ! » (*Ibid.* : 106).

Les locuteurs qui traitent le sujet du jeûne décrivent également un corps-saint se privant pour être « vecteur de repentir » (Amri 1992_ : 190) afin de créer et maintenir le lien avec Dieu et - comme l'avance le récit sur le croyant qui faisait son jeûne devant la mosquée – s'éloigner de la voie de Satan. « Le corps pur des soufis ne se meut pas exclusivement dans une sphère négative, il peut avoir une fonction positive. Hujwiri dit que l'homme qui fait la prière et jeûne, donne aux membres de la prière (par lesquels l'on se courbe, l'on s'assoit sur les genoux, l'on pose son front sur le sol, etc.) et du jeûne (l'estomac) l'occasion de reconnaître la grâce de Dieu » (*Ibid.* : 190).

- **Le pèlerinage et la visite des lieux saints**

Le pèlerinage est un rituel qui révèle, dans les récits, un exil spirituel permettant aux saints une purification solennelle comme le dicte la tradition musulmane :

- Hadith relaté par BOUKHARI et MOUSLIM :

D'après Abou Hourïra (que), le Messager de Dieu (que) a dit :

« Celui qui accomplit le pèlerinage pour Dieu, sans tenir des propos obscènes ni se comporter en débauché, s'en retourne tel qu'il était le jour où sa mère l'a mis au monde ! » (*ibid.*).

¹¹⁶ Tribu arabe.

¹¹⁷ Eduquer, maîtriser ses instincts, le but est de plaire à Dieu « être le représentant de Dieu sur terre », la véritable position de l'homme dans ce bas monde. Jour de jeûne obligatoire ou jeûne volontaire, non imposé.

Dans le récit sur sidi Abderhîm, c'est le périple qui mène vers les lieux saints du pèlerinage qui est mis en avant. Le saint voyage sur le dos de l'ânesse qui finit par manger l'épi de blé et provoquer la colère du saint. Ce dernier exige à sa monture de recracher l'épi de blé et, grâce à ses pouvoirs surnaturels et sa parole magique, il parvient à transformer les pierres en boue. Ainsi, à côté du décor du voyage purificateur, les *karamât-s* du *walî* représentent des actions inhérentes du rituel religieux.

En revanche, le récit de sidi Bouras propose une manière différente de mettre en avant le prodige du saint : un décor, laissant apparaître la Mecque, animé par la scène de la proposition d'aide du pèlerin et le refus du saint qui, malgré son âge avancé, parvient à surmonter la difficulté du rituel et à accomplir les sept tours autour de la *Ka'ba* sans l'aide des autres.

Ces symboles de purifications corporelle et spirituelle contribuent à leur tour dans la construction d'un code religieux hybride : des croyances au sujet des prodiges du saint qui s'inspirent de la tradition soufie et cette dernière qui repose sur les principes fondamentaux de l'Islam. Ce code qui confirme les discours soufie, islamique, mythique et idéologique comme des discours constituants.

2.6.Lexique et tradition soufie comme code culturel

Des valeurs propres à la tradition soufie sont exprimées dans les discours sur les saints à travers un lexique que DE VITRAY-MEYEROVITCH Eva classifie dans son ouvrage « *Anthologie du soufisme* », les présente dans le glossaire de son livre (1978 : 349-353). Nous n'avons choisi de ce lexique que les valeurs qui sont citées ou décrites dans le corpus :

Adab : politesse, la bienséance.

Akhlâq : pluriel de [khuluq] : Mœurs vertueuses.

Amâna : dépôt, mandat divin.

'Aql : intellect.

'Arif : gnostique, initié.

Baraka : influx divin, bénédiction.

Basîra : clairvoyance.

Dhakir : celui qui remémore, qui invoque.

Dhikr : remémoration, invocation, mention, rappel, réminiscence de Dieu.

Al-fanâ' : annihilation, extinction, anéantissement mystique.

Futuwwa : générosité du cœur.

Haqîqa : réalité divine.

Hayâ' : pudeur.

Hikma : sagesse.

Hudhur : présence.

Imân : foi.

Imâm : celui qui dirige.

Ishâra : indice.

Istidlâl : démonstration.

Istiqâma : droiture, fermeté.

Khawf : crainte.

Mahabba : amour.

Ma'na : sens profond.

Maqspûd : visée.

Mu'âmala : conduite.

Mujâhada : effort.

Murad : objet désiré.

Murchid : maître. Celui qui oriente.

An'nafs al-mutma'inna : l'âme apaisée.

Qalb : cœur ; organe de l'intuition suprarationnelle.

Qasd : le sens du propos.

Rabitat-al-qabr : attache au tombeau.

Raghba : aspiration.

Rajâ' : espérance.

Ridhâ' : satisfaction.

Rûh : esprit.

Sidq : Sincérité/ vérité, véridicité.

Sidq al- irada : sincérité de la volonté.

Salat : prière, oraison.

Sabre : constance, patience.

Safâ : pureté.

Salam : paix.

Salama : sécurité.

Shukr : gratitude.

Tajrid : acte de se débarrasser (des biens de ce monde).

Thiqa : confiance.

3. Un discours polémique

Selon MAINGUENEAU, Le discours est foncièrement subjectif, polémique et dialogique. D'après l'auteur, la polémique est l'une des manières d'exprimer son rapport à l'Autre et de légitimer son propre discours. Cette caractéristique fondamentale du discours

est nécessaire car sans ce rapport à l'autre, sans ce manque qui rend possible sa propre complétude, l'identité du discours risquerait de se défaire. C'est indéniable, mais à cela s'ajoute une autre raison, à savoir la nécessité de masquer l'invulnérabilité du discours. Par définition le discours à réponse à tout et ne peut être pris en défaut. Il est ainsi apte à représenter une figure du Tout. Cependant, il ne peut être reconnu et cru que s'il peut offrir la preuve du contraire, montrer qu'il n'est pas invulnérable. Le discours n'a raison que dans la mesure où l'on croit qu'il peut être menacé, c'est-à-dire que c'est bien l'Autre qu'il détruit et non son simulacre. Chaque réfutation réussie est une victoire du vrai sur le faux et ce combat rituel légitime et conforte la croyance (1984 : 127).

Ainsi, nous tenterons de voir dans cette section comment les locuteurs procèdent-ils afin de « légitimer » leurs pratiques, dans le cadre du culte des saints, et émettre un discours polémique qui « conforte » leurs croyances en discréditant une époque dite moderne pouvant les rejeter.

3.1. Le culte des saints et le soufisme entre hier et aujourd'hui

Afin de justifier leurs pratiques, les muqadmîn ont recours au procédé de la comparaison qui vise à distinguer deux points de vue ou deux pratiques qui s'opposent, l'une faisant partie du passé et l'autre du présent qui est introduit par l'indicateur de temps *lyûm*.

Thèmes	Hier	Aujourd'hui
Le culte des saints	<p>-Sidi Abderhîm aurait été servi par trente tribus s'il n'avait pas perdu les faisceaux de palmiers nains.</p> <p>Existence des gazelles du saint.</p> <p>Destruction du mausolée par les terroristes.</p> <p>Existence de l'horloge d'eau bénite.</p> <p>Le saint sidi Hmad Ban Ali avait prouvé ses prodiges.</p> <p>On demandait l'intercession des saints.</p> <p>On pratiquait <i>l-wa'da</i>.</p> <p>-Le saint a transporté [par magie] le trône de Belqis.</p> <p>-Les gens tenaient à leurs paroles.</p> <p>-Le puits de sidi Sâfi comme lieu de prodige.</p>	<p>-Il est servi par vingt cinq tribus.</p> <p>Non existence des gazelles.</p> <p>Reconstruction du mausolée par le fils de Hamdi (wald Hamdi).</p> <p>Disparition de l'horloge à cause des mauvaises intentions des visiteurs.</p> <p>Les théologiens tiennent un discours différent au sujet des <i>karamât-s</i>.</p> <p>On combat l'intercession des saints.</p> <p>On dit que <i>l-wa'da</i> est illicite (<i>ḥrâm</i>).</p> <p>-On ne peut même pas transporter une bouteille d'eau.</p> <p>-les gens ne tiennent plus à leurs paroles.</p> <p>Le puits de sidi Sâfi comme lieu de bénédiction.</p>
Le soufisme	<p>La pratique d'un vrai soufisme (<i>taṣawuf l-ḥaqîqî</i>).</p> <p>Le soufisme qui existait avant (<i>'ataṣawuf lî kân bakrî</i>) reposait sur le principe de la vision sincère (<i>ru'yâ ṣâdiqa</i>).</p>	<p>Déformation des principes du soufisme (<i>ṣibh taṣawuf</i>).</p> <p>Enoncé sous-entendu : ce principe n'existe plus.</p> <p>Les gens se ressemblent (<i>liyûm</i>).</p>

	<p>La hiérarchie spirituelle faisait la différence des gens (<i>'anās daraġāt</i>).</p> <p>L'élévation spirituelle du saint lui permet de guider les autres sur cette voie.</p> <p>Les esprits des amoureux d'Allah se rencontrent (dans <i>duratī l-bayġā'u</i>).</p> <p>-Le récit du prophète Moïse et de Al-Khidhr.</p> <p>-On suivait la tradition prophétique dans toutes les pratiques.</p>	<p>ma-kānš).</p> <p>Les novices ne croient plus à ce principe.</p> <p>Personne n'y croit.</p> <p>-Le même principe appliqué par les soufis.</p> <p>-on ne suit la tradition prophétique que lorsqu'il s'agit de nourriture.</p>
--	---	---

Tableau 33 : Culte des saints et soufisme entre hier et aujourd'hui

Cette opposition entre des pratiques passées et d'autres actuelles permet aux énonciateurs de dire implicitement (pour la plus part des exemples cités) qu'hier est meilleur. Une nostalgie exprimant le regret obsédant d'une époque et d'un genre de vie qu'on a cessé de mener, où le culte des saints et le soufisme avaient atteint leur apogée. Cette comparaison, de deux mondes situés dans le temps et qui s'opposent, permet également de dévaloriser un moment présent où le culte des saints est moins vivace qu'auparavant.

3.2. Le saint, ses rivaux et ses ennemis

Comparaison de supériorité où scènes de rivalités et de conflits sont décrites le saint est mis en valeur en évoquant un « autre » moins qualifié que lui ou avec qui il a vécu un conflit.

Le saint-vertueux	Le saint-rival/ennemi	Objet de la rivalité/conflit
Sidi Abderhîm	Sidi Qada	La mixité.
Sidi Ali Ban Oumar	Sidi Chîkh	Appropriation des terres.
Sidi Qada	Le saint-juge	Usurpation/fausse sainteté
Sidi Sâfî	Le Bey	La fille du Bey
Saint-mausolée sidi Dahû	Les terroristes	Le culte des saints
Sidi Dahû	Le Bey	Le saint devait payer les impôts
Saint-mausolée sidi Abderhîm	Les terroristes	Le culte des saints

Tableau 34 : Rivaux et ennemis du saint

3.3. Le soufisme : une tradition différente

Une autre manière implicite de marquer une polémique est véhiculée dans les propos des informateurs. En effet, un éclaircissement au sujet de la pensée soufie est avancé par le muqadam de sidi Ahmad Ben Ali en mobilisant les procédés explicatifs tels que la définition, l'illustration, etc. laissant apparaître une forme d'objectivité dans le traitement du sujet. Toutefois, la mise en évidence des particularités de la tradition soufie laisse entendre une opposition avec d'autres courants de pensée religieuse.

yġūlak 'anāsu 'arba', fi 'ilm taṣawuf.

On dit qu'il existe quatre types d'individus dans la science soufie.

hawâh mâ ykûnš tâba' la-dunyâ, hawâh ykûn šari'a

que sa passion ne soit pas reliée à ce bas-monde, que sa passion soit reliée aux lois religieuses.

'Aywa taṣawuf l-ḥaqîqî šawala ? 'Ana Ṣūfî yadrus nafsah 'awalan

Le vrai soufisme c'est quoi ? Que le soufi se reconnaisse en premier.

Ainsi, le caractère particulier de l'objet défini convoque un autre caractère opposé ou différent pouvant donner naissance à une polémique si l'interlocuteur est d'un avis différent ou fait partie d'un courant de pensée contrant les principes du soufisme.

4. L'ethos

Nous envisageons ici d'élucider les différentes manifestations de l'ethos comme marque de la présence de l'énonciateur. En effet, en s'exprimant, le locuteur construit son image, choisit ses phrases et ses informations et instaure à partir des indications données et des stéréotypes, une certaine représentation de soi en s'identifiant aux autres ou en se distinguant dans autres. Par ailleurs, c'est l'ethos rhétorique lié à l'énonciation même qui constitue le centre de notre intérêt mais tout en prenant en considération les savoirs extradiscursifs au sujet du locuteur. Ainsi, le travail de repérage de l'ethos discursif reposera principalement sur l'image du locuteur dite et montrée en reposant sur un ethos préalable ou prédiscursif.

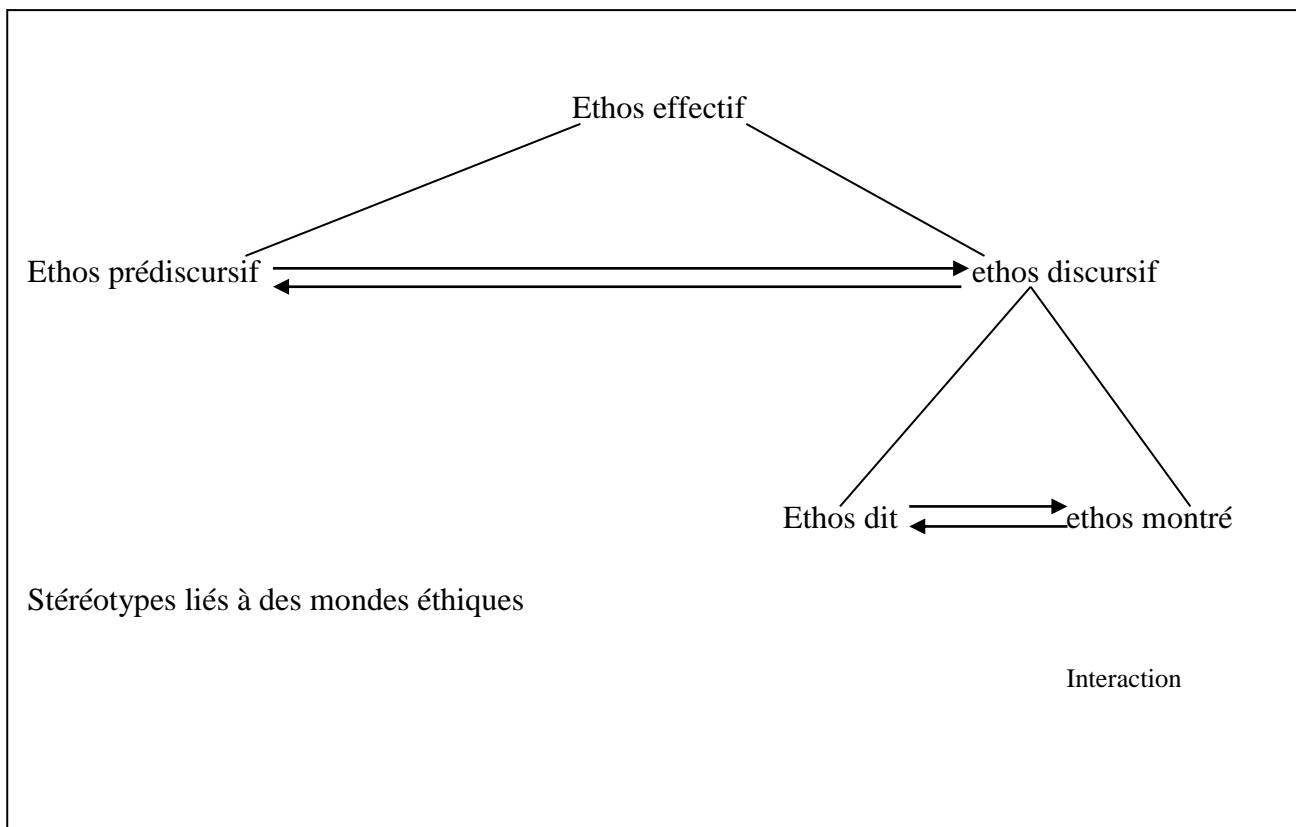


Fig.33. L'ethos effectif

4.1. Un ethos communautaire

Il s'agit de l'image montrée par le locuteur appartenant à une communauté dans laquelle il s'inscrit et qu'il partage ou non avec ses allocutaires. Cette image est exprimée par le « nous » inclusif :

Nous = je + ils/tu

wa-li hâḍa mîn yfûtnâ ṣubḥ nṣalûh huwa 'âd wanzîdû l-faġr
 et c'est pour cela, lorsque nous ratons Subh, nous pratiquons d'abord cette prière [du subh]
 puis nous ajoutons al-fadjr.

kimâ ngûlû ḥmâ
 Comme nous disons, nous.

La fusion à travers une image unificatrice reliant un « je » et une altérité qui partagent les mêmes valeurs, points de vue et pratiques, cela permet à l'énonciateur de manifester son appartenance à une communauté : musulmane et algérienne. De plus, Dans les deux exemples cités le locuteur tente, en utilisant le « nous » de livrer à son allocutaire une image à laquelle il peut s'identifier et adhérer par voie de conséquence à ses dires.

4.2.L'ethos indirect confronté

Première forme d'ethos indirect, l'ethos confronté se déduit à partir de l'image que le locuteur livre de ses allocutaires auxquels il ne s'identifie pas. Cette image qui ne figure pas explicitement dans notre corpus, nous pousse à supposer que les locuteurs évitent d'instaurer avec leurs interlocuteurs un rapport de non reconnaissance pour avoir plus de facilité à les persuader.

4.3. L'ethos à contrario

L'ethos à contrario se déduit en fonction de l'image donnée aux tiers absents auxquels le locuteur ne s'identifie pas.

- Ne pas s'identifier aux soufis qui pratiquent l'élévation spirituelle.

'andhum 'ilm ygûlak flân drak l-mrâya
Ils ont une science, on dit qu'untel a atteint le miroir.

haḍu lî kânû fî hâḍl-maydân, tasmû bi sumuw tâ' rûḥ
Ces gens qui étaient dans ce domaine, leur esprit plannait.

- Ne pas s'identifier aux tiers absents qui ne croient pas à l'intercession en priant Dieu.

haḍi lî mâ bgâwš yaqabluhâ tâ' l-yûm! ygûlak yaḥub rabî waḥdak, kifâh flân yaḥublak rabî ?
C'est ce que les gens aujourd'hui n'acceptent pas ! On dit il prie Dieu seul, comment untel prie-t-il Dieu ?

- Le locuteur ne s'identifie pas aux saints qui reçoivent des signes de leur sainteté de Dieu.

Hûma kânû ywarîlhum rabî, yšûfû, ya 'araf rûḥah
Eux, Dieu leur montrait, ils voyaient, ils se reconnaissent [Comme saints].

- Ne pas s'identifier aux tiers absents qui ne croient pas à la wa'da

y-gûlû l-wa'da ḥrâm
ils disent que l-wa'da est illicite

En somme, le tiers absent est évoquer afin que le locuteur puisse se positionner par rapport à un point de vue qu'il réfute où une pratique qu'il n'exerce pas.

4.4.L'ethos prédiscursif

Cette position institutionnelle donne à l'émetteur une image préalable. Effectivement, avant l'énonciation, le locuteur possède déjà ses propres représentations.

Le muqadam de sidi Abderhîm manifeste un ethos discursif (montré/dit) confirmant un éventuel ethos prédiscursif pouvant faire partie des représentations préalables de l'interlocuteur afin de le préparer à un discours honnête et dépourvu de mensonges.

'Anâ mânîš qârî mlîh
Moi, je ne suis pas instruit

4.4.1. L'image du muqadam-guérisseur

Cet ethos prédiscursif est certifié explicitement à travers un ethos dit dans le discours comme c'est le cas de l'énoncé du muqadam de sidi Qada :

'anâ râqî
Je suis guérisseur

Ou de manière implicite lorsque les muqadmîn évoquent les vertus posthumes du saint comme guérisseur. Autrement dit, l'élaboration d'un système de représentations sociales autour de la fonction première du saint-guérisseur que l'interlocuteur connaît préalablement, permet aux locuteurs d'instaurer une dimension idéologique reposant sur la connaissance collective du monde pour ainsi s'approprier indirectement la fonction attribuée à l'autre (le saint) et ce, en passant à l'acte. En d'autres termes, les muqadmîn s'attribuent le rôle des intercesseurs (entre saint et visiteurs) permettant la réalisation de ses vertus de guérison à travers des actes bien précis : offrir la ceinture (magique) de sidi Qada, écrire des versets coraniques ou tout simplement accompagner le visiteur dans son acte de visite. Ainsi, c'est cette image collective préalable sur les lieux-saints qui construit de manière corollaire l'ethos prédiscursif du muqadam qui est confirmé dans par le discours de ces derniers.

4.4.2. L'image du muqadam-gardien de mausolée

Lorsque le visiteur se rapproche des mausolées, il est préalablement préparé à la rencontre du muqadam au début ou la fin de l'acte de la visite. Dans le discours, l'image préalable du gardien du mausolée la plus probante est d'abord confirmée par l'action puis par l'acte du discours sur le saint. Les muqadmîn sont représentés socialement comme les transmetteurs des récits de vie « authentiques » sur les saints de la région et les témoins de leurs pouvoirs posthumes. Ces témoignages certifiés par un discours testimonial consolidant chez l'interlocuteur l'image du muqadam ayant pour fonction de préserver cette mémoire collective de par sa présence sur les lieux en exerçant ses tâches de gardien de mausolée.

A la fin de la visite du mausolée, les *zuyâr* (visiteurs) savent antérieurement qu'il faudrait passer par l'approbation du muqadam en vue de valider la *zyâra* (la visite). Cette validation est assurée par l'instauration antérieure d'un contrat « commercial » entre le gardien et le visiteur. Nous entendons par contrat « commercial », le don d'aumône offert au gardien par le visiteur. Dans le discours des muqadmîn, ce contrat est certifié et transmis implicitement par des formules de clôture du discours qui se manifestent sous forme de prières ou de salutations :

râkum râbħîn
Vous allez réussir

'aya salâmu 'alaykum
Alors que le salut soit sur vous

'alâh yağ'al fî hâđ l-qađiya baraka w-yaftaħ 'likum 'abwâb l-ħîr.
Qu'Allah bénisse cette affaire et qu'Il vous ouvre les portes du bien.

Zyâra maqbûla
Que la visite soit agréée [par le saint puis par Allah]

Ce qui permet au co-énonciateur de saisir le message connoté transmis à travers ces formules de clôture du discours, c'est effectivement le fait qu'elles soient des formules figées et inscrites dans le code culturel collectif de la communauté concernée par le culte des saints.

5. Mémoire et oubli

En psychologie cognitive, l'oubli est défini comme « l'incapacité d'évoquer un souvenir » (Lieury 2008 : 202). La première cause pouvant être à l'origine de ce déficit de la mémoire est les interférences. En effet, pour les behavioristes, l'oubli est le résultat du processus des interférences car il est perçu comme une alliance entre des associations. En d'autres termes, dans le domaine de l'apprentissage par exemple, l'oubli est renforcé à cause des ressemblances entre l'apprentissage cible et les apprentissages précédents (Mc. GEOGH). Ainsi, l'interférence augmente avec la similitude et elle peut se manifester de deux manières :

- 1- L'interférence rétroactive : l'oubli est engendré par l'apprentissage postérieur à l'apprentissage cible.
- 2- L'interférence proactive : l'oubli est provoqué par l'apprentissage interférent antérieur.

De surcroît, la mémoire associe les épisodes pour en extraire des abstractions génériques qui sont les mots, les visages, nos proches et les lieux qui nous sont familiers. C'est ce qu'on appelle : l'oubli épisodique (*Ibid.* : 204). De fait, notre mémoire doit gérer des complexes d'épisodes insérés dans la

vie sociale, familiale et politique et qui sont pour la plupart du temps liés à des émotions (*Ibid.* : 205).

Par ailleurs, en analyse du discours, la mémoire est également collective selon PAVEAU. En effet, le concept de « mémoire collective » est proposé par Halbwachs (1877-1945) qui démontre que « l'illusion de se souvenir par soi-même est due au caractère devenu insensible de l'influence du milieu social » (Paveau 2006 : 86). Autrement dit, la faculté du souvenir est étroitement lié à la vie en communauté et si l'on se remémore des évènements et pas d'autres, c'est parce que la société les évoque à travers un langage exprimant son Histoire. Néanmoins, PAVEAU confirme que « la mémoire collective est reconstruction du passé en vue d'organiser le présent, et non restitution à l'identique d'un passé conservé » tout en faisant allusion à des discours antérieurs cités dans une dynamique intersubjective (*Ibid.* : 89-99). Ainsi, nous pouvons constater que dans le discours des muqadmîn l'allusion aux dires antérieurs permet la reconstruction de leur propre présent :

- La narration des *exempla* sur saints permet de dire : « le mausolée est un prolongement des prodiges du saint ». Mais de dire également : « l'existence du mausolée légitime l'existence du muqadam comme protecteur d'une mémoire collective ».
- Le discours testimonial permet « la communautarisation de l'expérience » (*Ibid.* : 89) pour ainsi dire : « cela s'est produit, les dons probatoires posthumes existent et par voie de conséquence, mon rôle en tant qu'intercesseur entre le saint et le visiteur est légitime ». D'autre part, à travers les anecdotes racontées sur la période du terrorisme, dont les pratiques sont rejetées et déniées par les deux partenaires de l'acte de communication, transmettent indirectement la valeur patrimoniale du mausolée puisque le terrorisme a pour objectif la destruction de l'héritage culturel d'une communauté avec laquelle il ne partage pas la même idéologie.

De surcroît, les discours sur les saints présentés comme des discours rapportés en citant « la mémoire des anciens » ou « la mémoire patrimoniale » passent par des formes langagières (*ibid.* : 157) comme le fait de dire : « Les anciens ont dit (*'al kbâr galû*) » offrant un cadre légitimant un discours qui repose sur la parole magique. L'évocation de la mémoire des anciens véhicule par voie de conséquence une sagesse collective qui est exprimée dans le corpus à travers :

- Les formules partagées par la communauté musulmane ;
- Les versets coraniques ;
- Les hadiths ;
- Les poèmes des sages soufis comme El Majdoub ;

- Les proverbes.

Ainsi, le discours sur le saint est construit dans une dynamique de « co-élaboration entre l'individu et la société, dans la perspective de la cognition distribuée, cette co-élaboration est tout particulièrement à l'œuvre dans la fabrication de la mémoire collective qui permet le développement des lignées discursives » (*Ibid.* : 89). C'est ce qu'appelle PAVEAU le « prédiscours » (*Ibid.*) qui se fonde sur le temps, l'expérience humaine et l'histoire d'une communauté. L'évocation des toponymes, des dates, des noms propres de personnalité ayant marqué leur époque, est aussi une marque prédiscursive prouvant l'authenticité des faits relatés dans le corpus mais disant également : « Ces lieux existent (ou ont existé), donc le récit est authentique ».

Une autre marque probante de la présence de l'énonciateur dans son discours qui se concrétise dans l'oubli est à citer dans cette section. Selon H. WEINRICH « l'oubli est la mémoire entretient des lieux intimes, surtout dans la dimension collective » (*Ibid.* : 110). Effectivement, c'est ce que nous avons constaté dans la dimension interdiscursive du corpus : lorsque les locuteurs font appel à d'autres discours, ils ont tendance soit à les tronquer, à les déformer ou à les reconstruire sous forme de fragments pour créer par voie de conséquence une dé-mémoire (*Ibid.*) légitimant leur discours et les croyances qu'ils véhiculent.

Le muqadam de sidi Ali Ban Oumar par exemple utilise le terme « *Houraych* » dans son énoncé :

On ne les appelle pas des lions, on les appelle *Houraych*

Alors que selon le dictionnaire de langue arabe :

حَرِيش : Un insecte qui a plusieurs pattes. Un poisson de la famille des baleines. Rhinocéros vivant en Inde.

أحراش : Terres couvertes d'arbres où vivent les lions.

Une autre marque d'oubli ou de confusion est alléguée par le même locuteur qui évoque un toponyme mais ne le situe pas correctement : « *Al Fayhâ'* une ville au Maroc » alors que c'est une ville située au Liban. L'oubli est évoqué également par le muqadam de sidi Ahmed Ben Ali avec le verbe « *nsît* (j'ai oublié) » ; la « défaillance » d'une fonction cognitive (la mémorisation ou la concentration) prouvant la présence d'un énonciateur.

6. Les lois du discours

Les lois du discours introduites par H.P. GRICE, sont un ensemble de règles que les interlocuteurs doivent respecter pour assurer le succès de la communication. Cette réussite est assurée par le fait même de maintenir une interaction, les interlocuteurs admettent et accompagnent ces normes essentiels à son bon fonctionnement. Le contrat est implicite entre l'énonciateur d'un énoncé et son co-énonciateur. Néanmoins, ce contrat tacite est constitutif de l'interaction verbale. Par ailleurs, les lois du discours sont classées par Kerbrat-Orecchioni¹¹⁸ de la manière suivante :

- **Le principe de coopération** : faire aboutir l'activité discursive. Dans le corpus, cette loi est instaurée par l'énonciateur lorsqu'il évoque les intérêts communs, des valeurs communes et des instances solennelles reconnues par les deux partenaires de l'acte de communication.
- **Le principe de pertinence** : en prenant en considération le genre de discours, le locuteur doit formuler un énoncé pertinent qui répond aux espérances du co-énonciateurs. En effet, les locuteurs qui tentent de prouver les prodiges des saints, font appel au genre hagiographique comme détermination de l'usage social de l'acte de la parole. A travers ce genre, ils informent dans une dynamique de communication sociale faisant du genre hagiographique, dans ce cas de figure, une matière première dans la description des croyances de la communauté les muqadmîn qui identifient les genres et les utilisent en ayant recours à des représentations métalinguistiques comme un sous-système décrivant la langue qui véhicule les valeurs de la communauté en question : des règles syntaxiques, morphologiques et phonologiques qui lui sont propres.
- **Le principe de sincérité** : toute énonciation est présumée être sincère. Chaque locuteur avait sa propre manière de démontrer sa sincérité : le muqadam de sidi Abderhîm par exemple utilisait explicitement le serment « *wallah* » « *nchâllah* » utilisé par les membres de sa communauté (musulmane) comme une marque de sincérité solennelle. Tous les locuteurs utilisaient le récit comme indice probant de leur sincérité et une argumentation tantôt explicite tantôt indirecte ayant pour objectif de convaincre et de persuader à la fois l'interlocuteur.
- **La loi de l'informativité** (porte sur le contenu des énoncés) : elle varie selon les destinataires et des contextes. Dans le cas du discours sur les saints, cette loi est mobilisée et dirigée vers

¹¹⁸ http://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1981_num_3_1_1044_t1_0162_0000_2 [En ligne] consulté le 19/04/2017.

une cible : prouver l'existence des prodiges posthumes du saint. Les informations avancées sont variées en fonction de la progression thématique¹¹⁹ abordée et les thèses défendues.

En somme, nous pouvons synthétiser ces lois en celle que TISSET cite et qu'elle appelle « loi d'exhaustivité » qui consiste à « donner toutes les informations pertinentes « maximales » dont le co-énonciateur a besoin. » (2000 : 108).

Pour conclure, nous pouvons dire que le locuteur-énonciateur est omniprésent dans son discours sur le saint. Une présence qui, par le biais du discours rapporté, est manifestée implicitement où une prise en charge des énoncés avancés est repérable à travers des formes langagières bien précises. Toutefois, dans le discours dans sa globalité cette présence est dissimulée derrière le récit et les dires de l'autre. C'est ainsi que cette subjectivité sous-entendue circule dans un discours sur l'autre pour qu'enfin de compte se dire. Une réflexivité de l'acte de dire qui repose sur des marques linguistiques et énonciatives traduisant un système de croyance individuel et collectif transmis à travers une mémoire et déformer par l'oubli.

¹¹⁹ Que nous verrons dans le chapitre suivant.

Chapitre II

Analyse argumentative

Dans ce chapitre nous allons voir comment la dimension argumentative du discours sur le saint se manifeste-t-elle et s'organise-t-elle dans le discours des locuteurs afin de mettre en exergue les énoncés où une subjectivité traduite par un *ethos* omniprésent est révélée. En effet, nous allons nous intéresser éventuellement aux énoncés où figure un lexique évaluatif ou affectif dévoilant explicitement les émotions et les points de vue personnels des énonciateurs, ainsi que les modalisateurs pouvant traduire leur prise de position dans le discours. Nous tenterons également de repérer l'organisation implicite d'une argumentation impliquant un *soi* occulté ; ce qui pourrait remettre en question l'appareil de la distanciation évoqué dans la deuxième partie et révélant, par voie de conséquence, un simulacre énonciatif à un niveau parallèle au procédé de l'effacement.

1. Au sujet de l'analyse argumentative

Argumenter c'est exposer un raisonnement destiné à prouver ou réfuter une idée, l'énonciateur va développer une stratégie pour soutenir son point de vue. Nous rappelons que l'élément déclencheur du discours du muqadam sur le saint est une interrogation : Quelles sont les *karamât*¹²⁰ du saint ?

Un énonciateur appelé à argumenter a le choix entre deux possibilités stratégiques en fonction de sa visée illocutoire : l'argumentation explicite ou l'argumentation implicite. En effet, l'argumentation explicite se trouvant particulièrement dans les essais ou les traités à visée didactique afin de transmettre un enseignement sur un thème déterminé ou bien dans les dialogues d'idées (dans les apologues, le théâtre ou les romans) où les personnages débattent sur un sujet, ou, également, dans les correspondances et les lettres où l'énonciateur procède à un dialogue dit différé (à cause du décalage temporel séparant l'expression des opinions de l'énonciateur et du co-énonciateur) afin d'avancer son point de vue. Quant à l'argumentation indirecte ou implicite, elle implique un travail interprétatif plus rigoureux ou une lecture au second degré car il s'agit d'explicitier la visée illocutoire première de l'énonciateur émanant de ses intentions les plus personnelles. Ainsi, nous retrouvons ce genre d'argumentation dans les fables ou les apologues où on est appelé à travers un *tiers-parlant* critiquer en évitant la censure et dont le lecteur doit tirer une morale. Dans le cas de l'utopie et la contre-utopie, l'argumentation implicite y est aussi de mise pour dresser un monde idéal ou un monde despotique, où règne l'injustice, inexistant dans la réalité.

¹²⁰ Signes spectaculaires ou grâces probatoires.

Dans l'analyse d'un texte argumentatif, il s'agit de repérer l'aspect polémique et subjectif du discours pouvant révéler à leur tour un aspect dialogique. En effet, dans ce genre d'analyse on s'intéresse d'abord au point de vue soutenu par l'énonciateur puis à celui qu'il réfute pour qu'en suite on puisse saisir le processus d'argumentation mis en place et d'en expliciter les arguments employés pour déterminer la fausseté de l'opinion de l'énonciateur ou sa véracité. Il est à noter que dans ce sillage, l'énonciateur peut avoir recours à des stratégies reposant sur un raisonnement appelé à convaincre avec des arguments « pragmatiques » décrivant une expérience individuelle ou collective ou en faisant appel à des arguments d'autorité ; délibérer en débattant dans un monologue ou un dialogue ; ou persuader en s'appuyant sur des valeurs universelles, sur l'ironie, l'intertextualité ou bien le déictique inclusif « nous », la question rhétorique, l'humour, etc.

2. Croyances et contexte social

Il est important de préciser qu'un discours objectif est un ensemble d'énoncés qui abordent une description fidèle du monde même s'ils sont introduits par un verbe d'opinion. Dire : « je crois qu'il fait jour » en apercevant le soleil, est un énoncé objectif car il ne fait que décrire une réalité vérifiable. Toutefois, des énoncés dits « axiologiques » avançant des croyances fondées sur des jugements de valeur et partagées par une société entière ne peuvent être décrits comme objectifs.

Des sociétés entières croient à une telle relation de causalité, dont nous sommes sûres qu'elle est imaginaire. Dans ce cas, on sera tenté d'expliquer la croyance en question en supposant que, dans telle société, les individus utilisent des méthodes d'inférence causale différentes de celles que nous utilisons nous-mêmes. Il s'agira alors d'étayer cette conjecture hardie impliquant que les lois de la pensée varient avec le contexte social. (Boudon 1995 : 19).

Afin d'éviter la confusion, BOUDON R. dénombre trois types de croyances :

- 3- Les croyances qui relèvent du vrai et du faux mais qui sont vraies ;
- 4- Les croyances qui relèvent du vrai et du faux mais qui sont incertaines ou fausses.
- 5- Les croyances qui ne relèvent ni du vrai ni du faux. (*Ibid.* : 21).

Ainsi, l'auteur confirme que tout type de croyances avancé est soutenu par des causes ou des raisons d'y croire, et ce, sous une influence sociale. Même si les croyances aux quelles nous adhérons contredisent la réalité (comme c'est le cas des croyances autour de la magie), des raisons irrationnelles sont émises afin de justifier leur existence. De fait, même les fausses croyances sont soutenues par des raisons mais également par d'autres croyances fondées.

Dans ce chapitre, nous tenterons de voir comment, dans une dynamique argumentative, les muqadmîn vont-ils soutenir leurs croyances.

3. Progression thématique et *logos*

Comme dans toute argumentation, les locuteurs répondant à la question initiale autour des *karamât* du saint s'appuient sur une démonstration avancée comme logique, réelle et vraie, soumise à une structure argumentative ayant pour visée d'apporter une réponse convaincante à l'interrogation. En effet, le muqadam, dans sa pratique de l'argumentation, qui répond à une question, tente d'apporter un maximum de preuves à l'appui permettant de justifier l'existence des grâces probatoires octroyées au saint même après sa mort et par voie de conséquence l'existence du mausolée comme un lieu béni (un lieu de *baraka*) et de guérison. Cette faculté de construire une réponse structurée peut aussi occulter un système de défense verbal légitimant de manière inconsciente ou consciente le rôle du muqadam comme gardien de ce lieu-saint, en tant que guérisseur comme c'est le cas des muqadmîn de sidi Qada, sidi Safi et sidi Bouras.

Nous rappelons qu'il existe différents types de discours que l'on peut distinguer : discours narratif, descriptif, explicatif et discours argumentatif. Ces types de discours (Maingueneau 2014 : 64-73) peuvent coexister ou être combinés dans un même texte, (ce qui est le cas de notre corpus) mais il y a également la possibilité d'un discours dominant dans ce même texte. Ce que nous tentons de démontrer dans ce chapitre c'est, en effet, le discours argumentatif comme une macrostructure (dominante) faisant appel aux autres types de discours dans les constructions de points de vue ; ces derniers nous permettront de « mesurer » le degré de subjectivité des locuteurs. Par ailleurs, puisque les énoncés circulant dans une dimension argumentative comprennent un thème[↑](ce dont on parle) et un rhème[↓](ce qu'on en dit) nous procéderons par un repérage des thèmes constituant le discours dans sa globalité afin de déceler son mode de développement et avoir une visibilité du discours dominant (le discours argumentatif).

3.1. Argumentation et progression thématique

BRETON Philippe dans son ouvrage *L'argumentation dans la communication* distingue deux niveaux de définition du terme « argument » :

Le « contenu de l'argument », l'opinion elle-même ;

Le contenant, le « moule argumentatif qui va donner sa forme à la thèse proposée » (Breton 2003 : 40).

L'argument, selon l'auteur, peut se manifester dans un texte sous quatre formes différentes constituant ses quatre grandes familles (*Ibid.* : 42-46) :

- Arguments d'autorité : il s'agit de faire appel à une instance d'autorité (positive ou négative) reconnue par l'auditoire. Dans notre corpus, ce genre d'arguments se manifeste sous forme de versets coraniques, hadiths, poèmes et expressions populaires. Il peut également authentifier une expérience, des compétences, ou un témoignage. « L'acceptation de l'argument d'autorité fonctionne donc comme une " délégation permanente de savoir ", qui s'oppose clairement à la soumission au pouvoir » (*Ibid.* : 63).
- Arguments de communauté qui ont recours à des valeurs communes (comme « figures du désirable » (*Ibid.* : 71), conservatrices ou révolutionnaires) ou à des opinions universelles, à des lieux (des valeurs préférables ou le lieu de la qualité qui s'oppose à celui de la quantité (*Ibid.* : 75) ou des événements vécus et partagés dans une communauté.
- Arguments de cadrage qui permettent au locuteur de placer un point de vue quasi-logique (*Ibid.* : 95) en décrivant un domaine par exemple en le définissant, en lui associant des particularités ou en l'opposant à d'autres domaines, etc., afin d'orienter son argumentation pour ou contre ce domaine. On peut également procéder à « la construction d'un univers de référence » (*Ibid.* : 79). Cette catégorie d'arguments invite l'auditoire à la construction d'un nouveau monde en le qualifiant ; l'amplifiant tout en insistant sur certains détails ou en divisant un tout en ses parties ; en ayant recours à des figures de style comme le chiasme ou l'exposition, l'association et la dissociation, etc.
- Arguments par l'analogie : il s'agit de faire appel à un cas semblable afin de justifier sa position. On cherche une situation similaire dans le passé en vue de prévoir les conséquences en employant notamment des métaphores, des comparaisons mettant en avant une ressemblance de rapports ou des exemples semblables au sujet de l'argumentation.

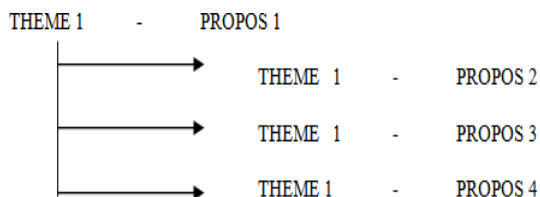
Ainsi, nous tentons de voir à travers la progression thématique des discours des *muqadmîn* sur les saints comment s'organise l'argumentation autour du point de vue : le saint détient des *karamât* ; quelle catégorie d'argument est mise en valeur pour avancer ce point de vue ? L'argumentation se présente-t-elle sous forme de thème constant où on se contente de juxtaposer, d'additionner des arguments ?

En outre, il est à préciser que la progression thématique ayant pour rôle de tracer les frontières de l'argumentation dans notre corpus, a comme point de départ le super thème « TI » : « les prodiges du saint », formulé à partir de la question de l'interlocuteur au sujet des *karamât* du saint. Ce super

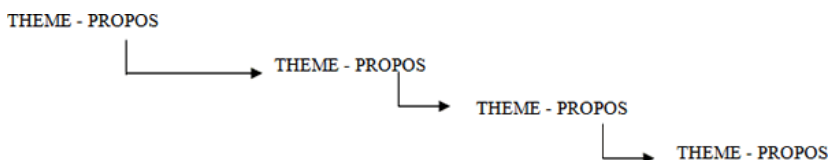
thème unanime va nous permettre également de voir s'il aboutirait à la même progression thématique (la progression à thème constant puisque le point de départ est commun : parler du saint et de ses prodiges) ou pas.

Par ailleurs, nous rappelons que la progression des thèmes et des propos en général s'articule de différentes manières :

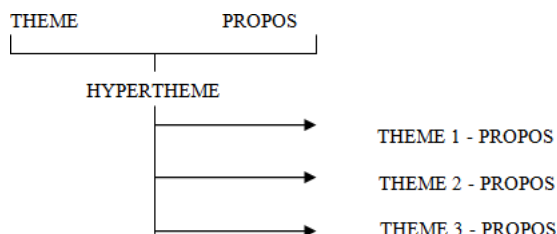
- Progression constante : le thème est maintenu et soutenu par de nouveaux propos.



- Progression linéaire : le propos prend le statut du thème.



- Progression à thèmes dérivés (ou éclatés) : division du thème en catégories de thèmes dérivés.



Sur le plan énonciatif, la progression thématique s'effectue de manière implicite et s'inscrit dans la mémoire discursive où on se réfère à l'information abordée dans la compréhension de la suite de l'énoncé.

Th1+ Prop 1. Th1 implicite + Prop 2.

3.1.1. Progression thématique dans le discours sur *sîdî 'abd-rhîm*

La progression thématique dans le discours sur le saint *Sîdî 'abd-rhîm* dont les propos et les thèmes représentés s'enchaînent de façon structurée, se présente de la manière suivante :

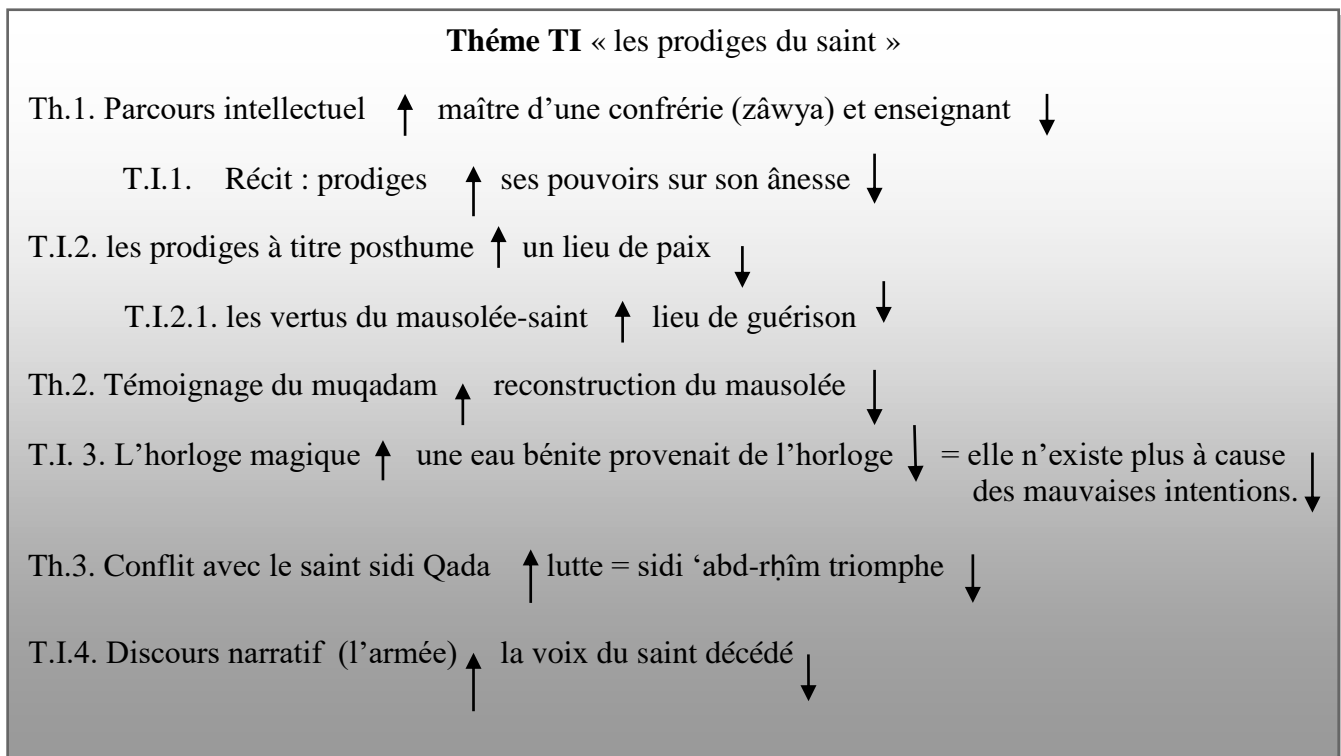


Fig. 34. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî 'abd-rhîm

Dans le discours du muqadam sur le saint sîdî 'abd-rhîm, nous pouvons remarquer que le locuteur entame son discours avec l'articulation d'un nouveau thème apportant une nouvelle information sur le saint où il met en évidence, d'abord, son parcours intellectuel comme personne (humaine) ayant vécu à une époque donnée. Ensuite le muqadam revient au *super thème* en narrant un récit qui décrit, à travers l'action, un prodige réalisé par le personnage principal qui n'est autre que le saint : un personnage bien vivant, agissant et interagissant dans l'intrigue. Dans le T.I.2, le locuteur reste sur la thématique « Les prodiges du saint » mais cette fois en avançant une nouvelle information sur les vertus et prodiges posthumes¹²¹ de celui-ci. Une distance par rapport au TI est traduite par un témoignage personnel du locuteur au sujet de la destruction du mausolée suite à un attentat terroriste puis sa reconstruction. Ensuite, nous assistons à un retour vers le TI avec un nouveau thème T.I.3 abordant un autre prodige attribué au mausolée : « l'horloge magique ». Une autre distance par rapport au super thème est soulignée dans le nouveau Th.3 ; puis une réactivation du thème initial sur les prodiges du saint.

¹²¹ Demander l'intercession du saint pour des guérisons et des bienfaits au gré terrestre des visiteurs et qui envisage progressivement par le biais du saint les biens célestes. Le titre posthume d'un prodige est présenté également comme une vertu pédagogique du récit hagiographique qui demeure encore aujourd'hui, proposant une exemplarité pacifique de la sainteté qui stimule une persévérance spirituelle.

Ainsi, nous pouvons constater que la progression à distance caractérise ce discours car le locuteur avance de nouveaux thèmes tout en gardant en mémoire le thème principal (ou l'hyperthème) en le réactivant à travers des thèmes dérivés dans le déploiement du texte.

Est-ce pour le simple objectif d'informer que le locuteur structure son texte d'une telle manière ? Ou s'agit-il d'une charpente d'un texte obéissant à une visée argumentative personnelle ? C'est en effet ce que nous tenterons d'élucider dans la section suivante qui consiste à mettre l'accent sur les arguments avancés à l'intérieur de cette progression thématique permettant sa structuration.

Nous envisageons de suivre cette démarche en décrivant puis analysant les autres discours en vue d'explicitier la conception de l'argumentation adoptée par les locuteurs. En effet, générer une argumentation peut être une matérialisation d'un point de vue au sein d'une rhétorique ou la structuration d'une logique dans le discours (*logos*) comme mode d'organisation qui obéit à une visée illocutoire bien précise.

Avant de procéder à un repérage des catégories des arguments employés dans ce discours, et pour une meilleure (vi)lisibilité nous avons schématisé les différentes « frontières » de l'argumentation présentée, entamée par un point de départ (élément déclencheur de l'argumentation) et qui termine sur l'argument qui clôture le discours.

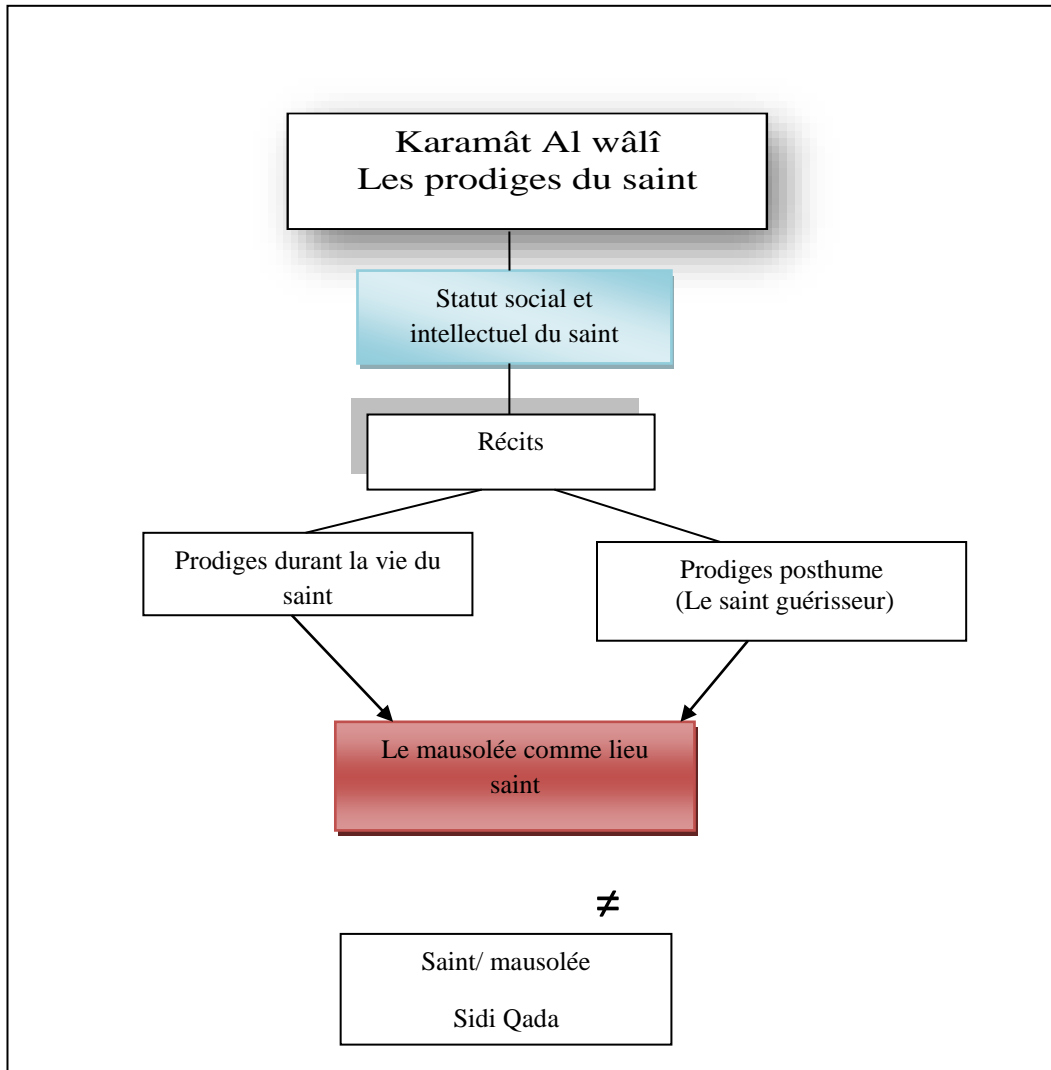


Fig. 35. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Abd-Rhîm

3.1.1.1. Les catégories d'arguments utilisés par le muqadam

En lisant cette partie du corpus consacrée au saint sidi Abd-Rhîm et prise en charge par le muqadam du mausolée, nous avons constaté que celui-ci a eu recours aux catégories d'arguments suivants dans la formulation de son argumentation.

3.1.1.1.1. Les arguments d'autorité

Cette catégorie d'arguments figure sous des aspects distincts :

(1) *marag l-'ulamâ man 'andah, marag sîdî m-ḥamad tâ' ḡilizân.*

Il a fait passer (a enseigné à...) des Ulemas de chez lui, il a fait passer sidi Mhamad de Relizane.

Dans cet exemple, l'argument d'autorité se traduit par l'emploi du terme *l-'ulamâ* désignant un « titre donné par les musulmans aux docteurs de la loi coranique, garants du respect et de

l'application des principes de l'islam ¹²²» puis il est renforcé par les noms propres de l'un des disciples du saint et du lieu de ses origines, ce qui renvoie par voie de conséquence à un monde réel.

(2) *Sîdî mḥamad tqîs, šûf mal-fûg waḥd l-ġbal l-fûg tâ' ġilizân, zlâfa tâ' ṭa'm bal-hama tâ' rabî w-tâ' dâ, 'abd rḥîm, maḥdûma tâḥat tkawrat, râḥat kî manâ wîn, balâk manâ lal-wâd tâ'ah, waṣlat m'amra lḥam fûghâ.*

Sidi Mhamed, tu jettes, regarde, du haut d'une montagne de Relizane, un bol de couscous, avec la grâce de Dieu et de celui-ci, AbdRhîm, toute faite, elle est tombée et a roulé le long de la montagne, peut être d'ici jusqu'à sa rivière, elle est arrivée pleine de viande.

Dans le passage ci-dessus, le locuteur avance un prodige attribué au saint qui s'est produit dans une époque passée. Ce prodige, faisant partie du monde « fabuleux », est supporté par un argument d'autorité se concrétisant dans l'expression : *bal-hama tâ' rabî w-tâ' dâ* (avec la grâce de Dieu et de celui-là). Nous remarquons que le locuteur organise son argument de manière à avancer d'abord « la grâce de Dieu » comme une instance d'autorité absolue puis « la grâce du saint » supportée par la première.

(3) *Lî fîh 'amr, nšâlah ! hnâ yamrug.*

Celui qui a un problème si Allah le veut, il passera (guérira) ici.

(4) *N-šâlah ! mîn ġât lârmî w-ġâw lamyâr šâbûh mâ.*

si Allah le veut quand l'armée a débarqué avec les maires, ils l'ont trouvée Eau.

(5) *wal-lah ! wâḥad malî dmarhâ mal-'irhâb la-krâ 'ah ngṭa'.*

Au nom d'Allah ! (je jure) l'un des terroristes qui l'a bousculé, a eu le pied coupé.

(6) *N-šâlah ! lî 'andah niya yarbaḥ.*

si Allah le veut celui qui a une bonne intention, réussira.

Dans les énoncés (3) et (4), l'information avancée revêt l'apparence d'un argument d'autorité car le locuteur fait appel, encore une fois, à l'instance d'autorité absolue (dans la communauté musulmane) : Allah, et ce, en employant la formule *inch'Allah* qui est en général exprimée afin d'avancer une probabilité de la production d'un fait reliée à une volonté divine. Toutefois, dans ces deux cas de figure et dans la région de Mascara, on assiste à un glissement sémantique de la signification de cette formule exprimant une possibilité étroitement liée à la volonté d'Allah, vers une sorte d'euphémisme : une atténuation du serment par Allah dans l'interjection *wallah !* Comme

¹²² Définition donnée par le Centre national de ressources textuelles et lexicales : XVIII^e siècle. Emprunté, par l'intermédiaire du turc ulema, de l'arabe ulama, pluriel de 'âlim, « savant ». Titre donné par les musulmans aux docteurs de la loi coranique, garants du respect et de l'application des principes de l'islam. Le conseil des oulémas de l'université al-Azhar du Caire. Les juges, les muftis, les imams des grandes mosquées sont traditionnellement choisis parmi les oulémas. (On écrit aussi Uléma.) <http://cnrtl.fr/definition/academie9/oul%C3%A9ma> [en ligne], consulté le 12/06/2016.

c'est le cas dans l'énoncé (5). Dans l'énoncé (6) l'interjection *N-šâlah* ! Introduit un argument d'autorité certifiant, en faisant appel à une volonté divine, la réussite reliée à la bonne intention.

(7) *W-hâḍl-ğzâlât haḍu, hâḍl-banyân lî râk tšûf fih mâ kânš hâḍl-banyân, kân ġîr mîtar kîman hâk bark. Kân yḍal l-ğzâl fa-šâra' bara, wî-yġî yargud hnâ, 'andah yargud.*

Et ces gazelles, cette construction que tu vois, n'était pas une construction, c'était juste un mètre comme ceci. Il y avait des gazelles dans les rues dehors, et elles venaient dormir ici, chez lui elles dormaient.

L'argument d'autorité dans le passage ci-dessus est présenté sous forme d'affirmation personnelle du locuteur qui témoigne de l'existence des gazelles dans les lieux justifiant ainsi la présence symbolique d'une gazelle empaillée - juste au dessus du tombeau du saint- témoignant d'une époque où cette espèce animal était protégée par le saint et vivait en paix dans le mausolée car celui-ci interdisait qu'on les châsse.

(8) *l-ğzâl hnâ mâ nâklûhš, hâw ! mâ yatkalš, mâ yatkalš. 'Al-ḥmâm tâ'ah hnâ mâ yatkalš. lukân thawad ḍarwak lal-'ayn tšûf l-ḥmâm ḥayr lâh. Mâ yâklûh mâ yšaydûh.*

Ici, on ne mange pas de gazelles ; eh oui ! On ne les mange pas, on ne les mange pas. Ses pigeons ici ne sont pas mangés. Si tu descends maintenant à la source tu verras beaucoup de pigeons. On ne les mange pas, on ne les chasse pas.

Un autre type d'argument d'autorité est avancé dans l'énoncé (7), mais cette fois il se matérialise, non pas en un témoignage comme dans l'énoncé (6), mais en un appel à témoignage introduit par la conjonction exprimant la condition *lukân* (si) + action. Une invitation à aller vérifier l'argument avancé par le locuteur au sujet de la « sacralité » des espèces protégées par le saint.

(9) *Haḍa dârûlah zûġ bânab¹²³ hnâyâ, 'ayâ hadmûh falwaqt tâ' l-'irhâb.*

Celui-là on lui a posé deux bombes ici, alors il a été détruit au temps du terrorisme.

(10) *Huwa 'andah hama kbîra haḍâ. W-lârmî, kânû lârmî hnâ, hnâ tâ' l-blâša, ġâw bgâw yšaydû l-ḥmâm, n-šâlah mîn dâr lal-klâš hâk, ġâlhum ḥabsû mašî tâ'kum.*

Lui, il a une grande grâce. Et l'armée, il y avait l'armée ici, l'armée de la région, ils sont venus pour chasser les pigeons, avec la volonté d'Allah, quand il a fait ceci avec sa kalachinkove, il leur a dit : « Arrêtez, ce n'est pas à vous ».

Un autre argument faisant du discours testimonial un argument d'autorité irréfutable par l'allocutaire puisque un renvoie à une période (la décennie noire) constitue une réalité commune et partagée par les deux partenaires de l'interaction.

¹²³ Bombes.

3.1.1.1.2. Les arguments de communauté

(11) *lukân jâb l-ḥams gluba, lukân râhî taḥadmah ṭlâtîn.*

S'il avait ramené les cinq parties (de palmiers nains), trente tribus l'auraient servi.

Cet argument qui tente de justifier la notoriété actuelle du saint-mausolée et un rang social qui aurait pu s'accomplir si on avait tenu compte de la condition du nombre des faisceaux *gluba* de *dûm* (palmiers nains assemblés). Cet argument avance ainsi une valeur préférable fondée sur un calcul mental logique exprimant la probabilité : si le saint avait distribué les cinq parties qui lui restaient, trente tribus nomades auraient été à son service.

(12) *w- haḍâ fih ḥṣâyal kbâr, fih ḥṣâyal kbâr, 'lihâ yabgî l-ḥurma, mâ yabgîš dahṣ.*

Et celui-là a beaucoup de vertus, il a de grandes vertus, c'est pourquoi il préfère la pudeur, il n'aime pas le cafouillage.

Afin de mettre en avant les vertus du saint, le locuteur utilise un adjectif axiologique valorisant et marquant l'aspect quantitatif à la fois : *kbâr* (grands) « il a de grandes (beaucoup) de vertus ». La thèse appuyée par l'argument d'autorité spécifiant l'une des vertus : *l-ḥurma* (la pudeur) suivi d'un contre argument formulé à la forme négative « il n'aime pas le cafouillage » ou « la mixité » ; en le comparant ainsi à un autre mausolée-saint sidi Qada, accueillant hommes, femmes et enfants par nombres considérables.

3.1.1.1.3. Les arguments de cadrage

La construction d'un univers de référence en décrivant les éléments d'information qui renvoient à cet univers, ou en l'opposant à un autre avec le système de référence qu'il implique, est pour le locuteur un autre moyen de justifier des faits qui relèvent du surnaturel afin de parvenir à laisser une impression de crédibilité chez l'interlocuteur et le persuader que « cela a bien existé ».

(13) *Lî tabgî 'mârat dâr ṭgî tzûr, wa-trûḥ l-sîdî qâda. 'Ilâ kân maḥsûb trûḥ blâ haḍâ l-sîdî qâda, mâ tkûnš nîšân. sadîba¹²⁴ mûl luḥû yanglab walâ ylâqîš ḥaya. Baṣaḥ, mîn tadî barmasiyûn¹²⁵ hnâ man 'andah trûḥ gârânî¹²⁶ mâ tḥâf wâlû. Hâw ! bal-hama tâ'ah.*

Celle qui voudrait des enfants doit venir visiter (le mausolée), puis partira à sidi Qada. Si par exemple elle part sans l'accord de celui-là à sidi Qada, ce ne sera pas convenable. Ça dépend, le propriétaire de la voiture peut être renversé ou pourrait rencontrer quelque chose. Mais si elle prend sa permission d'ici, elle a une garantie de ne rien craindre. Eh oui ! Il a de la grâce (des bienfaits, des vertus).

¹²⁴ Ça dépend.

¹²⁵ Permission.

¹²⁶ Garantie.

Une expression de la condition est manifestée dans l'énoncé (13) afin d'avancer sa thèse, puis l'argument d'autorité permet de construire un univers de référence en opposant les vertus du saint-mausolée dont on parle et un autre. En effet, selon le locuteur, la guérison de la stérilité est tributaire de l'acte de la *ziyâra* (la visite), un autre argument est dissimulé derrière la formulation d'une condition consistant à « passer d'abord par le mausolée » dont on parle puis la reconnaissance des vertus de l'autre. Cette opposition-reconnaissance d'une altérité suppose la construction de ce que nous avons appelé « un univers de référence », justifiant l'acte d'une première *ziyâra* puis une suivante dans la quête de la guérison.

(14)*w-hiya kân waḥd l-waqt, kânat sâ'a, sâ'a kbîra hnâyâ, sâ'a kbîra, man l-qarn tâ'ah tâlî lî mâṭ fih. Wal-mâ taḥṭhâ ynaġaġ. L-mrîḍ ġîr yḥuṭ yadah w-yaṭlî hâk, sayî yabrâ. 'aywa haḍḍâ kân mâ. 'anâs mašî tadḥul nišân mra wala. rawaḥ. sâ'a râḥat.*

Il était un temps où une grande horloge se trouvait ici, une grande horloge ici, une grande horloge ; depuis le siècle où il est décédé. Et l'eau jaillissait en dessous. Le malade, une fois qu'il met sa main dedans et il s'essuie le visage ça y est ! Il est guéri. Donc, ceci était de l'eau. Les gens n'entrent pas avec une bonne intention, une femme ou... C'est parti, l'horloge a disparu.

Dans la description qui figure dans le passage (14), le locuteur tente de transmettre implicitement un argument d'autorité lui permettant de mettre en avant une scène et un décor ayant existé réellement (selon lui) mais qui relève du domaine thérapeutique, qui repose sur une perception extrasensorielle, car il s'agit d'une horloge sous laquelle une eau bénite jaillissait et qui guérissait de toute maladie. Afin de justifier un univers qui relève du surnaturel, le locuteur fait appel à une chronographie précisant le moment de l'existence de l'objet « merveilleux » : *man l-qarn tâ'ah tâlî lî mâṭ fih* (depuis le siècle où il est décédé) en vue de placer le merveilleux dans un cadre réel et installer (comme argument) un univers de référence basé sur l'expérience. Une expérience de guérison grâce à une eau bénite vécue par des bénéficiaires définis par le qualifiant : *L-mrîḍ* (le malade). En suite, un autre argument est avancé pour justifier la non existence actuelle de la même horloge magique (ou bénite) en mettant en exergue explicitement la mauvaise intention de certains visiteurs : *'anâs mašî tadḥul nišân* (Les gens n'entrent pas/ne viennent pas avec une bonne intention) pour ainsi dire implicitement : l'existence de l'horloge est conditionnée par les bonnes intentions (ou la certitude au sujet de leur guérison) des visiteurs ; c'est le doute (le fait de ne pas réellement y croire) qui l'a fait disparaître. Ainsi, l'argument d'autorité exprimé ici, est généré par plusieurs éléments explicites : l'expérience de la guérison, un univers de référence, et une valeur fondamentale dans la construction de cet univers, transmettant ainsi, un argument implicite qui commute avec : ce lieu (le mausolée) est conditionné par les bonnes intentions pour la réalisation de l'expérience de la guérison.

On ne croit plus aux pouvoirs de l'horloge —→ l'horloge n'existe plus.

On aurait cru aux pouvoirs de l'horloge —→ l'horloge aurait continué d'exister.

(15) *kânat waḥd šağra hnâ, hâḍ šağra kânat tâ' šafšâf. rab 'âyala, qbâyal yatqâtlû 'lihâ, kbîra kbîra. Nhâr lî tfâtan, dâbaz huwa w-sîdî qâda, w-sîdî qâda ygûl l-haḍâk wald ḥâlî baṣaḥ mâ yatqâblûš, kûn trûḥ l-sîdî qâda, n-tbah, l-guba tšîbhâ mâyla, 'yâw ysagmû fihâ w-ḥalâhâlah 'awğa, huwa w-sîdî qâda tḍârbû. haḍâk gta 'lah šağra, w-huwa ṭayaḥlah l-guba.*

Il y avait un arbre ici, un un arbre de saule. Les kabyles se battaient pour cet arbre, grand, grand. Le jour où il s'est disputé avec sidi Qada, et sidi Qada l'appelle mon cousin mais ils ne se mettent jamais d'accord. Si tu pars à sidi Qada, fais attention, tu trouveras sa coupole inclinée, ils ont tout fait pour la remettre à sa place mais il la leur a laissée inclinée ; lui et sidi Qada se sont battus. L'autre lui a coupé l'arbre et lui il a fait tomber la coupole.

Dans l'exemple (15), un autre objet renvoyant à un univers de référence permet d'émettre un argument en faveur du saint et de ses prodiges. L'arbre décrit comme exorde de l'argumentation « destinée à se concilier la bienveillance des auditeurs » (Adam & Bonhomme 2005 : 53), permet d'avancer l'expérience d'un conflit entre les deux saints et justifier la non existence du même arbre. Ainsi, ce dernier symbolisant dans le passé la vie en utilisant « les éléments de la nature pour exprimer les conceptions de l'esprit » (Benoist 1975 : 43) , est justifiée par sa description dans une temporalité antérieure, et sa non existence est en revanche justifiée par une lutte opposant les deux saints afin de mettre en avant une autre symbolique : sidi Qada a juste détruit l'arbre-vie tandis que sidi AbdRhîm a déstabilisé la réalité même du mausolée de son adversaire afin de s'approprier une « réelle et unique existence », et ce en inclinant l'emblème du mausolée adverse : sa coupole¹²⁷. C'est ainsi que les éléments de cet univers sont mobilisés pour mettre en avant le triomphe de sidi Abderim qui dure dans le temps.

¹²⁷ Dans certains textes, *l-guba* (la coupole) est décrite dans une relation sémantique de méronymie renvoyant au mausolée comme un tout. ACEVAL Nora parle de « goubbas blanches » des saints en faisant allusion aux mausolées. (ACEVAL 2003 : 13).

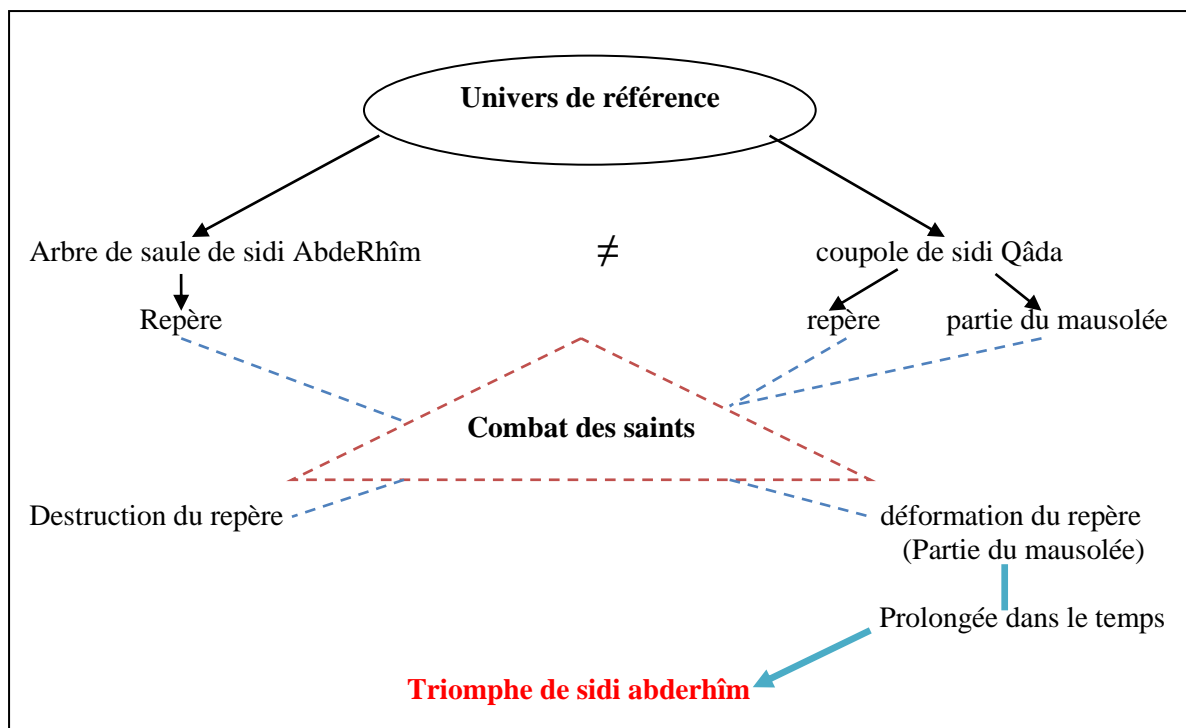
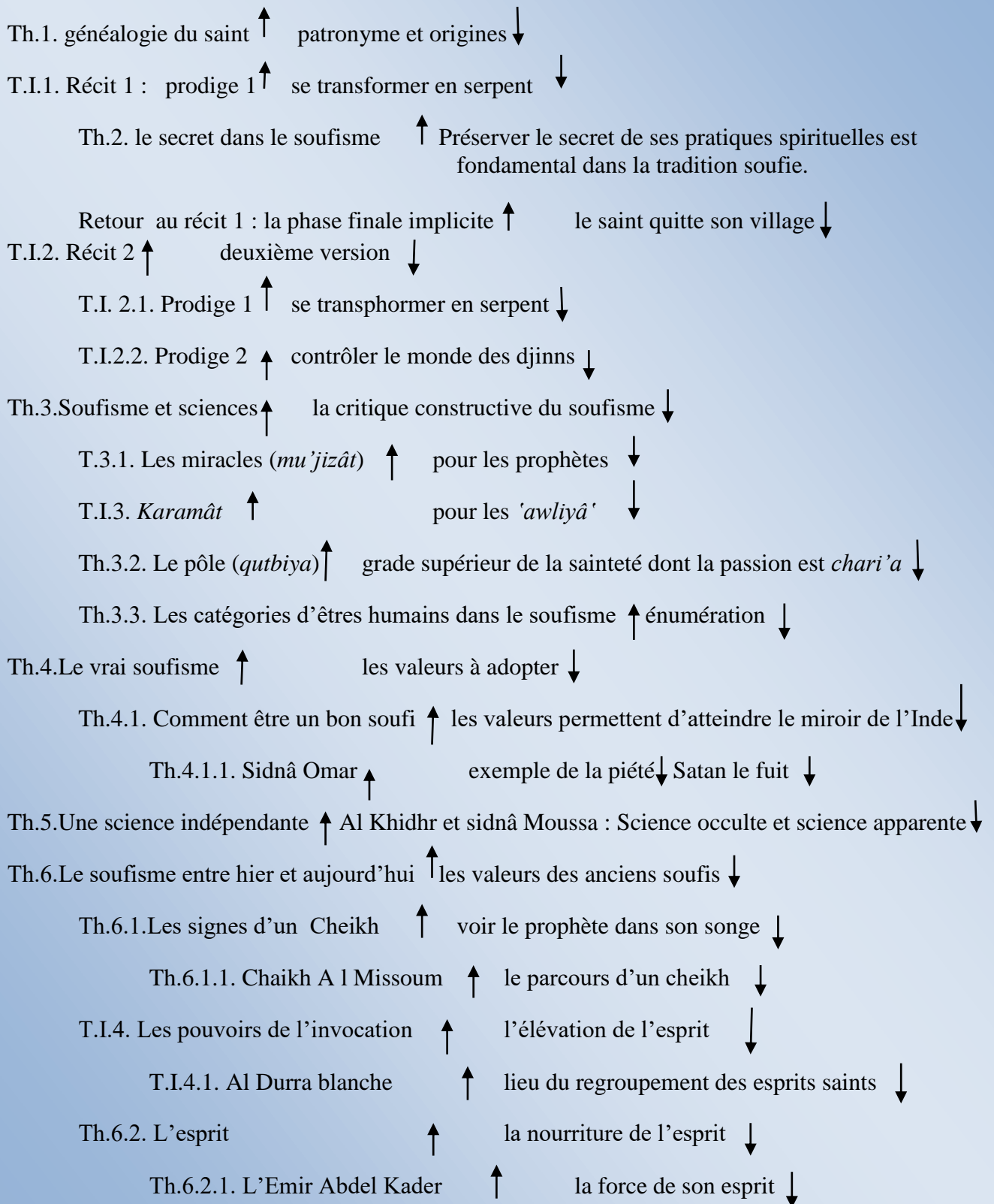


Fig.36. Univers de référence décrit dans l'argument de cadrage

3.1.2. Progression thématique dans le discours sur sîdî ħmad ban'îf

Thème TI « les prodiges du saint »



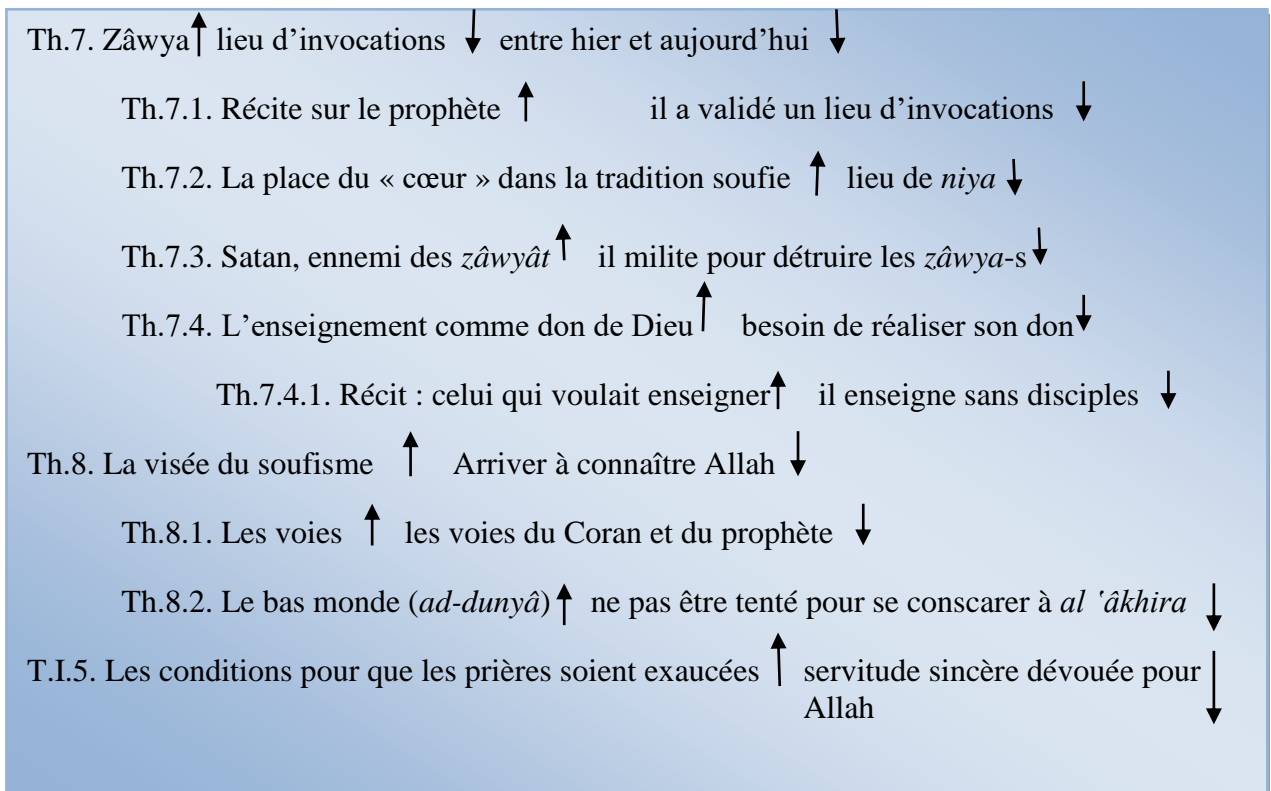


Fig.37. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî ḥmad ban'li

Nous tenons à rappeler que le discours en question dans cette section a duré une heure et vingt minutes ce qui justifie cette progression thématique complexe que nous tentons de décrire ici puis d'analyse sous un prisme ciblant sa structure argumentative.

Le locuteur est le muqadam de Sîdî ḥmad ban'li qui structure son argumentation avec une progression thématique à distance où on a l'impression à des moments du discours qu'il s'éloigne du *suepr thème*, mais en réalité, tout est dit pour justifier le TI. En effet, dans le Th.1 un discours est entamé en mettant en valeur le patronyme et le nom propre en général comme éléments renvoyant à un monde réel qui permet de passer au récit (monde fictif) en relatant les péripéties qui révèlent un prodige. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, le récit est narré en une seconde version qui ne sera énoncée qu'après l'articulation d'anciennes informations dans le Th.2 « la notion de secret dans la tradition soufie ». Ce thème (Th.2) est placé à ce moment du discours afin de préciser ou d'apporter un éclaircissement au sujet d'une scène du récit où le saint dévoile l'un de ses prodiges ce qui l'oblige à quitter son village suite à la demande de son père (saint également). Ce moment de précision du discours peut être inclus dans le genre du commentaire d'un narrateur-énonciateur qui essaie de justifier des faits fabuleux. Un enchaînement logique suit ; des thèmes (T.I.2/ T.I.3/ T.I.4/ T.I.5) et leurs sous-thèmes, dérivés du TI, sont supportés par d'autres marquant un semblant de distanciation par rapport au super thème mais en réalité – si nous suivons la

progression logico-discursive du texte – ils sont étroitement reliés dans un processus argumentatif tissé pour reprendre/répondre au TI.

Ces thèmes qui impliquent des propos sont reliés de la manière suivante :

- Th3 : ce thème est développé pour mettre en valeur un contre-discours mettant en évidence le discours (soufi) soutenant l'existence des prodiges.
- Th4 : le locuteur tente de souligner les valeurs propres à la tradition soufie comme une continuité du thème précédent et, par voie de conséquence, consolider l'idée qui y est avancée.
- Th5 : ce thème est émis afin de justifier l'existence de la sainteté et les prodiges qui lui sont octroyés.
- Th6 : développer ce thème (l'esprit) nous renvoie également vers le le TI car les prodiges posthumes du saint sont, d'après le locuteur, générés et gérés par son esprit. Le Th6.2 vient ajouter une illustration renforçant explicitement la thèse avancée et consolider ainsi l'idée des pouvoirs des esprits.
- Th7 : aborder ce thème consiste à représenter le lieu initial et initiatique des *karamât-s*.
- Th8 : la visée du soufisme telle qu'elle a été avancée par le locuteur, fait appel à l'instance absolue octroyant les *karamât-s* et dont la qualité de la relation permanente avec le saint permet son accomplissement.

3.1.2.1. Les catégories d'arguments dans le discours du muqadam de Sîdî ḥmad ban'î

La particularité du discours du muqadam de Sîdî ḥmad ban'î, mis à part le temps relativement long qu'il a pris, c'est qu'il manifeste une ressemblance dans sa structuration avec les caractéristiques du discours du prédicateur qui repose sur un discours constituant émanant d'une instance d'autorité absolue comme c'est le cas des textes sacrés ou une instance d'autorité religieuse de renommée dont les dires sont irréfutables par les membres de la même communauté.

3.1.2.1.1. Les arguments d'autorité

Les arguments d'autorité dans le discours du muqadam de sidi Ahmad Ban Ali se manifestent afin de soutenir des points de vue abordant des thèmes différents tournant autour d'un thème principal « *karamât l-wâlî* » sous différents aspects : des versets coraniques, des hadiths et attitudes du prophète Mohammed, la poésie soufie, des maximes populaires de la région de Mascara, des témoignages d'expériences individuelles ou collectives.

Nous tentons, dans ce qui suit, de mettre en exergue cette catégorie d'arguments en classifiant puis analysant ses éléments constitutifs.

3.1.2.1.1.1. Les versets coraniques

Dans une argumentation figurant à l'intérieur du texte religieux, notamment dans le discours islamique, le recours aux textes sacrés est évident puisque ceux-ci, émanant de paroles divines, représentent le socle, le point de départ et d'arrivée du discours religieux. En d'autres termes, le texte sacré véhicule les propos de l'instance d'autorité¹ et ce qui en découle comme discours religieux ne sont (censés être) que des interprétations fidèles du texte Source (propos divins). Dans le cas de notre corpus, il est difficile de parler de discours religieux, proprement dit, interprétant le Texte Source (désormais TS) pour avancer une argumentation au sujet d'un thème abordé dans le même Texte et renvoyant à la pratique de la religion. En effet, le discours sur le saint avance des pratiques et une idéologie qui ne figurent pas dans le TS de manière explicite, mais que la communauté qui entretient ce genre de discours (les *muqadmîn* pour le cas de ce travail) tente de justifier en mettant l'accent sur « la plasticité des concepts » communs figurant dans le TS et le discours soufi.

Dans cette partie, nous tentons de repérer ces arguments d'autorité auxquels le muqadam a recours afin de non seulement justifier la notion de sainteté, mais en plus, la légitimer à travers une interprétation personnelle/ collective de certains concepts comme le 'awliyâ' et *sâlihîn*.

[1] “ *'al-laḏīna qâlû rabunâ lâh wastaqâmû tanazala 'alayhim l-malâ'ika 'alâ taḥafû wa lâ taḥzanû wa-'abširû bi-l-ġana latî (xx) naḥnu awliyâ'akum fi-l- ḥayâti duniyâ wa fi-l- 'âḥira*”.

Ceux qui disent : notre seigneur est Allah », et qui se tiennent dans le droit chemin, les Anges descendent sur eux. « N'ayez pas peur et ne soyez pas affligés ; mais ayez la bonne nouvelle du paradis qui vous était promis (30) Nous sommes vos protecteurs dans la vie présente et dans l'au-delà ; et vous y aurez ce que vos âmes désireront et ce que vous réclamerez (31) Fussilat¹²⁸.

[2] “ *'ina lâha yudâfi'u 'ani-laḏīna 'âmanû* » « *wa-kâna ḥaqan 'alaynâ naṣru-l-mu'minîn*”. *'anaṣr yġî man 'and lâh subḥânahu WA-ta'âlâ*.

Allah prend la défense de ceux qui croient. Allah n'aime aucun traître ingrat. (38) HAJJ¹²⁹ Nous avons effectivement envoyé avant toi des Messagers vers leurs peuples et ils leur apportèrent les

¹²⁸ Le saint Coran, traduction en langue française du sens de ces versets de HAMIDULLAH Mohammed, revue et corrigée par le complexe du roi Fahd, www.lenoblecoran.fr, Version électronique : 1.2 (04/13), p. 348.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 240.

preuves. Nous nous vengeâmes de ceux qui commirent les crimes [de la négation] ; et c'est notre devoir de secourir les croyants. (47) Ar-RUM¹³⁰. Le triomphe provient d'Allah le Tout-puissant.

Avant de rapporter le verset coranique [1], le locuteur nous racontait la seconde version du récit sur les dons probatoires du saint. Ce récit a été interrompu au moment où le locuteur avançait un prodige prodigué par le personnage principal en faisant apparaître « une chienne du monde des djinns » pour prouver sa sainteté aux habitants du village. Le verset coranique est émis à ce moment du récit à l'intérieur d'un commentaire du narrateur-locuteur qui aborde ainsi le thème des pouvoirs des saints dans la manipulation du monde des djinns, nous renvoyant donc à la dernière phrase du récit. Le commentaire est introduit par l'articulateur exprimant la cause *li'ana* « car/ parce que » précédé de la proposition *ruhâniya mal-gân* « un esprit du monde des djinns » démontrant la provenance de la chienne, et suivi d'une proposition proposant l'argument « eux, ils sont obéis par les djinns et les esprits » pour revenir au thème principal « il existe un wâlî de lumière sur qui les anges descendent ». Le verset est introduite ensuite avec l'articulateur exprimant la cause *li* « car » dans *li qawlihi subhânahu wata'âlâ* « car le Tout puissant, le très Haut dit ». Puis le locuteur place l'interprétation personnelle du sens du verset pour arriver à l'argument « les anges les protègent et les défendent (les saints de lumière) » impliquant la conséquence « cela signifie qu'Allah les défend » conduisant au verset [2]. En somme, un enthymème¹³¹ est avancé pour organiser l'argumentation et dire :

- Le wâlî de lumière est soutenu par les anges + verset [1].
- Les anges défendent les wâlî.
- * Allah a créé les anges.
- Donc Allah défend les wâlî + verset [2].

Dans l'enthymème ci-dessus l'énoncé souligné par * est celui omis par le locuteur et qui permet de compléter le syllogisme qui retrace la logique suivie dans l'exposition des arguments d'autorité [1] et [2]. Une logique ayant pour visée de démontrer ou prouver un point bien précis renvoyant au thème-noyau du discours *karamât l-wâlî*.

De surcroît, les versets coraniques témoignent de la subjectivité de l'auteur et d'un point de vue personnel avancé afin de persuader l'auditeur sur la légitimité et la crédibilité des *karamât-s*. cette subjectivité apparaît dans le verset tronqué (dont nous avons repris la traduction entière du verset tel qu'il est présenté dans le Coran) par oubli (ou exprès) afin d'accélérer « le rythme du discours » et d'arriver à la partie du verset permettant de soutenir la conclusion envisagée : *naḥnu awliyâ'akum fî-l- ḥayâti duniyâ wa fî-l- 'âḥira* « Nous Sommes vos protecteurs dans la vie présente et dans l'au-

¹³⁰ *Ibid.*, p. 295.

¹³¹ « Un syllogisme tronqué, don't on peut omettre aussi bien la majeure que la conclusion » (AMOSSY 2006 : 128-132).

delà ». Dans cette même partie du [1], un terme y est évoqué qui justifierait son choix (parmi d'autres) : *awliyâ'akum* qui porte dans ce contexte immédiat du verset le sens de « vos protecteurs » mais le fait que ce terme ait le même radical que le terme *wâlî* portant le sens de « saint » dans le contexte du discours émis par le muqadam, il serait mis en avant pour laisser chez l'interlocuteur d'un rapport entre le verset (paroles d'Allah) et la sainteté qu'il justifie. Dans l'exemple [2], nous assistons à l'assemblage de deux versets différents (dont nous avons également rapporté la traduction des versets en entier), émis à l'oral comme n'étant qu'un afin de soutenir son argumentation. En effet, le point en commun entre les versets réside dans l'emploi de : *'ina lâha yudâfi'u 'ani-laġina 'âmanû* « Allah prend la défense de ceux qui croient » et *wa-kâna ħaqan 'alaynâ naşru-l-mu'minîn* « et c'est notre devoir de secourir les croyants ». C'est deux parties ont été séparés (tronqués) des versets entiers traduits ci-dessus pour en faire des arguments d'autorité répondant à la thèse avancée : Allah défend le *wâlî* de lumière qui est représenté par conséquence par le biais des versets tronqués comme « croyant ». Ainsi, la logique de l'emploi de ces arguments construit l'enthymème suivant :

- Allah défend et viendra au secours des croyants
- Le *wâlî* est un croyant.
- Donc, Allah défend et viendra au secours du *wâlî*.

[3]*w-yaşdaq fih qawl lâhi ta'âlâ : " şayaġin l-'insi wal-ġini yûhi ba'ġuhum'ilâ ba'ġ"*.

Et ce que Allah a dit s'appliquera sur lui : « Ainsi à chaque prophète avons-nous assigné un ennemi : des diables entre les hommes et djinns, qui s'inspirent trompeusement les uns des autres des paroles enjolivées. Si ton Seigneur avait voulu, ils ne l'auraient pas fait, laisse-les donc avec ce qu'ils inventent ». (112) Al-an'âm.¹³²

Ce verset coranique apparaît dans une argumentation abordant le thème des différentes catégories dans lesquelles le locuteur classe les êtres humains ; le verset vient supporter la thèse : les personnes dont le mal envahit le cœur font partie de la catégorie des diables humains. Ce verset se présente comme tronqué de sa totalité (traduite ci-dessus), pour n'en extraire que le sens qui répond à l'argumentation avancée ; le terme clé abordé dans la thèse est repris dans le verset : *şayaġin l-'insi* « les diables humains ou entre les hommes ». L'information supplémentaire avancée par le coran, c'est que cette catégorie de personnes « s'inspirent trompeusement les uns des autres des paroles enjolivées ».

[4] *yşib nâs yaġakrû fî rabî, yadġul m'âhum w- yadġul way-dîr laġiya way-dîr ġalâba bayġa, wa-yġûl: "'anâ şufî". Lâ! hâġû lî ġâl fihum rabî: "tataġafa ġunûbuhum ('an maġa ?) (xx)yad'ûna rabahum ħawfan wa- ġama'an"*.

¹³² *Ibid.*, p. 100.

Il trouve les gens en train d'invoquer Dieu, il entre avec eux, il laisse pousser sa barbe et porte une jalaba blanche et dit : « je suis soufi ». Non ! C'est ces gens que Dieu a cités dans son verset : « Ils s'arrachent de leur lit (pourquoi ?) pour invoquer le Seigneur, par crainte et espoir ; et ils font largesse de ce que Nous leur attribuons ». (16) *As-Sajdah*¹³³.

La partie du verset coranique [4], est avancée pour soutenir la thèse : il existe des soufis qui ne le sont que par leur apparence. Le verset provenant de l'instance d'autorité absolue « Allah » qui dit : « Ils s'arrachent de leur lit pour invoquer le Seigneur, par crainte et espoir » évoque ces personnes qui prient juste par crainte et espoir (de ne pas aller en enfer ou d'aller au paradis) mais pas pour l'amour de Dieu. Ce rapport d'amour exclusif pour son créateur que prônent les soufis. Nous remarquons qu'une question rhétorique marquée par le mot interrogatif « pourquoi » est intégrée à l'intérieur du verset comme trace de l'intervention du L1 (le muqadam) tentant de garder l'intention de son interlocuteur et lui indiquer l'importance de ce qui suit dans un rapport de cause répondant à l'interrogation. Une marque de subjectivité à laquelle s'ajoute l'enthymème suivant :

- L'apparence ne définit pas un soufi.
- Dieu cite des personnes qui le prient juste par peur et intérêt.
- * Dieu privilégie ceux qui se rapprochent de lui par amour et non par peur ou intérêt.
- * Donc, Dieu ne prend pas en considération l'apparence dépourvue d'amour dans les prières de certaines personnes qui se prétendent soufies.

Une logique reposant sur l'implicite et « forçant » en quelque sorte le verset à répondre à la conclusion envisagée par le locuteur.

[5] *hâḍa huwa bniyâdam, ḥmâya fa-nhâr râna m'â l-ḥayawanât lî dub 'lâ l-'arḍ, baṣaḥ fa-lîl râna mûtâ. " 'alâhu laḍî yatawafâkum fi-layli wa-ya 'lamu mâ ḡara 'tum bi-nahâri".*

C'est l'Homme, au courant de la journée on est avec les animaux qui rampent sur terre, mais la nuit on meurt.

« Et, la nuit, c'est Lui qui prend vos âmes, et Il sait ce que vous avez acquis pendant le jour. Puis Il vous ressuscite le jour afin que s'accomplisse le terme fixé. Ensuite, c'est vers Lui que sera votre retour, et Il vous informera de ce que vous faisiez ». (60) *Al- An'âm*.¹³⁴

Ce verset est directement introduit suit à la thèse postulant que l'être humain meurt en dormant, sans le verbe introducteur du discours direct présentant le L2 (Allah) comme premier émetteur de ces

¹³³ *Ibid.*, p. 300.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 95.

propos : « *'alâhu laḏī yatawafâkum fi-layli wa-ya'lamu mâ ġara'tum bi-nahâri* », « c'est Lui qui prend vos âmes, et Il sait ce que vous avez acquis pendant le jour ». De ce fait, le verset est intégré dans l'argumentation afin de légitimer la thèse avancée comme une vérité soutenue par une instance d'autorité irréfutable par l'interlocuteur.

[6] *'al 'insân 'i ḏâ 'bad rabî ḥaq l-'ibâda, yaġâwaz daraġât tâ' malâyka, rabî ġâl :*
 « *wakam min malâkin fi- samawâti lâ tuġnî šafâ'atuhum šay'* ».

Si l'homme servait Dieu réellement, il dépasse le statut d'ange, Dieu a dit :

« Et il y a tant d'anges dans les cieux que leur intercession n'apportera profit avec rien du tout (en aucune façon). En dehors de la suite après qu'Allah ait donné la permission à la personne (l'Imam de l'époque) dont Il désire et dont Il en est satisfait (la personne possesseur de la satisfaction de tasarruf) ». (26)An-najm¹³⁵.

La thèse proposée dans l'exemple [6] : « Si l'homme servait Dieu réellement, il dépasse le statut d'ange », qui peut paraître invraisemblable pour l'interlocuteur, est tout de suite récupérée par la formulation d'un verset coranique la soutenant : « Et il y a tant d'anges dans les cieux que leur intercession n'apportera profit avec rien du tout ». Voulant dire (le locuteur) que certains êtres humains sur terre qui invoquent sincèrement Dieu peuvent atteindre le statut d'ange et être meilleurs que des anges (cités dans le verset) dont l'« intercession n'apportera profit avec rien du tout ».

La logique de cette argumentation s'articule de la manière suivante :

- Il existe des individus qui, par la sincérité de leurs invocations, atteignent le statut d'ange.
- Il existe des anges dont l'« intercession n'apportera profit avec rien du tout ».
- * Donc, ces individus sont meilleurs que certains anges.

L'enthymème dans ce cas de figure réside dans l'omission de la conclusion.

[7] *kima 'ilm l-ḥiḏr ('alayhi salâm), 'lâh mâ qablahš mûsâ? Wal-ġarâba, raslah rabî! Raslah rabî ġalah:*

'andî 'abd râh fi maġma' 'al-baḥrayn. rûḥ 'andah y'almak mimâ 'alamtuh.

Comme la science d'Al Khidhr (que le salut soit sur lui), pourquoi n'a-t-il pas accepté Moussa (Moïse) ? Et ce qui est surprenant, c'est qu'il a été envoyé par Dieu ! Dieu l'a envoyé et lui a dit :

- « J'ai un serviteur qui se trouve au confluent des deux mers. Vas le voir, il t'apprendra ce que je lui ai appris ».

Il serait utile de rappeler que l'histoire d'Al-khadir avec Moïse est relatée dans le Coran, dans les versets ci-dessus¹³⁶ ainsi que dans des Hadîths dont le Hadith n° 4385 dans le *Sahîh* de Muslim. Mujâhid a dit : Al-Khadir (le verdoyant) fut surnommé ainsi car quand il priait tout devenait vert autour de lui. Certains commentateurs rapportent que quand il s'est assis sur un tapis en peau (farwa) blanc ce dernier devint vert (selon le Hadîth rapporté par Al-Bukhârî - Ahâdîth al-anbiyâ chapitre

¹³⁵ *Ibid.*, p. 385.

¹³⁶ Sourate Al Kahf, versets 60-82.

27). Or, la couleur verte est symbole de bénédiction et de sainteté. On diverge à propos du statut d'Al-Khadir : certains confirment qu'il est un Prophète d'autres confirment qu'il est un saint et un sage (détenant des sciences occultes, venant d'Allah). On diverge également s'il est encore vivant ou s'il est mort car aucune précision n'est apportée dans ce sens ni par les hadiths ou le Coran. Par ailleurs, la tradition soufie dans son discours argumentatif justifiant la notion de sainteté repose la plus part du temps sur ce récit réunissant un « saint » et un prophète ou le premier apprend au second les lois de la science de l'Inconnu ou l'occulte (*chari'at al-bâtin*) puisque le second ne détient que la science du connu ou du visible (*chari'at al-dâhir*). Nous retrouvons dans le discours du muqadam ce modèle de sainteté cité comme un argument d'autorité puisqu'il provient du Texte Sacré.

[8] *gâlhūm* :

- *hâda sabîlu l-lâh, wa-hâdîhi subul li tarîq l-mustaqîm, li-kuli sabîlin minhâ šaytânun yad'û.*

W-qawluhu ta'âlâ :

- *walâ tatabi'û subul, walâ tatabi'û subul, fatafaraqa bikum 'an sabîl l-lâh.*

ĥatâ waĥd šaĥâbî gâl :

- *'ašaytân yuršid l-'insân li sab'îna bâban mina l-ĥalâl.*

bâš ywarĥah fî bâb waĥad mina l-ĥarâm. W-kâyan wâĥad gâl :

- *kunâ natruk sab'îna bâban mina l-ĥalâl ĥawfan mina l-wuqû' fî bab mina l-ĥarâm.*

« " Et voila mon chemin dans toute sa rectitude, suivez-le donc ; et ne suivez pas les sentiers qui vous écartent de Sa voie" voila ce qu'Il vous enjoint. Ainsi atteindrez-vous la piété ».

(153) **Al-an'âm**¹³⁷.

Dans l'exemple [8], une tradition prophétique est exposée comme argument d'autorité renforcé par une instance d'autorité supérieure tenant des propos sur la thèse : il faut suivre une seule voie, celle de Dieu et éviter les voies parallèles : *walâ tatabi'û subul, walâ tatabi'û subul, fatafaraqa bikum 'an sabîl l-lâh*. « " Et voila mon chemin dans toute sa rectitude, suivez-le donc ; et ne suivez pas les sentiers qui vous écartent de Sa voie ».

3.1.2.1.1.2. La tradition prophétique

Un autre type d'arguments d'autorité est pris en charge par le locuteur faisant appel à une instance d'autorité religieuse dont les propos émanent du TS : les hadiths et la tradition prophétique (actes).

- (1) *mqasmînhum, lâkin kâyan sîwa waĥda lî maĥkûra fal-ĥadîĥ: 'al 'abdâl, fal ĥadîĥ tâ'rasûl (šalâ lâhu 'alayhi wasalam), w-luĥrîne fî 'ilm tašawuf : nuqâba, nuġâba, l-hubâla, wal-'aġwâĥ wal-'aqĥâb, wal-awtâd wa-kĥa...haĥdu fî 'ilm 'ahl tašawuf. 'amâ fil-fiqh l-'islâmi siwâ l-'abdâl tšibîhum maĥkûrîn.*

¹³⁷ Traduction du Coran, *op.cit.*, p. 105.

Ils sont répartis, mais il n'existe qu'un qui est cité dans le hadith : Al 'abdâl, dans le hadith du prophète (que le salut soit sur lui) et les autres dans la science du soufisme : les leaders, les studieux, les fous, les secoueurs, les pôles et les piliers, etc., ceux-là existent dans la science soufie. Mais en ce qui concerne la thologie islamique il n'y a que Al Abdal que tu trouveras cité.

Dans cet exemple, il s'agit d'un îlot textuel renvoyant à des propos du prophète citant une catégorie de saints reprise par la tradition soufie : 'al 'abdâl. Cet argument permet de légitimer les autres catégories proposées par le soufisme et énumérées par le locuteur : *nuqâba, nuġâba, l-hubâla, wal-'aġwâṭ wal-'aqṭâb, wal-awtâd* « les leaders, les studieux, les fous, les secoueurs, les pôles et les piliers ». Cette argumentation obéit à une logique introduite dès le début, par l'instance religieuse représentant la tradition islamique le prophète pour dire que s'il cite l'une des catégories des saints dans son hadith cela légitime les autres et construit une classification propre à la tradition soufie mais ayant comme discours la légitimant, le discours du prophète.

(2) “ *lâ yu'minu aḥadukum ḥatâ yakûna hawâhu taba'an limâ ġi'tu bihi* ”.
fih ḥadiṭ ṣaḥiḥ : “ *lâ yu'minu aḥadukum ḥatâ yakûna hawâhu 'alâ mâ ġi'tu bihi* ”.
 « N'est totalement croyant parmi vous que celui qui place toute sa passion dans l'application de ce que j'ai enseigné » (An-nawawi : 111).

(3) *wa 'ana rasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) ġâl “ bu 'iṭtu li 'utamima makârima l-'aḥlâq* ”.
 Et le messenger (que la paix et le salut d'Allah soient sur lui) a dit : « « J'ai été envoyé pour parachever les bons comportements. »

Les hadiths (2) et (3) qui abordent le thème de l'asservissement à la tradition prophétique afin que la passion du croyant s'inspire des comportements et hadiths du prophète. Le hadith (2) est présenté en deux versions pour répondre à un besoin de précision, chose qui est pratiquée dans la tradition islamique dans le processus de transmission orale de la tradition prophétique. Dans le contexte du discours du muqadam sur le recours à ces DR se fait pour appuyer la thèse : le soufisme s'inspire dans ses fondements de la tradition prophétique. Une thèse supportée par cet argument invite l'interlocuteur à adhérer au point de vue pour trois raisons sous-entendant un logos fondé sur un pathos :

- Les hadiths sont les propos du prophète ;
- Les messages du prophète véhiculent des vertus et valeurs humaines ;
- Le soufisme ayant pour référence la tradition prophétique, prône ces mêmes vertus et valeurs.

(4) *liqawli-rasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) : “ ṣâbun naṣa'a fî 'ibâdatî 'a'uduhu min malâ'ikatî* ”.

Selon le prophète (que la paix et le salut d'Allah soient sur lui): « un jeune qui a grandi dans mon adoration, je le compte parmi mes anges ».

(5) *'al ḥadīṭ 'al marwī 'al qudusī 'an rasūl-lâh (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) :'' wa mâ taqaraba 'ilaya 'abdī biṣay' aḥabu 'ilaya mimâ 'iḍṭarartu 'alayh''*

Le hadith Qudsi qu'on rapporte du messager d'Allah (que la paix et le salut d'Allah soient sur lui): « à chaque fois que mon serviteur se rapproche de moi avec peu, il est préférable pour moi que ce que je lui ai exigé ».

(6) « *wa-mazâla 'abdī yataqarabu 'ilaya bi-nawâfil ḥata 'uḥibuh, fa-iḍa 'aḥbattuh kuntu sama'ahu laḍi yasma'u bihi wa baṣarahu laḍi yubṣiru bih wa yadahu...wa-riḡlahu...wa la'in sa'alanî la'u'tiyanahu lahu wa li-ḡayrih wa 'in sta'âḍa bî la'u'iḍanahu wa-lî ḡayrih* ».

Selon le prophète sws : « ALLAH dit : (Celui qui veut être ennemi à l'un de mes serviteurs, je lui déclarerai la guerre), et tant que mon serviteur s'approche de moi avec les surrogatives pour Je l'aimer, et si Je l'aime Je serai son audition avec laquelle il entend, et Je serai sa vue avec laquelle il voit, et sa main avec laquelle il fait tout, et ses pieds avec lesquels il marche, et s'il Me demande Je lui donne ce qu'il veut, et s'il demande le refuge, Je le protégerai ».

Dans l'exemple (4) et (5), l'argument d'autorité se matérialise dans les propos du prophète mais cette fois, sous forme de hadith *Qudusī*¹³⁸, qui aborde le thème des signes de la foi dans l'exemple (4) et celui de la qualité du rapport croyant-Dieu (privilegié par Dieu) dans le hadith (5). Le hadith (6) vient consolider ce dernier où le thème de la qualité du lien que devrait entretenir le croyant avec Dieu est développé en détaillant les mérites que Dieu promet à ceux qui l'aiment. Le hadith est tronqué (nous avons mis la partie tronquée entre parenthèses dans la traduction) afin de mettre en exergue l'argumentation du DR qui correspond à celle avancée dans le discours. La subjectivité de l'énonciateur se manifeste lorsque celui-ci sépare ou tronque un même hadith afin de mettre l'accent sur la partie répondant au thème de son argumentation. En effet, les exemples [5] et [6] ne sont, en réalité, que les parties séparées d'un même hadith que nous avons retrouvé entier dans les 40 hadiths de An-Nawawi :

Abu Huraira (Que Dieu l'agrée) rapporte que l'Envoyé d'Allah (Que Dieu lui accorde grâce et salut) a dit :

« Allah le Très haut a dit " Quiconque fait montre de l'inimitié à l'endroit de l'un de mes élus, je lui manifesterai mon hostilité. Rien n'est plus agréable à mes yeux dans le rapprochement de Mon serviteur que l'accomplissement des prescriptions que je lui ai prescrits.

Mon serviteur se rapproche constamment de Moi au moyen de ses actes surrogatoires jusqu'à gagner Mon estime. Si Je lui donne Mon estime, Je deviendrai son ouïe avec laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main avec laquelle il tient sa jambe avec laquelle il marche. J'exaucerai son vœu. S'il recherche Ma protection, Je la lui accorderai."¹³⁹

¹³⁸ Le hadith *Qudusī* est le fait de rapporter des propos qui, du point de vue de sa signification, vient d'Allah, et qui dans la perspective de son libellé, vient du Messager de Dieu.

¹³⁹ AN-NAWAWI Abû zakariyâ yahyâ, Les 40 hadiths, conception, traduction et mise en page SEDDIKI Hocine, hadith 38, p. 105.

(7) “ *'akṭir min du'â' nâsi laka lâ tadrî 'alâ yadi man yastaġîbu laka lâh* ”
« Multiplie les prières des gens pour toi car tu ne peux savoir grâce à qui elles seront exaucées ».

(8) *yastâġablah rabî, ḏik lîla ykûn bâġî yanzal suḥṭ, yarf'ah rabî 'lâ ġâl ṣâlah, li'ana lqariya lî ykûn fihâ ṣâlah, 'lâ ġâl ḏûk ṣâlahîn, yḥan fî luḥrîn* : « *wa-nâsu šufa'â'un ba'ḏuhum li ba'ḏin wa'in lam ya'lamû hâḏa, wa'in lam yadrû* ».

Dieu exauce ses prières, cette nuit-là la malédiction allait descendre, Dieu le reconnaît car il est un homme bon, car le village dans lequel il se trouve est bon, pour ces hommes bons il peut avoir pitié des autres : « Les gens sont les intercesseurs les uns des autres, même s'ils ne le savent pas, même s'ils ne le perçoivent pas ».

Le hadith (7) est évoqué afin de soutenir la thèse : il faut demander aux autres de prier pour soi, pour en réalité légitimer le fait que l'on se rende à un mausolée afin de demander à un saint de transmettre nos prières à Dieu, compte tenu de la place et le rang spirituel lui accordant une proximité céleste. Plus loin dans le discours, un autre hadith (8), afin de rappeler et renforcer à la fois la thèse soutenue.

(9) *'ali ġâl fihum rasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam)* : “ *'alâ 'ina 'ulama' 'atqiya' min 'umatî ka 'anbiya'...* ”

Le prophète a dit leur concernant : « Il existe des savants de ma communauté qui ont atteint le rang des prophètes ».

Dans les exemples (9), cet argument soutient la thèse : le rang spirituel des savants (théologiens) pieux. Puisque le saint est présenté comme un homme de sciences au début du discours, nous supposons que la thèse véhiculée implicitement consiste à dire : le saint savant et pieux est considéré dans la tradition islamique comme prophète.

(10) *w-'ana r-rasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) tkalam ġâl* : *man lam yada' qawl zûr, falaysa lilâhi ḥaġatan bišiyâmihi.*

Et le messager a dit : « Celui qui ne quitte pas le faux discours (le mensonge), Allah n'a pas besoin de son jeûne ».

Le hadith (10), est évoqué afin de mettre en avant une valeur, rejetant le mensonge, partagée par la communauté musulmane dont le locuteur et l'interlocuteur font partie. Cet argument d'autorité vient consolider un la thèse foncièrement religieuse confirmant que le jeûne ne consiste pas uniquement à une abstention de manger et de boire mais il s'agit d'une pratique spirituelle exigeant au croyant une sincérité vis-à-vis de Dieu. Ce hadith est appuyé par un autre argument matérialisé en récit que nous analyserons de manière détaillée dans le chapitre suivant.

Ainsi, lorsque le discours rapporté véhicule un argument d'autorité (Doury 2004 : 256-257) en disant :

X a dit P
 Or, X est une autorité dans le domaine dont relève P
 Donc P

C'est la conclusion qui est ciblée car elle permet de transmettre de manière indirecte ses propres dires, donc son propre univers de croyances.

3.1.2.1.1.3.D'autres types

Dans la catégorie des arguments d'autorité, il existe dans le discours sur le saint sidi Hmad Ban Ali, d'autres types mis à part les versets coraniques et les hadiths comme le fait de faire appel aux propos des compagnons du prophète ce qui suppose une classification des arguments d'autorité selon la supériorité de l'instance évoquée : Dieu, son prophète et les compagnons du prophète, afin d'apporter à son discours cet aspect religieux plausible pouvant mener à l'approbation du discours sur le saint et ses prodiges.

{1} *li'ana min 'aqwâl 'a-sayad 'Alî wa-'aqwâl 'aṣaḥâb : " 'ina lâha lâ yaqbal 'anawâfil ḥatâ tu'adâ al farâ 'iḍ"*.

Car l'un des propos de Ali et les propos des compagnons du prophète : « Allah n'accepte pas les prières surrogatoires jusqu'à ce qu'on pratique les prières dues ».

{2} *kâyan l'âbad lî râh yšûf fal ḥîṣâl tâ' sîdnâ 'umar, fal ḥîṣâl tâ' sîdnâ 'abû bakr, fal ḥîṣâl tâ' sîdnâ 'alî, w-bâgî yalḥag, ḥatâ mâ yšûfnâš hnâ gâ', li'anah râh yšûf fî nâs 'uzamâ' kbâr yḥawas yqaladhûm, wa-yḥawas ytaba 'hum.*

Il existe parmi les serviteurs, celui qui observe les qualités d'Omar, les qualités d'Abou Bakr, les qualités d'Ali et veut bien leur ressembler au point de ne pas du tout nous voir, parce qu'il voit de grands hommes et cherche à les imiter, et cherche à les suivre.

{3} *ḥmâ rabî qasâm l-'arzâq.*
 Ici Dieu a réparti les biens.

{4} *nâs ḥlaqhâ rabî 'andhâ mawâhib. haḍḍik l-mawhiba tḥûz bnâdam kî- lkuḥa.*
 Dieu a créé les gens avec des dons. Ces dons rongent la personne comme la toux.

{5} *'ana lâh subḥânahu wa-ta'âlâ 'ayad l-'anbiyâ' bal-mu'gîza w-'ayad l-'awliyâ' bal-karâma.*

Allah a soutenu les prophètes par le miracle et les saints par les prodiges.

{6} *haḍḍu lî kânû fî ḥaḍḍ l-maydân, tasmû bi sumuw tâ' rûḥ, li'ana râh 'andna ḡasad, al ḡasad y'iš bal-mâkla, bal-mâda, 'iḍa kân dusum, 'al-brûtînat wal-vitamîn ysaman wa-yqawî w-yḡalaḍ, wa-kaḍa. 'arûḥ lâ, 'arûḥ 'al-quwa tâ'hâ 'aḍḍikr.*

Ces gens qui étaient dans ce domaine, avait comme qualité, l'élévation de l'esprit, car ils ont un corps, le corps vit de la nourriture, de la matière : que ce soit avec de la graisse, les protéines et les vitamines, il grossit, se fortifie et s'épaissit etc. L'esprit non, l'esprit détient sa force des invocations.

{7}gâ ' nâs tgûl : “ 'a'ûdu bi-lâhi mina šaytan raġîm”

Tous les gens disent : « Je cherche refuge auprès d'Allah contre Satan le maudit ».

3.1.2.1.1.4. La poésie soufie

Considérée d'essence divine, comme un genre littéraire noble exprimant une expérience spirituelle (Kchouk 2012), la poésie soufie en particulier a longtemps servi aux soufis de décrire leur voie mystique à travers une symbolique qui évoque et invoque la beauté et la grâce divine, la sagesse et les valeurs du prophète sous forme de prélude d'Amour et d'adoration. La poésie a servi aux soufis également de moyen de communiquer la progression d'une voie vers la sagesse spirituelle, un enseignement des principes de la tradition soufie et le cheminement de « la quête » de Dieu. Dans le discours du muqadam de sidi Ahmad Ban Ali (ancien enseignant dans une école primaire), la poésie soufie occupe une place importante mais comme argument d'autorité légitimant le thème développé et sous-thèmes explicitant les principes fondamentaux de la tradition soufie mettant en évidence la notion de sainteté comme source de miracles et de vertus.

Un vers parmi neuf autres composant un poème de sidi Ali Ben Mohamed Ben Wafa est cité par le locuteur :

“ *yâ man takun himatan tasmâ bihi l-himamu* ”.

O celui qui peut être un grand homme à travers qui transcendent les grands hommes !

Le thème évoqué dans ce vers attribué à un maître soufi s'exprime sur la cinquième règle du soufisme : « Etre d'une grande portée d'esprit : (*Al-Himma al 'uliya*) et [...] vouloir s'élever, se rapprocher de son seigneur, s'éloigner du bas monde » (Al- Ghazali 1999 : 145). Le choix de ce vers s'est fait pour soutenir la thèse disant que l'élévation spirituelle du soufi permet de guider les autres vers la même pratique.

ĥatâ kânû ywašû l-murîdîn tâ 'hum ygûlah:

askun fihâ wa šbur, wa-ktum ĥâlak lâ yaĥhar.

Jusqu'au point où ils conseillaient leurs disciples en disant :

- Habites-y et patiente, et cache ton état pour qu'il n'apparaisse pas.

kâyan nâs yĥabrû l- 'asrâr kimâ gâl sîdî bûmadian al mġît:

- *wa fî sirî, 'asrâr daqâyaq, laĥfa, 'in buĥnâ bihâ tušfâ (xx) ġahratan.*

Il y a des gens qui divulguent les secrets comme le dit sidi Boumedian le secoureur :

- Au fond de moi, des secrets minutieux, agréables, si on les divulgue elle guérira (xx) oralement.

sîdî bûmadian al mgîṭmîn yaqrâ bnâdam 'al-'aš'âr tâ'ah ygûl :

- *wa min 'awali layli tabda'u 'azâ'imuhu, wa fî ḥiyâmi l-maḥbûbi qad nazalû, 'iġtimâ'un 'alâ duratî l-bayḍâ'u, wa-ġtimâ'u l-'aḥiba fî ḥiyâmi l-maḥbûbi qad nazalû.*

Sidi Boumediân le secoureur quand on lit ses secrets il dit :

- Depuis le début de la nuit commencent les bonnes volontés, et dans les demeures du bien aimé ils sont descendus. Un rassemblement autour de la Durra¹⁴⁰ blanche, et la réunion des amoureux dans les demeures du bien aimé sont-ils descendus.

Ces deux vers sont choisis pour appuyer la croyance qui dit qu'un soufi doit garder le secret de ses états d'âme lors de son contact (spirituel) avec Dieu et s'il les divulgue, il doit le faire de manière connoté à l'aide d'un code symbolique accessible uniquement à ceux qui ont vécu l'expérience.

W-fihâ waḥd ṣūfi 'abar ta'bîr 'lâ ḥsâb 'umiytah, gâl :

- *kâyan lî yqûm lîl mâ y'amarš wḍan tâ' fâr bal'aġr, gâ' lîl, w-kâyan lî yṣalî ġîr zûġ rak'ât yrafad suḥṭ 'lâ qarya.*

Un soufi illettré s'est exprimé à ce sujet, il a dit :

- Il y a ceux qui prient toute la nuit mais ne remplissent pas l'oreille d'une soufi et il y a ceux qui se prosternent que deux fois mais peuvent soulever une malédiction de tout un village.

Cet énoncé soutient la pratique correcte de la prière qui devrait reposer sur une spiritualité sincère et rétorque la fréquence de ce rituel sans cette condition.

fî haḍî kâyan fîh bayt fa-ši'r tâ'ṣūfiya ygûlah :

- *Lâ tkûnš ki ḥjar l-wâd mablûl, man qalbah nâšaf.*

Dans ce sens, il existe un vers de poésie d'un soufi qui dit :

- Ne sois pas comme la pierre de la rivière mouillée avec un cœur sec (dur).

Ce vers prône une valeur humaine adopté par les soufis : être sincère et éviter l'hypocrisie dans la pratique de sa spiritualité.

Faire appel à la poésie a également pour objectif de soutenir les thèses suivantes :

- **Ne pas se fier aux apparences.**

'abd raḥmân l-maġdûb ygûl waḥd l-maqûla fa-ši'r tâ'ah ygûl :

- *šâfûnî mġabar, kḥal mġabar, ḍanû mâ fiya ḥîra, wanâ kî l-ktâb m'alaf, fiya mnâfa' kḥîra.*

Abd Rahman Al Mjdoub dit dans son poème :

- On m'a vu poussiéreux, noir poussiéreux, on a pensé que j'étais dépourvu de bien, alors que je suis comme un ouvrage écrit, j'ai de nombreuses vertus.

¹⁴⁰ Une grande perle.

- **Quand on est doté d'un don, on a besoin de le mettre en œuvre.**

'abar 'lihâ kî l-qbar :

- *gâ 'ad fî laḥdî walâ waḥdî, mamḥûn bâqî natnahad, 'al 'sal fî ḡbâh w-gâ 'ad, nâhu ḍâ lî yḡî yadîh ? mâ yḡîni mal-'rab wâḥad nwarîh !*

Il l'a exprimé comme une tombe :

- Je me retrouve seul dans ma tombe [ma maison], triste en train de soupirer, le miel est dans son récipient mais délaissé, qui en voudrait ? Aucun arabe ne voudrait venir pour que je lui montre !

- **Les valeurs des maîtres soufis.**

Gâl sîdî bûmadian 'abd lâh :

- *Bil-ḡûdi wal-minati ḡâwaztu l-malakût.*

Sidi Boumadian, le serviteur d'Allah, a dit :

- Avec de la générosité et la gratitude j'ai traversé l'univers.

3.1.2.1.2. Les arguments par analogie

Ce type d'arguments est représenté à travers une vérité reposant sur un rapport d'analogie :

Kul ḥâḡa fa-duniyâ dâyaralhâ rabî ṭamra 'adul 'lihâ 'anhâ ṣâlḥa wala ḡîr ṣâlḥa, wala mura, wala ḥluwa wala (xx) râna nabaḍrû bḍra wa-nḡaṭṭâ ba-trâb. yḡî wâḥad yṣîb nabta ḥaḍra mâ ya 'rafṣ ḥâlḥâ ḥatâ ydîr ṭamra. nhâr lî dîr ṭamra wa-yḍûqhâ ya 'raf 'ilâ ḥluwa walâ mura.

Chaque chose dans ce monde, Dieu lui a créé un fruit indiquant si elle est bonne ou pas, amère ou sucrée ou (xx) on sème une graine et on la couvre avec de la terre ; quelqu'un vient et trouve une plante verte, il ne peut reconnaître son état qu'après l'apparition de ses fruits. Le jour où les fruits pousseront il en goûtera et il saura si c'est amer ou sucré.

La métaphore dans cet exemple permet de comparer la nature humaine à celle des fruits afin de véhiculer l'argument suivant : la nature humaine dépend de ses actes ou de ses productions.

Dans l'illustration de l'argument suivant un rapport d'analogie est exprimé par le biais d'une image pouvant être approuvée et validée comme une réalité où les actes déterminent les résultats.

'alî 'malš 'amal fa-duniyâ yaḥṣad l-ḡala tâ'ah, yazra' l-qamḥ, yaḥṣad l-qamḥ, yazra' šûk, yaḥṣad šûk...

Celui qui fait une action dans ce monde il récoltera sa moisson : il sème du blé, il récolte du blé, il sème des épines, il récolte des épines...

L'argumentation par analogie figure également dans la comparaison entre tradition soufie et tradition musulmane afin de mettre en exergue les particularités de la première.

La définition de *'al mu'ḡiza* (miracles) en opposition aux *karamât* (prodiges) se réalise dans un rapport analogique afin que l'interlocuteur puisse différencier entre les dons probatoires octroyés aux prophètes et ceux octroyés aux saints.

Le même rapport peut être exprimé de manière indirecte comme c'est le cas dans la définition du soufisme que le locuteur qualifie de « réel ». En effet, l'emploi de cet adjectif implique une analogie qui décrit la position d'un énonciateur contre ce qui pourrait être qualifié de « faux soufisme ».

3.1.2.1.3. Les arguments de cadrage

Ces types d'arguments figurent dans les définitions que propose le muqadam afin de justifier l'existence de la sainteté, donc du culte des saints si on prend en compte le contexte du discours. Le locuteur propose un discours sur la tradition soufie où il définit cette tradition en mettant l'accent sur ses particularités telles que la définition de la notion de *qutb* (pôle) se composant de quatre catégories, de *karamât* (prodiges), etc.

3.1.2.1.4. Les arguments de communauté

Afin de justifier ses points de vue, le locuteur fait appel à des valeurs communes telles que :

- Attester l'unicité d'Allah et que Mohamed est son messager (*lâ 'ilâha 'ilâ lâh Muḥamad rasûl lâh*).
- L'être humain doit combattre Satan.
- L'existence des anges.
- La purification des péchés.
- Le licite et l'illicite.
- Les pratiques religieuses telles que la prière, le jeûne, le pèlerinage, etc.
- Croire en Dieu et piété.
- Les dons proviennent de Dieu.

Ou des opinions universelles comme l'exemple où le locuteur parle du corps humain ayant besoin de « nourriture, de protéines, de graisses » pour expliciter ensuite « la nourriture » spirituelle qui consiste à pratiquer l'invocation, donc le soufisme.

Nous pouvons ainsi schématiser l'argumentation du discours sur le saint sidi Ahmed Ben Ali de la manière suivant :

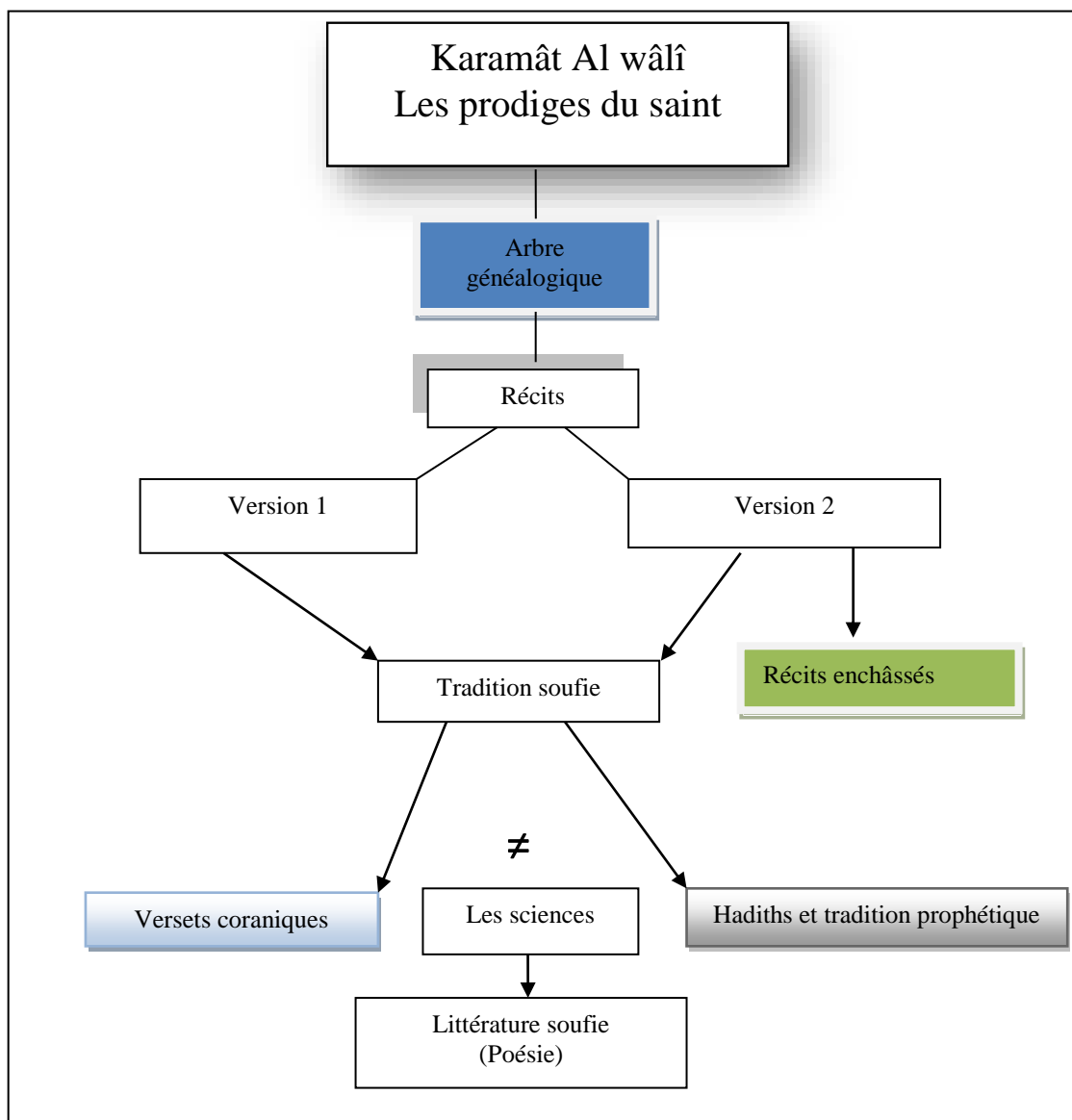


Fig. 38. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Ahmed Ben Ali

3.1.3. Progression thématique dans le discours sur Sîdî 'lî ban 'ûmar



Fig.39. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî 'lî ban 'ûmar

Dans le discours sur le saint Sîdî 'lî ban 'ûmar, le locuteur ouvre sa progression thématique avec un Th.1 qui aborde la généalogie du saint suivi de son parcours intellectuel (dans le Th.2). Pour introduire un récit révélant deux prodiges et revenir au TI. Le locuteur continue à développer son super thème au sujet des dons probatoires du saint, en faisant appel à un autre récit abordant un troisième prodige. Aussitôt ces faits fabuleux sont avancés, ils sont consolidés par des thèmes qui regroupent des arguments d'autorité dans les Th.3 et TI2, et ce, en passant au Th.4. le locuteur déploie un thème véhiculant un langage symbolique qui renvoie aux processus de la mise en pratique des *karamât-s* supporté par un autre argument ayant pour thèse une expérience semblable vécue par un prophète. Dans les Th5 et Th6.1, le sujet de l'intermédiaire est y est présenté afin d'apporter des informations sur la production et la réalisation des prières et vœux avec les notions de *^gâh/ wâlî*, et *sâlih* ; puis un retour au TI est introduit à travers le TI3. Des cas d'expériences semblables à ceux du saint en question sont repris comme thèmes ou sous forme de récits pour soutenir la notion de *^gâh* reprise dans le Th6. Pour terminer son discours deux thèmes sont évoqués en vue de justifier la *ziyâra* (la visite du mausolée), ses conditions et les pratiques qui en découlent comme celle de l'organisation d'une « commémoration » où on prépare de la nourriture (du couscous) que l'on serve dans le mausolée et à ceux qui occupent les lieux (visiteurs et nécessiteux).

3.1.3.1. La dominance des arguments d'autorité

Ce type d'arguments utilisé afin d'exercer une influence sur l'auditeur et bénéficiaire de sa considération laisse entendre une capacité d'expliquer et donc de convaincre qui permet de confirmer ce que l'on dit et de l'avancer comme VRAI. Dans l'argumentation du muqadam de sidi Ali Ben Oumar, le recours à une instance d'autorité absolue (comme c'est le cas de l'emploi de versets coraniques) lui permet de légitimer ses dires et de tenter de prouver la pratique du culte du saint. Un discours ressemblant à celui du prédicateur qui a pour tâche d'avancer une valeur religieuse en s'appuyant sur des dires « sacrés ». Cet argument peut également révéler des faits historiques en dressant par exemple la biographie du saint :

- a. *gûlûlah sîdî yaḥiya 'abû tâbût. sîdî yaḥiya 'abû tâbût haḍa, madfûn fî waḥd l-blâd samuha l-fâyḥa. hâḍl-fâyḥa y-gûlûlha fal muḡrîb.*

Ce sidi Ali ban Oumar, dans l'Histoire, il était un juge. Il était un juge et était un savant et on dit il a étudié sept sciences, il a étudié sept sciences. Et il a étudié à Mostaganem, et il a étudié à Tlemcen chez un saint homme qu'on appelle sidi Yahya Abou Tabout. Ce sidi Yahya Abou Tabout est enterré dans une ville qui s'appelle Al Fayha, cette Al Fayha on dit qu'elle se trouve au Maroc.

- b. *w-fal bidâya ta'ah fa-ṣuġr ta'ah qra hnâ fi sîdî 'lî ban 'mar, qra 'and waḥd l-wâlî ṣalaḥ y-gûlûlah sîdî slimân. 'a-satîn tâ'ah ḥaraġhâ man 'and sîdî slimân w-man ba'dîha sâfar bâṣ yaqrâ l-'ulûm. qârî sab'a tâ' 'a- šu'ab, qarîhâ sîdî 'lî ban 'mar haḍa.*
 A ses débuts quand il était petit, il a étudié ici à sidi Ali Ban Oumar, il a étudié chez un saint homme qui s'appelle sidi Sliman. Ses soixantes parties du Coran ont été apprises chez sidi Sliman et après il a voyagé pour étudier les sciences (religieuses). Il a étudié sept matières, ils les a étudiées ce sidi Ali Ban Oumar.

Des lieux réels :

- c. *W-haḍk l-blaṣa ga'dat mṣawra fihâ krâ' ḥmâra. Liḥad l-'ân râhum dâyrîn 'lihâ banyân ysamûhâ : 'afsat l-ḥmâra.*
 Et dans cet endroit l'empreinte de la patte de l'ânesse est restée marquée. Jusqu'à nos jours on a batit une construction tout autour qu'on appelle: la trace de l'ânesse.

Des personnalités réelles ayant marqué leur époque :

- d. *haḍâ labyaḍ sîdî šîḥ tâ' ṣaḥrâ.*
 Ce Labyadh sidi Chaykh du Sahara.
- e. *haḍa sîdî 'lî ban 'ûmar kân yat'abad man ġihat l-banyân wa-ḥzar lal 'awliyâ' 'aṣâliḥîn : sîdî 'abd l-qâdar ban m-ḥamad, sîdî qâda ban muḥtar, sîdî ḥmad ban Yaḥiya, sîdî ḥmad ban 'lî.*
 Ce sidi Ali Ban Oumar priait du côté des constructions et a assisté aux saints hommes : sidi Abdel Kader Ben Mhamed, sidi Kada Ban Moukhtar, sidi Hmad Ben Yahya, sidi Hmed Ben Ali.
- f. *fî haḍâk nhâr, nzal 'andah 'abdaqâ ġilâlî.*
 Ce jour-là, Abdel kader Al Djilali est descendu le voir.

Les toponymes :

- g. *Hârâh gâ'ad sîdî 'lî sulṭân ġrîs. haḍî ġrîs ḥadhâ : ma-s'îda l-sîg, man mnâwar l-karsût marbûṭa hæḍl-wilâyâ tâ' sîdî 'lî kân sulṭân.=*
 Et c'est ainsi que sidi Ali Ban Oumar est devenu le sultan de Ghriss. C'est la frontière de Ghriss: de Saida à Sig, de Mnawar Jusqu'à Karsout. C'est la région de sidi Ali qui était sultan.

Des versets coraniques :

- h. *Ya'nî lâh ta'âlâ y-gûl : 'al-'arḍu yariṭuhâ 'ibâdî ṣâliḥîn.*
 Cela veut dire qu'Allah le très haut dit: La terre sera héritée par mes bons serviteurs.

Du verset entier « Et Nous avons certes écrit dans le Zabour, après l'avoir mentionné (dans le livre céleste) que la terre sera héritée par mes bons serviteurs » (105) Al-anbiyâ'.¹⁴¹

¹⁴¹ Traduction du Coran, *op. Cit.* p. 236.

Les versets coraniques comme arguments d'autorité subissent des modifications afin de ne citer que la partie supportant le point de vue émis. Une manière de se positionner par rapport à ses dires tout en préservant sa crédibilité par le recours aux textes sacrés.

aa. *rabî mwaṣī 'līhum fal-qur'ân l-'aẓīm, y-gûl : “ man ‘âda li waliyan ‘âdaytuh ”.*

Dieu recommande dans le saint Coran, il dit : Celui qui prend l'un de Mes alliés comme ennemi, je le considère comme mon propre ennemi.

bb. *wal-mût kânat : ‘alâ kuli nafsin ḍâ'iqatun l-mawt, ya 'nî sîdî rasûl lâh w-mât, 'anbiyâ' w-mâtû.*

La version complète (bb) : « Tout âme goûtera à la mort. Mais c'est seulement au Jour de la résurrection que vous recevez votre entière rétribution. Quiconque donc est écarté du Feu est introduit au Paradis, a certes réussi. Et la vie présente n'est qu'un objet de jouissance trompeuse ».

(185) Al Imrân¹⁴²

cc. *kaḍâlik kân sîdnâ brâhîm l-ḥalîl, qâsûh fa-nâr w-bardat, kânat bardan wa-salâman 'lâ ibrahîm l-ḥalîl. ḥḍar fihâ sîdî 'abdaqa l-ġilâlî, ḥḍar fî ḍîk nâr hâḍîk w-bardat.*

Aussi le prophète Ibrahim, ont l'a jeté dans le feu qui a refroidi, il était frais et paisible pour Ibrahim. Le saint Abdel kader Al djilali y était, il était présent dans ce feu qui a refroidi.

Version tirée du Coran : Nous dûmes : « O Feu! Sois pour Abraham une fraîcheur salutaire »(69) Al Anbiyâ'¹⁴³

dd. *haḍâ li yatkabar kân man 'ahl šayṭân “ 'abâ wa-stakbara wa kâna mina l-kâfirîn”.*

Ce vaniteux fait partie des diables: a refusé et a fait preuve de vanité et était l'un des mécréants.

Version complète : « Et lorsque Nous demandâmes aux Anges de se prosterner devant Adam, il se prosternèrent à l'exception d'Iblis qui refusa, s'enfla d'orgueil et fut parmi les fidèles ».(34) Al baqarah.¹⁴⁴

ee. *Na'raf naḥḥub rabî waḥḍî, baṣaḥî lâ, yad lâh ma'a l-ġamâ'a, 'ilâ mâ qablatš l-ġamâ'a mâ yaqablš rabî, “ 'udḥulû fî-silm ġamî'an wa lâ tatabî'û ḥuṭû šayṭân”; li'anak haḍâk li yaḥruġ, haḍâk ġîr šayṭân, 'udḥul fal-sulam, 'udḥul ma'a nâs, 'udḥul ma'a l-'ibâd “wa-dḥulû fî 'ibâdî wa-dḥulû ġanatî”.*

Je sais prier seul mais non, la main d'Allah est avec le groupe, si le groupe n'accepte pas, Dieu n'acceptera pas;

¹⁴² Traduction du Coran, *op. Cit.*, p. 55.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 234.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

Version entière : « Ô les croyants! Entrez en plein de mon Islma, et ne suivez point les pas du diable, car i lest certes pour vous un ennemi déclaré ». (208) Al baqarah¹⁴⁵

car celui qui se sépare du groupe n'est autre que Satan. Rentrez dans le rang, rentrez avec les gens.

version du coran : « Ô toi âme apaisée, (27) retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée (28) entre donc parmi Mes serviteurs (29) et entre dans mon Paradis »(30)Al fadjr¹⁴⁶

ff. *hâḍi humâ mâ šâfuhâš, ygûlah 'aṭulbî rabî waḥdak 'lâh taṭlub sîdî 'lî ? hnayâ, bismi lâh 'a-raḥmân 'a-raḥîm : “ 'ina lâh wa-mlâ'ikatahu yuṣalûna 'alâ nabiyy, yâ 'ayuhâ laḍîna 'âmanû ṣalû wa salimû taslîmâ, wa-lâhuma ṣali wa-salim “ wa-bârik 'alâ sayidinâ wa-nabînâ muḥamad wa-'alâ 'âhlihi wa-aṣḥâbih wa-azwâgih wa-ḍuriyatih, 'anabiyîn wa-ṣidîqîn wa-šuhadâ' wa-ṣâliḥîn.*

Rabî ḡâbadhum m'a rasûl lâh marbûḥîn: “ l-'anabiyîn wa-ṣidîqîn...wa-ṣâliḥîn ”

Ceci, eux, ils ne l'ont pas vu, il lui dit de prier Dieu seul, pourquoi prier sidi Ali? Ici, au nom d'Allah le miséricordieux, le tout miséricordieux:

Dieu les a cités avec le prophète d'Allah, avec lui ils sont liés : les prophètes, les sincères... et les justes.

Version originale : « Certes, Allah et Ses Anges prient pour le prophète ; ô vous qui croyez, priez sur lui adressez lui vos salutations »(56)Al-Ahzâb¹⁴⁷.

gg. *rakî taṭa'mî fî sabîl lâh : “ 'inamâ 'aṭ'amtum 'ilâ fî ḥubihî (xx) wa- naḥḥâfu min rabinâ yawman ,abûsan ḍarîr”*

Tu nourris au nom d'Allah : " Vous ne nourrissez que dans Son amour(xx) et nous craignons notre Dieu un jour"

Version originale et complète : « Les vertueux boiront d'une coupe dont le mélange sera de camphre (5) d'une source à laquelle boiront les serviteurs d'Allah et ils la feront jaillir en abondance (6) Ils accomplissent leurs vœux et ils redoutent un jour dont le mal s'étendra partout (7) et offrent la nourriture, malgré son amour, au pauvres à l'orphelin et aux prisonniers (8) (disant) : C'est pour le visage d'Allah que nous vous nourrissons : nous ne voulons de vous ni récompense ni gratitude. (9) Al Insân ». ¹⁴⁸

hh. *'alâ kuli nafsin ḍâ'iqatun l-mawt.*

« Tout âme gouterà à la mort »(185) Al Imrâne ¹⁴⁹

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp.444-445.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 306.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp.429-430.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 55.

ii. *man 'ahl šaytân " 'abâ wa-stakbara wa kâna mina l-kâfirîn"*

« Et lorsque Nous demandâmes aux Anges de se prosterner devant Adam, il se prosternèrent à l'exception d'Iblis qui refusa, s'enfla d'orgueil et fut parmi les fidèles ». (34) *Al baqarah*.¹⁵⁰

jj. *'ilâ mâ qablatš l-ġamâ'a mâ yaqablš rabî, " 'udhlû fî-silm ġamî'an wa lâ tatabi'û huṭâ šaytân"*

« Ô les croyants ! Entrez en plein dans l'Islman, et ne suivez point les pas du diable, car i lest certes pour vous un ennemi déclaré » (208) *Al baqarah*¹⁵¹

Récits coraniques :

kk. *laḥāṭar haḍī kânat fa-sâbaq 'and sîdnâ mûsâ, wala sîdnâ 'isâ? Sîdnâ mûsâ, Sîdnâ mûsâ m'a l-ḥuḍayr, Sîdnâ mûsâ m'a l-ḥuḍayr.*

Car ceci existait dans le passé chez le prophète Moussa (Moïse), ou Aïssa (Jésus)?
Moussa, Moussa avec Al Khidhr, notre seigneur Moussa avec Al khidhr.

Des hadiths :

ll. *Sîdî râsûl lâh (salâ lâhu 'alayhi wasalam): " kibâru 'umatî, kibâru 'umatî, ka'anbiyâ'i banî 'isrâ'îl "*

Le messenger d'Allah (que le salut soit sur lui) : " Les doyens de ma communauté, les doyens de ma communauté, sont comme les prophètes d'Israël ".

La subjectivité de l'énonciateur est marquée par deux « déformations » dûent- nous supposons - à l'oubli de manière à ce que le locuteur ne mémorise que ce qui répond à son argumentation : l'énoncé (ll.) est une partie d'un hadith *Qudussî*¹⁵² tronqué et séparé du hadith entier que nous avons eu l'occasion de citer dans l'analyse des arguments d'autorité du discours sur le saint Sidi Hmad Ban Ali¹⁵³.

3.1.3.2. Arguments de communauté

L'aumône pour aider les pauvres et comme moyen de guérison.

naṭalbû l-ġnân yasġâ.

Nous prions que le jardin s'ouvre (fleurisse. Éclore).

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵² Les paroles sont attribuées à Allah et non au prophète.

¹⁵³ AN-NAWAWI Abû zakariyâ yahyâ, Les 40 hadiths, conception, traduction et mise en page SEDDIKI Hocine, hadith 38, p. 105.

Le schéma suivant démontre la complexité du discours du muqadam de sidi Ali Ben Oumar ayant pour objectif d'arriver à la conclusion : sidi Ali Ben Oumar est le sultan des saints de Mascara (*sulṭān riġâl ġris*).

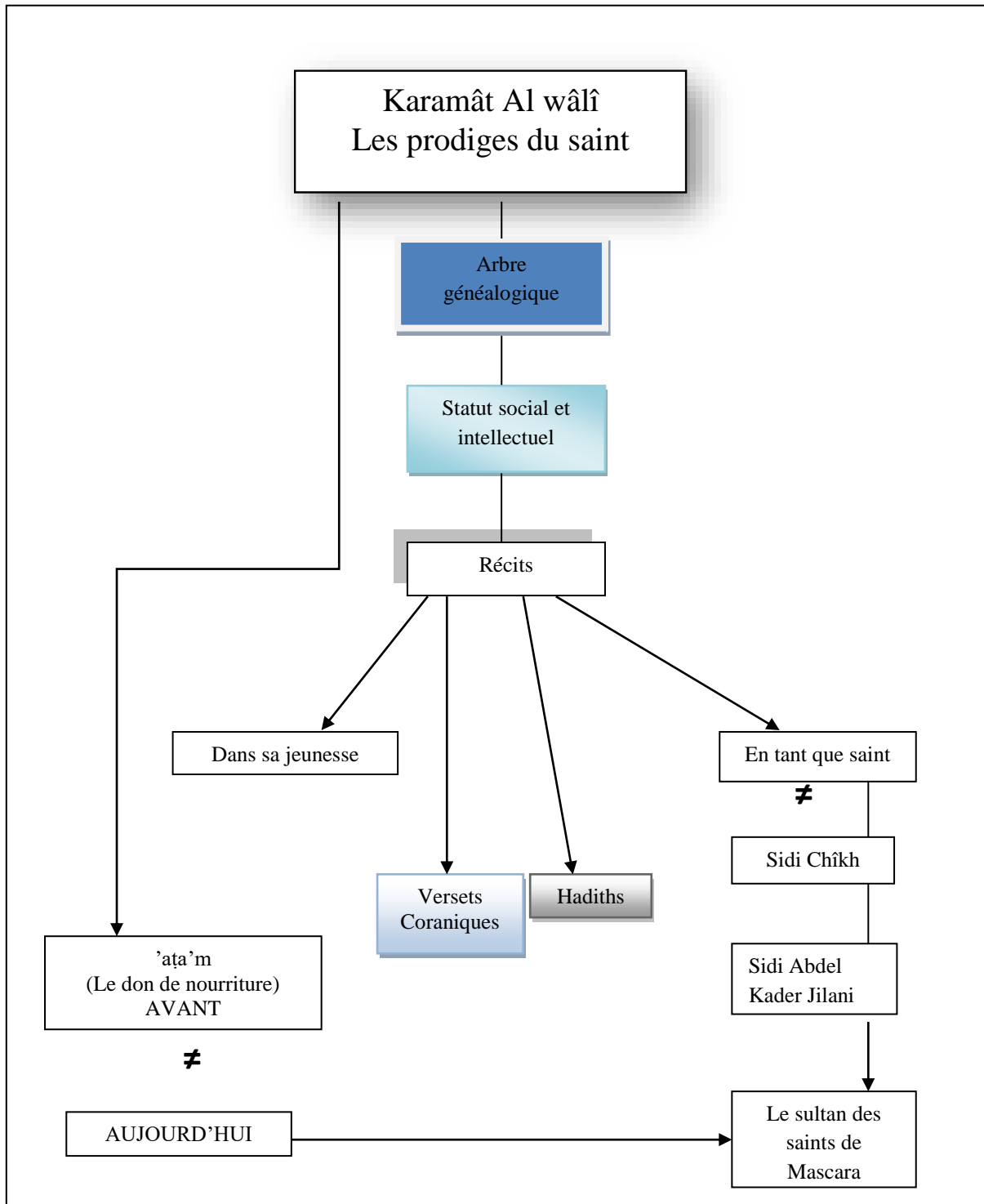


Fig.40. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Ali Ban Oumar

3.1.4. Progression thématique dans le discours sur sîdî dahû

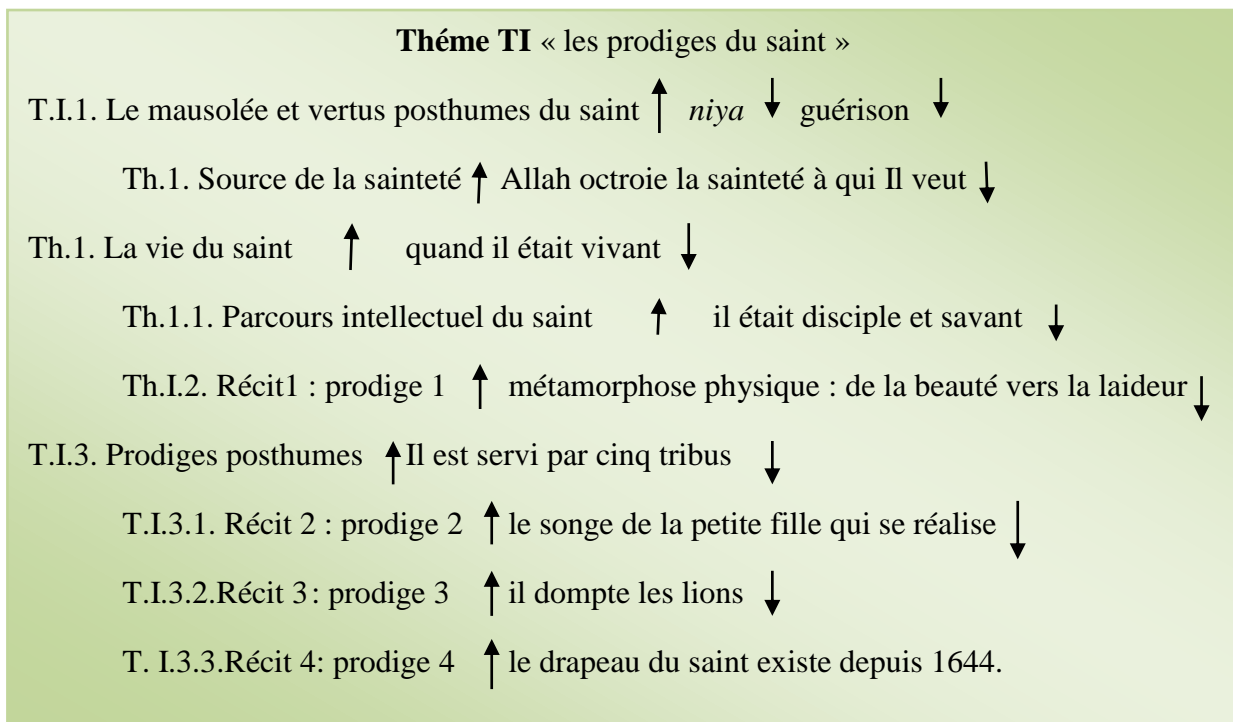


Fig. 41. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî dahû

Le muqadam de Sîdî dahû, contrairement aux autres, passe directement et explicitement au développement du TI en sous-thèmes avec une progression à thème constant gardant dans l'esprit le point de départ déclenchant le discours. Cette omniprésence du TI dans le développement des sous-thèmes est formulée en étroite relation avec ses deux parties : *karamât* et *walî*. La particularité de ce discours c'est qu'il repose essentiellement sur le texte narratif dans la construction de son argumentation.

Dans l'exemple suivant, le locuteur avance un argument de communauté qui consiste à mettre en avant l'opinion suivante : la performance à maintenir les activités d'un lieu (des mausolées) au fil du temps dans des contextes spirituels et sociaux évolutifs permet une longévité justifiant la continuité des pratiques exercées dans ces lieux (prêchant le culte des saints).

Sîdî dahû râh fî ħams qrûn, râh 'lâmah yrafraf.

Sidi Dahou existe depuis cinq siècles, durant tout ce temps, son drapeau brandit.

L'argument de communauté ci-dessous tente de justifier la thèse : les saints ont des prodiges. Il s'agit d'une réponse anticipée à une question que pourrait se poser l'interlocuteur, à savoir : pourquoi spécialement ces saints ?

'atâwlâyat man 'and rabî mašî, mâ tgûlî lâ mal-qrâya lâ man(xx) rabî mîn ynazal waḥd l-karâma 'lâ waḥd l-wâḥad. 'arasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) kifâh? wâk mâ kân lâ qârî lâ wâlû, w-mîn rab l-'âlamîn nazal 'lih tawulâyat tâ' nubuwa 'aywa gâlak huwa sayad l-'awalîn wal-'âḥirîn, gâ' l-'anbiyâ' lî qablah gâ' yašfa' fîhum 'ayamât l-qiyâma.

La sainteté provient de Dieu et de personne d'autre, ne penses pas que cela peut avoir un rapport avec les études ni (xx) Dieu quand il octroie les prodiges à quelqu'un. Le messager (que le salut soit sur lui) comment? Il n'était ni lettré ni rien, et quand Dieu de l'univers lui a octroyé la prophétie, alors il a été nommé le prince des premiers et des derniers, il intercédera en faveur de tous les prophètes le jour du jugement dernier.

Cette réponse anticipée à une question éventuelle reprend des principes de la tradition soufie mais en déforme d'autres. Les principes évoqués sont :

- Le prophète comme jonction entre amour divin et amour humain.
- Suivre, et ne pas innover. Les soufis doivent « Suivre le Coran et la Sunna » (Al-Ghazali 1999 : 137). Donc suivre l'exemple de la tradition prophétique et s'en inspirer dans leurs pratiques spirituelles à tel point que les soufis devraient voir en en leur personne un modèle réduit du prophète Muhamad.

La déformation réside dans le fait de dire que la sainteté repose sur une passivité « ne pense pas que cela peut avoir un rapport avec les études ni... », alors que la tradition soufie, expliquée par AL-Ghazali (*ibid.* : 65-75) postule que pour être un simple soufi il faut accomplir dix règles fondamentales qui passent par l'adoption d'un état spirituel soutenu par l'intention et la pratique du *ḍikr* (l'invocation) entre autres rituels.

Kâyan lî mâ y'âmanš, ygûlak haḍa gîr ḥġâr.

Il y a ceux qui ne croient pas, ils disent que ce n'est qu'une pierre.

Mîn kân ḥay, kân ṭâlab 'âlam yqarî, qarâ l-'awliyâ' qarâhum, mašî gîr ša'b: sîdî ban yaḥlaf, sîdî ban yaḥlaf qarâ 'andah, w-sîdî daḥû kân yaqrâ 'and sîdî 'lî šrîf.

Quand il était vivant, il était un disciple savant qui enseignait, il a enseigné aux saints, il leur a enseigné, pas uniquement au peuple : sidi Ben Yakhlaf, sidi Ben Yakhlaf a été son disciple, et sidi Dahou était le disciple de sidi Ali le noble.

L'argumentation dans l'exemple ci-dessus tente d'appuyer la thèse de tiers-parlant : le tombeau du saint n'est qu'une pierre. La stratégie adoptée afin de répondre à cet antithèse et à ces « accusations » d'usurpation est fondée sur l'appel à un argument d'autorité retraçant la biographie du saint-homme en mettant l'accent sur son parcours intellectuel ; pour ainsi dire : le saint sidi Dahou était un homme de sciences (religieuses) qui a marqué sa communauté de saints et son époque, donc son tombeau

n'est point de simples pierres mais c'est là où repose l'esprit d'un savant musulman qui a donné sa vie au service de la loi religieuse.

Ainsi, nous pouvons voir à travers le schéma suivant l'évolution de l'argumentation autour des prodiges de sidi Dahou.

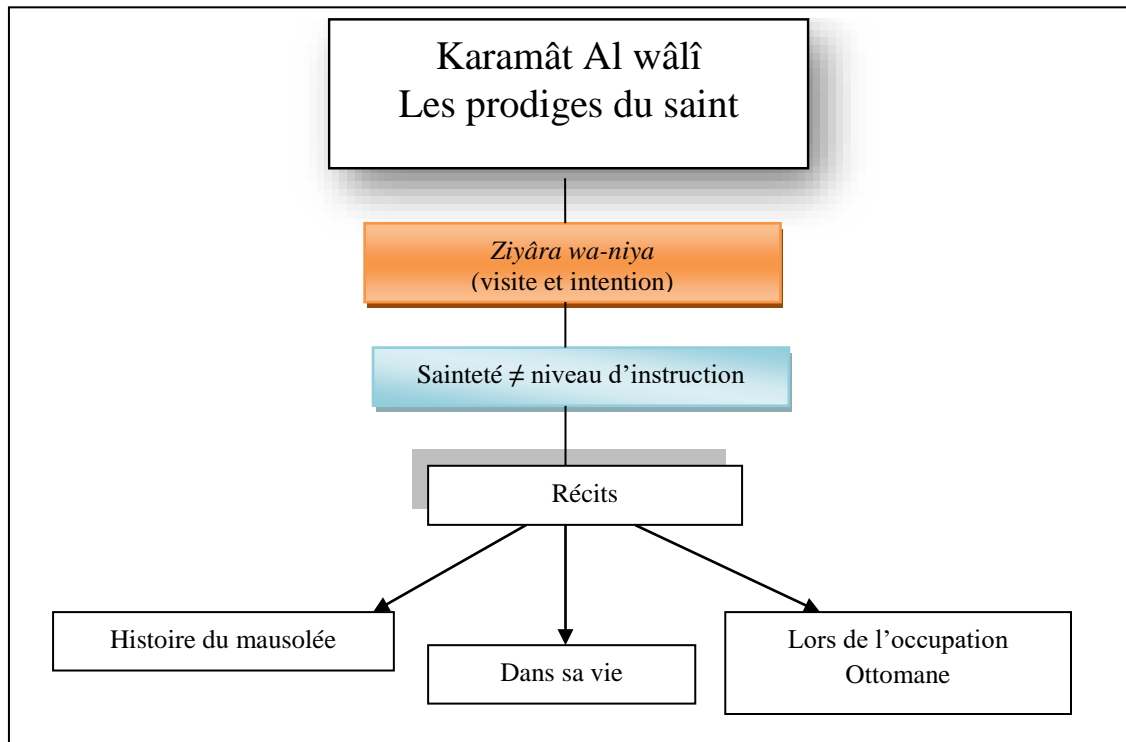


Fig.42. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Dahû

3.1.5. Progression thématique dans le discours sur sîdî Qâda

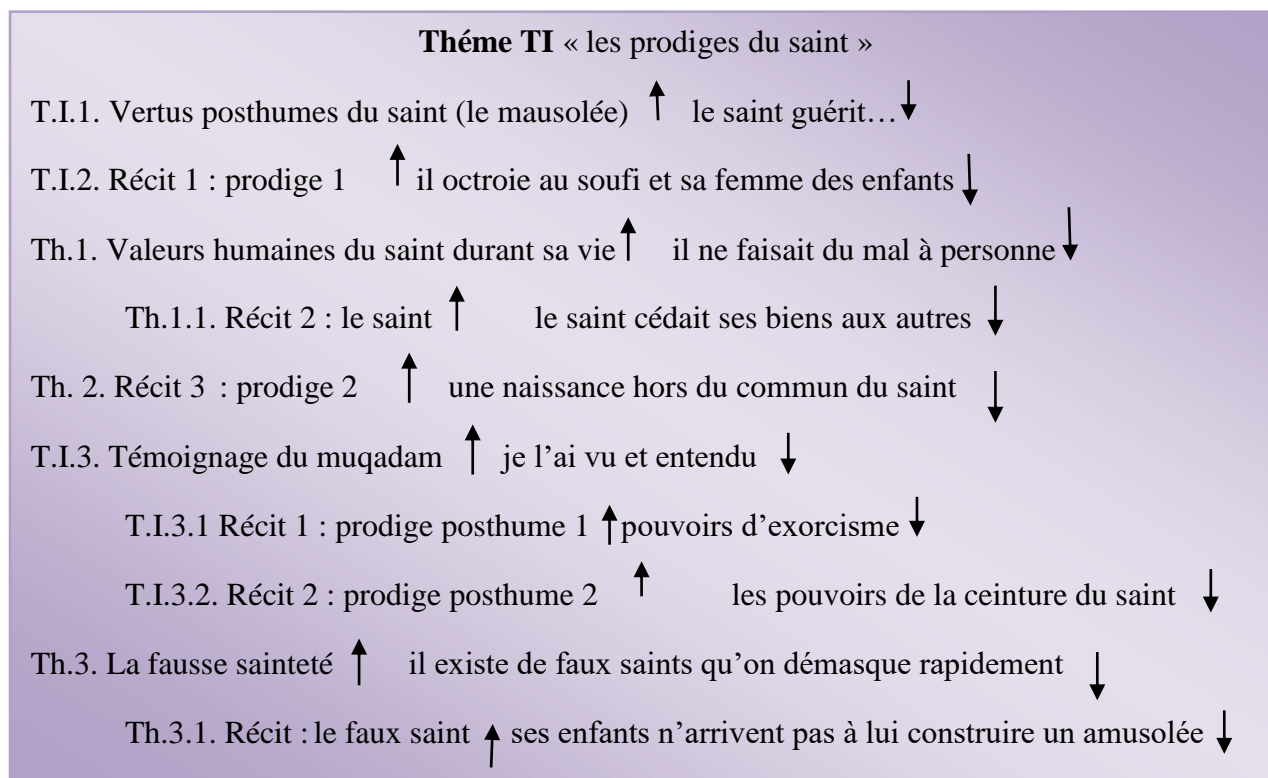


Fig. 43. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî Qâda

Le discours sur Sîdî qâda, le muqadam développe une progression thématique articulée de la manière suivante :

Le super thème est développé dans des sous-thèmes de manière constante par le biais du discours narratif construisant une argumentation qui justifie les pouvoirs surnaturels posthumes et pendant la vie du saint. Dans les thèmes Th.1 et Th.2 le thème constant est interrompu pour avancer les valeurs humaines, cette fois-ci, du saint et un récit narrant les conditions de sa naissance et de sa révélation en tant que saint, pour être repris dans les TI.3 et son thème dérivé TI.3.1 et 2. Comme clôture du discours, le locuteur choisit d'apporter un argument d'autorité véhiculant une expérience d'un faux saint afin de dire implicitement : sidi Qada est un vrai.

[1] *'Anâ râqi narqî, ngulû manaqdarš 'lâ rbâṭ.*

Je suis un guérisseur, on va dire que je ne peux pas défaire la ligature (le sort).

[2] *Kâyan Nâs ymutûlhum 'aḍuriya fî krûṣhum.*

Il y a des gens qui perdent leurs fœtus dans leur ventre.

Dans les énoncés [1] et [2] le locuteur transmet de manière explicite sa propre image de guérisseur évoquée au début du discours comme illustration justifiant la supériorité des vertus de guérison du saint. Le fait de se prononcer comme « guérisseur » d'abord, confirme dans l'esprit de l'auditeur la

possibilité de bénéficier des services thérapeutiques du muqadam. Dans l'exemple [2], l'image du muqadam-guérisseur est consolidée par un cas spécifique de problème (la stérilité) auquel la visite du mausolée peut remédier.

[3] *yğûlak sîdna rasûl lâh* " *wukila 'inda kuli wâliy malâk bita'mîn 'alâ du'â' 'azâ'ir*". *yğûlak* " *wa karamât 'al wâlî ba'da mawtihi 'ablağû minhâ wa huwa ḥay*". *ngulû mi'tâl:rânî wâlî, ḥâša, ḥnâ mâ nağmûš nkûnû wâlî, nahadrû ṣaḥ, Kimâ sîdna...m'a sîdna sulaymân ('alayhi salâm) kî gâlah* : " *qâl laḏî 'indahû 'ilmou l-kitâb na'tîka qabla 'an yartada...* " *haw hâḏa ġîr râğal min riğâl lâh 'aṣâliḥîn ġâblah 'arš balqîs man l-yaman 'ilâ filasṭîn, dawla binâthum. 'Anâ mâ nağamš nmadlak ġîr l-qar'a ta' l-mâ, mâ nağamš makânš manhâ. Huwa ġâblah l-'arch, ḥaṭš 'lâh? ḥaṭš 'lâh? ḏâk ġâblah, ḏâk 'andah ḥusn tawakul wa ḥusn 'aḏan bi-lâh rab l-'âlamîn. Kî gâlah qawl ta'âlâ, 'raf balî rabî subḥânah qâdar 'lâ haḏâk šî.*

Notre seigneur le messager d'Allah dit : Chez chaque saint, un ange qui a été chargé de veiller sur les prières des visiteurs". On dit : " Les prodiges du saint sont plus puissants après sa mort que durant sa vie". On peut donner un exemple: je suis un saint, Nos excuses, nous ne pouvons en être un. Disons la vérité, comme ... avec notre seigneur Soulaymane (que le salut soit sur lui) quand il lui a dit: " Voila un homme parmi les hommes saints d'Allah qui lui a ramené le trône de Balqis¹⁵⁴ du Yemen vers la Palestine, un pays entre eux. Moi, je ne peux même pas te passer la bouteille d'eau, je ne peux pas, cela ne peut pas y avoir lieu. Lui, il lui a ramené le trône, pourquoi? Pourquoi? Lui, il l'a ramené, lui, il compte sincèrement sur Dieu et pense du bien de Dieu de l'univers. Quand Dieu lui a parlé, il a su que Dieu a le pouvoir d'accomplir cet acte.

L'exemple [3] représente un ensemble d'arguments d'autorité soutenant la thèse : le saint détient des dons divins posthumes. Ces arguments sont :

- Le fait de rapporter les paroles du prophète prouvant que les anges veillent sur le tombeau et permettent l'intercession entre le saint et le divin dans l'attribution des dons.
- Le miracle du prophète Salomon.

Ce dernier argument est tiré du verset coranique :

« Il dit : " ô notables ! Qui de vous m'apportera son trône avant qu'il ne vienne à moi soumis ?(38) Un djinn redoutable dit : " Je te l'apporterai avant que tu ne te lèves de ta place : pour cela je suis fort et digne de confiance (39) Quelqu'un qui avait une connaissance du Livre dit : " Je te l'apporterai avant que tu n'aies cligné de l'œil" . Quand ensuite, Salomon a vu le trône installé auprès de lui, il dit : " cela est de la grâce de mon Seigneur, pour m'éprouver si je suis reconnaissant ou si je suis ingrat. Quiconque est reconnaissant, c'est dans son propre intérêt qu'il le fait, et quiconque est ingrat ... alors mon Seigneur se suffit à Lui-même et est généreux. » (40) A'naml.¹⁵⁵

¹⁵⁴ La reine de Saba.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.274.

En effet, le locuteur tente de démontrer l'existence des miracles ayant été octroyés aux prophètes, une manière de dire : pourquoi pas les saints?

[4] *huwa gâ' fa-lawla mîn kân yqarî, kân yqarî l-'ulamâ, ygulû nazlat 'lih l-karâma, rabî gâlah : 'al karama tâ' şâlihîn man ba'd mawtih. li yzûr l-qbar, yag'ud l-gân tâ'ah tama. ygûlû kima hâk, ygûlû fal-kutub fî suriyâ.*

Lui, au tout début quand il enseignait, il enseignait aux savants, on dit qu'il a reçu les prodiges, Dieu lui a dit : les prodiges posthumes des saints hommes. Celui qui visite la tombe. Son djinn y reste. On dit comme ça, on dit dans les livres qui se trouvent en Syrie.

Toutefois, plus loin dans l'argumentation, nous remarquons une contradiction par rapport à ce qui est avancé dans l'exemple [3] au sujet des « anges qui gardent le tombeau ». En effet, cette fois-ci « les prodiges posthumes sont accomplis par le djinn du saint ». Donc, nous déduisons que l'acte du prodige posthume fait appel à plusieurs acteurs : le djinn du saint, les anges et une volonté divine par dessus tout.

[5] *hâda sîdî qâda yaḥkû 'lih l-kbâr, maşî naḥkîhâ 'anâ, walâ qrît fal ktûb, yaḥkû 'lih l-kbâr. ranî nahdar 'lâ rqâbîhum.*

Les aïeux racontaient des récits sur ce sidi Qada, ce n'est pas moi qui le raconte, ou j'ai lu tout ça dans les livres, les anciens racontent des récits sur lui. Je parle sous leur responsabilité.

[6] *Ranî nahdar 'lâ rqâbîhum, rabî yadrî. Huwa şḥîḥ 'andhum karamât, lukul, gâ' 'âḥum karamât. 'lâh ygulak : wa-karamatu mawtih 'ablaḡu minhâ wa huwa ḥay. Wa man lam taẓhar karamâtuhu ba'da mawtih laysa bi şâdiq.*

Je parle sous leur responsabilité, Dieu sait. Il est vrai qu'ils avaient des prodiges, tous, tous Il leur a octroyé des prodiges. Allah dit : et les prodiges posthumes sont plus puissants qu'il était vivant. Et celui qui n'a pas manifesté ses prodiges après sa mort n'est pas sincère.

Dans les énoncés [5] et [6], le locuteur tente d'oter toute responsabilité quant aux faits rapportés. Il justifie sa position de neutralité en prenant parti à son tour aux côtés de ces anciens dont ils rapportent les propos, puisqu'il fait le choix justement de les rapporter. L'argument avancé ici à pour objectif de soutenir le point de vue disant que ces récits sont le simple fruit de l'imaginaire du muqadam et de dire : il s'agit d'un patrimoine dont je suis le légitime héritier. Cette position de neutralité est rapidement remise en question dans l'énoncé [6] par la confirmation *Huwa şḥîḥ 'andhum karamât* (Il est vrai qu'ils avaient des prodiges) puis ressaisie avec l'évocation du verset coranique.

[7] *l-ḥadîṯ l-quḍusî ygûlak : « lâ zâla 'abdî yataqarabu 'ilaya... ḥatâ lisânahû laḥḍî yatakalamu bih » ya'nî huwa sma'hum ba-sama' tâ' rabî, sma' zawġa tâ'ah.*

Le hadith dit :

Cela veut dire qu'ils les a entendu avec l'ouïe de Dieu, il a entendu son épouse.

Un autre argument d'autorité faisant de la tradition prophétique une référence dans le discours sur le saint est décelable dans l'énoncé [7]. La version originale du hadith est la suivante :

Le Prophète a relaté que Dieu a dit :

« Celui qui a de l'inimitié pour un ami à Moi, Je lui déclare la guerre.

Le serviteur ne peut se rapprocher de Moi par quelque chose qui Me soit plus aimé que ce que J'ai rendu obligatoire sur lui. Et le serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par les actions facultatives, jusqu'à ce que Je l'aime. Alors, lorsque Je l'aime, Je deviens son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il attrape et son pied par lequel il marche ; s'il Me demande quelque chose, Je le lui accorderai, et s'il Me demande Ma protection, Je la lui donnerai » (rapporté par al-Bukhârî, n° 6137).

[8] *Hûma yabnû, w-rabî yhadam, mâ bgâš yatabnâlhûm. Hâw ! manîš wâlî baġî takaḍbî 'liya watrudîni wâlî! manîš wâlî manîš wâlî, wala lâ? šḥâb l-kahf min banyân 'lîhum fî šḥâl man qrûn li yawmina haḍâ râh gâ'ad? "'alaḍîna ġûliba 'alâ 'amrihim lanataḥiḍa lahum masġida", li yawmina haḍa râh gâ'ad? Byadihum w-mâ yqadrûš yhadmûh ḥatš rabî mâ yabġîš 'lîhum. Yġûlak : wa man 'âda lî waliy faqad bâraza lâh bil muḥâraba 'ina lâha yuḥîbu l'awliya' l-'atqiya' 'ašfiya' 'aḥiyâr, fa'îḍâ ġâbû lam yufqadû wa 'i ḍâ ḥaḍarû lam yu'rafû, qulûbahum mašâbiḥ l-hudâ. "Walâ tunšarûn walâ turzaqûna 'ilâ bi ḍu'afâ'ikum" mâ ġâlš 'ilâ bilâh rab l'âlamîn, rabî bġanâ nwalû 'and ba'ḍhâ ba'ḍ.*

Eux, ils construisaient et Dieu détruisait, ça n'a pas voulu se construire. Eh oui! Je ne suis pas un saint tu veux me mentir et me rendre un saint! je ne suis pas un saint, je ne suis pas un saint, non? Les gens de la caverne, leur construction existe toujours, depuis des siècles jusqu'à nos jours elle subsiste ? ... jusqu'à nos jours elle existe? Avec leurs mains et ils ne se sont pas parvenus à le détruire car Dieu les protège. Il dit :

Il n'a pas dit qu'avec Allah Dieu de l'univers, Dieu veut qu'on se retourne les uns vers les autres.

Dans cet exemple un récit coranique est utilisé comme argument d'autorité afin de soutenir la thèse : les usurpateurs qui se disent des saints finissent toujours par être démasqués. Cet argument est extrait, encore une fois, du texte coranique dont nous avons retrouvé la version originale :

« Et c'est ainsi que Nous Fîmes qu'ils furent découverts, afin qu'ils [les gens de la cité] sachent que la promesse d'Allah est vérité et qu'il n'y ait point de doute au sujet de l'Heure. Aussi ils se disputèrent-ils à leur sujet et déclarèrent-ils : " Construisez sur eux un édifice. Leur Seigneur les connaît mieux ". Mais ceux qui l'emportèrent [dans la discussion] dirent : " Elevons sur eux un sanctuaire" ». (21) Al Kahf.¹⁵⁶

¹⁵⁶ P. 208.

Le muqdamâ de sidi Qada a également fait appel au hadith suivant afin de démontrer que les saints sont soutenus par une force divine qui fait d'eux les intercesseurs entre les hommes et les cieux :

D'après Aboû Hourayrah (qu'Allah l'agrée), le Prophète (SAWS) a dit : « Allah (Puissant et Sublime) dit : "Quiconque montre de l'inimitié à un de Mes dévoués serviteurs, Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne s'approche de Moi que par ce que J'aime le plus, par les devoirs religieux que je lui ai enjoint, et Mon serviteur ne cesse de se rapprocher par des œuvres surrogatoires jusqu'à ce que je l'aime. Quand je l'aime, Je suis l'oreille par laquelle il entend, l'œil par lequel il voit, la main par laquelle il frappe et le pied avec lequel il marche. Qu'il Me demande [quelque chose], et Je lui donnerai sûrement, et qu'il Me demande refuge, Je le lui accorderai sûrement. Aucune chose ne Me fait hésiter plus que [de prendre] l'âme de Mon fidèle serviteur : il déteste la mort et Je déteste le blesser" ».

[9] *Wa-nâs bakrî gâlû :*

- *Yġûnâ qawm mrabyîn lĥâya, ĥârġîn ċad l-walyâ wazwâya, yamšû yaftû blâ qrâya, w-yalbsû l-bâlġû kî l'bâya.*

Et les gens dans le passé disaient:

- Il nous viendra un groupe avec des barbes, qui se prononcent contre les saints, ils passent et prêchent sans instruction et il porte le manteau comme 'al 'abaya.

Dans l'exemple [9], nous avons un énoncé avec lequel le locuteur choisit de clore son discours. Dans cet énoncé on décrit une époque à venir où on assistera à des actes commis par des personnes décrits comme « barbus » et portant une tenue vestimentaire bien précise ('al 'abaya). Ces personnes entretiendront un contre discours (futur) disqualifiant la sainteté aussitôt rétorqué par une description discréditant à son tour ces « barbus » qui argumentent et *yaftû blâ qrâya* (prêchent sans instruction).

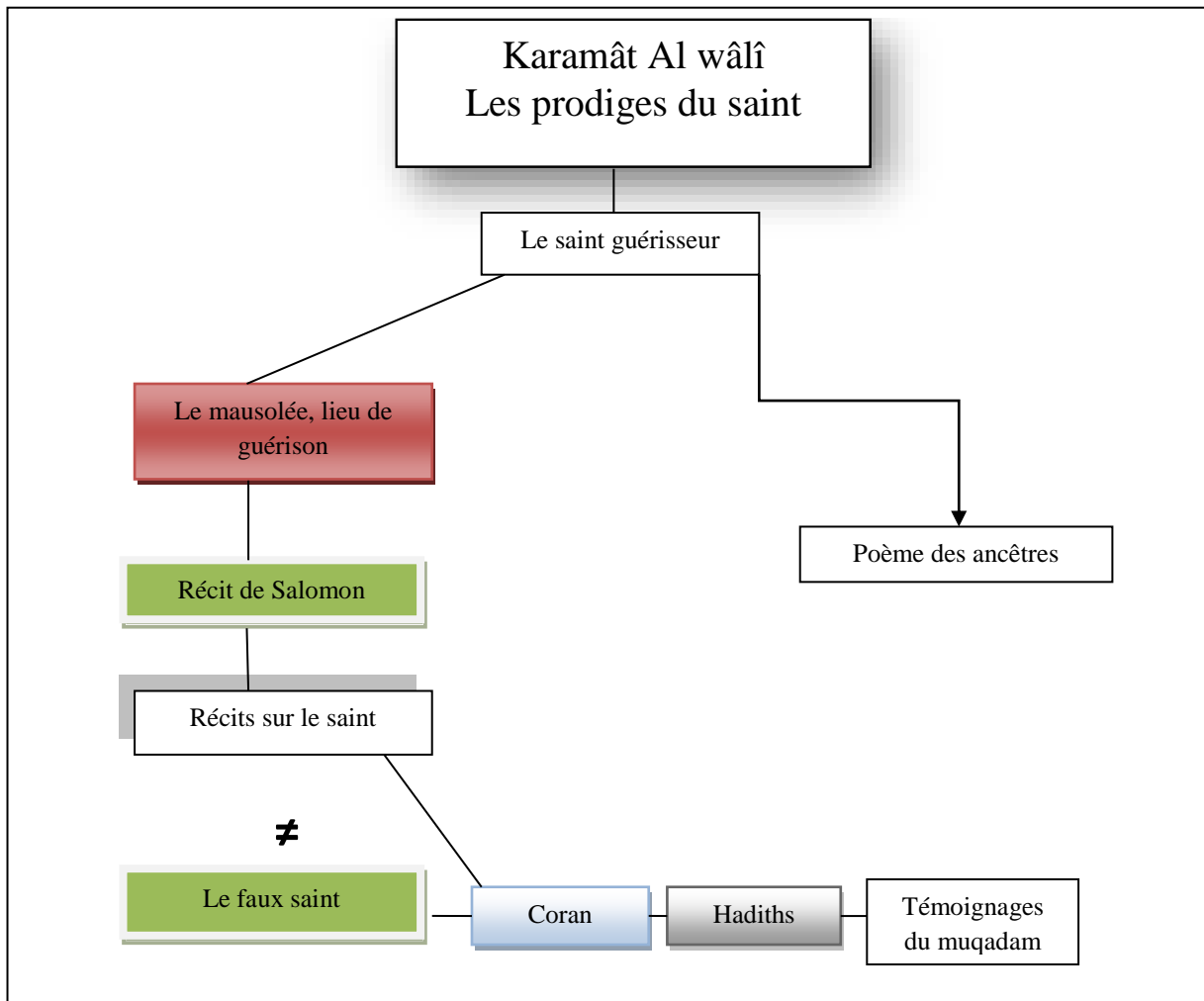


Fig.44. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Qada

3.1.6. Progression thématique dans le discours sur sîdî şâfi

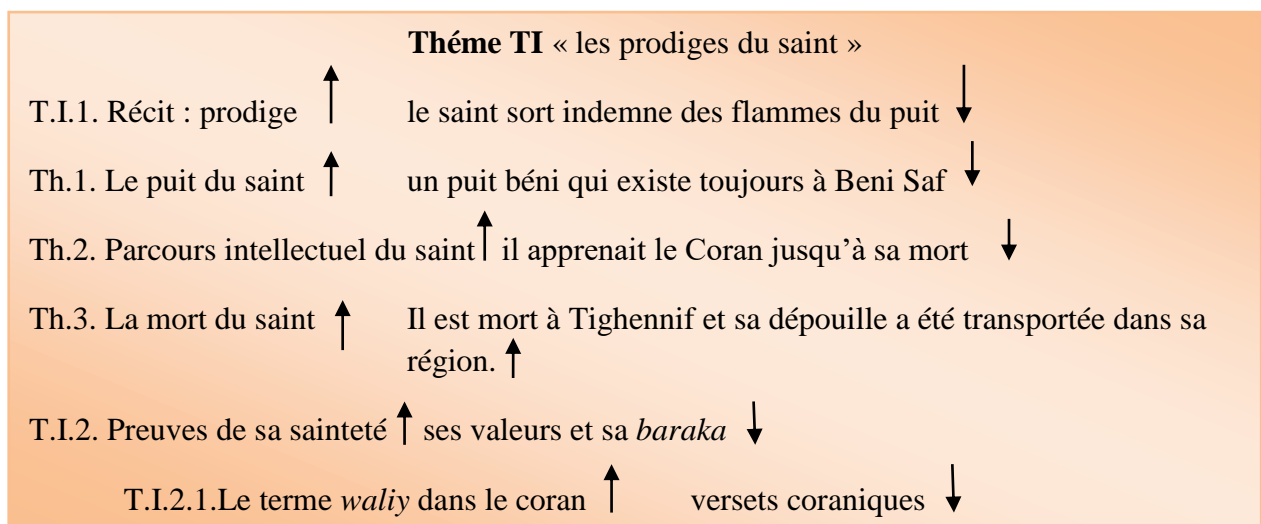


Fig.45. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî şâfi

Le muqadam de Sîdî Şâfi, en répondant à la question sur les prodiges du saint, fait, lui aussi, de ce sujet le noyau autour duquel tourne le discours. La spécificité de la progression thématique de son texte réside dans sa linéarité car il passe d'un thème à un autre dans une logique attachée au noyau. Cette linéarité est rompue dans la clôture du discours pour revenir au thème initial : celui de la sainteté et les dons probatoires qui lui sont attribués en se fondant sur des arguments d'autorité.

râh gâ'ad lal-'ân l-bîr tâ'ah fî bnî Şâf. haḏâ l-burhân lî dârah, w-man ba'd gâ hnâ lal-wilâya tâ' m'askar, gâ huwa wal-šîr ḥûh ygulûlah sîdî brâhîm. Kânu hâk fî ḥrîg tiyârat, w-man ba'd fâtû hnâ l-tîganîf.

Son puits est resté jusqu'à nos jours à Beni Saf. C'est la preuve qu'il l'a accompli, ensuite il est venu ici à la willaya de Mascara, il est venu avec son jeune frère qui s'appelle sidi Brahim. Ils étaient sur la route de Tiaret, puis ils sont passés à Tighennif.

Cet argument est cité afin de prouver le prodige accompli par le saint lorsqu'il était vivant. Le locuteur localise le puits preuve et lieu du prodige, puis consolide son point de vue par l'énoncé « C'est la preuve qu'il l'a accompli ». Un exemple faisant de la longévité de l'existence des lieux une preuve à l'appui qui maintient et assure la stabilité du culte des saints qui est à la base la pratique quotidienne du locuteur.

l-wâlî haḏâk sîdî 'uṭmân, ga'dû yaqrû 'andah, ga'dû yaqrû 'andah fal-qur'ân l-'aẓîm. Ga'du wa-qrâw 'andah ḥatâ mâtu hnâ fî tîganîf, dafnûh fî tîganîf. manhâ sîdî Şâfi naqlûh l-waldîn hnâyâ w-sîdî brâhîm g'ad fî sîdî 'uṭmân. haḏî hiya l-ḥkâya tâ'ah, 'alâhu 'a'lam bîhâ. Ils ont étudié chez ce saint sidi Othman, ils ont étudié chez lui le Coran. Ils ont étudié chez lui jusqu'à leur mort ici à Tighennif. Il a été enterré à Tighennif. Puis sidi Safi a été transféré par sa famille ici avec sidi Brahim ; ils sont restés à sidi Othmane. C'est son histoire, Allah en sait plus que moi.

Le parcours intellectuel du saint est également utilisé par le muqadam de sidi Sâfi comme argument intervenant en faveur des prodiges décrits après.

rabî ygûl : 'alâ 'ina 'awliyâa lâhi lâḥawfun 'alayhim wa lâ hum yaḥzanûn, 'al-laḏîna âmanû wa kânû yataqûna, lahum l-bušrâ fî l-ḥayât dunyâ wa fî l-'âḥira. lahum bušrâ fî-dunyâ, 'andah burhân w-'andah kḏâ, w-'andah kḏâ, w-fî l-'âḥira l-ġana, w-fî l-'âḥira l-ġana. Hâw ! 'alâ 'ina 'awliyâa lâhi lâḥawfun 'alayhim wa lâ hum yaḥzanûn, 'al-laḏîna âmanû wa kânû yataqûna, lahum l-bušrâ fî l-ḥayât dunyâ wa fî l-'âḥira. W-sîdî Şâfi ma'ḥiyâlah tâ' l-ġunûn, tâ' l-ġunûn, ma'ḥiyâlah, lî yzûrûh yarbḥû.

Dieu dit : ... Allah l'a ... dans ce bas-monde, il a une preuve etc. et dans l'au-delà le paradis, et dans l'au-delà le paradis. Eh oui ! ... et sidi Safi s'y connaît en matière de djinn, des djinns, il en connaît, ceux qui lui rendent visite réussiront.

Le texte coranique, encore une fois, est une référence faisant appel à une instance absolue qui pourrait soutenir l'argumentation en faveur des *karamât*. Le verset est repris dans sa version complète :

« En vérité, les bien-aimés d’Allah seront à l’abri de toute crainte, et ils ne seront point affligés (62) Ceux qui croient et craignent [Allah] (63) Il y a pour eux une bonne annoncé dans la vie d’ici-bas tout comme dans la vie ultime. – Il n’y a pas de changements aux paroles d’Allah -. Voila l’énorme succès. » (64) Yunus¹⁵⁷.

Le choix de ce verset repose sur un élément clé : l’emploi des termes *’awliyâa lâhi* auxquels le locuteur leur attribue la signification de saints alors qu’ils sont traduits en réalité par « les bien-aimés d’Allah ou les alliés d’Allah ».

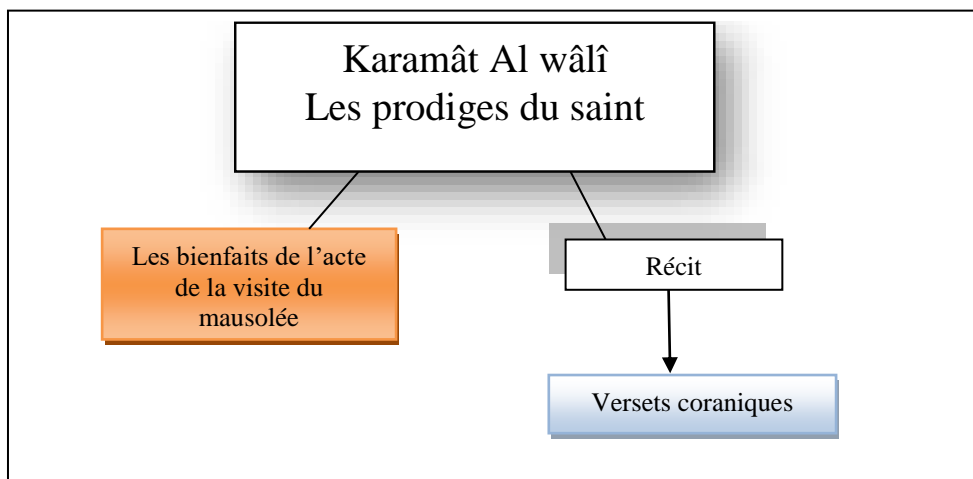


Fig.46. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Sâfi

3.1.7. Progression thématique dans le discours sur sîdî burâs



Fig. 47. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî burâs

¹⁵⁷ pp.149-150.

Le muqadam ici, entame son discours en avançant le parcours intellectuel du saint (connu dans la région de Mascara à travers ses productions littéraires comme un théologien) mettant en exergue des connaissances communes partagées par l'interlocuteur. Pour passer, dans un discours laconique, à la révélation d'une information, sous forme de dialogue, avancée comme une *karâma* puis il reprend le parcours intellectuel en mettant en évidence les productions du saint dans son domaine de spécialité et dans le domaine de la politique. La clôture du discours témoigne d'un retour au TI avec un sous-thème traitant les vertus des lieux.

Le discours laconique du muqadam instaure une argumentation guidée par des questions qui donne une structure irrégulière au texte mais qui repose quand même sur des arguments de cadrage qui avancent les particularités du parcours du saint pour prouver sa sainteté :

- **Son parcours intellectuel**

Sîdî bûrâs 'alam šĥâl man wâĥad, sab'in ṭalab qarâhâ hnâyâ.

Sidi Bouras a enseigné à plus d'un, il a enseigné à soixante dix disciples ici.

- **Son oeuvre**

haċa huwa, wal-ktâb tâ'ah ranâ dâyrînâh gudâm l-gâma' l-kbîr, muĥamad 'abî râs 'anâšîrî, l -maktaba tâ' l-gâma' l-kbîr. hâċi hiya, rânâ dâyrîn l-kutub tâw'ah.

Voilà, et son ouvrage nous l'avons déposé devant la grande mosquée, Muhammad Abi Rass Anassiri, la bibliothèque de la grande mosquée. Voilà, nous y avons mis ses ouvrages.

- **Ses activités d'ordre intellectuel**

Huwa ruwaĥ l-wîzaġt, Huwa ruwaĥ l-wîzaġt, dâr muĥâċara w-ruwaĥ man ġîhat ġilizân w-mâzûna, dâr, ġâ dâr fal-qtur haċâk, W-dâr muĥâċara ṭama. haċa mâ 'andî, mâ nzîdš man 'andî mâ nakċabš. Huwa wal-bây muĥamad fatĥû wahran humâ lawlîn, humâ lawlîn. šîĥ sîdî bûrâs wal-bây muĥamad, râhum maċkûrîn fa-târîĥ. hâċu fîhum ĥayr kbîr w-baraka, qbal sîdî l-huwârî, qbal sîdî l-huwârî, qbal sîdî l-huwârî.

Lui, il est parti à Ouizert¹⁵⁸, lui, il est parti à Ouizert, il a animé une conférence du côté de Relizane et Mazouna, il l'a fait dans cette zone, et a animé une conférence la-bas. C'est tout ce que j'ai, je n'ajoute pas, je ne mens pas. Lui et le bay Muhammad ont ouvert Oran les premiers. Cheikh Bouras et le bay Muhammad, ils sont cités dans l'Histoire. Ces gens-là ont beaucoup de bien et de bénédiction, avant sidi Al Houari, avant sidi Al Houari, avant sidi Al Houari.

- **Son ascendance qui remonte au prophète**

huwa lâdrîs tâ'ah kî taĥurġî w-šûfî lâdrîs tâ'ah w-markîhâ.

Son adresse se trouve à la sortie, regarde son adresse et lis-la.

¹⁵⁸ Une région à Mascara située près de Oued Taria entre Saida et Mascara.

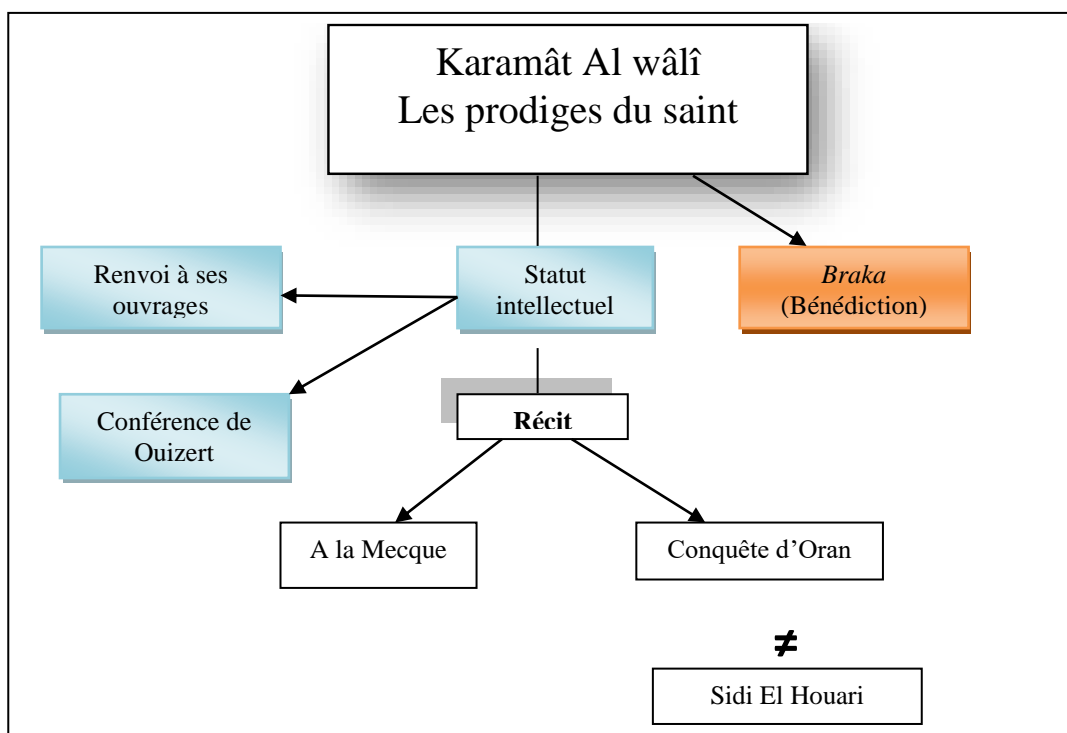


Fig.48. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Abî Râs An-Nassirî

Nous constatons que les locuteurs tiennent un discours argumentatif qui propose le saint comme animateur et réanimateur d'une forme de spiritualité. Cette image des saints qui les représente comme des successeurs à la fois par l'esprit et par la lignée (qui remonte jusqu'au prophète Muhamad). La descendance revêt deux aspects dans le corpus :

- Successeurs par descendance : la faveur d'être *charîf*.
- Successeurs par imitation : être les héritiers des valeurs et de la lumière muhamadiennes.

Néanmoins, nous remarquons que derrière l'image du saint, en filigrane une image du muqadam apparaît et l'une ne peut occulter l'autre. Cette fusion entre les deux images véhiculée par les locuteurs transmet des croyances comme des données appartenant au phénomène social du culte des saints. Les muqadmîn tentent à travers différents types d'arguments de représenter leurs croyances comme étant un épiphénomène de religion musulmane et de la tradition soufie.

4. Point de vue représenté et Soi

Alain RABATEL, en se fondant sur la définition de ROSIER au sujet du principe du discours rapporté, postule que le rapport à autrui « n'est pas seulement l'interlocuteur, le tiers délocuté, c'est une certaine part du moi, ou, *un certain rapport de soi à soi* (Ricoeur 1990), *réflexif*, dans le passé ou le futur (proches ou lointains), dans la construction imaginaire de mondes possibles, dans la

construction de postures énonciatives que le moi se présente, mettant en scène/à distance les contradictions, les mensonges, les repentirs, les doutes, les hypothèses, etc., de ses *alter ego* ». (Rabatel 2004 : 81). Ainsi, il s'agit dans cette section de repérer les marques de présence des locuteurs avançant une argumentation à travers le discours rapporté. Ce type de discours censé souligner une distanciation sera à présent une marque de la manifestation du « Moi » des locuteurs tel qu'il est représenté dans la perception freudienne : comme instance rationnelle obéissant à des normes sociales et aux principes de la réalité.

La prise en considération des principes de la réalité se manifeste dans le corpus à travers l'évocation des noms propres, des dates, des renvois vers des lieux réels, etc. le muqadam de sidi Abderhîm relie de manière permanente entre le monde raconté et le monde constituant le contexte physique du discours. Une stratégie reprise chez d'autres informateurs tels que le muqadam de sidi Bouras qui nous renvoie vers la grande mosquée de Mascara, sidi Sâfî quand il évoque le puits qui existe à Beni Sâf. Ainsi, les principes de la réalité sont, chez la plus part des locuteurs, reliés au monde effectif qui encadre le discours.

Les normes sociales, auxquelles le Moi des muqadamîn doit se soumettre, sont représentées dans le discours rapporté à travers un ensemble de valeurs partagées par les partenaires de l'acte de communication telles que :

- La soumission à un code religieux appartenant à la tradition islamique : la foi en Dieu et son unicité, la croyance à la prophétie, à la vie après la mort et à sa totale reddition.
- Rejeter et dénier les actes commis par le terrorisme (cité explicitement par les muqadmîn de sidi Abderhîm, de sidi Qada et de sidi Dahou). Le muqadam de sidi Ban Oumar quant à lui en parle mais de manière implicite lorsqu'il fait allusion aux propos de tiers-parlant qui rejette violemment le culte des saints.

Le muqadam de sidi Abderhîm évoque une norme sociale à laquelle les membres de sa communauté doivent se soumettre ainsi que les visiteurs de la région de Al-Bourj : ne pas avoir le droit de manger les pigeons ou les gazelles.

Le Moi du muqadam de sidi Ahmad Ben Ali, quant à lui, se manifeste à travers (entre autres) le passage du parler mascarien à l'arabe classique pour montrer des reprises, renvoyant subsidiairement à des instances et des locuteurs différents selon les citations sur lesquelles il voudrait insister, chose qui apparaissait également sur le plan intonatif.

Les manifestations les plus probantes du discours représenté dans une argumentation indirecte se concrétisent dans le recours aux récits hagiographiques que nous analyserons de manière détaillée dans le chapitre suivant.

5. Les figures du discours et argumentation

Les figures du discours sont des procédés oratoires qui consistent à évoquer des rapports d'analogie comme c'est le cas dans la comparaison, de substitution comme en métonymie, d'opposition ou d'émission, d'amplification ou d'insistance. Selon FONTANIER

L'académie distingue les figures *en figures de mots*, qu'elle rapporte à la *Grammaire*, et *en figures de pensées* qu'elle rapporte à la *Rhétorique*. Les premiers sont suivant elle : *un emploi ou un arrangement de mots qui donne de la force ou de la grâce au discours* ; les secondes sont : *un certain tour de pensées qui fait une beauté, un ornement dans le discours*. Les figures du discours sont les traits, les formes ou les tours plus ou moins remarquables et d'un effet plus ou moins heureux, par lequel le discours, dans l'expression des idées, des pensées ou des sentiments, s'éloigne plus ou moins de ce qui en eût été l'expression simple et commune. (1977 : 64).

Le sens véhiculé par ses procédés donne à la proposition un sens qui « est relativement à un mot, ce que ce mot nous fait entendre, penser, *sentir* par sa signification ; et *sa signification* est ce qu'il signifie, c'est-à-dire, ce dont il est signe, dont il fait signe » (*ibid* : 55).

Dans cette étape du travail, nous envisageons d'analyser le procédé oratoire le plus récurrent dans le corpus, à savoir, la question rhétorique.

5.1. La question rhétorique

La question rhétorique consiste à poser une question dont on connaît préalablement la réponse. Dans le discours sur le saint, ce procédé oratoire se manifeste dans une dynamique argumentative afin de transmettre des messages divers :

- Une question posée directement à un tiers-parlant pour le contrer en s'appuyant sur un argument d'autorité (verset coranique).

hnâ rabî qasâm l-'arzâq, da mâl, da 'ilm, da 'tâh 'ada'wa l-mustağâba. Bâgi tagla 'hâlah ntâ? Liqawli rasûl lâh (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam): “ 'akṭir min du'â' nâsi laka lâ tadrî 'alâ yadi man yustağâbu laka lâh ”

Ici, Dieu a déparagé les biens, l'un a de l'argent, l'autre un savoir, et un autre a qui il a octroyé des prières exaucées. Tu veux les lui enlever ? Car le messenger d'Allah (que le salut et la grâce d'Allah soient sur lui) : « multiplie les prières des gens pour toi, tu ne sais sur quelle main elles te seront exaucées par Allah ».

Kifâš mâ taḥḥubš l-wâlî? Wa 'lâh râni ġây? Ġây bâh naḥḥub, 'aḥḥalbû !

Comment ne pas demander au saint? Pourquoi je suis venu? Je suis venu pour demander. Demandez !

ḥmâ lukân mâ tgîbš l-ġâh 'lâ ḥâġa, naḥḥâlak? Haw waḥda lî ġaḥḥbâna yadûlhâ l-ġâh.

Ici, si tu ne ramènes pas l-Jâh¹⁵⁹ pour avoir quelque chose, je te la donne? Une femme qui quitte le foyer conjugal, on lui ramène l-jâh.

ygûlah 'aḥḥubî rabî waḥḥdak 'lâh taḥḥub sîdî 'lî ? hñayâ, bismi lâh 'a-raḥmân 'a-raḥîm : “ 'ina lâh wa-mlâ'ikatahu yuṣalûna 'alâ nabiyy, yâ 'ayuhâ laḥḥîna 'âmanû ṣalû wa salimû taslîmâ.

On lui dit : prie Dieu seul, pourquoi demander à sidi Ali? Ici, au nom d'Allah le clément, le miséricordieux : En vérité, Allah et Ses Anges prient sur le Prophète. Ô vous qui croyez, priez sur lui et saluez le !

'aḥḥam, bâh taḥḥam, râhum y-ġûlû l-wa'da ḥrâm, y-ġûlû l-wa'da ḥrâm. haḥḥâk ḥam, lukân nabġu nsamûh zarda, škûn y-sâlnâ? Samuhâ zarda, tabġî tsamîhâ wa'da, tabġî tsamîhâ ṣadaqa, tabġî tsamîhâ ḥḥfa, kimâ tabġî tsamîhâ samîhâ. W-kifâh ygûlak madîrhâš fî sîdî ban 'ûmar ? dîrhâ fî dârak? 'lâh? ḥmâ fî dârnâ bal 'arbiyya mîn yaqdar ywakal, ywakal ḥamsîn wâhad. baṣaḥ ḥmâ bâġyîn nwaklû 'alf walâ talḥḥâlâf walâ rab 'âlâf ḥalq, mâ yaqdarš wâḥad ywakalhâ.

La nourriture (comme aumône) pour nourrir, ils disent *al-wa'da* est illicite, ils disent *al-wa'da* est illicite. Cette nourriture, si on veut l'appeler *Zarda*, qui nous en empêchera? On l'appelle *zarda*, si tu veux l'appeler *wa'da*, tu veux l'appeler aumône, tu veux l'appeler hospitalité, comme tu veux l'appeler, tu l'appelles. Et comment disent-ils qu'il ne faut pas l'offrir à sidi Ban Oumar? Tu l'organises chez toi? Pourquoi? Ici, à la maison, en arabe, si tu veux nourrir, tu nourriras cinquante personnes. Mais nous, nous voulons nourrir mille ou trois mille ou quatre mille créatures, une personne ne peut pas les nourrir (seule).

Effectivement, dans ces énoncés le locuteur pose une question directe qui ne s'adresse pas à l'allocutaire mais au délocuté sans attendre une réponse du premier. L'emploi du pronom personnel « *nta* » (tu) pourrait susciter chez l'allocutaire une réflexion au cas où il entretiendrait les mêmes dires que les personnes à qui s'adresse l'antithèse.

- Une question introduite par le mot interrogatif '*lâh?* ou *liyah?* (pourquoi) placé à l'intérieur d'un rapport de cause à effet. Une cause faisant appel à une conséquence logique, du point de vue du locuteur.

ġâ' nâš tgûl : “'a'ûḥḥu bi-lâhi mina šayḥan raġîm”, w-huwa fil ma'Siya, 'lâh? Li'ana l-'isti'âḥḥa ḥaḥḥik mâ nqablš manah madâm l-'isti'âḥḥa mâ nqablš manah mâ ynaġamš ywaḥar 'lâ l-ma'Siya.

¹⁵⁹ « la jonction paisible entre le Ciel et la Terre » c'est à la fois « la "puissance", qadar, le "rang social", manzila que procure la proximité du pouvoir et l' "honneur", hurma, qui rend possible la protection ». (TOUATI 1994 : 255-259).

Tout le monde dit : « Qu'Allah nous sauve de Satan le maudit », et lui, il est dans le péché. Pourquoi ? Car cette prière n'a pas été acceptée, tant qu'elle n'a pas été acceptée, il ne peut pas s'éloigner des péchés.

wa-yliq kul 'ism yadruk sar tâ'ah, wa-rawḥāniya tâ'ah. liyah? li'an nās lī ḡādi tḡi w-taṣbaḥ 'andah fi-l-firqa ntā'ah.

Il faut qu'il atteigne le secret de chaque nom (divin), et sa spiritualité. Pourquoi ? Car les gens qui vont adhérer à sa confrérie.

Liyah? Li'ana ḡāt tâ'ah mâ tatḥamalš.

Pourquoi ? Car son être ne supportera pas.

'Ilâ l'isân lī 'andah niya ḥasana, yanf'ah l-qur'an w-yanf'ah ḡikr, walī mâ 'andahš mâ yanf'ah wâlû, mâ yanf'ah wâlû. Liyah ? kâyan nās kī l-ḡalmûd, l-ḡalmûd tâ' lḥajar, wa-law yfaraḡ 'lîh l-wād myât 'âm, kī tharsah mal dâkhal nâsaf : ṣaḥra ysîl 'lîhâ l-mâ myât 'âm, tharsah mal dâḥal nâsaf. fi haḡi kâyan fîh bayt fa-ši 'r tâ 'ṣûfiya ygûlah :

Lâ tkûnš ki ḥjar l-wād mablûl, man qalbah nâsaf.

Sauf l'Homme qui a une bonne intention, il est utile au Coran et utile aux invocations. Et celui qui n'a rien, ne sert à rien. Pourquoi ? Il y a des gens qui sont comme de la pierre, même si la rivière verse dessus cent ans, quand tu la casses, elle est sèche de l'intérieur. Le rocher, l'eau verse dessus cent ans, tu le casses, il est sec de l'intérieur.

Ne soit pas comme la pierre de la rivière mouillée, dont le cœur est sec.

- La question rhétorique peut aussi être formulée à partir d'une phrase déclarative précédente de manière à problématiser une situation, une réalité ou une croyance pour pouvoir y répondre par la suite.

wa- ṭamra tâ' l-'islâm, štâ hiya ṭamra tâ'ah? Kul ḥāḡa fa-duniyâ dâyaralhâ rabî ṭamra.

Et le fruit de l'Islam, c'est quoi le fruit de l'Islam ? Chaque chose dans ce bas monde, Dieu lui a créé un fruit.

W-kânat 'andhum biṣarât, w-šâ hiya l-biṣâra l - 'uḡmâ lī ya 'raf rûḥah balî râh fa-ṭarîq ṣaḥ? Hiya ru'yat sayidnâ Muḥamad.

Et ils avaient des indices (des nouvelles), et quelles sont ces grandes nouvelles à travers lesquelles il peut savoir s'il est sur la bonne voie ? C'est lorsqu'il voit notre seigneur muhamad (dans son songe).

Mâ tgûlš. 'lâh mâ tgûlš? 'asar štâhu? Li'ana nās maḥtalfîn, wa-ka'ana nās dâyarlhūm rabî kul wâḥad 'andah minḡâr. wâḥad yšûf 'lâ 'ašra kilumîṭ, wâḥad kḡa, bâh l-'insân lī yšûf 'lâ 'ašra kilumîṭ šâ kâyan? râni nšûf fal-ḡbal fa-nâs. Mâ yṣadaqš kifâh 'anâ bnâdam wa-nta bnâdam wal-ḡbal rânâ nšufû fîh lazûḡ, tgûlî fal-ḡbal râh kâyan ḡik. wîn wṣalthâ? Yawaṣlû.

Ne dis pas. Pourquoi ne pas le dire ? Car les gens sont différents, comme si Dieu a attribué à chacun une manière de voir. L'un peut voir d'ici dix kilomètres, etc. Pour que la personne qui peut voir d'ici dix kilomètres que se passe-t-il ? Je vois la montagne, les gens. Il ne croit pas

comment tu es un être humain et j'en suis un, nous voyons tous les deux la montagne et tu peux dire ce qu'il y a dans la montagne. Comment parviens-tu ? Ils y parviennent.

- Une interrogation anticipée (pouvant être posée par l'auditeur) introduisant une réponse suite à l'évocation d'un thème équivoque, étrange ou complexe qui exige des explications.

hâđi škûn 'ali yşadaqhâ lyûm? Gâlak man 'awal lîl mîn yabdû l-'ađkâr gâl tasmû binâ wađd sumuw tartafi' l-'arwâđ tâwa'nâ wa-nwalû naşa'dû lhîh, taş'ad rûđ, taş'ad rûđ lilmala' 'al 'a'lâ "fi ħiyâmi l- maĥbûbi qad nazalû".

Qui peut croire une telle chose aujourd'hui ? On dit, dès le début de la nuit quand ils commencent les invocations, on dit, cela nous élève vers une telle altitude, nos esprits. Et nous montons là-bas, l'esprit monte, l'esprit monte au plus haut ciel « dans les demeures du bien-Aimé, elles descendent ».

şawâ hađâ ? nâs ħlaqhâ rabî 'andhâ mawâhib. hađik l-mawhiba thûz bnâdam kî- lkuĥa. laĥâţar hađi kânat fa-sâbaq 'and sîdnâ mûsâ, wala sîdnâ 'isâ ? Sîdnâ mûsâ, Sîdnâ mûsâ m'a l-ĥuđayr.

Qu'est-ce que c'est ? Dieu a créé les gens avec des dons. Ces dons rongent l'être humain comme la toux. Parce que c'était dans le passé chez sidna Moussa, ou sidna Issa ? Sidna Moussa, sidna Moussa avec al-Khidhr.

- La question rhétorique comme formule de cloture du discours. Une manière de dire : j'ai répondu à votre question.

l-karâmât? hađi hiya l-karâmât tâ' sâdât.

Les dons probatoires? Ce sont les dons probatoires des seigneurs (saints).

- Mettre l'accent sur une idée évoquée dans le discours rapporté afin de la développer et avancer son propre point de vue.

'Alâh ta'âlâ yastaġîb ĥađiqatan way-gûl : 'aţalbûnî 'astaġîb lakum. Başah laman? Tahrub ma-sûg, tâkul ĥaba tmar tâ' nâs yastaġîblak rabî?

Allah le très (le plus) haut exauce (les prières) vraiment et dit : priez, j'exaucerai. Mais à qui? Tu fuis du marché, tu manges une datte qui appartient aux autres, Dieu exaucera tes prières?

- La question rhétorique permet également d'introduire un rapport de supériorité caractérisant le saint.

Sîdî dahû râh fî ħams qrûn, râh 'lâmah yrafraf. škûn kîfah ? wal-'insân lî yĥuṣahš hâġa yaḥlubhâ.

Sidi Dahou existe depuis cinq siècles, son drapeau brandit. Qui est comme lui ? Et l'Homme qui a besoin de quelque chose, qu'il la demande.

- Introduire une opinion ou des stéréotypes dans une société donnée.

škûn ydîr hâġ lĥadma? ħma ġîr ħâġa wâš 'lîh râna natqâtlû 'lîhâ.

Qui fait cet acte? Nous, un simple motif, nous nous entretuons (pour l'obtenir).

En somme, ce procédé oratoire, qui remplit sa fonction première - celle d'incite l'auditeur à la réflexion - a un rôle fondamental dans le développement de l'argumentation car la question permet l'interpellation de l'auditeur afin de ne pas perdre son attention et diriger cette dernière sur le message ciblé. L'objectif principal dans le recours à ce genre de question est de gagner l'implication de l'interlocuteur et optimiser la capacité de persuader l'autre en renouant à chaque fois le lien avec lui.

6. Stratégies discursives et argumentation

Les stratégies discursives mise en place par le locuteur sont des marques tangibles de sa présence dans le discours car elles participent dans la construction de ses points de vue tout en s'adaptant au contexte de l'émission du discours. Parmi les différents types de stratégies proposés par P. CHARAUDEAU (cf. Partie I. chapitre II.), nous considérons que celle qui émerge le plus dans le corpus est la stratégie de captation car il est question de persuader l'allocutaire de la légitimité de ces pratiques spirituelles en faisant appel l'affect.

6.1. La stratégie de captation

Ce type de stratégie cible l'affect et repose sur la provocation des émotions. D'un point de vue cognitif, chaque émotion nous prépare à agir d'une manière donnée, elle est l'indicateur d'une expérience passée individuelle ou collective. Les émotions telles que la peur, la colère, la tristesse, le dégoût, la surprise, l'amour ou la joie nous poussent ainsi à agir car elle prépare le corps à un type de comportement en vue de faire face à une situation donnée (Goleman 1997). C'est pourquoi, recourir à la stratégie de captation assure le passage à l'action ou l'adhésion aux arguments avancés.

6.1.1. La polémique pour attiser l'empathie

Nous avons eu l'occasion d'aborder ce point (cf. chapitre I.) afin de démontrer comment en ayant recours à cette stratégie, le locuteur pouvait-il conforter ses prises de position en discréditant l'autre. En revanche, il s'agit ici de vérifier comment ce procédé se manifeste-t-il afin d'attiser les émotions

de l'auditeur et le pousser à agir en faveur du culte du saint en contredisant les principes d'une altérité et démontrer la légitimité des siens.

La situation évoquant une polémique la plus pertinente dans le corpus car redondante chez la majorité des muqadmîn est celle de la « décennie noire » ; la période où l'Algérie a été confrontée à un combat contre le terrorisme. Une phase de l'histoire du pays étant vécue par les deux partenaires de l'acte de communication, avait de forte chance de faire émerger l'émotion d'empathie. En effet, cette émotion qui émerge lorsqu'on se met à la place des autres pour comprendre leurs ressentis, que l'on souffre soi-même ou que c'est l'autre qui souffre, le sentiment de la douleur pourrait être le même. L'empathie veut également un passage à l'action : offrir son aide ou soutenir le sujet de la souffrance.

6.1.2. La dramatisation

Cette stratégie discursive se réalise à l'aide du recours à certaines croyances de manière à amener l'auditeur à percevoir certaines émotions (Maingueneau 2009 : 23). Rappelons qu'une pensée est étroitement liée à une émotion et cette relation va donner un sentiment. Etre témoin par exemple d'une situation particulière ou assister à un discours donné va engendrer des pensées et des émotions ce qui va nous pousser à constater des faits qui rentrent en interférence avec nous. La croyance s'effectue, soit par un fait qui rentre en relation avec nous-même ou soit par la fréquence (d'ordre émotionnelle) pouvant avoir un impact sur nous¹⁶⁰.

Pensée + émotion = croyance

Dans leur discours les muqadmîn tentent de « positiver » (ou recadrer positivement) le culte des saints (un phénomène de moins en moins vivace) en entretenant un discours religieux et spirituel qui se base sur des valeurs mais qui sont foncièrement régis par une stratégie de dramatisation. A titre d'illustration, la croyance en Dieu est un point fondamental dans la tradition ismaïque, et Sa parole est incontestablement la référence absolue des croyants. Cette croyance est mise en avant par tous les locuteurs sous différentes manifestations linguistiques et sémantiques afin de persuader l'auditeur que le culte des saints entre dans une dynamique spirituelle et lui ôter toute idée de fanatisme ou d'usurpation. D'autre part, le recours aux récits qui abordent les miracles des prophètes et des compagnons du prophète Muhamad tout en mettant ce dernier au centre du discours en citant également ces paroles, place des croyances chargées de représentations à ce sujet au centre du discours. Il faut rappeler que le prophète Muhamad est considéré par la communauté musulmane à

¹⁶⁰ C'est ce que tente de démontrer l'épigénétique : l'influence de l'environnement sur le patrimoine génétique humain.

laquelle font partie les deux partenaires de l'acte de communication comme « l'homme parfait » et l'exemple suprême de comportement à suivre. C'est pourquoi, l'évocation simple de son nom (Muhamad) peut susciter chez le croyant une émotion pouvant le pousser à adhérer aux dires portés par paroles rapportés du prophète des musulmans ou par la description de ses actes.

En guise de conclusion, nous pouvons dire que les locuteurs sont omniprésents dans leur discours. Un discours « personnalisé » par les choix des arguments et les stratégies argumentatives qu'il instaure. Nous pouvons ainsi dire que le discours sur le saint ne fait que développer des positions différentes que le sujet peut occuper.

Chapitre III

Le récit-argument

Dans ce chapitre nous tenterons d'analyser les récits contenus dans le discours sur le saint de manière à en déceler ses séquences constitutives, en vue de repérer la présence du narrateur ainsi que l'argumentation qu'il avance implicitement en prétendant s'effacer. Afin de dégager la structure des récits retenus pour ce présent travail et d'en expliciter le message véhiculé, nous procéderons à une analyse séquentielle nous permettant de mettre l'accent sur les traces discursives et textuelles renvoyant à une réalité sociale en adoptant la théorie des prototypes proposée par J.-M. ADAM.

Nous tenons à rappeler que le muqadam a pour tâche d'assurer la continuité de la généalogie rapportée par le récit hagiographique qui décrit les expériences spirituelles du saint intégrées dans un décor réel et bucolique racontant l'Histoire de la naissance de sa propre communauté. Ainsi, nous supposons que le gardien de mausolée va instaurer un récit à visée normative implicite reposant sur une argumentation régie par un code religieux et spirituel ne pouvant être réfutés par l'interlocuteur partageant les mêmes valeurs relatives à ses deux codes. Cette technique serait déployée pour permettre au muqadam de légitimer l'existence du mausolée, de sa communauté et de sa propre fonction.

1. L'hétérogénéité textuelle

En partant des réflexions de M. BAKHTINE (1984), ADAM postule qu'un texte doit être soumis à un classement typologique mettant en exergue son hétérogénéité en le renvoyant à un groupe social donné, ce qui implique la production d'un genre discursif imposant ses règles à l'énonciateur ou au sujet parlant. En d'autres termes, répertorier un discours dans un genre bien précis, implique une soumission des sujets à des normes dépassant leurs compétences linguistiques et franchissant les limites de la phrase.

De fait, si on prend l'exemple du genre narratif, « la structure élémentaire de la séquence narrative se trouve à la base de l'épopée, de la fable, de la plupart des romans, des narrations théâtrales classiques d'exposition ou de dénouement mais également du reportage et du fait divers journalistique, de la narration orale ou de l'anecdote quotidienne » (Adam 1992 : 12). Ainsi, tout texte contient une « macrostructure » (*Ibid.* : 14) faisant sa particularité et prenant en charge la construction de sa structure globale ainsi que son contenu général ; c'est ce qu'appellera, plus tard, Van DIJK « superstructures ». Cette dénomination est reprise par ADAM d'une manière restreinte sous l'appellation de « schémas prototypiques » permettant de distinguer entre « dimension textuelle » et une « dimension séquentielle ». Cette distinction est entreprise en faisant appel à des connaissances et des savoirs dans le processus de compréhension et de production du texte. Ces schémas séquentiels permettent par conséquent de faciliter le travail interprétatif de celui-ci.

Par ailleurs, afin de mettre en application cette théorie, une distinction s'impose entre texte/ discours et texte/énoncé. En effet, l'énoncé n'est pas le texte et le texte ne se réduit pas à un énoncé. De fait, l'énoncé est un objet concret oral ou écrit « observable et descriptible » (*Ibid.* : 15), tandis que le texte est abstrait et difficile à cerner mais que l'on peut approcher grâce à sa « structure compositionnelle » (*Ibid.*). Le discours - comme nous avons eu l'occasion de le définir dans la première partie - est en revanche, un objet concret émis dans un contexte donné et obéissant à des paramètres extralinguistiques, exprimant ainsi la société d'où il émane avec tout ce qu'elle implique comme manière de percevoir le monde.

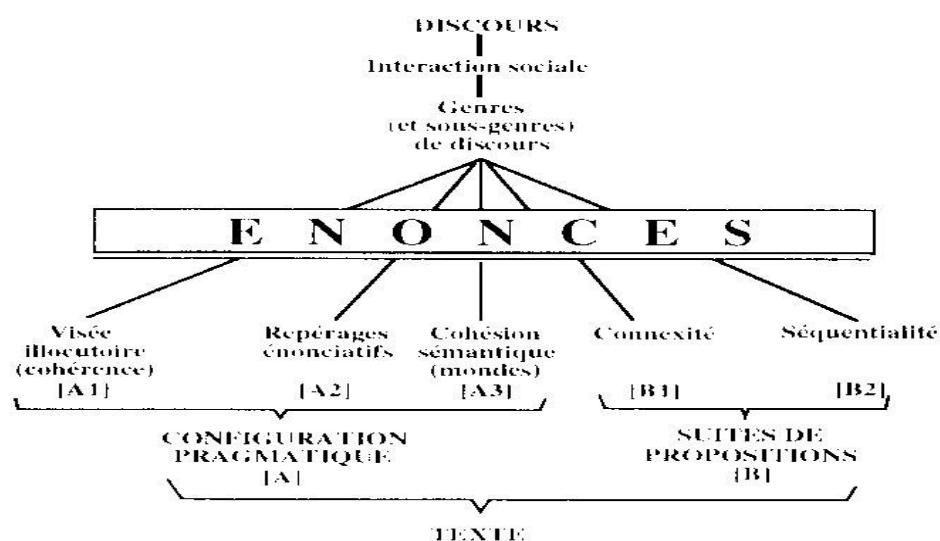


Fig. 49. L'hétérogénéité textuelle selon ADAM

En outre, dans son même ouvrage, ADAM regroupe les bases de la typologisation dans un schéma représentatif (*Ibid.* : 17) où il expose ses éléments constitutifs en affichant les discours comme des productions d'interactions sociales engendrant des genres et des sous-genres discursifs. Les genres discursifs se forment d'énoncés qui se basent sur une visée illocutoire permettant leur cohérence et définissant le but du texte. Les repérages ou ancrages énonciatifs peuvent opérer à un changement des plans énonciatifs. A ces paramètres vient s'ajouter la cohésion sémantique représentant le monde, une connexité et une séquentialité. L'agencement des trois premiers paramètres va permettre la réalisation d'une configuration pragmatique, et le rapport qu'entretiennent les deux derniers, à savoir, la connexité et la séquentialité, produira une suite de propositions pour qu'en final l'on puisse construire un texte. En réalité, deux lectures de ce schéma sont possibles : du septième élément (qui est le texte) vers le premier (qui est le discours) si on procède à une analyse discursive, et de l'énoncé vers le texte (deuxième partie du schéma) si on entame une analyse textuelle.

Dans cette présente démarche, nous adopterons l'analyse séquentielle afin de délimiter dans les récits (avec une macrostructure narrative) les moments textuels où le narrateur laisse ses traces en avançant une argumentation subjective pouvant se dissimuler dans une séquence descriptive, dialogale ou explicative, ou pouvant se présenter explicitement dans une séquence argumentative, et ce, en partant du postulat qu'un récit peut être un « moment dans une argumentation, une explication ou une conversation, et il n'existe pas de récit sans un minimum de description » (*Ibid.* : 19).

2. Analyse des récits et point de vue omniscient

Dans un récit on se demande comment les personnages et les événements sont-ils perçus pour avoir des informations sur le monde raconté. Le narrateur est celui qui raconte les faits et il peut être personnage donc le point de vue est interne, omniscient et connaître tout ou n'explique que ce qu'il voit ou a vu, donc son point de vue est externe.

dans des énoncés narratifs stéréotypés, qui, derrière des perceptions apparemment objectives (les évidences perceptuelles), renvoient à la subjectivité d'un sujet percevant représentatif d'une doxa. Le cœur du paradoxe énonciatif réside dans le fait que le point de vue narratif (désormais PDV) repose sur un mode énonciatif spécifique, l'effacement énonciatif : c'est ce qui explique que le PDV soit un authentique point de vue, en dépit de sa manifestation dans des énoncés narratifs délocutés, ou, selon la formule de Banfield 1995, dans « des phrases sans paroles » (I). Cet effacement est encore plus fort dans le cas des PDV stéréotypés. On définira en première approximation ce type de PDV comme une représentation des états du monde, faisant appel à des traits plus ou moins (proto)typiques ou à des scripts éventuellement si conventionnels qu'ils sont assimilés à des clichés¹⁶¹.

Ainsi, il s'agit dans cette phase de la réflexion de repérer les marques du statut omniscient du muqadam-narrateur proposant des points de vue stéréotypés pour décrire le monde raconté.

3. L'Argumentation indirecte, entre énonciateur et locuteur

Dans une argumentation indirecte telle qu'elle se présente dans l'apologue, il est important de ne pas confondre entre moment de locution et prise de parole, et moment d'énonciation puisqu'on se réfère « aux théories de Ducrot 1984, sur " la nécessité de distinguer l'énonciateur et locuteur dans une théorie énonciative" » (Adam 1992 : 84). Cette distinction permettra d'approcher à travers le sujet énonciateur l'arrière plan de ses dires, en d'autres termes, ses croyances, sa culture et ses représentations qui se manifestent à travers ses énoncés comme des marques révélant une subjectivité. Dans le cadre d'une argumentation indirecte qui consiste à transmettre son point de vue

¹⁶¹ RABATEL Alain, « Effacement énonciatif et argumentation indirecte : « On-perceptions », « on-représentations » et « on-vérités » dans les points de vue stéréotypés ». <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/AO-LINGUISTIQUE/halshs-00433279> [En ligne], consulté le 17/04/2016.

à travers le récit, nous tenterons d'élucider cette subjectivité inhérente au contexte de production du discours car c'est le lieu et le motif de son émergence.

3.1. Narration, savoir et point de vue

Selon REUTER, le narrateur contrôle l'information. « Il procède par choix. Il peut ne pas tout dire ou trop en dire selon la position qu'il adopte par rapport à sa narration » (2002 : 73). Pour l'auteur, le savoir dans le récit autodiégétique est inspiré par la connaissance et la conscience du narrateur (verbes subjectifs, expressions indéfinies, rétention de l'information pour garder le suspens).

Le savoir dans les autres types de récit dépend de :

- Du point de vue du narrateur (Rabatel 2008). On parle de focalisation interne : le narrateur omniscient sait absolument tout sur les personnages.
- De la perspective narrative.
- D'une vision.
- D'une focalisation (G.Genette) :
 - a- Focalisation zéro : impossible de préciser comment le narrateur a obtenu ces informations.
 - b- Focalisation externe : déduire des faits et gestes des personnages / supposer les raisons de telle ou telle conduite.
 - c- Focalisation interne totale : le narrateur feint de narrer selon la conscience de la perception de l'un de ses personnages.
 - d- Focalisation interne relative : « le narrateur décrit un personnage de l'extérieur puis restreint le champ de la vision à ce que voit ou pense le personnage ». « construire textuellement la sphère du personnage » (*ibid.* : 77-79).

4. Analyse séquentielle des récits

Dans cette partie du travail, nous nous intéressons à la macrostructure narrative des récits et au prototype de la séquence narrative contenant des propositions construisant par voie de conséquence un texte et pouvant révéler un enchaînement dans la trame narrative. Ainsi, nous tenterons de mettre en exergue le fil conducteur traçant un début du récit et avançant vers une fin en vue d'appréhender la logique des récits de notre corpus et pouvoir approcher par voie de conséquence l'univers organisé par l'énonciateur en vue de transmettre une réalité à revendiquer et à affirmer.

Les contextes, dans, leurs multitudes, seraient porteurs de caractéristiques focalisant le sujet sur un rapport au monde particulier. Cet ancrage dans « la réalité à affirmer », « des mondes à comparer » ou « un univers à élaborer », se traduirait par différentes postures langagières dans l'actualisation de programmes cognitivo-discursifs (Ghiglione 1988 ; Ghiglione, Kerkenbosch & Landré, 1995). Ces « mises en discours » de fonctionnements mentaux particuliers conduiraient le locuteur à raconter la réalité, à argumenter pour défendre son monde ou à postuler l'existence d'un univers idéal et absolu (Boulingui & Castel 2001 : 42).

Cette démarche nous permettra surtout de repérer les séquences argumentatives contenant un narrateur qui laisse entendre ses points de vue à travers l'argumentation des personnages.

4.1.Séquences et composition argumentative dans le texte narratif

Nous rappelons que les scripts « est une séquence d'actions présentant un caractère stéréotypé. Des actions socioculturelles telles que "aller au cinéma ou au restaurant " [...] comportant chacune une série d'actions conventionnelles, socialement stabilisées, dont l'ordre (chrono) logique est fixé » (Adam 1992 : 19). Les scripts peuvent être rompus par une proposition qui s'oppose à l'action envisagée par le personnage.

Une séquence narrative, selon ADAM, est introduite par une situation initiale. Le nœud permet de déclencher une suite d'actions reposant sur une évaluation ce qui aboutira à un dénouement en faveur ou non du personnage pour en fin arriver à l'achèvement du récit et une situation finale.

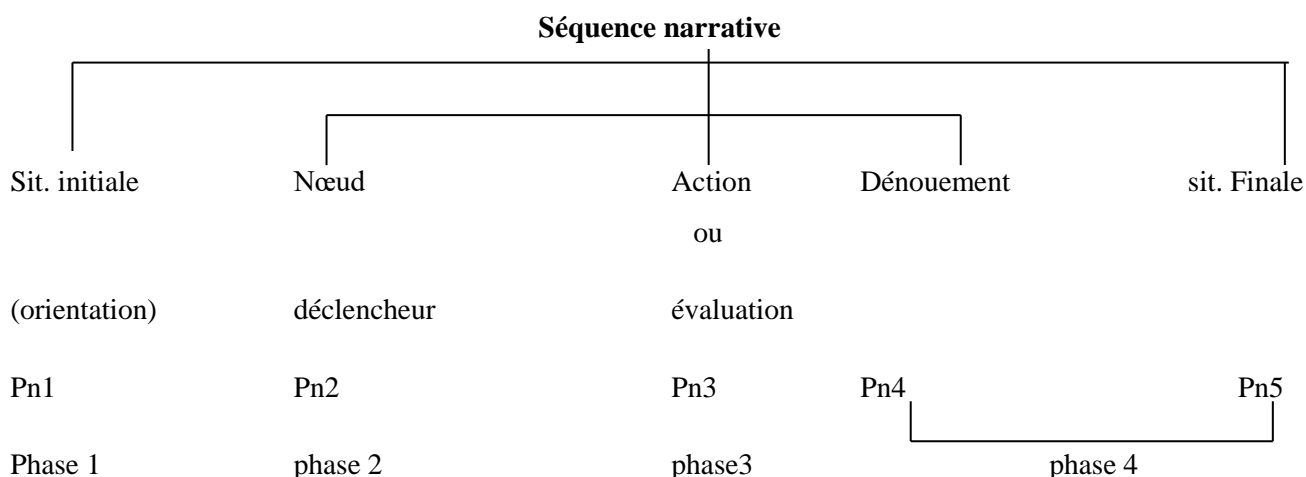


Fig. 50. La séquence narrative

ADAM compte différents types de superstructure (narrative, injonctive, descriptive, argumentative, explicative, dialogale et poétique). La composition argumentative, qui constitue notre centre d'intérêt, est schématisée ainsi (Adam, 1987 : 69) :

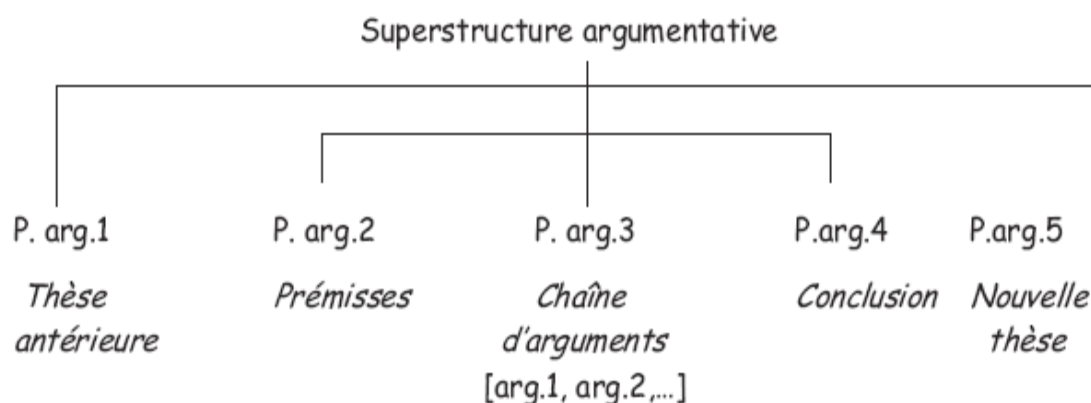


Fig. 51. La structure argumentative

La superstructure argumentative repose sur une thèse préalable appuyée par des données (prémisses) qui reposent sur un étayage des inférences (arguments en faveur de la thèse). Ces données doivent avoir un rapport logique avec la conclusion. L'adhérence aux rapports entre les constituants de la superstructure argumentative, orientera la réflexion vers une autre thèse imprégnée de signes linguistiques (des modalisateurs, expressions axiologiques, etc.) informant sur l'aspect socio-psychologique et qui permettent de borner les diverses parties du plan du textuel.

Saisir le rapport pouvant exister entre une structure narrative et une structure argumentative, nous permet un meilleur repérage de l'argumentation à l'intérieur de la trame narrative.

4.1.1. **Sîdî 'abd-rhîm**

Pour le premier récit, la structure narrative se présente de la manière suivante :

Pn1- [a] = Situation initiale- orientation, verbe [*kân dâyar*, « avait fait »] au passé.

[b] = [*w-kân yqarî* « et il enseignait »].

Pn1' - [c]= Situation initiale, [*mîn yrûh yaḥṭar* « quand il voyage »].

Pn2'- [d]= Complication introduite par « alors qu'il fut sur le chemin du retour » [*w-mîn gâ fa-ṭrîg*].

Pn3'-[e]= Ré-actions sous forme de paroles ainsi qu'un acte (descendre de sa monture).

Pn4'-[f]= Résolution [*Radat* « elle l'a rendu »].

Pn5'-[g]= Situation finale de la séquence insérée présentée implicitement (retour à la maison). Fin de la séquence enchâssée.

Pn2-[h]= Complication [*Mîn gâ* « quand il est arrivé »] (déclencheur du procès) *gâ*, verbe au passé.
[i] Complication s'accentue suite à un dialogue.

Pn3-[j]= Ré-actions introduites par [*nhâr lî bgâ ysarḥah* « le jour où il décida de le libérer »].

Pn4-[k]= Résolution marquée par [*bqâtlah ḥams gluba* « il lui resta cinq parties »].

Pn5-[l]= Situation finale soulignée par le verbe [*radhum* « il les a rendus »].

La phrase qui « inaugure » ou introduit le récit avec une proposition complexe dont la subordonnée est placée en tête qui sert d'introducteur de scènes commençant avec l'indicateur de temps « *mîn* » (quand). Cet introducteur qui a pour fonction en général de marquer une rupture d'une scène et le commencement d'une autre, est utilisé dans cette phase initiale pour situer les événements relatés dans une atemporalité : dans une époque non datée. Après cette présentation de scènes, un dialogue est énoncé. L'argumentation dans ce récit est énoncée par des signes d'intensification comme : « il a étudié pendant dix ans » ; marquant le parcours intellectuel du saint dans une durée justifiant son statut de savant en sciences religieuses. Afin de désigner le personnage principal, le narrateur effectue un aller-retour lui permettant le passage d'un moment narratif vers un moment discursif et ce, en ayant recours à des emplois anaphoriques comme « *hada* » : un pronom démonstratif renvoyant au personnage qui évolue dans l'intrigue et le saint-mausolée comme référent dans la situation d'énonciation. Une autre séquence argumentative apparaît comme Ré-action dans la micro-structure dialogale Pn3'-[e]. En effet, le héros tente de persuader son ânesse de recracher l'épi de blé et le rendre tel qu'il était auparavant. Cette microstructure est instaurée afin de justifier le prodige qui aura lieu dans la phase de dénouement.

L'argumentation présentée à l'intérieur du récit (dans une dimension narrative) sert au narrateur comme une réponse développée sur le plan discursif : « le saint a des *karamât-s* » comme réponse sous-entendue à la question posée par l'interlocuteur. Ce portrait du saint dressant sa vie n'a qu'un seul objectif, celui de mettre en exergue ses prodiges à l'intérieur de la narration pour qu'en vérité apporter des éléments de réponses en justifiant une situation d'énonciation extérieure à la narration. Cela implique également la description d'un exemplum à travers les qualités renvoyant à la conduite du personnage principal du récit.

Le rapport établi entre la *Pn4-[k]* et la *Pn5-[l]* permet de justifier la raison pour laquelle le saint est servi que par vingt cinq tribus et non trente. Même si la *Pn4-[k]* est représentée dans la structure narrative comme résolution, elle est dans la dimension argumentative la raison qui justifie une carence sur le plan discursif : sidi Abderhîm n'est servi aujourd'hui que par vingt cinq tribus.

4.1.2. **Sîdî ḥmad ban'î**

Comme nous l'avons déjà souligné, le récit sur le saint sîdî ḥmad ban'î est raconté en deux versions. Nous verrons ici la séquence narrative de la première version puis nous passerons à la seconde.

Pn1- [a] = Situation initiale présentée sous forme de discours rapporté avec le verbe [*gâl* « il a dit »] au passé.

Pn2-[b]= Complication, [*ḥawnûlhâ* « on lui a volé »].

-[c]= [*lamâ ḡḍab* « quand il s'est mis en colère »].

Pn3-[d]= Ré-actions : [*tḥawal ta'bân* « il s'est transformé en serpent »] (séquence enchâssée).

Pn1' -[e]= Situation initiale [*kân* « était »].

Pn2' -[f]= Complication introduite par l'organisateur *mara* « une fois » (déclencheur narratif).

Pn3- [g]= Ré-actions, verbes de mouvement : *courir*, et *se jeter* au passé simple

Pn4' -[h]= Courte résolution sous forme de dialogue.

Pn5' -[i]= Situation finale de la séquence insérée sous forme de paroles.

Pn Ω' -[j]= Morale : présentée par le narrateur.

Pn4-[k]= Résolution. Paroles du père. Orientation du (S1).

Pn5-[l]= Situation finale suspendue pour annoncer la seconde version.

4.1.2.1. **Sîdî ḥmad Ban'î (2)**

Pn1- [a] = Situation initiale, sous forme de DR [*gâlû* « on a dit »].

Pn2-[b]= Complication [*qutîla râ'î* « Un berger a été tué »].

-[c]= verbe accuser [*tahmû*] au passé.

Pn3-[d]= Ré-actions sous l'effet de l'émotion. Colère [*ḡḍab*],

[e]= Actions, parole du père. Orientation du (S1).Le saint quitte son village.

[f]= verbe, « ramena » [ġâb] [séquence enchâssée].

Pn1' -[f]= Situation initiale introduite par une description avec « était » [kânat].

Pn2' -[g]= Complication sous forme de paroles des habitants de la région.

Pn3- [h]= Ré-actions, verbes de mouvement : « faire » [dârû] au passé.

Pn4' -[i]= Résolution introduite par les paroles des habitants. Reconnaissance du saint.

Pn5' -[j]= Situation finale de la séquence insérée avec l'énoncé « il y est resté » [bqâ tama].

Pn4-[k]= Résolution, verbe réconcilier [slah].

Pn5-[l]= Situation finale de la seconde et de la première version. [W-ga 'dû « ils restèrent »].

La différence entre les deux versions réside dans la phase de complication Pn2-[b] (versions 1 et 2).

La situation initiale est introduite sous forme de discours rapporté ; une manière de se positionner comme narrateur-rapporteur. La séquence narrative qui implique en filigrane une séquence argumentative remettra en question cette position de neutralité par rapport à ses dires.

Par ailleurs, de la Pn1- [a] à la Pn3-[e] en passant par la séquence enchâssée, une phase préparatoire à une fonction du saint est sous-entendue : le saint-guide / le saint-réconciliateur entre les membres de la communauté énoncée explicitement dans la Pn4-[k]. C'est ainsi qu'une autre valeur du saint est mise en évidence. La situation finale Pn5-[l] permet le passage du cadre narratif vers le cadre discursif en énonçant implicitement que ces deux régions si elles existent jusqu'à nos jours, c'est grâce au saint sidi Ahmed Ben Ali. En somme, ce récit dont la phase initiale et le nœud sont proposés en deux versions, est utilisé comme argument justifiant non seulement les prodiges du saint mais également son statut social de réformateur et fondateur de certaines normes sociales propres à la communauté citée : *Hcham Chraga* et *Hcham Al-Ghraba*.

4.1.3. Sîdnâ 'Umar

Cette séquence narrative sous-entendue est insérée par l'énonciateur dans une argumentation soutenant la thèse suivante : une piété sincère fait fuir Satan (représentant une énergie maléfique). La structure de la séquence narrative est introduite par l'expression d'une condition. Elle peut être représentée de la manière suivante :

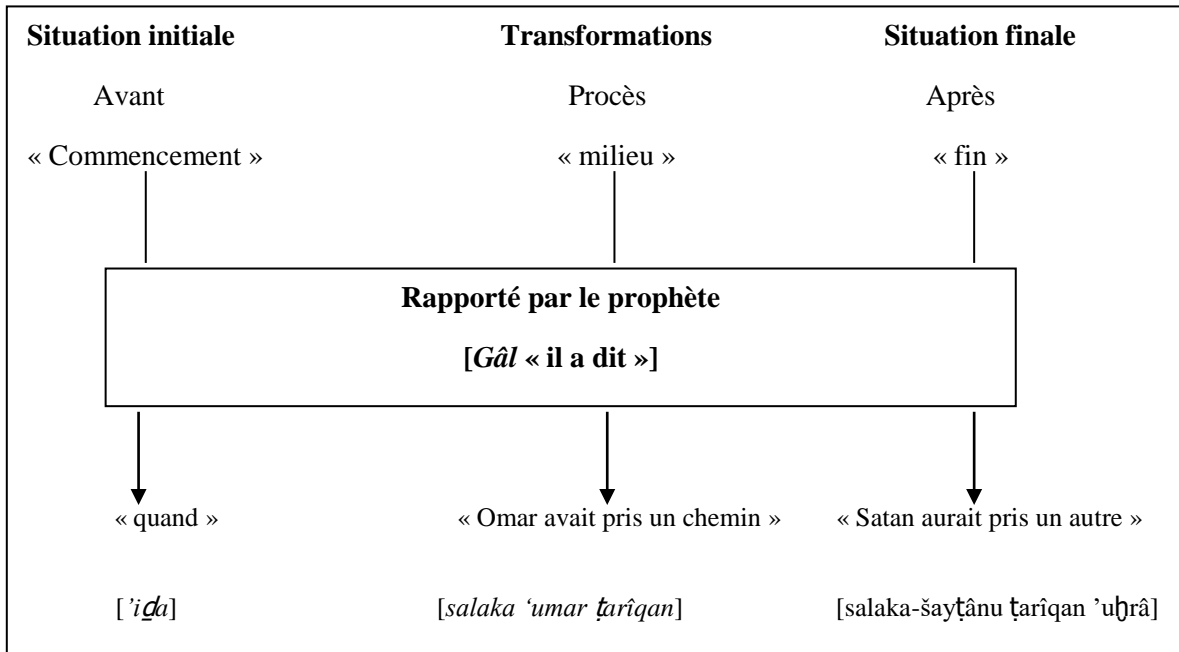


Fig.52. Procès transformationnel du récit *Sîdnâ 'umar*

Ce récit circule dans un discours rapporté enchâssé : le locuteur rapporte les propos du prophète et ce dernier rapporte les faits racontés en incarnant le statut de narrateur externe. La jonction entre l'instance qui rapporte - en prenant en considération le statut qu'occupe le prophète dans la communauté musulmane – et le contenu rapporté, construit par voie de conséquence un argument d'autorité inéluctable pour soutenir la thèse énoncée de manière implicite. Le choix de cet argument qui relate une conduite de l'un des compagnons du prophète ('Umar) vient consolider l'argument et le rendre plus pertinent mais surtout plus persuasif si nous tenons compte de la valeur des deux personnalités évoquées chez les partenaires de la communication.

4.1.3.1. Sîdnâ Musâ

La réflexion du muqadam de sidi Ahmad Ben Ali est développée en continuant à se baser sur le récit comme argument pouvant soutenir ses points de vue. L'argumentation indirecte est sous-entendue dans la séquence narrative représentée de la manière suivante :

Pn1- [a] = Situation initiale, [*rabî raslah* « Dieu l'a envoyé »].

Pn2-[b]= Complication, verbes « partir » [*râḥ*].

Pn3-[c]= Ré-actions introduites avec une phrase négative « il n'a pas accepté » [*mâ qbalš*].

Résolution et situation finale sous entendues.

Le narrateur propose un récit coranique inachevé afin de mettre l'accent sur la Pn1- [a] et la Pn3-[c]. En effet, la thèse soutenue de manière implicite par le recours à ce genre de données (le récit) peut être présentée sous forme d'un syllogisme :

Des personnes n'acceptent pas la science des soufis ;
Même le prophète Moussa n'a pas accepté la science occulte de Al-Khidhr tout en sachant qu'il a été envoyé par Dieu ;
Donc,
La science soufie est envoyée par Dieu.

De surcroît, le narrateur fait appel aux savoirs encyclopédiques de l'auditeur qui est censé connaître le verset coranique où ce récit est rapporté et par conséquent pouvoir déduire les Pn4 et Pn5. Cette attente de l'énonciateur repose sur un prédiscours au sujet du statut social (doctorante/ instruite) et des savoirs que le co-énonciateur est censé avoir acquis.

4.1.3.2. Šīḥ 'al Mīsūm

Pour soutenir la thèse émise dans le moment énonciatif, l'énonciateur reprend encore une fois sa fonction de narrateur en ayant recours à un récit-argument qui porte l'affirmation suivante :

- Pour être le chef d'une confrérie soufie, il faut voir le prophète dans son songe.

La séquence narrative qui vient appuyer ce postulat se présente comme ceci :

Pn1- [a] = Situation initiale, description du portrait moral du (S1) avec le verbe « était » [*kân*].

Pn2-[b]= Complication, introduite par la conjonction « mais ».

Pn3-[c]= Ré-actions, verbe « emmener » au passé [*dâtah*].

- [d]= verbe à l'impératif exprimant un conseil avec le verbe « enseigner » [*qarî*].

Pn1' -[e]= Situation initiale et évolution avec le verbe « grandir » [*kbar*].

Pn2'-[f]= Complication introduite par l'organisateur « une fois » [*Fî mara*].

[g] = handicap du (S1).

Pn3- [h]= Ré-actions, verbes de mouvement « visiter » [*zâr*].

Pn4'-[i]= Résolution introduite par des paroles sous forme de prière.

Pn5'-[j]= Situation finale de la séquence insérée impliquant une guérison.

Pn4-[k]= Résolution soulignée par une phrase interrogative [séquence enchâssée].

Pn1' -[l]= Situation initiale introduite par « quand » [*Mîn ḥalfah*].

Pn2'-[m]= Complication introduite par les paroles du (S1).

Pn3- [n]= Ré-actions, verbes de perception « voir » [*châf*] au passé.

Pn4'-[o]= Résolution sous-entendu dans l'acte du songe.

Pn5'-[p]= Situation finale de la séquence insérée soulignée par les paroles du (S1).

Pn5-[q]= Situation finale et évolution du (S1) qui devient le cheikh de la confrérie Darqawiyya.

Le rapport entre la phase initiale Pn1- [a] et la situation finale Pn5-[q] véhicule une contradiction qui révèle l'argument suivant :

- Le fait de ne pas avoir été sur le bon chemin en étant plus jeune n'exclue guère la possibilité de devenir un cheikh plus tard.

Une condition est véhiculée à travers les péripéties décrites :

- Avoir les qualités d'un *murîd* (celui qui aspire à la connaissance de Dieu, *ma'rifat lâh*).

La dénomination de la voie soufie (Darqawiyya) est la visée de la narration, puis on invite le co-énonciateur à considérer son cheikh 'al Mîsûm comme un noble, un pieux, un modèle dont la lignée est établie car elle est exprimée explicitement dans le récit. A le considérer car il a reçu un apprentissage chez des maîtres en Loi divine (théologie, la jurisprudence, la philologie, etc.) ; donc une il a reçu une sorte d'autorisation et un certificat d'un savant reconnu qui a fini par être à la tête de la direction de la tariqah (désigne en général une confrérie soufie).

Ainsi, nous pouvons dire que le narrateur omniscient propose une argumentation indirecte afin de présenter la voie spirituelle à laquelle il adhère.

4.1.3.3. Celui qui faisait son jeûne pour Allah

Le narrateur propose un autre récit-argument appuyant la thèse suivante :

- Un jeûne destiné à Allah chasse l'énergie maléfique (représentée par Satan).

La séquence narrative est formulée ainsi :

Pn1- [a] = Situation initiale, description de l'état du (S1) avec le verbe « dormait » [*kân râgad*].

Pn2-[b]= Complication soulignée par le verbe « se réveiller » [*'aṭṭan*].

-[c]= Verbe « trouvé » au passé, [*ṣâb*].

Pn3-[d]= Ré-actions, paroles du (S1).

Pn4-[e]= Résolution soulignée par la fin d'une action.

Pn5-[f]= Situation finale présumée par la résolution.

« Un jeûne sincère pour Allah protège le jeûneur ainsi que son entourage ». C'est en effet l'affirmation soutenue par l'énonciateur lorsqu'il fait appel à ce type de données : le récit-argument.

4.1.3.4. Le filet de miel

En formulant une argumentation au sujet des *chuyûkh* des voies soufies, l'énonciateur relate les faits suivants :

Pn1- [a] = Situation initiale, sous forme de DR, avec le verbe introducteur « dire » [gâlak].

Pn2-[b]= Complication soulignée par l'indicateur « une fois » [mara].

-[c]= Verbe « aller» au passé, [Rawahlah].

Pn3-[d]= Ré-actions sous forme de dialogue. Demande soulignée par une phrase interrogative.

Pn4-[e]= Résolution soulignée par la fin d'une action.

Pn5-[f]= Situation finale implicite.

L'argument qui apparaît suite au rapport reliant les événements relatés et les scènes décrites, et qui se soumet à une thèse sous-entendue, est le suivant :

- Pour être un cheikh, il faut maîtriser les lois divines.

Ce récit permet également de mettre en avant le prodige du saint qui peut transporter du miel dans un filet percé, ce qui a permis au soufi de le reconnaître et de lui demander conseil. Une scène qui soutient implicitement les *karamât-s* des saints, le thème-noyau de l'argumentation.

4.1.3.5. Récit sur le prophète

La séquence narrative suivante est véhiculée par un discours rapporté et supporte la thèse suivante :

- Quand la voie initiatique suit la tradition prophétique, elle est agréée par le prophète Mohamed.

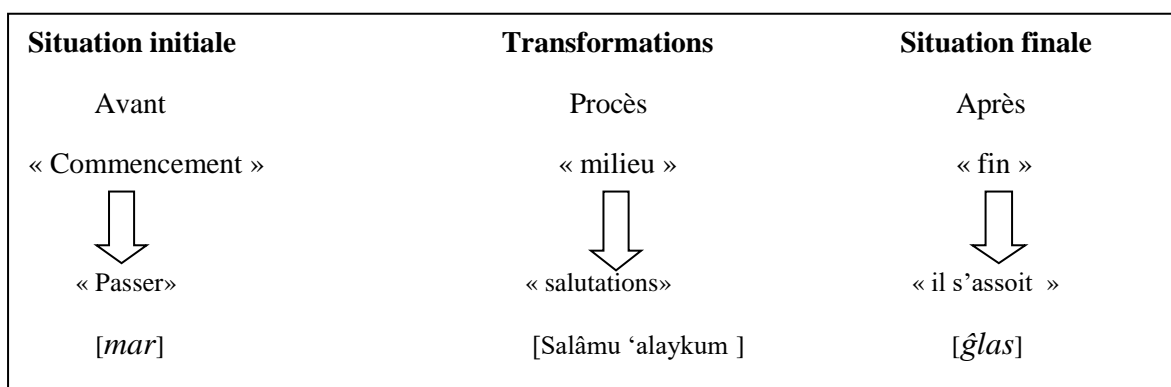


Fig.53. Procès transformationnel du récit sur le prophète

Un syllogisme transmis implicitement s'impose :

Une voie initiatique doit suivre la tradition prophétique ;

Une voie initiatique qui suit la tradition prophétique est agréée par le prophète des musulmans Mohamed ;

La voie initiatique à laquelle je fais partie suit la tradition prophétique ;

Donc ;

Elle est agréée par le prophète Mohamed.

4.1.3.6. Le soufi qui voulait enseigner

Afin de justifier le statut d'enseignant qu'occupait le saint durant sa vie, l'énonciateur invoque un récit dont la macrostructure narrative est formulée ainsi :

Pn1- [a] = Situation initiale, verbe « vouloir » [*bġa*] au passé.

Pn2-[b]= Complication soulignée par l'indicateur temporel « le premier jour » [*Lyûm lawal*].

Pn3-[c]= Ré-actions ; verbe « acheter » [*šrâ*].

Pn4-[d]= Résolution soulignée par une prière du (S1).

Pn5-[e]= Situation finale introduite par le verbe « enseigner » [*yqarî*].

Ce récit est introduit par le verbe « vouloir » dans la phase initiale. Toutefois, sur le plan énonciatif, il s'agit d'une condition que

Il s'agit d'une condition que l'enseignant doit accomplir pour pouvoir exercer son métier : vouloir l'être. De la Pn2-[b] à la Pn5-[e] une argumentation indirecte surgit :

- Enseigner est un don divin qui se concrétise suite à la volonté de l'individu.
- Quand on veut être enseignant, on finit par l'être malgré les circonstances.

Une dimension pédagogique qui confirme que l'enseignement est un don qui permet de transmettre des compétences, des connaissances, des capacités et même des attitudes.

4.1.3.7. Récit sur le prophète

Ce récit soutient la thèse implicite suivante :

- Satan ouvre au croyant plusieurs voies vers le licite pour le pousser à emprunter celle de l'illicite.

Cette argumentation est partagée et utilisée par les membres de la communauté musulmane, donc il s'agit d'une thèse antérieure à l'acte de l'énonciation qui donnera une conclusion pouvant enchaîner d'autres arguments nouveaux.

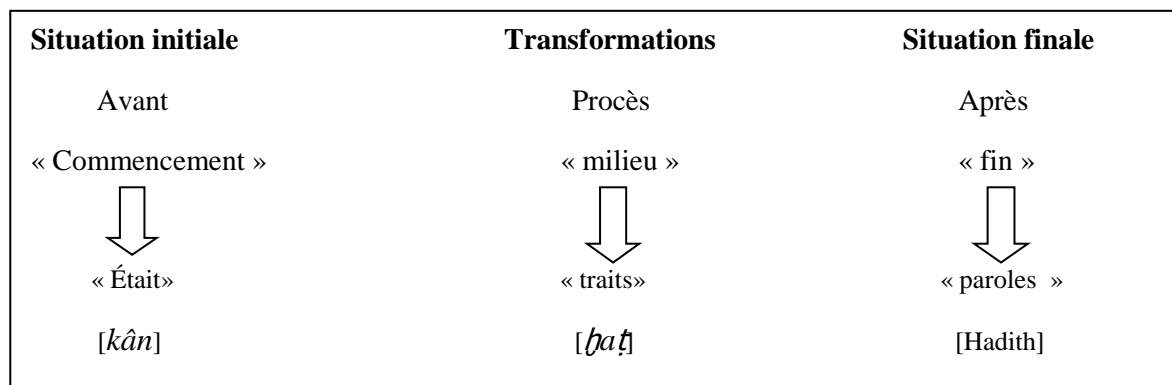


Fig. 54. Récit sur le prophète

Rappelons que

Le sacré appartient comme une propriété stable ou éphémère à certaines choses (les instruments du culte), à certains êtres (le roi, le prêtre), à certains espaces (le temple, l'église, le haut lieu), à certains temps (le dimanche, le jour de Pâques, de Noël, etc.). Il n'est rien qui ne puisse en devenir le siège et revêtir ainsi aux yeux de l'individu ou de la collectivité un prestige sans égal. Il n'est rien non plus qui ne puisse s'en trouver dépossédé [...] C'est du sacré, en effet, que le croyant attend tout secours et toute réussite. Le respect qu'il lui témoigne est fait à la fois de terreur et de confiance. Les calamités qui le menacent, dont il est victime, les prospérités qu'il souhaite ou qui lui échoient sont rapportées par lui à quelque principe qu'il s'efforce de fléchir ou de contraindre. Peu importe la façon dont il imagine cette origine suprême de la grâce ou des épreuves : dieu universel et omnipotent des religions monothéistes, divinités protectrices des cités, âmes des morts, force diffuse et indéterminée qui donne à chaque objet son excellence dans sa fonction. (Caillois [1939]1963).

C'est pourquoi, les paroles du prophète sont représentées comme une borne du récit exprimant « la sagesse parfaite » et une argumentation à suivre puisqu'il s'agit d'un hadith. La structure argumentative sous-entendue permet la formulation des arguments nouveaux suivants :

- Les soufis *zâhidûn* (pieux) devaient distinguer entre voie satanique et Voie divine.
- Les *zâhidûn* suivaient la voie du prophète.

4.1.4. Sîdî 'lî ban 'ûmar

Le muqadam de sidi Ali Ben Oumar également a recours au récit hagiographique d'abord afin de démontrer les prodiges du saint. Trois versions sont proposées dont la première s'articule ainsi :

Pn1- [a] = Situation initiale, le pronom démonstratif tonique « ce » [*haḍâ*].

Pn2-[b]= Complication, l'organisateur temporel « quand » [*mîn kân sgîr*].

-[c]= DR [*Gâlû: lîq nûbtah*].

Pn3-[d]= Ré-actions : déplacement avec le verbe « partir » [*rawaḥyaḥṭab*].

Pn4-[e]= Résolution par l'organisateur temporel « ce jour là » [*W-ḍâk l-yûm*].

Pn5-[f]= Situation finale. Reconnaissance de la sainteté du (S1) [*'arfûh balî*].

Comme nous pouvons le constater, le récit a été structuré de manière à mettre en avant la Pn5-[f] où la reconnaissance de la sainteté du sujet 1 implique un argument :

- Le saint a prouvé sa sainteté en accomplissant de deux prodiges : la lumière qui provient de sa jambe et dompter des lions.

Justifier une action miraculeuse repose foncièrement sur des arguments indirects véhiculés en arrière-plan d'une séquence narrative où le narrateur tente de persuader l'autre de la véracité des faits mais surtout de la possibilité du rapport sainteté- prodiges. Pour ce faire, deux autres versions sont proposées afin de consolider l'idée du don probatoire octroyé au saint homme durant sa vie.

4.1.4.1.Sîdî 'lî ban 'ûmar (2)

Pn1- [a] = Situation initiale, soulignée par « un jour » [*'Aywa waḥd l-yûm*].

Pn2-[b]= Complication, verbe « errer » [*w-šardat*].

-[c]= phrase négative énonçant une impuissance [*mâ ynaġamš yuġdâ yġîbhâ*].

Pn3-[d]= Ré-actions sous forme de paroles du (S1) [*g'ad yahdar m'â šafâḥa*].

Pn4-[e]= Résolution marquée par l'expression « avec la volonté de Dieu » [*b-qudrat rabî*].

Pn5-[f]= Situation finale marquée par le verbe de mouvement « partir » [*w-šawar*].

La séquence narrative est structurée de manière à cibler le prodige accompli par le saint-homme qui transforma une pierre en boue afin de libérer la patte de son ânesse.

4.1.4.2.Sîdî 'lî ban 'ûmar (3)

La troisième version est énoncée comme la seconde ce qui suppose que la première et la troisième (celle-ci) sont les plus convaincantes en matière de réalisation des prodiges. En effet, nous verrons que ce récit est non seulement plus long mais il relate également des faits plus « intenses » quant à la réalisation des actes surnaturels. Ce constat nous indique la position du narrateur par rapport aux récits racontés : sa préférence pour le premier et le troisième au point de confondre l'énumération de ces récits.

Pn1- [a] = Situation initiale « le deuxième prodige » ['Al karâmâ zâwġa].

Pn2-[b]= Complication, « alors, une fois » ['aywa, ħaġra].

Pn3-[c]= Ré-actions. DIALOGUE : DEMANDE / REFUS [séquence enchâssée].

Pn1' - [d]= Situation initiale par une phrase indiquant le temps « quand l'automne est arrivé » [mîn ġâ l-ħrif].

Pn2' -[e]= Complication soulignée par le verbe d'action au passé « ramener » [ġâb].

Pn3' - [f]= Ré-actions, sous forme de dialogue.

- [g]= verbe d'action « entrer » [dħal] qui engendre une suite d'actions et des dialogues.

Pn1'' -[h]= Situation initiale par le verbe d'action « vénérer » [ta'bad].

Pn2''-[i]= Complication. Paroles exprimant des suggestions.

Pn3''- [j]= Ré-actions.

Pn4''-[k]= Résolution introduite par le verbe « ramener » [ġâbhâ].

Pn5''-[l]= Situation finale implicite de la séquence insérée.

Pn4'-[m]= Résolution introduite par l'action de « vomir » ['âqah].

Pn5'-[n]= Situation finale de la séquence insérée.

Pn4-[o]= Résolution, « ils se sont retrouvés au Sahara » [šâbû rwâħhum fa- šaħra].

-[p]= la reconnaissance de sidi Abdelkader El Djilani.

Pn5-[q]= Situation finale soulignée par la reconnaissance du saint comme sultan des saints.

Comme nous pouvons le remarquer, la structure narrative de ce récit hagiographique est complexe car l'apologue proposé nécessite une démonstration détaillée pour être dirigée vers une affirmation :

- Sidi Ali Ben Oumar est le sultan des saints.

Contrairement aux apologues connus qui versent dans une morale pratique, ce genre de récit-argument tente de mettre en avant la supériorité du saint (le sultan). En effet, le sultan n'a prouvé sa sainteté suprême qu'en étant confronté à un autre saint aussi connu en Algérie (sidi Chikh) que lui et en remportant le combat.

En plus du caractère apologique, des caractères satirique et polémique surgissent lorsque l'énonciateur dénonce les défauts de sidi Chikh et se moquer de lui en riant quand il arrive à la résolution du combat entre les saints dans la Pn4-[o].

4.1.4.3.Sîdnâ Mûsâ

Après avoir exposé les pouvoirs surnaturels du saint à travers des récits qui soutiennent la thèse : le saint a des prodiges qui font de lui le sultan des saints de la région, l'énonciateur propose une autre séquence narrative pour justifier les précédentes :

Pn1- [a] = Situation initiale « c'était dans le passé » [*kânat fa-sâbaq*].

Pn2-[b]= Complication, « demande » [*ʔab*].

Pn3-[c]= Ré-actions verbe d'action « emmener» [*Dâhum*] au passé.

Pn4-[d]= Résolution sous forme de prière.

Pn5-[e]= Situation finale. Paroles du (S1).

Le statut religieux du (S1) constitue à lui seul un argument pertinent afin de soutenir l'existence des miracles. En effet, un rapport logique relie les différents récits avec celui sur le prophète Moussa peut être représenté ainsi :

- Les miracles existent ;
- Le prophète Moïse avait des miracles car il pratiquait la prière ;
- Donc, les saints peuvent en avoir.

4.1.4.4.Sîdî 'abdal-qâdar l-ġîlâlî (1)

Pn1- [a] = Situation initiale introduite par l'indicateur d'antériorité « avant » [*qbal*].

Pn2-[b]= Complication, verbe « créer » [*kawanlah*].

-[c]= indicateur temporel exprimant la soudaineté « quand » [*Mîn*].

Pn3-[d]= Ré-actions paroles émises par l'objet de la quête sous forme de prière.

Pn4-[e]= Résolution sous forme de question adressée au prophète.

-[f]= Réponse positive.

Pn5-[g]= Situation finale présumée. Sidi Abdel Kader Djilani est un saint descendant de la lignée de sidnâ Alî.

Le saint a manifesté sa sainteté dès sa naissance voire bien avant. D'ailleurs, dans les récits hagiographiques il est rarement question de conversion ou de découverte tardive de sa sainteté. Ces détails font partie des conventions du genre qui amène d'avancer une « vérité » biographique.

4.1.4.5. **Sîdî 'abdal-qâdar l-ġîlâlî (2)**

Pour que le *wâlî* sidi Ali Ban Oumar détienne la sainteté suprême, il fallait l'approbation du maître des saints Sîdî 'abdal-qâdar l-ġîlâlî, intercesseur de l'approbation du prophète Mohamed et ce dernier, intercesseur de l'accord de Dieu.

Pn1- [a] = Situation initiale introduite par le déictique indiquant l'espace « ici » [*hnâya*].

Pn2-[b]= Complication, verbe « arriver » au passé [*ġâ*].

Pn3-[c]= Ré-actions verbe « venir » au passé [*ġâ*].

Pn4-[d]= Résolution soulignée par un dialogue.

Pn5-[e]= Situation finale soulignée dans la fin du dialogue.

Justifier l'authenticité des faits est concrétisé par l'emploi du déictique « ici » [*hnâya*] renvoyant au moment de l'énonciation. Le lien entre « ici » (le mausolée) et le monde raconté dissimule une affirmation : le maître des saints a bien existé. Afin d'éviter une interprétation suspicieuse du récit, le déictique permet de rapprocher les deux mondes (imaginaire et réel) et persuader l'auditeur de la véracité du récit. Ce dernier doit être pris par une vérité car c'est le muqadam qui le raconte ; le transmetteur et l'héritier légitime de ce patrimoine.

4.1.4.6. **Sîdî 'abdal-qâdar l-ġîlâlî (3)**

Trois récits qui tournent autour d'un même héros suppose chez l'énonciateur une conviction qui émane d'une croyance donnée.

Pn1- [a] = Situation initiale introduite par « quand » et « était » [*mîn kân*].

Pn2-[b]= Complication, le tour du (S1).

Pn3-[c]= Ré-actions énonçant un prodige du (S1).

Pn4-[d]= Résolution liberté du (S1).

Pn5-[e]= Situation finale « reconnaissance de la sainteté du (S1) ».

Cette croyance en la sainteté de sîdî ‘abdal-qâdar l-ġîlâlî et à son statut spirituel en tant que *qutb* (pôle) et intermédiaire entre une instance divine et l’ensemble des saints musulmans est palpable dans les séquences narratives où ce sujet évolue, agit, octroie des dons et guide.

4.1.5. Sîdî bûrâs

La particularité du récit raconté par le muqadam de Sîdî bûrâs (comparé aux autres) c’est qu’il est bref.

Pn1- [a] = Situation initiale, « était » [*kân*].

Pn2-[b]= Complication, demande.

Pn3-[c]= Ré-actions, refus.

Pn4-[d]= Résolution : présentation du (S1).

Pn5-[e]= Situation finale sous-entendue.

Le contexte d’émission du récit est à l’origine de sa concision car le locuteur était préoccupé par la présence des visiteurs qui demandaient ses services thérapeutiques. Toutefois, la brièveté de la narration n’exclue pas une argumentation indirecte ayant pour objectif d’honorer le saint et de mettre en avant son statut social et intellectuel.

4.1.5.1. Le rythme du récit

Nous tenons ici à articuler la différenciation entre progression du récit (sur le plan chronologique) et le rythme¹⁶² du récit qui est la vitesse à laquelle l’histoire est racontée. En effet, le narrateur en racontant peut connaître des variations de vitesse lui permettant d’instaurer des moments d’accélération qui donnent au récit une structure donnée :

-Le narrateur raconte en accélérant les événements dont l’aboutissement donnera l’ellipse.

-Dans l’ellipse il existe deux cas :

Soit on résume tout un ensemble d’actions en une préposition comme le fait le muqadam de sidi Bouras ; ou on passe sous silence tout une partie de l’histoire.

¹⁶² http://www.persee.fr/doc/reper_1157-1330_2000_num_21_1_2326 [En ligne] consulté le 12/05/216.

4.1.6. **Sîdî dahû**

Le muqadam de sîdî dahû raconte trois versions de récits qui abordent les *karamât-s* du saint-homme. Afin de soutenir son point de vue, l'énonciateur incarne les différents types de focalisation. La première version est traduite de la manière suivante :

Pn1- [a] = Situation initiale marquée par l'organisateur « quand » [*mîn*].

Pn2-[b]= Complication, « le jour où » [*Nhâr lî*].

-[c]= paroles de la femme du (S2).

Pn3-[d]= Ré-actions « surveiller » [*yrâqab*].

Pn4-[e]= Résolution sous forme de paroles.

Pn5-[f]= Situation finale. « Ça y est ». Reconnaissance de la sainteté du (S1).

Une focalisation externe est adoptée dans ce récit mais qui cache une autre (focalisation zéro) car nous pouvons déceler un point de vue transmis implicitement. En effet, la vision totale de l'histoire, du décor ainsi que celle des gestes, de l'apparence et des paroles du S1 et même également une vision totale de la pensée de ce personnage (saint). Le point de vue du narrateur apparaît dans sa description du jeune saint qui se transformait en laideron alors que c'était un « beau » jeune homme. Nous aborderons de manière détaillée ce point dans la section qui traite le procédé de la description.

L'argumentation indirecte véhiculée par la séquence narrative dans ce cas de figure traite les thèmes suivants :

- En plus de ses prodiges (pouvoir de se métamorphoser), le saint symbolisait des valeurs humaines comme celle du respect pour son maître et son dévouement dans l'accomplissement de ses engagements.

4.1.6.1. **Sîdî dahû (2)**

Une focalisation externe est marquée par le discours rapporté introduit par le verbe introducteur *gâlû* :

Pn1- [a] = Situation initiale marquée par le verbe introducteur du DR (dire) [*gâlû*] au passé.

[b] = « au temps du terrorisme » [*fî waqt l- 'irhâb*].

Pn2-[c]= Complication, tournure impersonnelle « il y a » [*kâyan*].

-[d]= le songe.

Pn3-[e]= Ré-actions réalisation du songe. Verbe « bruler » [*ħargûħ*]. [Séquence enchâssée].

Pn1' - [f]= Situation initiale introduite par « le matin » [*šbaħ*].

Pn2'-[g]= Complication introduite par le verbe « glisser » [*w-yazlaġ*].

Pn3- [h]= Ré-actions, sous forme de paroles.

Pn4'-[i]= Résolution « se relever » [*nuħt*].

Pn5'-[j]= Situation finale de la séquence insérée.

Pn4-[k]= Résolution : réalisation de la deuxième partie du songe [*wa-ġsal brânîsah w-naqâwah*].

Pn5-[l]= Situation finale. Reconnaissance des prodiges du saint.

Le récit aborde le thème du songe prémonitoire (cf. Chapitre I). En effet, le narrateur externe tente à travers la narration de faits avancés comme réels, de transmettre les croyances suivantes :

- Voir le prophète dans ses rêves signifie que le rêve comporte une grande annonce de bonne nouvelle. Le prophète n'apparaît qu'aux croyants.
- Donc, voir le saint sidi Dahou dans ses rêves est un message céleste de bonnes nouvelles.
- Le pouvoir du saint comme instance bienveillante triomphera toujours sur le mal (représenté par le terrorisme).

Dans la séquence enchâssée Pn3-[e], un récit raconté par le même narrateur externe rapporté d'un narrateur interne (un ami du muqadam) qui témoigne d'un incident qui s'est produit dans le mausolée. Le recours à ce témoignage permet de consolider les affirmations contenus implicitement dans la macrostructure narrative : le mausolée est habité par l'esprit protecteur du saint.

4.1.6.2. **Sîdî dahû (3)**

Un autre récit est narré par le muqadam dont la structure narrative se présente ainsi :

Pn1- [a] = Situation initiale introduite par « à l'époque du Bey » [*fî waqt al bây*].

Pn2-[b]= Complication, une demande du bây.

Pn3-[c]= Ré-actions. Verbe de mouvement « monter » [*ħla' lal-ġbal*].

-[d]= Paroles du (S1).

Pn4-[e]= Résolution. Verbe « donner » [*'Tâwah*]

Pn5-[f]= Situation finale. Prolongement de la résolution jusqu'à une autre époque. Verbe « rester » [ga'dat].

Le saint dompteur des lions est une représentation qu'on lui attribue dans les récits afin de la souligner comme un don probatoire. Le statut social du Bây n'a pas d'impact sur les pouvoirs de la sainteté. De fait, même un roi se soumet à la grandeur de la sainteté octroyée par la perfection absolue de Dieu et prouvée par des *karamât*-s.

4.1.6.3. Le drapeau de sîdî dahû

Le dernier récit-argument qui vient soutenir le récit hagiographique et le discours sur la sainteté aborde le thème du drapeau du mausolée. Une focalisation interne est concrétisée par l'emploi du pronom personnel (affixé en arabe) « nous » faisant du narrateur un personnage.

Pn1- [a] = Situation initiale introduite par la conjonction de coordination « et » [wa].

Pn2-[b]= Complication, « venir » [Yġû].

Pn3-[c]= Ré-actions. Verbe « travailler » [naħadmû].

Pn4-[d]= Résolution. Verbe « finir » [kamalnâ].

Pn5-[e]= Situation finale. Question rhétorique. Réponse [1644].

La séquence narrative nous permet de voir que le récit a été raconté en ciblant la Pn5-[e] où la date de la fabrication du drapeau est énoncée dans une microstructure dialogale ; une manière de représenter une preuve matérielle de la longévité et la continuité de la sainteté de sidi Dahou. De surcroît, ce récit a pour but de souligner l'existence du drapeau en tant qu'emblème du mausolée, d'être reconnaissable à partir de sa couleur (verte). Ce symbole qui permet de s'apparenter ainsi à une communauté, une lignée ou un système de croyances. Un signe d'appartenance¹⁶³ à un groupe qui permet d'exprimer sa fierté et de pouvoir le brandir. Se déclaré appartenant à une communauté qui a des traditions, une culture et qui est représentée par des symboles reconnus de tous : une langue, un code culturel, un DRAPEAU, etc.

Comme nous pouvons le constater, il n'existe pas un lien chronologique reliant les récits puisque le premier est situé dans un temps T (une atemporalité), les événements du deuxième récit se déroulent pendant la période de la « décennie noire » (les années 1990), puis l'époque de l'occupation ottomane et enfin à une période plus récente.

¹⁶³ Cf. La pyramide de MASLOW.

4.1.7. **Sîdî qâda**

Le muqadam se présente comme guérisseur au début du discours. Nous supposons que cette présentation pourrait avoir un impact sur l'orientation des récits et le mode de narration. Le premier récit est structuré de la manière suivante :

Pn1- [a] = Situation initiale, « on dit » [*ygulû*].

Pn2-[b]= Complication, indicateur de temps « un jour » [*Waḥd nhâr*].

-[c]= « quand » [*mîn*]

Pn3-[d]= Ré-actions « ouverture du sac » [*hal sâk*].

Pn4-[e]= Résolution soulignée par le verbe « donner » [*'tâh*], action pris en charge par le saint.

Pn5-[f]= Situation finale soulignée par le verbe « donner » [*'tâh*] attribué à Dieu.

Intégrée dans un discours rapporté, la séquence narrative véhicule un argument principal tournant autour du prodige du saint. Ce qui a attiré notre attention, c'est que le choix du premier récit porte sur les vertus thérapeutiques des pouvoirs surnaturels du saint juste après s'être présenté comme un *raqî* qui peut soigner la stérilité ; un acte que le saint a accompli à la fin de l'intrigue.

4.1.7.1. **Sîdî qâda (2)**

La séquence suivante met en avant l'une des valeurs de l'homme-saint :

Pn1- [a] = Situation initiale, conjonction de coordination + pronom démonstratif [*w-huwa haḍa*].

Pn2-[b]= Complication, indicateur de temps « un jour » [*Waḥd nhâr*].

Pn3-[c]= Ré-actions dialogue.

Pn4-[d]= Résolution paroles du (S1).

Pn5-[e]= Situation finale « laisser tomber » [*Smaḥ*].

Le saint est patient, clément et tolérant au point de laisser tomber ses terres pour satisfaire les habitants du village. Un portrait moral qui dissimule le point de vue suivant :

- Le saint était un homme vertueux donc il mérite qu'on lui bâtisse un mausolée.

Nous formulons ce point de vue implicite ainsi car le muqadam va avancer un contre-argument en faveur du saint dans la dernière séquence.

4.1.7.2. Un dinar contre dix

La séquence narrative suivante est formulée à partir d'une intertextualité en vue d'avancer un point de vue bien précis.

Pn1- [a] = Situation initiale, « dans le temps » [*kânû bakrî*].

Pn2-[b]= Complication, la phrase écrite sur la jambe de Mlûka.

Pn3-[c]= Ré-actions demande de la main de Mlûka.

Pn1'- [d] = Situation initiale, « était » [*kân*].

Pn2'-[e]= Complication, « quand » [*mîn*].

Pn3'-[f]= Ré-actions prière.

Pn4'-[g]= Résolution « quand » [*mîn*].

Pn5'-[h]= Situation finale. Guérison.

Pn4-[l]= Résolution. Naissance de sîdî qâda [*ġâbat hâda sîdî qâda ban muġtâr*].

Pn1'- [m] = Situation initiale, « quand » [*mîn*].

Pn2'-[n]= Complication, locution « il faut » [*lîqlah*] marquant une obligation.

Pn3'-[o]= Ré-actions « courir » [*Yaġrî*].

Pn4'-[p]= Résolution « don de la jument » [*tâhâlah*].

Pn5'-[q]= Situation finale. Sous-entendue : (S1) bénéficie de la bénédiction du cheikh.

Pn5-[r]= Situation finale. Reconnaissance de la sainteté de sîdî qâda.

Le récit se compose d'une structure complexe riche en évènements et de séquences enchâssées. Toutefois, la narration est orientée pour atteindre un objectif : les valeurs du père du saint sidi Qada. Par ailleurs, la valeur la plus mise en exergue est celle de la générosité du père-saint qui offre sa jument au mendiant afin de protéger son fils et garantir sa future santé. Nous constatons également que l'expression du mendiant « un dinar contre dix » est inspirée du verset : « *'al-ḥasana bi- 'ašra 'am tâlihâ [...]* » (« quiconque viendra avec le bien aura dix fois autant »¹⁶⁴) Al-'an'âm (6. 160).

Nous supposons que ce récit sur le père de sidi Qada a été narré afin de démontrer que lui aussi mérite le mausolée qui lui a été construit après sa mort et qui se situe à proximité du temple de son fils.

¹⁶⁴ Traduction du saint Coran *op.Ct.* p 105.

En ce qui concerne le rythme du récit et sa longueur, nous tenons à rappeler qu'il existe des effets de ralenti qui attribuent au récit un rythme plus lent et qui se réalise lorsqu'on raconte en temps réel des événements construisant une scène où le temps où on parle est identique à la durée dans la fiction. En d'autres termes, si on raconte une scène dans une durée déterminée, on prend en racontant le même laps de temps. Ainsi, l'effet dans ce cas de figure est de donner l'impression que le récit se déroule au moment où on parle. Cet effet repose également sur la pause descriptive qui confèrera un aspect réel à l'histoire. Lorsqu'on décrit on n'avance plus dans la narration ce qui explique cet effet de ralenti où on s'attarde sur les détails.

4.1.7.3. Sîdî qâda (3)

Cette séquence narrative relate un événement dont le narrateur est témoin :

Pn1- [a] = Situation initiale, présentation de la fille (S1).

Pn2-[b]= Complication, « hanter » [*râkabhâ 'afrît*].

Pn3-[c]= Ré-actions : « traitement par le Coran » [*tarqî*].

-[d]= visite des mausolées [*tzûr*].

Pn4-[e]= Résolution Songe.

Pn5-[f]= Situation finale. Guérison.

Un autre récit vient confirmer notre hypothèse au sujet de l'intention de l'énonciateur qui insiste sur une valeur bien précise : les services thérapeutiques « offerts » par le saint dont le muqadam est « l'outil de leur réalisation ». En d'autres termes, le muqadam transmet le message sous-entendu suivant suite à la narration de ces récits :

- Voici les preuves des prodiges du saint comme guérisseur. L'acte de la guérison ne pourrait se concrétiser qu'en visitant le mausolée.

4.1.7.4. Le faux saint

Cette séquence narrative vient s'opposer à la séquence de « Sîdî qâda (2) » :

Pn1- [a] = Situation initiale, « un monsieur » [*Waḥd sayad*].

Pn2-[b]= Complication, « le jour de sa mort » [*nhâr lî mât*].

Pn3-[c]= Ré-actions : construction du mausolée.

Pn4-[d]= Résolution : destruction du mausolée.

Pn5-[e]= Situation finale : non reconnaissance de la sainteté du juge.

En effet, dans le récit « Sîdî qâda (2) », l'énonciateur confirme indirectement le mérite du saint sidi Qada d'avoir un mausolée. En revanche, ce récit s'y oppose car il démontre un cas de figure contraire où le juge est représenté comme un saint usurpateur qui ne méritait qu'on lui construise un temple. La justification de la tromperie se manifeste à travers l'aspect éphémère de la construction (qui ne tient pas) d'un FAUX saint et s'oppose à la longévité du mausolée d'un VRAI saint.

4.1.8. Sîdî şâfi

La dernière séquence narrative dans le corpus qui raconte les pouvoirs surnaturels du saint sidi Safi se structure ainsi :

Pn1- [a] = Situation initiale, « on raconte » [*yaħkû*].

Pn2-[b]= Complication, « demande en mariage » [*ħaħbah*].

Pn3-[c]= Ré-actions : refus.

-[d]= « creuser un puits » [*ħafrûlah bîr*].

Pn4-[e]= Résolution : formule magique du (S1).

Pn5-[f]= Situation finale. Reconnaissance de la sainteté de sîdî şâfi.

Un seul récit est rapporté par l'énonciateur pour soutenir sa thèse :

- Le saint a démontré sa sainteté en réalisant un prodige : sortir indemne du feu.

Une intertextualité est dissimulé dans ce récit qui raconte les mêmes faits qu'a subit le prophète Ibrahîm rapportés par le verset suivant : « Ils dirent : "Qu'on lui construise un four et qu'on le lance dans la fournaise !" ¹⁶⁵ » (As-Saaffat 97).

Pou conclure, nous pouvons dire que le lien entre les contenus donne de nouveaux contenus. Le caractère du groupe verbal d'un point de vu sémantique qui donne sens au comportement du saint. L'assemblage des énoncés construit des évènements. Fonction narrative et fonction argumentative chez ADAM. Un texte peut être par moment narratif et par moment argumentatif.

Nous pouvons constater que le récit est utilisé comme une stratégie argumentative qui justifie la véracité des prodiges du saint et l'origine donc de la fonction de l'énonciateur comme gardien de

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 324.

mausolée. La stratégie argumentative adoptée par tous les énonciateurs peut être schématisée de la manière suivante :

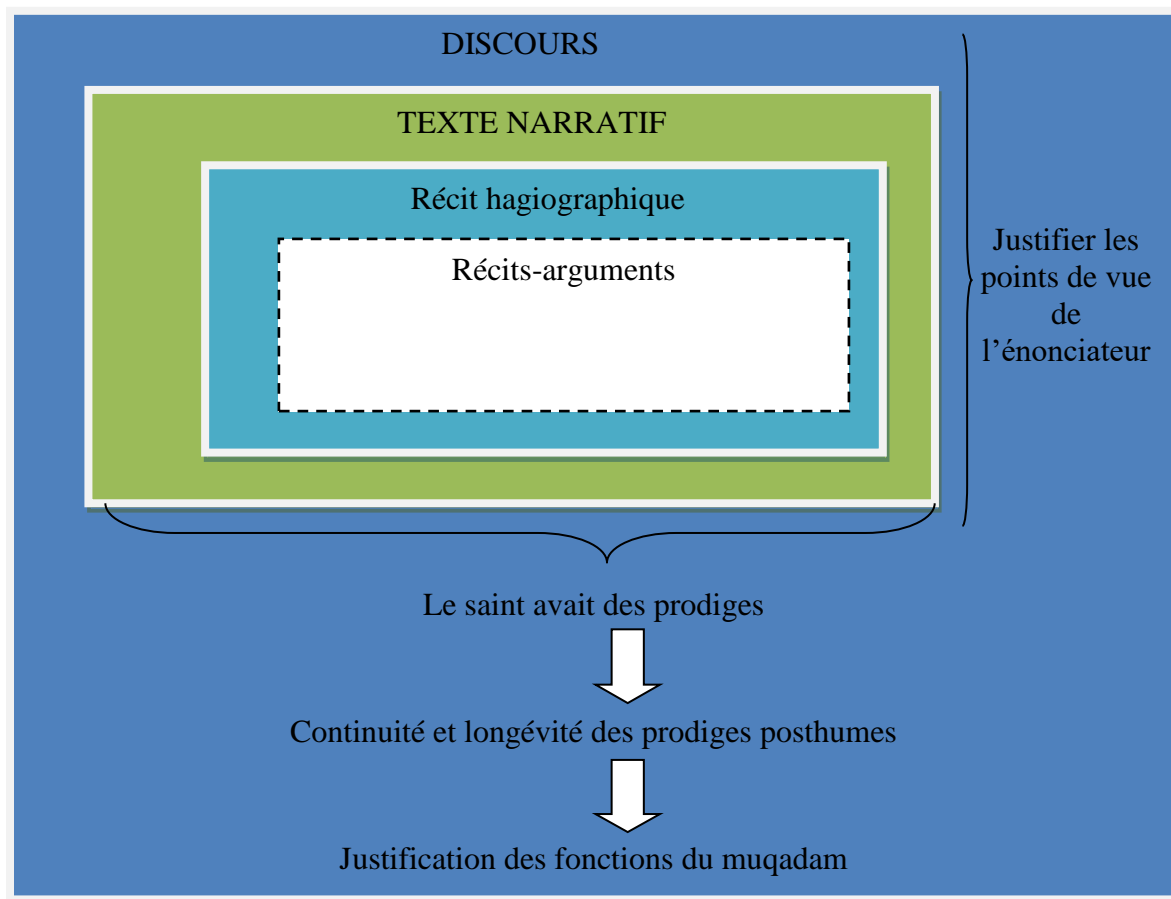
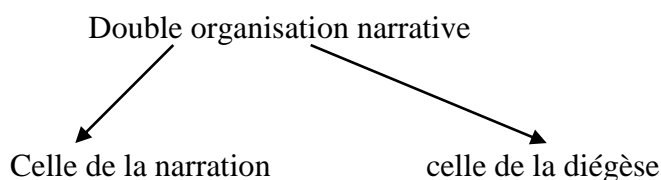


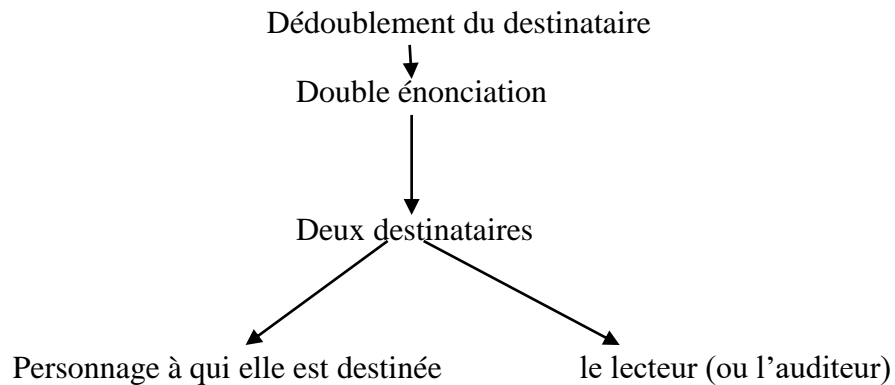
Fig.55. Fonction narrative et fonction argumentative

Nous avons pu constater que dans les récits analysés qui reposent, pour la plus part d'entre eux, sur un enchâssement des séquences narratives, une narration-argument ou *paradeigma* (Danblon : 43) vient se mettre en place afin de véhiculer implicitement le point de vue de l'énonciateur. Cette structure complexe découle d'une « double organisation narrative » (Tisset 2000 : 45).



Les raisons de l'apparition du narrateur et la mise en évidence de son point de vue, selon TISSET, reviennent à la présence d'une instance réceptrice à laquelle, il s'adresse. En d'autres termes, la narration est organisée en tenant compte des attentes, du statut, de la culture et l'idéologie de l'auditeur-co-énonciateur.

Ainsi dans le texte narratif, une double énonciation est révélée :



En somme, le récit est structuré de manière à adopter un rôle bien précis : la fonction culturelle qui permet d'assurer la continuité d'une communauté.

Bien que les récits, pris isolément, puissent paraître assez futiles, globalement, leur fiction passe de beaucoup l'amusement et le divertissement et ceux d'entre eux qui ont trait aux intérêts vitaux, faim, sexualité, valeurs économiques et mœurs, contribuent collectivement à renforcer la tradition morale de la tribu. Le discours y assume une fonction culturelle importante : perpétuer l'ordre social (Malinowski 1975 [1935] : 285).

Afin de confirmer ce postulat nous tenterons de faire appel à d'autres procédés linguistiques et discursifs comme les structures prépositionnelles et la description.

5. Narration, structures prépositionnelles et point de vue

Afin d'avancer son point de vue, l'énonciateur peut se servir des valeurs temporelles de quelques tiroirs verbaux où « le verbe connaît une variation morphologique en temps. Mais le temps dénoté et le tiroir grammatical qui porte le même nom ne coïncide pas forcément. Chaque tiroir possède une ou plusieurs valeurs qui dépendent de l'aspect, de la situation d'énonciation, de la cohésion textuelle » (Tisset 2000 : 45). En langue arabe, *'Alfi'l* (verbe) en arabe est l'un des trois types de *kalim*¹⁶⁶. Sur le plan sémantique : il dénote le procès ; sur le plan sémiologique : il s'agit d'une lexie où entrent des éléments tels que les préverbes (les pronoms affixés par exemple) (Hadj-Salah : 123-124).

En outre, les structures prépositionnelles qui révèlent une argumentation indirecte peuvent contenir des verbes factifs ou contrefactifs, des verbes subjectifs ou bien être émises comme des constructions clivées, des relatives appositives, etc. Nous tenterons de repérer, dans cette section, les verbes factifs qui pourraient nous permettre de déceler la subjectivité du locuteur et son degré d'implication dans

¹⁶⁶ Désigne en arabe un segment minimal signifiant de la lexie ou « lafdh ». (Hadj-Salah : 129).

la narration. En effet, il s'agit de voir à quel moment sa présence est marquée implicitement à travers des présuppositions incluses dans l'ouverture du récit.

5.1. Les verbes factifs et non-factifs implicites

Les verbes factifs sont « caractérisés par le fait que la valeur de vérité du complément reste inchangé sous l'effet de la négation ou de l'interrogation ¹⁶⁷ ». Dans le texte narratif abordant le saint comme personnage principal (S1) et pris en charge par les muqadmîn, les verbes factifs peuvent se manifester dans les formules d'ouverture des récits laissant entendre un monde vrai supporté par un autre monde possible.

Nous tenons à préciser que les verbes factifs (comme savoir) et même les non-factifs (comme imaginer) ne sont pas employés explicitement dans le discours global sur le saint mais ils sont véhiculés implicitement dans des prépositions introduisant les récits pris en charge par un tiers-parlant.

Huwa kân dâyar hnâ zâwya

A. Lui, il avait fait ici une zâwya.

Riwâya lî ġâ biha, fiha šaṭrayn

B. Le récit qu'il [Ben Bakâr le juriconsulte de Mascara] a ramené, contient deux parties.

Wâḥad naḥkîlak 'lîh qiša

C. Je te raconte un récit sur quelqu'un.

La référence temporelle de *kân dâyar* (avait fait) dans A qui détermine le moment de la production de l'évènement introduisant le récit (qui figure dans la phase initiale). Le verbe fait partie de la classe aspectuelle : activité (dynamique et réalisée dans le passé). Le verbe factif savoir (je sais que) est sous entendu dans cette proposition : le locuteur avance une information basée sur ses connaissances sur du monde raconté, ce qui présuppose la réalité de cet évènement qui véhicule une information quant à l'existence d'activités dans un lieu (zawya), dans le passé et réalisées par le référent cité par le pronom personnel tonique *huwa kân* (lui, il était). Dans l'énoncé B un verbe factif implicite est soutenu par le verbe au passé exprimant une continuité jusqu'au présent *ġâ* « qu'il a ramené ». En effet, c'est dans une dynamique de transmission que le verbe factif donnant la proposition :

- Je sais que c'est vrai

¹⁶⁷ MØRDRUP Ole, *Présupposition, implication et verbes français* <https://tidskrift.dk> [en ligne] consulté le 21/04/2017.

Un autre élément dans l'énoncé vient consolider cette réflexion d'un verbe factif implicite : le fait que l'énoncé B soit pris en charge par une instance « de confiance » présentée à travers un nom propre mais surtout à travers son statut social et religieux « Ben Bakâr le jurisconsulte de Mascara ». Ces éléments donnent ainsi les propositions suivantes :

Il a rapporté, et maintenant c'est moi qui rapporte.

Le récit est vrai car je le sais [je le rapporte à mon tour].

Le récit est vrai car il est rapporté par le jurisconsulte de Mascara.

Dans la proposition C le pronom personnel affixe *naḥkîlak* « je te raconte » relié au verbe *yahkî* (raconter) présuppose la proposition suivante :

- Je sais. Ce récit est vrai (puisque je le raconte).

Les énoncés suivants dissimulent des verbes non-factifs qui avancent l'univers de croyance du locuteur relatif à ses connaissances au sujet du monde raconté.

Gâlu 'anu qutila râ 'î (version 2)

A. Ils dirent qu'un berger a été assassiné

hâḍa sîdî 'abdâl-qâdar l-ġilâlî, qbal lâ yzîd, ygûlû ḥraġ la-sayad 'alî

B. ce sidi Abdel Kader Al-Djilâlî, avant de naître, ils disent il est apparu à Ali

Sîdî ṣâfî haḍa yaḥkû 'lih

C. Ce sidi Safî on raconte sur lui

hâḍa sîdî qâda yaḥkû 'lih l-kbâr, mašî naḥkîhâ 'anâ, walâ qrît fal ktûb, yaḥkû 'lih l-kbâr

D. ce sidi Qada racontent des récits à son sujets les aïeuls, ce n'est pas moi qui raconte, ou j'ai lu ceci dans les livres, ce sont les aïeuls qui racontent des récits sur lui.

Déterminer la référence temporelle en calculant l'intervalle entre le moment de l'évènement rapporté (E) et le moment de la prise de parole (S), nous permettra de révéler les verbes non-factifs dans les énoncés ci-dessus qui évoquent l'univers de croyance et celui sous-jacent du locuteur lui-même.

Dans ces cas de figure, les récits sont attribués à un rapporteur1 indéterminé (dans A. B. et C.) ou déterminé dans l'exemple D « les aïeuls » et rapporté par un locuteur 2 (le muqadam). L'emploi des verbes introducteurs du discours rapporté : *gâl* et *yaḥkû* présupposent la prise en charge des récits par le rapporteur 1 et une distanciation du rapporteur 2. Le verbe non-factif « croire » peut émerger à la fois dans l'emploi du verbe introducteur et les direx comme message rapporté. Une distanciation

par rapport à ses dires qui tend vers le vrai si on prend en considération le moment de la parole et le choix du récit rapporté.

Les récits sont également introduits par les propos du personnage (S1) :

'arasûl (ṣalâ lâhu 'alayhi wasalam) gâl [...]

Le messager (que le salut et la grâce de Dieu soient dur lui) a dit [...]

w -fî mara gâlalhum

et une fois il leur a dit

Raslah rabî galah

Dieu l'a envoyé et lui dit

ḥatâ fî maka gâlah

même à la Mecque il lui a dit

Les propositions ci-dessus introduisant des récits-arguments sont rapportées par les muqadmîn. Nous constatons ainsi une prise en charge de ces DR qui révèle le verbe factif savoir et donne les présuppositions suivantes :

Je rapporte ce récit ;

Je sais que ce récit est vrai.

A l'intérieur d'une dimension argumentative sous-entendue véhiculée par le texte narratif, les locuteurs ont tendance à introduire les récits-arguments en les avançant comme vrais tout en prétendant s'effacer. Cette mise à distance permet d'exprimer l'univers de croyance du locuteur qui tente de persuader son interlocuteur en prenant en charge les faits racontés ou en les attribuant à une instance solennelle.

6. La description

Comme dans toute narration, les récits qui véhiculent une argumentation indirecte se basent sur le procédé de la description en vue de transmettre son point de vue. Il existe différents types de description qui figurent dans le corpus que nous envisageons de traiter ici.

6.1. La description expressive

Les descriptions expressives « appartiennent prioritairement (...) à des structures narratives ayant certaines propriétés organisatrices : dans les romans autobiographiques où le Je est omniprésent » (Adam 1989 : 16). Ce procédé se focalise sur l'aspect expressif des paysages décrits :

a- Le paysage désigne le reflet de « l'état d'âme » du personnage (*ibid.* : 19).

Dans le récit de sidi Ahmed Ban Ali, le saint se transforme en serpent et entoure le village. Un sentiment d'injustice est décrit ce qui provoque une colère puis la réincarnation en un reptile venimeux menaçant les habitants du village. Le sentiment d'être évalué à un statut inférieur par rapport à sa valeur réelle (dont le saint est le sujet) est décrit dans les récits sur sidi Ali Ban Oumar, sidi Dahû et sidi Qada.

- b- Le même paysage change de « tonalités selon les variations intérieures du personnage. Ce qui permet de déclencher des réflexions sur l'harmonie universelle » (*ibid.* : 21). Ces tonalités servent de langage symbolique qui permet aux personnages de partager leurs sentiments et permet au personnage et narrateur d'exprimer des interdits.

Le changement de tonalités qui permet aux saints d'évoluer à l'intérieur de l'intrigue passe d'un état d'âme négatif vers un autre positif :

- sidi Ahmed Ban Ali passé d'un état de colère à un état de sagesse grâce à l'intervention de son père et à l'expérience vécue auprès des habitants des deux régions (Hcham de l'Est et Hcham de l'Ouest).
- Le sentiment d'être sous-estimé a poussé les saints à révéler leurs prodiges afin de « restaurer » leur valeur aux yeux des autres personnages : les condisciples, le Bâÿ et le soufi mais également aux yeux de l'auditeur.

6.2.La description représentative

La description représentative convoque trois fonctions majeures : la fonction mathésique, mimésique et sémiosique.

➤ Fonction mathésique :

A l'intérieur du récit, le narrateur assigne ses propres savoirs avec une intention explicative dans la description qui se manifeste « par l'emploi du générique, associé au présent "gnomique" et à l'énonciateur impersonnel (" on ") signalétique lui aussi du discours théorique » (*ibid.* : 26).

➤ Fonction mimésique

Il s'agit dans ce type de description de mettre en place le cadre de l'histoire et l'espace-temps. Dans le corpus : le temps est introduit par des indicateurs qui situent les actions dans un temps T (atemporalité) comme : *bakrî* ; ou dans une époque passée justifiée par des dates : en 1644. Ces

formules canoniques introduisent « un certain type de vraisemblance et de typification (...) raconter pour éduquer et faire agir en fonction de modèles universels et intemporels » (*ibid* : 34).

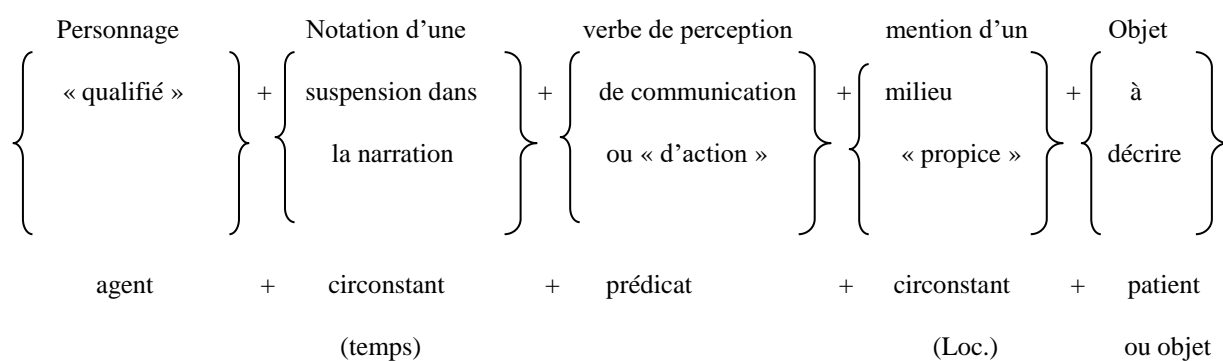
La description du cadre de l’histoire dans les récits sur les saints de la région de Mascara a pour objectif d’informer l’auditeur sur le cadre historique mais également de le convaincre de la véracité des faits relatés.

➤ **Fonction sémiotique :**

Selon ADAM, le vrai peut ne pas être vraisemblable. Dire et faire vrai consiste donc à donner l’illusion entière du croyable et ce, en suivant une logique assimilée de manière collective des faits. Pour ce faire, une hétérogénéité entre récit et description doit être respectée. Ainsi, pour parvenir à accomplir cette tâche, les locuteurs procèdent effectivement de la manière suivante :

- a- Le camouflage de la description : description de l’objet décrit dans le temps et dans l’espace à l’aide des organisateurs.
- b- La justification de la description : « motiver la pause descriptive (...) présenter la description (travail de l’auteur) comme le faire d’un acteur (personnage ou narrateur) selon trois modes différents : le VOIR, le DIRE, l’AGIR, (FAIRE) » (*Ibid* : 28-41).

Fig. 53. Schéma de la description réaliste¹⁶⁸



En somme, dire et narrer vrai repose sur des stratégies narratives et énonciatives qui reposent sur des savoirs réels partagés par les partenaires de l’acte de communication. Une manière de dire et de narrer dans le coprus qui a pour visée illocutoire qui s’accomplit par l’usage même de la parole de décrire des phénomènes surnaturels et de les avancer comme vrais.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 46.

6.3. La description productive

Ce type de description permet de ralentir le simulacre référentiel : le « brouillage incessant de la référence, soit que l'auteur multiplie les modalisations d'incertitude, soit qu'il fabrique des pièges référentiels » (*Ibid* : 65). Dans le corpus, les pronoms *Huwa* et *hâdâ* qui donnent l'illusion d'un référent donné (le saint) renvoient réellement à l'homme et au mausolée en même temps. Dans les exemples analysés nous avons remarqué que le référent « le mausolée » prend le dessus. Un espace qui constitue le contexte du discours et qui est finalement la cible de la narration. En outre, de manière générale la description productive peut se manifester à travers « la matérialité même des mots : recours à des signes polysémiques » (*Ibid* : 66). Dans le cas du discours sur les saints, elle permet d'instaurer une rhétorique de la croyance à travers un discours orienté vers la morale et les valeurs qui légitiment les choix et les pratiques des muqadmîn. La description permet par voie de conséquence de contribuer dans la construction de scénarios qui peuvent dissimuler l'argumentation du locuteur.

7. Les scénarios

Les scénarios décrivent des cadres qui permettent au lecteur ou à l'auditeur « d'intégrer les informations du texte dans des enchaînements cohérents. Ils ont à la fois une fonction de filtrage et d'expansion. Identifier un scénario c'est bien " déplier " un éventail à partir d'indications lacunaires, mais c'est aussi réduire une interdétermination puisque la même action peut *a priori* participer d'une multitude de scénarios distincts » (Maingueneau 2001 : 40).

Pour avoir un scénario T.VAN DIJK (*Ibid* : 41), distingue plusieurs composants : le lieu, les fonctions et les propriétés. Dans les récits analysés dans ce chapitre, les scénarios se déroulent dans différents lieux où les saints exercent plusieurs fonctions dont les principales sont : celle du guérisseur, du disciple, de l'enseignant, et du guide ou secourreur qui dépendent aux *propriétés* du scénario qui attribuent au saint des signes distinctifs de son statut socioculturel et religieux. Il faut reconstituer l'ensemble d'un scénario pour le comprendre et pouvoir créer un nouveau scénario.

Exemple 1 : le saint enseignant.

Huwa kân dâyar hnâ zâwya
Lui, il avait fait une zawya

Le lieu évoqué ici explicitement est zawyâ (école coranique et lieu d'invocation) qui implique la fonction du saint comme chef de confrérie. Le G(y) présupposé sont les disciples. Un scénario qui engendre un autre : le saint qui exerce son métier d'enseignant.

Exemple 2 : le mausolée, lieu de paix.

mâ kânš hâḍl-banyân hâḍ / kân gîr mîtar kîman hâk bark. Kân yḍal l-ğzâl fa-šâra‘ bara

Il n’y avait pas ces constructions / il y avait qu’un mètre comme ceci seulement. Il y avait des gazelles dehors.

Le scénario décrit ici est renvoyé à une époque passée où des gazelles vivaient près du mausolée dont le décor est la nature (qui s’oppose aux constructions). Les propriétés du lieu, lui confèrent un aspect pacifique où même des animaux sauvages pouvaient y vivre. Ce scénario est décrit pour s’opposer à un autre actuel : aujourd’hui les gazelles n’existent plus ; les constructions couvrent de plus en plus la nature.

Exemple 3 : le saint aux pouvoirs surnaturels

lamâ ḡḍab, ṭḥawal ṭa‘bân // w-ḥâṭ bal qariya hâḍi gâ‘/

Quand il s’est mis en colère, il entourra tout le village.

La femme du saint a été volée (version 1) ; le saint se met en colère et se transforme en serpent. Le lieu dans lequel se déroule le scénario est le village où le saint vivait avec son père. Cette scène démontre que le saint n’avait pas usé de ses pouvoirs surnaturels auparavant, mais sous l’effet de la colère, il dévoile son secret. Une scène qui présuppose que les habitants du village ont pris connaissance de ses prodiges qu’il était censé cacher. La fonction de guide et de conseiller est attribuée au père du saint. Ce scénario sera à l’origine du départ du saint fils du village afin d’exercer sa fonction de réconciliateur et de guide mais avant cela celle de saint en démontrant ses pouvoirs.

Exemple 4 : le saint guérisseur

Le scénario se déroule dans la maison du soufi et son épouse qui voulaient avoir des enfants. Le saint sidi Qada ouvre son sac où se trouvaient des enfants (petits comme des fourmis). Une autre scène où les dons probatoires sont mis en valeur octroyant par voie de conséquence au S1 la fonction de guérisseur mais également celle d’une instance pouvant offrir des dons à son tour ou être l’intermédiaire de ces dons divins. Le nouveau scénario qui en découle est le suivant : le saint a l’approbation divine de faire des dons aux croyants (l’épouse).

Exemple 5 : le saint disciple

Kânat ‘a-nûba tâ‘ sîdî ‘lî ban ‘mar ḍik lîla

C'était le tour de sidi Ali Ban Oumar cette nuit-là

Le saint disciple étudiait au milieu de ses condisciples ; un escène qui implique un maître (ou cheikh) et une école coranique. Ce scénario a pour objectif de mettre l'accent sur le disciple rebelle qui refuse de se soumettre à un règlement (le tour de rôle). La construction de cette scène fera appel à une autre : le saint qui use de ses pouvoirs comme signe de rébellion et finit par être reconnu par son maître qui le laisse partir afin d'exercer sa fonction de guide spirituel. Cette mise en scène implique l'argument suivant : le saint doit être libre de toute contrainte pour pouvoir exercer sa fonction première.

Exemple 6 : le saint savant

Huwa ruwaḥ l-wīzaġt, dâr muḥâḍara w-ruwaḥ man ġihat ġilizân

Lui, il est parti à Ouizert, il a animé une conférence et il est parti du côté de Relizane.

Le saint intellectuel évolue dans un scénario qui englobe des scènes où le saint réalise des manifestations scientifiques dans son domaine de spécialité. Le lieu est connu par les partenaires de l'acte de communication et conférant, par voie de conséquence, au scénario une certaine véracité ; le G(y) les personnes qui assistent à ce genre rencontres intellectuelles sont manifestement des disciples et des *chuyûkh*.

Exemple 7 : le saint successeur d'un prophète

ḥafrûlah bîr wa-ḥmâwah banâr w-dârû l-ġadra kimâ ngûlû [...] / qusûh fî wasṭnâr

Ils ont creusé un puits, y ont allumé un feu et y ont mis des racines (d'arbres) [...] ils l'ont jeté dedans

Le scénario décrit ici renvoie à un autre semblable : celui cité dans le texte sacré (Coran) sur le prophète Abraham qui a été jeté dans un puits de flammes et qui a été délivré par Dieu.

Exemple 8 : le saint, sultan des saints

Une scène de combat est décrite dans le récit de sidi Ali Ban Oumar et repose sur le scénario suivant : deux saints ennemis ; les deux prétendent être les maîtres des lieux (La région de Ghris) ; afin qu'un seul maître reste, les deux personnages doivent se battre en utilisant leurs prodiges. Le saint sidi Ali Ban Oumar remporte le combat ce qui présuppose que ses prodiges sont plus puissants. Le G(y) se concrétise dans les serviteurs du maître sidi Chikh car ils représentent également la force du saint ennemi. Ainsi, la victoire n'a été avantageuse que lorsque sidi Ali Ban Oumar a pu les

envoyer tous sur d'autres terres. La reconnaissance de la sainteté a d'abord été prononcée par les serviteurs de sidi Chikh (sous forme de poème) puis le maître lui-même dans une séquence dialogale. Ce scénario est mis en place afin de préparer un nouveau : Sidi Ali Ban Oumar, Sultan des saints. Ce récit est soutenu par d'autres récits qui ciblent le même objectif.

7.1. Les fabulae préfabriquées

Ce qu'on appelle « fabulae préfabriquées », ce sont ces scènes qui offrent des enchaînements stéréotypés.

Dans le récit de sidi Abderhîm, le saint arrive à devenir saint malgré son jeune âge et son manque d'expérience. Plus vieux, le saint parvient à effectuer son pèlerinage sur son ânesse en arrivant à la Mecque la même journée. Quant à sidi Ali Ban Ali, il arrive à prouver sa sainteté malgré les doutes des habitants du village. Le fait d'être reconnu comme saint lui a permis de s'installer dans la région jusqu'à sa mort. Sidi Ali Ban Oumar de son côté, est représenté comme le sultan des saints qui est arrivé à obtenir ce titre malgré l'opposition d'un autre saint jaloux. En ce qui concerne sidi Bouras, sa sainteté est véhiculée par un acte qui s'oppose à son âge et ses aptitudes physiques : faire les sept tours de la *Ka'ba*. Sidi Qada est intervenu afin d'aider le couple soufi malgré les préjugés du mari et finit par le convaincre de l'existence de ses prodiges. Le père de ce saint, quant à lui, parvient à épouser Mlouka (la fille du cheikh) malgré la rivalité et la jalousie du saint Ali Bouchentouf. Enfin, sidi Dahû qui parvient à démontrer ses prodiges bien qu'il soit sous-estimé par ses condisciples et par le Bâÿ.

7.2. Les scénarios motifs

Ces scénarios ordonnent le type de personnages, de décors, d'actions mais par l'ordre des événements. Dans les récits analysés, l'ordre cible une argumentation indirecte qui a pour objectif de mettre en avant les prodiges des saints dont les narrateurs gardent leurs mausolées. En effet, tous les éléments ordonnés sont mobilisés pour atteindre cet objectif et pouvoir convaincre l'auditoire. Ainsi, des scénarios motifs sont construits de manière à pousser le S1 à agir dans la détermination d'un acte volontaire qui justifie indirectement les raisons de sa sainteté.

7.3. Les scénarios situationnels

Ce type de scénarios crée des actions isolées comme c'est le cas dans les exemples suivants :

- Le saint sidi Abderhîm qui parle à son ânesse (sur le chemin du pèlerinage) afin qu'elle recrache l'épi de blé.

- Sidi Ahmed Ban Ali qui vit près d'une lionne et jouent avec ses petits.
- Sidi Ali Ban Oumar qui rencontre le saint décédé Abdel Kader Al-Djilâlî pour le nommer sultan des saints.
- Sidi Dahû qui arrive à changer d'apparence comme acte de fidélité au maître ; qui dresse et parle aux lions et dont les prodiges perdurent dans le temps.
- Sidi Bourâs représenté comme savant car il a rédigé des ouvrages et a animé des conférences dans son domaine.
- Sidi Sâfî reproduit le miracle du prophète Ibrahîm et s'en sort indemne des flammes.

Tous ces scénarios situationnels ciblent un seul objectif : construire un monde qui démontre et reconnaît la sainteté du S1.

Pour conclure nous pouvons dire que dans une dimension argumentative on peut faire appel au récit pour la consolider et la soutenir. L'argumentation est intégrée dans le récit comme une séquence véhiculée implicitement à l'intérieur d'une macrostructure narrative. Ce que nous pouvons déduire de l'analyse c'est que les locuteurs dressent une argumentation autour des vertus du saint (dans sa vie) afin de procéder l'édification d'une histoire différente. Il s'agit d'une communauté donnée qui se raconte, raconte ses origines et comment elle a été fondée. Or, raconter un récit de vie sur le saint a surtout pour objectif de raconter une époque donnée comme étant l'origine d'un présent. Il s'agit également de mettre en avant une succession ininterrompue aboutissant au mausolée comme un espace spirituel authentique où le muqadam exerce sa tâche de gardien. Ainsi, le besoin normatif simulé serait à l'origine d'un récit de l'édification pour avancer une histoire exemplaire d'un homme qui pratique une expérience spirituelle hors du commun et dont le texte (oral) lui apporte cette dimension de référence et une dimension normative qui puisse servir à une communauté de « point de repère » disant qu'il faut faire des choses et éviter d'autres. Ce genre littéraire qui est l'hagiographie est connu pour sa conversion publicitaire prônant les prodiges du saint de manière anecdotique se tournant vers le miraculeux mais implique également l'histoire d'une communauté. C'est en effet ce que nous avons constaté dans cette partie qui a été consacré à l'analyse des *manâqib l-'awliyâ* (récit hagiographique) de la ville de Msacara en tant que matrice argumentative.

Conclusion générale

Dans ce travail, nous nous sommes intéressée aux discours des muqadmîn sur les saints de la région de Mascara comme production discursive liée à un contexte bien précis. Il s'agissait d'interroger la façon dont les discours sur les saints, reposant sur des récits, émis par des gardiens de mausolée, dans des mausolées à Mascara pouvait construire des données culturelles. Cette représentation culturelle portée par le discours s'est réalisée d'abord à partir de croyances personnelles, matérialisées par un soi omniprésent qui « se cache » derrière une sorte de distanciation sur le plan énonciatif. Nous avons tenté de démontrer dans ce travail comment une identité personnelle peut-elle se manifester quand on est appelé à parler de l'autre ; un autre absent et présent à la fois puisqu'il se manifeste en tant qu'esprit habitant les mausolées et détenant des prodiges. Ainsi, il était question de voir, à une époque où on fréquente moins ce genre de lieux, quelles stratégies énonciatives un gardien de mausolée pouvait avoir recours afin de justifier l'existence de l'espace (mausolée) dans le temps (notre ère).

En effet, notre travail s'intéresse au processus d'émission du discours sur le saint par les gardiens de mausolée, recueilli dans son milieu typique. Nous avons analysé l'activité de production d'un discours sur l'autre prise en charge par le muqadam qui assure la transmission de ces productions propres à la culture d'une communauté, croyant en l'existence spirituelle du saint et ses prodiges en faisant de lui non seulement un guérisseur mais aussi celui qui concède la bénédiction en usant de sa représentation en tant qu'emblème de la tradition soufie. Notre centre d'intérêt était le muqadam en tant que locuteur et le premier acteur de ce processus de transmission d'une culture par le biais des « jalons » ou des marques qu'elle laisse à l'intérieur du texte. Nous avons ciblé des zones du discours qui ont fait de lui sur les plans énonciatif, discursif, interdiscursif et culturel le produit d'un énonciateur négociant avec ses propres croyances et ressources. Nous avons relevé des unités d'une démarche discursive assurant la narration des récits hagiographiques ayant pour acteur principal le saint, comme le dicte la tradition, et dont ces mêmes locuteurs gardent le mausolée.

Notre analyse a mis en exergue un double niveau énonciatif : celui de l'effacement où les énonciateurs se mettent dans la position des porte-parole légitime mais distanciée et de la subjectivité remettant en question cette distanciation et révélant un ethos imprégné d'une expérience spirituelle, en ayant pour visée sa transmission mais aussi l'adhésion de l'interlocuteur à cette même expérience. Les outils auxquels nous avons eu recours pour construire une démarche structurée, de la problématique jusqu'à l'analyse et les résultats de celle-ci, se matérialisent en des parties théorique et méthodologique (articulation entre l'ensemble des outils qui nous permettent de produire des connaissances autour du sujet traité), le cadre organisationnel (une articulation faite de manière charpentée afin de créer un lien et une hiérarchisation entre l'ensemble des outils utilisés pour

produire des connaissances) et le cadre analytique où on procède à l'analyse du corpus et l'interprétation des résultats.

Par ailleurs, le thème s'est mis en place en fonction de son accessibilité notamment en ce qui concerne le choix du contexte « familial » du corpus collecté avec tous ce qu'il implique comme éléments que nous maîtrisons, à savoir, la langue, l'accessibilité des lieux et des informateurs et donc la disponibilité des données en relation avec la thèse choisie, ce qui a abouti à une faisabilité du projet.

Puisque un sujet de recherche doit être d'actualité en vue d'apporter « sa pierre à l'édifice », nous nous sommes basée sur un contexte théorique qui s'est penché sur les nouvelles théories abordant la problématique de l'effacement énonciatif et la subjectivité dans le discours en vue de comprendre, par le biais des définitions proposées, les concepts tournant autour du sujet traité tel qu'ils ont été abordés dans les travaux de Alain RABATEL, Robert VION, Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, Ruth AMOSSY, Patrick CHARAUDEAU, Dominique MAINGUENEAU, etc. Ainsi, notre contexte théorique associé à un contexte empirique - ce qui a impliqué également les travaux fait autour du sujet du culte des saints, sur le récit hagiographique et les réflexions qui ont porté sur le discours religieux, mythique et mystique – traités dans la première partie de ce travail, nous ont permis une orientation et une visibilité pour rassembler les outils pouvant aboutir à une étude exhaustive du corpus, ce qui nous a permis de répondre bien évidemment à la problématique posée dans l'introduction. Dans cette perspective nous étions enclins à revoir la question de **l'effacement énonciatif** et sa relation avec **la subjectivité** dans le discours, mais également à voir la pertinence de cette relation dans notre corpus et dans quelle mesure les jalons de celle-ci pouvaient être repérables sur le plan énonciatif et favoriser un discours subjectif sur l'autre. Cette tendance inductive de notre travail vise à insérer une conclusion d'ordre général, confirmée par des travaux antérieurs comme ceux de Dominique MAINGUENEAU, postulant qu'un discours est foncièrement subjectif et que l'effacement énonciatif n'est qu'un simulacre permettant d'occulter un ethos omniprésent.

Dans la deuxième partie de notre thèse, nous avons procédé à un travail de repérage des marques de l'objectivité ou la distanciation de l'énonciateur en abordant les prodiges d'un personnage ayant longtemps fait partie intégrante de la tradition soufie (et mystique en général) mais dont l'existence à notre époque se limite à l'espace du mausolée. Nous avons constaté que le fait de marquer une distance sur le plan énonciatif lorsqu'on aborde une altérité reposait sur des stratégies bien précises ; la plus redondante est celle de recourir au discours rapporté d'instances légitimées par l'interlocuteur comme le fait de citer le Coran, la tradition prophétique ou les ancêtres. En outre, nous avons constaté également que le recours au récit hagiographique permettait également la réalisation de cette

distance par rapport à son propre discours. Ainsi, se fonder et se référer à un discours religieux dans la concrétisation de son effacement énonciatif en parlant du saint se construit dans une dynamique d'objectivité détachée de la responsabilité de l'énonciateur. Autrement dit, l'énonciateur se prononce comme un simple transmetteur de croyances indépendamment de sa propre volonté et que l'existence du mausolée est supportée par une autorité le dépassant. Cette position des informateurs nous rappelle les travaux de DURKHEIM au sujet de l'objectivité dans le discours religieux.

Dans la troisième et la dernière partie, nous avons tenté de voir comment cette objectivité censée caractériser un discours sur l'autre, qui repose sur le discours rapporté, sur la référence coranique comme structure fondamentale dans une réflexion sur le religieux en Islam, sur la praxis mohammadienne et le vécu prophétique, mais aussi sur les pratiques du soufisme, comme dernier élément de la réflexion donnant un discours sur le saint. En effet, c'est dans cet enchâssement de différents genres de discours (religieux, narratif et mystique) qui nous a permis de constater que les locuteurs prétendant s'effacer faisaient appel à la référence coranique et les hadiths pour justifier leurs propres pratiques. Ainsi, dans ce processus de justification s'instaure une argumentation remettant en question l'objectivité des locuteurs en les plaçant sur le plan énonciatif dans la case du « simulacre énonciatif » où les muqadmîn font appel à ces instances d'autorité pour qu'en réalité avancer implicitement leurs propres croyances. Si on part du principe que toute pratique religieuse à la base est le produit d'une expérience d'un convaincu, celui-ci, dans une dynamique de transmission, va tenter de convaincre l'autre puisque l'altérité est un élément fondamental assurant la longévité et la propagation des croyances ; cette altérité incarnée dans notre travail par celui qui devrait vivre l'expérience spirituelle (l'interlocuteur) proposée à travers un discours sur le saint. Par ailleurs, un autre élément, englobant les précédents, définit les stratégies adoptées par le locuteur et confirme une subjectivité palpable sur le plan énonciatif et discursif, celui du « contexte ». Ce dernier, impose ses règles et donne naissance à un discours en apparence abordant le saint et ses prodiges mais en réalité, il s'agit d'un appel à vivre une expérience sur une voie ésotérique portant des croyances bien précises telle que la possibilité de guérison si on fréquentait régulièrement ces lieux. De fait, il est question dans ce discours sur le saint de transmettre des croyances reposant sur une causalité justifiant celles-ci. Cette causalité se matérialise en des versets coraniques, des hadiths, le récit comme argument et les principes de la tradition soufie, afin d'apporter une véracité et un aspect réel, donc admissible par l'interlocuteur, aux croyances personnelles des gardiens de mausolée. En effet, Les dimensions d'instrumentalisation de l'expérience à travers des concepts et de principes liés à la religiosité, permet d'augmenter « ses chances » dans le processus de persuasion.

De plus, La plasticité des concepts et leur réappropriation dans certains cas pour les fins déjà citées à été un autre élément « stratégique » auquel le muqadam a eu recours.

La pertinence de notre sujet réside également dans notre volonté à contribuer dans d'autres recherches dans le domaine de l'analyse du discours s'intéressant précisément au discours idéologique qui véhicule des croyances en ayant recours aux religieux pour se justifier mais surtout pour exister. En effet, aujourd'hui ce genre de discours est fréquent dans la société dite postmoderne où on assiste à un retour en force du religieux où certaines communautés adhérant ou adoptant une idéologie donnée utilisent le cadre religieux, en faisant appel à une instance d'autorité. Dans le cas de notre corpus c'est le recours à des versets coraniques et des hadiths qui révèlent cette religiosité du discours, tout en prétendant s'effacer sur le plan énonciatif. Autrement dit, si le discours des muqadmîn ayant un niveau d'instruction limité (pour certains ce sont des analphabètes) obéit à des stratégies discursives et énonciatives bien précises pour justifier l'existence du saint, il serait intéressant de voir comment, dans d'autres contextes, le religieux est-il exploité comme une instance d'autorité ou un dispositif communicationnel permettant la transmission d'une idéologie pour dire : c'est Dieu qui dit et pas moi, c'est le prophète qui dit et a fait mais pas moi, alors que foncièrement, on utilise ce genre d'instance pour « se dire » ou « dire sa communauté ».

En somme, il s'agissait dans ce travail de mettre en exergue un discours marqué par les scories du quotidien (d'une communauté donnée) et otage des conditions de sa formation.

Notre réflexion s'ajoute à « l'édifice » des travaux qui s'interrogent sur la question des pratiques où on est amené à produire un univers discursif, certes peu autonome, puisque en relation avec les discours environnants et travaillé par eux, qui permettrait de façonner une manière d'être et de faire afin de dire que le discours est lui-même le produit du terrain. Bien entendu, c'est à partir du terrain qu'émergent les différents discours. C'est pour cette raison que nous sommes obligés d'interroger les conditions d'émergence ou d'énonciation pour cerner le processus discursif.

De fait, il s'agissait ainsi de faire une analyse du discours de ce parcours pour cerner ses tenants et ses aboutissants en déchiffrant l'implicite et les discours connexes et d'interroger les espaces interstitiels du discours correspondant à la réalité du terrain et à la complexité de ses formations discursives. Il était question de vérifier comment les « croyances » sont sous-tendues par une articulation de formations discursives diverses marquées par une configuration historique et travaillée par les jeux discursifs du moment.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Le saint Coran, traduction en langue française du sens de ses versets de HAMIDULLAH Mohammed, revue et corrigée par le complexe du roi Fahd, www.lenoblecoran.fr, Version électronique : 1.2 (04/13).

Traduction en langue française du sens des versets de Mohammed Hamidullah, revue et corrigée par le complexe du roi Fahd.

Les références bibliographiques sont classées par ordre alphabétique et non thématique

OUVRAGES

A

ADAM Jean .Michel, 1989, *Le texte descriptif*, Nathan.

ADAM Jean Michel & REVAZ Françoise, 1996, *Analyse des récits*, Paris : Seuil.

ADAM Jean Michel, 1992, *Textes : types et prototypes*, Paris : Nathan université.

ADAM Jean Michel, 1999, *Le récit*, Coll. Que sais-je ? Paris : PUF.

ADAM Jean Michel, 2005, *La linguistique textuelle. Introduction à l'analyse textuelle des discours*, Paris : Armand Colin.

ADAM Jean-Michel & BONHOMME Marc, 2007, *L'argumentation publicitaire : rhétorique de l'éloge et de la persuasion*, Paris : Armand Colin.

ALAIN, 1940, *Eléments de philosophie*, livre II, ch. XVI, note 146, Paris : Gallimard.

AL-AKKAD Abass Mahmoud, Les œuvres complètes de Abass Mahmoud El-Akkad, volume 1, Beyrouth : Dar Al kiteb Allubnani.

AL-GHAZALI, 1999, *Les règles du soufisme*, Liban : Albouraq.

AMDOUNI Hassan, 2001, *Le culte*, Liban : Albouraq.

AMOSSY Ruth (dir.), 1999, *Image de soi dans le discours : la construction de l'ethos*, Lausanne-Paris : Delachaux et Niestlé S.A.

AMOSSY Ruth & HERSCHBERG PIERROT Anne, [2007] 2009, *Stéréotypes et clichés*, Paris : Armand Colin.

AMOSSY Ruth, 1991, *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris : Nathan.

AMOSSY Ruth, 2006, *L'argumentation dans le discours*, Armand Colin.

AMOSSY Ruth. [et al.], 2000, *De l'argumentation à la fiction*. Passages, Grenoble : UFR de lettres classiques et modernes Université Stendhal Grenoble 3, Collection : Recherches et travaux.

- AMRI Nelly et Laroussi, 1992, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Dangles.
- AN-NAWAWI Abû zakariyâ yahyâ, *Les 40 hadiths*, conception, traduction et mise en page SEDDIKI Hocine, hadith 41.
- ANSCOMBRE Jean-Claude, 1995, *La théorie des topoï, sémantique ou rhétorique ?* http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/15167/HERMES_1995_15_185.pdf
- AOUF Moukhalifa, 2004, *Le costume traditionnel algérien*, Alger: ENAG.
- ARKOUN Mohammed, 2010, *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Vrin.
- AROUA Ahmed, 1992, *Qu'est-ce que l'Islam ?* Alger : DAHIA.
- ATTAR, Fariduddin, 2004, *Etincelles de sagesse*, Beyrouth-Liban : Albouraq.
- AVERROES, 1996, *Discours décisif*, traduction GEOFFROY Michel, GF-Flammarion.

B

- BARTHEL Pierre. 1967, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden : E.J. Brill, p. 10. <http://books.google.fr/books>. [En ligne] consulté le 02/02/2013.
- BARTHES Roland, 1970, *Mythologies*, « le mythe aujourd'hui », Paris : Points-Seuil.
- BAUDE Olivier, 2006, *Corpus oraux : guide des bonnes pratiques*, Paris : CNRS.
- BAYLON Christian, 1996, *Sociolinguistique : société, langue et discours*, Nathan université.
- BENOIST Luc, 1975, *Signe, symboles et mythes*, coll. « Que sais-je », Paris : presses universitaires de France.
- BENVENISTE, Emile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris : Gallimard.
- BLANCHET Philippe, 2000, *Linguistique de terrain, méthodes et théories : une approche ethno-linguistique*. Presses universitaires de Rennes.
- BONAUD Christian, 2002, *Le soufisme*, Maisonneuve et Larose.
- BOUDON Raymond, 1995, *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard.
- BOUCHAMA Kamel. 2000, Algérie, *Terre de foi et de culture*, Alger : El Maarifa.
- BOUDON Raymond, 1986, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Essais.
- BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris : Minit.
- BREMOND Claude, 1973, *La logique du récit*, paris : Seuil.

BRETON Philippe, 2003, *L'argumentation dans la communication*, Repères 204 (coll.), Paris : La découverte.

C

CAILLOIS Roger, [1939] 1963, *L'homme et le sacré*, Paris : Gallimard (version PDF).

CALAME-GRIAULE Geneviève, [1965] 1987, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogons*, Paris : institut d'ethnologie.

CALVET, Louis-Jean, *La tradition orale*, P.U.F. « Que sais-je ? », 1997, p. 3-8. URL : www.cairn.info/la-tradition-orale--9782130381389-page-3.htm. [En ligne] consulté le 03-01-2013.

CASSIRER Ernst, trad.1975, *Essai sur l'Homme*, Les Editions de Minuit.

CHAMBERT-LOIR, Henri & GUILLOT Claude, 1995, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris : Ecole française d'Extrême-Orient.

CHARAUDEAU Patrick, 1992, *Grammaire du sens et de l'expression*, Paris : Hachette.

CHARAUDEAU Patrick, 1983, *Langage et discours. Eléments de sémiolinguistique (théorie et pratique)*, Paris : Hachette.

CHARAUDEAU Patrick, 1994, L'acte narratif dans les interlocutions, in BRES, *Le récit oral suivi de questions de narrativité*, Montpellier III : Praxiling.

CIPRIANI Roberto, 2004, *Manuel de sociologie de la religion*, l'Harmattan.

CRIG –PLANQUE Alice, 2009, *La notion de « formule » en analyse du discours. Cadre théorique et méthodologique*, Besançon : Presses universitaires AIRES de Franche-Comté.

CULIOLI Antoine, 1984, *Notes du séminaire de D.E.A.*, Paris : université paris 7.

D

DANBLON Emmanuelle, 2005, *La fonction persuasive- anthropologie du discours rhétorique : origines et actualité*, Armand Colin.

DAUMAS Eugène, 2006, *Mœurs et coutumes de l'Algérie*, Alger : ANEP.

DE CERTEAU Michel, 1987, *La fable mystique, 1 : XVIe - XVIIe siècle*, Paris : gallimard.

DE VITRAY-MEYEROVITCH Eva, 1978, *Anthologie du soufisme*, Paris : Sindbad.

DECLERCQ Gilles, 1993, *L'art d'argumenter. Structures rhétoriques et littéraires*, Paris : Editions Universitaires.

DEMANGE Pierre, 1991, *L'essence de la religion selon Schleiermacher*, paris : Beauchesne.

DERMENGHEM Emile, 1981, *Vie des saints musulmans*, Paris : Sindbad.

DIB Mohammed Souheil, 2008, *Le soufisme populaire algérien moderne*, Alger : ANEP.

DUCROT Oswald, 1984, *Le dire et le dit*, éditions de Minuit.

DUCROT Oswald, Todorov Tzvetan [et al.], 1968, *Qu'est-ce que le structuralisme?* Paris : Seuil.

DUMORTIER Jean-Louis, *Lire le récit de fiction pour étayer un apprentissage : théorie et pratique*, De Boeck.

E

ELIADE Mircea, 1980, *Images et symbolisme*, Paris : Gallimard.

F

FERHAT Halima, 2003, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb : mérite individuel et patrimoine sacré*, Maroc : Toubkal.

FERRY Luc & GAUCHET Marcel, 2004, *Le religieux après la religion*, Grasset.

FONTAINE-XAVIER Lawrence, 2007, *Discours informatif, écriture du réel : la mise en scène des rites pour dire l'identité*, in itinéraire et contacts de cultures, volume 39. Paris : l'Harmattan.

FONTANIER Pierre. 1977, *Figures du discours*, Paris : Flammarion.

FREUD Sigmund, 1971, *L'interprétation des rêves*, Paris : PUF.

G

GAILLARD André, 2005, *Les mythes du christianisme*, Paris : Publibook.
<http://books.google.fr/books> ? [En ligne] Consulté le 31 janvier 2013.

GENETTE Gérard, 1972, *Figures III*, Paris : Seuil.

GIUST-DESPRAIRIES Florence, 2009, *L'imaginaire collectif*, Toulouse : ERES.

GOLEMAN Daniel, [1995] 1997, *L'intelligence émotionnelle*, (trad.) Paris : Robert Laffont.

GOTHOT-MERSCH & CELIS Raphael, 1984, *Narration et interprétation*, Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Luis.

GROSSE Gaston, 1996, *Les Expressions figées en français : noms composés et autres locutions*, OPHRYS.

H

HAMMEL Jean-Pierre, 1994, *L'homme et le mythe*, Hatier.

HUSSERL Edmund, 1998, *Complément à la krisis*, appendice au 28, traduction V. Gérard et M. Mavridis, revue *Alter*, n° 6, édition Alter.

HYMES Dell Hathaway., 1984/1991, *Vers la compétence de communication*, Paris : Hatier / Didier.

I

IBN'ARABI, *Les soufis d'Andalousie*, Albin Michel, Paris.

JAMA Sophia, 1991, *Anthropologie du rêve*, coll. Que sais-je ? Paris : Presses universitaires de France.

K

KANT Emmanuel, 1968, *Critique de la raison pure*, PUF.

KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, [1980] 2002, *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris : Armand Colin.

KERBRAT-ORECCHIONI Katherine, 1990 /1998, *Les interactions verbales. Approche interactionnelle et structure des conversations*, Tome I, Paris : Armand Colin.

KRIEG-PLANQUE Alice, 2009, *La notion de « formule » en analyse du discours. Cadre théorique et méthodologique*, Besançon : presses universitaires de Franche-Comté.

L

LALAOUI-CHIALI Fatima-Zohra, 2008, *Guide de sémiologie appliquée*, Oran : Office des publications universitaires.

LANGHADE Jacques, 1994, *Du Coran à la philosophie : la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de FARABI*, Damas.

LEVI-STRAUSS Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, paris : Plon.

LIEURY Alain, 2008, *Psychologie cognitive*, Paris : Dunod.

M

MAINGUENEAU Dominique, 1976, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, Paris : Hachette.

MAINGUENEAU Dominique, 1984, *Genèses du discours*, Bruxelles : Pierre Mardaga.

MAINGUENEAU Dominique, 1996, *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris : Seuil.

- MAINGUENEAU Dominique, 2001, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris : Nathan.
- MAINGUENEAU Dominique, 2007, *Analyser les textes de communication*, Paris : Armand Colin.
- MAINGUENEAU Dominique, 2010, *L'énonciation*, Paris : hachette livre.
- MAINGUENEAU Dominique, 2014, *Discours et analyse du discours*, Paris : Armand Colin.
- MAINGUENEAU Dominique, 1993, *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Dunod.
- MALINOVSKI Bronislaw, 1974 [1935], *Les jardins de corail*, Paris : Maspero.
- MAOUGAL Mohamed lakhdar, 2000, *Langages et langues entre tradition et modernité*, Alger : Marinoor.
- MAROUF Nadir, 1988, *Pour une sociologie culturelle*, Oran : Université d'Oran.
- MARTIN J.-B. & LAPLANTINE F., 1991, *Corps, religion, société*, CREA, Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- MARTIN Robert, 1987, *Langage et croyance, les « univers de croyance » dans la théorie sémantique*. Belgique : Pierre Mardaga.
- MARTINOT Delphine, 2002, *Le soi : les approches psychosociales*, Presses universitaires de Grenoble.
- MOESCHLER Jacques, 1984, *Argumentation et conversation. Éléments pour une analyse pragmatique du discours*, Paris : Hatier- Crédif.
- MOKRANI Mohammad, 1996, *La mystique musulmane*, in Encyclopédie des mystiques, Marie Madeleine Davy/ II.
- MOULIN Michel, ODIN Henri, BOUSCAREN Janine, *Pratique raisonnée de la langue: initiation à une grammaire de l'énonciation*, p. 80, <https://books.google.fr/books?> Consulté le 20/02/2015.

N

- NDI-OKALLA Joseph-Marie, 2010, *Récit et théologie, enjeux de la narrativité en théologie africaine, une réception de l'herméneutique de Paul Ricœur*, Karthala.
- NIETZSCHE Friedrich, 1939, *La Volonté de puissance*, Paris : Gallimard.

O

- OUITIS Aissa, 1998, *Possession, magie et prophétie en Algérie*, Paris : ARCANTERES.

P

PAVEAU Marie-Anne, 2006, *Les prédiscours : sens, mémoire, cognition*, Presses Sorbonne Nouvelle.

PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Lucie, 2008, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles : université de Bruxelles.

PERRET Michèle, 1994, *L'énonciation en Grammaire du texte*, Paris : Nathan.

PEYTARD Jean, 1995, *Mikhaïl Bakhtine : dialogisme et analyse du discours*, Paris : BERTRAND-LACOSTE.

R

RABATEL Alain, 2008, *HOMO NARRANS. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*, Tome II, Limoges : Lambert-Lucas.

RECIS Missire (dir.), 2004, *Approches sémantiques de l'oral*, Academia-L'Harmattan. S.A.

REUTER Yves, [2005] 2009, *L'analyse du récit*, Armand Colin.

REVAZ François, 2009, *Introduction à la narratologie. Action et narration*, de boeck duculot.

RICŒUR Paul, 1985, *Temps et récit, Le temps raconté*, vol. 3, Paris : Seuil.

RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil.

RICŒUR, Paul, 1969, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris : Le Seuil,

RICŒUR, Paul, 1995, *Expérience et langage dans le discours religieux*, in Paul Ricœur, *l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris : Beauchesne.

RUMI Djatal Al-Din, 1988, *Le Mesnevi : 150 contes soufis*, Paris : Albin Michel.

S

SARTRE Jean Paul, 1948, *Qu'est-ce que la littérature*, Paris : Gallimard.

SCHIMMEL Anne Marie, 1996, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*. Paris : CERF.

T

TISSSET Carole, 2000, *Analyse linguistique de la narration*, SEDES.

TOUATI Houari, *Itinéraire d'un alim algérien du XVII^e siècle*, Oran : CRASC.

TOUATI Houari, 1994, *Entre Dieu, les hommes, lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^{ème} siècle)* », Paris : de l'école des hautes études en sciences sociales.

Traduction en langue française du sens des versets de Mohammed Hamidullah, revue et corrigée par le complexe du roi Fahd.

V

VINSONNEAU Geneviève, 2002, *L'identité culturelle*, Paris : Armand Colin.

VION Robert, 1992, *La communication verbale. Analyse des interactions*, Paris : Hachette.

W

WILLAIME, Jean-Paul, 1995, Que sais-je, « sociologie des religions », Paris : Presses universitaires de France.

ARTICLES (en ligne)

A

ADAM Jean Michel & GILLES Lugin, Effacement énonciatif et diffraction co-textuelle de la prise en charge des énoncés dans les hyperstructures journalistique », *Semen* n°22, Université de Besançon.

AFFIN O. Laditan, « De l'oralité à la littérature : métamorphoses de la parole chez les Yorubas », *Semen* [En ligne], 18 | 2004, mis en ligne le 02 février 2007, consulté 02 février 2013. URL : <http://semen.revues.org/1226> .

ALTHUSSER Louis, 1970, *Idéologie et appareil idéologique d'Etat*, in *Positions*, Paris : Sociales.

AMOSSY Ruth, « Faut-il intégrer l'argumentation dans l'analyse du discours ? Problématiques et enjeux », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 9 | 2012, Consulté le 20 Août 2014. URL : <http://aad.revues.org/1346> .

AMOSSY Ruth et KOREN Roselyne, « Rhétorique et argumentation : approches croisées », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 2 | 2009, mis en ligne le 01 avril 2009, Consulté le 16 août 2014. URL : <http://aad.revues.org/561>.

AMRI Nelly, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 113-114 | novembre 2006, mis en ligne le 10 novembre 2006, consulté le 14 mai 2016. URL : <http://remmm.revues.org/2967>.

ANDEZIAN Sossie 2001, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, CNRS, Paris, p. 72-78. <http://remmm.revues.org/document2466.html>. [En ligne], consulté le : 12/05/2010.

ANDEZIAN Sossie, 1995, Maghreb, in *Le culte des saints dans le monde musulman*, Claude dans CHAMBERT-LOIR, Henri & GUILLOT (dir.), Paris : Ecole française d'Extrême-Orient.

ANDRE Mary, 1995, « Religion de la tradition et religieux post-traditionnel », *Enquête*, Usages de la tradition, mis en ligne le 7 mars 2007. URL : <http://enquete.revues.org/document315.html> [En ligne] Consulté le 23 janvier 2013.

ANSCOMBE, Elisabeth, 1981, « The First Person », in *The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe*, Vol. 2: *Metaphysics and the philosophy of Mind*, Minneapolis: university of Minnesota press.

B

BARRY Alpha Ousmane, Les bases théoriques en analyse du discours, [En ligne] <http://www.er.uqam.ca/nobel/ieim/IMG/pdf/metho-2002-01-barry.pdf> consulté le 21-04-2012.

BERLIOZ Jacques, 1980, Le récit efficace : l'exemplum au service de la prédication (XIIIe-XVe siècles), in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen âge, Temps modernes*. Volume 92, numéro1.

BLANCHE-BENVENISTE Claire, 2000, « Transcription de l'oral et morphologie », *Romania Una et diversa*, *Philologische Studien für Theodor Berchem* (Gille M. et Kiesler R. Eds). Tübingen : Gunter Narr.

BOULINGUI Dieu-donné, CASTEL Philipe, 2001, « Normes textuelles et pratiques culturelles : une comparaison de discours sur la circoncision au Gabon et en France. In *Discours en contextes*, (dir.) BAUGHET Lucy et GUILBERT Thierry, Presses universitaires de France.

C

CALAM-GRIAUL, G., 1990, « La recherche du sens en littérature orale », in *Terrain*, n°14 : *L'incroyable et ses preuves*, Mars 1990, [En ligne] <http://terrain.revues.org/index2975.html> consulté le 10- 03-2012.

CARNET Didier, « La détermination passive et quelques thématisations particulières en anglais médical », *ASp* [En ligne], 15-18 | 1997, mis en ligne le 05 mars 2013, consulté le 28 novembre 2015. URL : <http://asp.revues.org/3373> ; DOI : 10.4000/asp.3373.

CHABROLLE-CERRETINI Anne-Marie, « La linguistique cognitive et Humboldt », *Corela* [En ligne], HS-6 | 2007, mis en ligne le 01 novembre 2007, consulté le 12 octobre 2014. URL : <http://corela.revues.org/1476>.

CHARAUDEAU Patrick, « L'argumentation dans une problématique d'influence » in *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 1 | 2008, Consulté le 24 août 2014. URL : <http://aad.revues.org/193>.

CHARAUDEAU Patrick, « Les stéréotypes, c'est bien. Les imaginaires, c'est mieux », in Boyer H. (dir.), *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène*, L'Harmattan, 2007, consulté le 5 janvier 2016, URL: <http://www.patrick-charaudeau.com/Les-stereotypes-c-est-bien-Les,98.html>.

CHARAUDEAU Patrick, 2002, *Contrat de communication*, in *Dictionnaire de l'analyse du discours*, Paris : Seuil.

CHAUVIN-VILENO Andrée, « Ethos et texte littéraire. Vers une problématique de la voix », *Semen* [En ligne], 14 | 2002, mis en ligne le 30 avril 2007, consulté le 16 août 2014. URL : <http://semen.revues.org/2509>.

CHODKIEWICZ Michel, La sainteté et les saints en Islam, in *Le culte des saints dans le monde musulman*, Chambert Henri-Loir et Guillot Claude, 1995, Paris: école française d'Extrême-Orient.

COMBETTES Bernard, 1989, Discours rapporté et énonciation : Trois approches différentes, in *Pratiques* n°64.

D

DHAOUAD Henda, *De la pluridisciplinarité en analyse du discours*, [En ligne] <http://gerflint.fr/Base/Perou2/Henda.pdf>, consulté le 15. 02. 2015.

DIANE Vincent, 2004, Discours rapporté, représentations sociales et représentation de soi, in *Le discours rapporté dans tous ses états*, (dir.) LOPEZ MUNOZ Juan Manuel, MARNETTE Sophie & ROSIER Laurence. Paris : L'Harmattan.

DOURY Marianne, 2004, La fonction argumentative des échanges rapportés, in *Le discours rapporté dans tous ses états*, (dir.) LOPEZ MUNOZ Juan Manuel, MARNETTE Sophie & ROSIER Laurence. Paris : L'Harmattan.

DUCROT Oswald, 1969, *Présumés et sous-entendus*, in *La sémantique* n°1, pp. 30-43. [En ligne], http://www.persee.fr/doc/lfr_0023-8368_1969_num_4_1_5456 consulté le 31.12.2015.

DURKHEIM Emile, « Communauté et société selon Tönnies », *Sociologie* [En ligne], N°2, vol. 4 | 2013, mis en ligne le 25 septembre 2013, consulté le 04 janvier 2016. URL : <http://sociologie.revues.org/1820>.

DUTEIL-MOUGEL Carine, Les mécanismes persuasifs des textes politiques. Propositions théoriques pour l'analyse de corpus, <https://corpus.revues.org/357> [en ligne], consulté le 07/06/2016.

F

FLAMENT Danièle, « L'entrée *thème/rhème* du glossaire de *Comenius* », *Linx* [En ligne], 55 | 2006, mis en ligne le 22 février 2011, consulté le 02 juin 2016. URL : <http://linx.revues.org/389> ; DOI : 10.4000/linx.389.

FLØTTUM Kjersti, 2004, Ilots textuels dans *Le temps retrouvé* de Marcel Proust, in *Le discours rapporté dans tous ses états*, (dir.) LOPEZ MUNOZ Juan Manuel, MARNETTE Sophie & ROSIER Laurence. Paris : L'Harmattan.

FONTANILLE Jacques, *Mythe et idéologie*, [En ligne] http://www.unilim.fr/pages_perso/jacques.fontanille/textes-pdf/AMythe_ideologie.pdf, consulté le 15. 02. 2015.

G

GEERTZ Clifford, 1996, *Religion as a cultural system*, in le Butinage religieux pratiques et pratiquants au Brésil, SOARES Edio, 2009, Karthala.

GRETA Komur, 2004, *L'ilot textuel et la prise de distance par le locuteur dans le genre journalistique*, in actes du colloque « Le discours rapporté dans tous ses états », (dir.) LOPEZ MUNOZ Juan Manuel, MARNETTE Sophie & ROISER Laurence. Paris : L'Harmattan.

H

HADJ-SALAH Abderrahman, 1975, *La notion de syllabe et la théorie cynético-impulsionnelle des phonéticiens arabes*. http://www.crstdla.edu.dz/fr/IMG/pdf/la_notion_syllabe_et_la_theorie_cinetico-impulsionnelle_des_phoneticiciens_arabes_.pdf. [en ligne], consulté le 16/ 04/ 2017.

HERMAN Thierry, 2005, « L'analyse de l'ethos oratoire », in Ph. Lane (éd.), *Des discours aux textes : modèles d'analyse*, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, coll. Dyalang.

HORLACHER Anne-Sylvie, 2004, « La confidence radiophonique : entre effacement du *je* et revendication du *moi* », in *Revue Tranel* n°40.

K

KHERBACHE Ali, 2008, *Mythe à écrire et machine à souvenir*, in synergie n° 03, *Littérature et mythes*, Revue de l'école doctorale de français en Algérie & GERFLINT.

KLEIBER Georges, 2011, *Types de noms : la question des occurrences*, dans *Cahiers de lexicologie*. www.res-per-nomen.org [en ligne], consulté le 14/ 05/ 2016.

L

LASSEGUE, Jean, 2001, *Langage et mythe chez Ernest Cassirer*. http://formes-symboliques.org/article.php3?id_article=19 [En ligne] Consulté le 31-01- 2013.

LE BON Gustave, 1911, *Les opinions et les croyances : genèse, évolution*,. http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/opinions_et_croyances/opinions_et_croyances.html. [En ligne], consulté le 05/04/2011.

M

MAGRO Elgar-Paul, 2004, « De quelques aspects du discours rapporté en Maltais oral spontané : étude de deux récits ». In LOPEZ-MUNOZ, MAMETTE S. et ROSIER L. (eds). *Le discours rapporté dans tous ses états*. Paris : L'Harmattan.

MAINGUENEAU Dominique, 2002, « Analyse du discours » in *Dictionnaire d'analyse du discours*, CHAREAUDEAU Patrick, Maingueneau Dominique (dir.), Paris : Seuil.

MAINGUENEAU Dominique, 2002, L'ethos, de la rhétorique à l'analyse du discours, in "Problèmes d'ethos", Pratiques n° 113-114, <http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Ethos.pdf> [en ligne], consulté le 19-08-2014.

MAINGUENEAU Dominique, 2004, La situation d'énonciation, entre langue et discours, <http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Scene-d-enonciation.pdf> [en ligne], consulté le 12/06/2016.

MAINGUENEAU Dominique, 2005, <http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/L-analyse-du-discours-et-ses-frontieres.pdf> , [en ligne], consultée le 10. 02. 2015.

MAINGUENEAU Dominique, 2005, Le tour ethnolinguistique de l'analyse du discours, in Marges linguistiques n°9 : *Analyse du discours- Etat de l'art et perspectives*, 64-65, <http://www.revue.texto.net/1996-2007/Archives/Archives.html> [En ligne], consulté le 21-01-2011.

MAINGUENEAU Dominique, COSSUTTA Frédérique, « L'analyse des discours constituants ». In: *Langages*, 29^e année, n°117, 1995. Les analyses du discours en France. pp. 112-125; doi:10.3406/lgge.1995.1709 http://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1995_num_29_117_1709.

MAINGUENEAU Dominique, 2009, Introduction. *La difficile émergence d'une analyse du discours religieux*, <http://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2009-4-page-5.htm>, [En ligne], consulté le 15-09-2014.

MAMBELLI Francesca, « Carel, Marion (dir.). 2012. *Argumentation et polyphonie. De Saint Augustin à Robbe-Grillet* (Paris : L'Harmattan) », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 12 | 2014, mis en ligne le 20 avril 2014, Consulté le 20 mai 2016. URL : <http://aad.revues.org/1689>.

MEAD George Herbert, *L'Esprit, le Soi et la Société*. [Revue française de sociologie](http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1963_num_4_4_7198) Année 1963 Volume 4 [Numéro 4](http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1963_num_4_4_7198) , p. 461-463 [en ligne] http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1963_num_4_4_7198 consulté le 01-10-2015.

MEHADJI Rahmouna, « De l'intraduisibilité à la traduisibilité de termes dialectaux dans les contes oraux algériens », Mostaganem, avril 1999, Faculté des Lettres et des Arts de Mostaganem, in Actes des journées scientifiques de Dialectologie maghrébine.

MOORE Daniel & PY Bernard, « Discours sur les langues et représentations sociales » in *Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme*, (dir.) ZARATE Geneviève, LEVY Danielle & KRAMSCH Claire J., 2008, éditions des archives contemporaines.

MØRDRUP Ole, *Présupposition, implication et verbes français* <https://tidskrift.dk> [en ligne] consulté le 21/04/2017

MOUTON & CIE, 1956, Extrait de For Roman Jakobson, La Haye, Repris in Problèmes de linguistique générale, I [1966], Paris, Gallimard, Collection Tel, 2006.

NELLY Amri, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 113-114 | novembre 2006, mis en ligne le 10 novembre 2006, consulté le 14 mai 2016. URL : <http://remmm.revues.org/2967>.

NKWIRIKIYE Téléphore, « Quand Dieu ne souffle plus : médecines et traditions à l'épreuve », in *histoire & missions chrétiennes*, septembre 2007, n° 3, (dir) PIROTTE Jean, *La religion africaine réhabilitée : regards changeant sur le fait religieux africain* : Karthala.

NOREN Coco, 2004, « Le discours rapporté direct et la notion d'énonciation », in *Le discours rapporté dans tous ses états*, (dir.) LOPEZ MUNOZ Juan Manuel, MARNETTE Sophie & ROSIER Laurence. Paris : L'Harmattan.

O

OUELLET Pierre, EL ZAÏM Adel et BOUCHARD Hervé, « La représentation des actes de perception : le cas de *paraître* », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 22 | 1994, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 28 novembre 2015. URL : <http://praxematique.revues.org/2269>.

P

PERRIN Laurent, 2004, *Le discours rapporté modal*, in actes du colloque « Le discours rapporté dans tous ses états », (dir.) LOPEZ MUNOZ Juan Manuel, MARNETTE Sophie & ROISER Laurence. Paris : L'Harmattan.

PROVENZANO François, 2010, « Effacement énonciatif et doxa dans le discours théorique : l'exemple de Julia Kristeva » in *Argumentation et Analyse du discours*, <http://aad.revues.org/973>, [en ligne] consulté le 12/02/2016.

R

RABATEL Alain & MAGRI-MOURGUES Véronique, 2015, « Répétitions, figures de répétition et effets pragmatiques selon les genres », in *Le discours et la langue, Tome 7.2, Répétitions et genres*, FNRS.

RABATEL Alain, Retour sur les relations entre locuteurs et énonciateurs Des voix et des points de vue. M. Colas-Blaise, M. Kara, L. Perrin. Des voix et des points de vue, Sep 2008, Luxembourg, Luxembourg. Celled, Université de Metz, pp.357-373, 2010, *Recherches linguistiques* 32.

RABATEL Alain, « Effacement énonciatif et argumentation indirecte : « On-perceptions », « on-représentations » et « on-vérités » dans les points de vue stéréotypés ».

RABATEL Alain, « Effacement énonciatif et effets argumentatifs indirects dans l'incipit du *Mort qu'il faut* de Semprun », *Semen* [En ligne], 17 | 2004, mis en ligne le 29 avril 2007, consulté le 25 août 2015. URL : <http://semen.revues.org/2334>.

RABATEL Alain, 2004, *Effacement énonciatif et effets argumentatifs indirects dans l'incipit du Mort qu'il faut de Semprun*, <https://semen.revues.org/2334> [en ligne], consulté le 08/04/2016.

RABATEL Alain, 2004, *Effacement énonciatif et effets argumentatifs indirects dans l'incipit du Mort qu'il faut de Semprun*, <https://semen.revues.org/2334> [en ligne], consulté le 08/04/2016.

RABATEL Alain, 2004, « Les verbes de perception, entre point de vue représenté et discours représentés », in actes du colloque *Le discours rapporté dans tous ses états*, (dir.) LOPEZ MUNOZ Juan Manuel, MARNETTE Sophie & ROISER Laurence. Paris : L'Harmattan.

RABATEL, A., 2005, « La part de l'énonciateur dans la construction interactionnelle des points de vue » in, *Marges linguistiques*, n°9, *Analyse du discours-Etat de l'art et perspectives*, p. 118. [En ligne] <http://www.revue-texto.net/1996-2007/Archives/Archives.html> consulté le 20-04-2013.

RABATEL, Alain, « Argumenter en racontant », Bruxelles, De Boeck, 2004., *Cahiers de Narratologie* [En ligne], 12 | 2005, mis en ligne le 21 juillet 2005, consulté le 20 mai 2016. URL : <http://narratologie.revues.org/31>.

ROMAN Jakobson, La Haye : Mouton & Cie, 1956. Repris in *Problèmes de linguistique générale*, I [1966], Paris, Gallimard, Collection Tel, 2006.

S

SCHRECKER Cherry, 2009, « Qu'est-ce la communauté ? Réflexions sur le concept et son usage », In MANA n°16, revue de sociologie et d'anthropologie, (dir.) Pasquier Sylvain.

SEMIN Gun R. 1989, Prototype et représentations sociales, in *Les représentations sociales*, (dir.) JODELET Denise, PUF.

T

TOSEL André, « Les corps de la religion (judaïsme et christianisme) sur le complexe mythico-rituel », *Noesis* [En ligne], 12 | 2007, mis en ligne le 28 décembre 2008, consulté le 29 mars 2017. URL : <http://noesis.revues.org/1303>

V

VION Robert, 2010, *Plyphonie énonciative et dialogisme*, http://www.praxiling.fr/IMG/pdf_Vion1.pdf [En ligne], consulté le 02.06. 2016.

VION Robert. 2001. « "Effacement énonciatif" et stratégies discursives », De Mattia, Monique & André Joly (éds). *De la syntaxe à la narratologie énonciative* (Paris – Gap : Ophrys).

Y

YANOSHEVSKY Galia, 2004, Reporter son propre discours ou la reprise comme stratégie argumentative : *Pour un nouveau roman* d'Alain Robb-Grillet, in *Le discours rapporté dans tous ses états*, (dir.) LOPEZ MUNOZ Juan Manuel, MARNETTE Sophie & ROSIER Laurence. Paris : L'Harmattan.

THESES

KCHOUK Khedija, 2012, *L'héritage du soufisme dans la poésie arabe contemporaine*, Thèse de doctorat en Etudes méditerranéenne et orientales, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-00762584/document> [en ligne], consulté le 16/06/2016.

TISSOT Fabienne, 2011, *Pour une ethnolinguistique discursive du conte berbère à la croisée des cultures : relation orale et "méta-médiation"*, ELLIADD, université de Besançon.

SITOGRAPHIE

-Les procédés de la traduction.

https://www.9h05.com/wa_files/Les_20proce_CC_81de_CC_81s_20de_20la_20traduction.pdf

<http://dictionnaire.reverso.net/arabe>

[francais/%D8%B5%D9%8E%D8%AF%D9%8E%D8%B9%D9%8E](http://dictionnaire.reverso.net/francais/%D8%B5%D9%8E%D8%AF%D9%8E%D8%B9%D9%8E) [En ligne].

-<http://www.universalis.fr/encyclopedie/mythe-mythos-et-logos/> [en ligne] consulté le 30/01/2013.

-CHÉRIF Mustapha, <http://mustapha-cherif.net/?p=238> , [En ligne], consulté le 16-09-2014.

http://www.archiviovoltosanto.org/sites/www.archiviovoltosanto.org/files/publications/de_lhagiographie_de_ses_sources_de_ses_methodes_et_de_son_histoire_a_propos_de_publications_recentes.pdf f. [En ligne], consulté le 12.03.2016.

<http://penserlanarrativite.net/documentation/bilan-des-notions/diegeese>. [En ligne], consulté le 14.05.2016.

<http://www.signosemio.com/genette/narratologie.asp>. [En ligne], consulté le 14.05.2016.

<https://www.unige.ch/lettres/framo/enseignements/methodes/tnarrative/tnintegr.html#tn030000> [En ligne], consulté le 25.05.2016.

<http://www.universalis.fr/encyclopedie/poesie-gnomique>. [En ligne], consultée le 31.05.2016.

http://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/pdf/2014/05/shsconf_cmlf14_01307.pdf , consulté le 27/11/2015.

http://www.fabula.org/actualites/la-repetition-en-langue-et-en-discoursvolet-1-la-repetition-en-langue_72434.php

[En ligne] consulté le 10-05-2015.

<http://cnrtl.fr/definition/academie9/oul%C3%A9ma> [en ligne], consulté le 12/06/2016.

<http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Ethos.pdf>. [en ligne], consulté le 17-05-2016.

MOHAMAD ZAKI Mohamad Khidhr, 2012, Mu‘ġam kalimât ‘al-qur’ân ‘al-kařm. Version PDF.

DUEZ Danielle, *Signification des hésitations dans la parole spontanée* <http://www.lpl-aix.fr/~fulltext/1198.pdf> [en ligne], consulté le 29/04/2017.

DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES

BONTE Pierre & IZARD Michel, 1992, dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris : Presses universitaires de France.

CHEURFI Achour, 2007, *L'encyclopédie maghrébine*, Alger : Casbah.

CLASSE Cyril, 1991, Dictionnaire encyclopédique de l'Islam, Paris : Bordas.

DAVY Marie-Madelaine., 1977, *L'encyclopédie des mystiques*, Paris : Payot et Rivages. VII/préface.

DE CERTEAU Michel, 1996, Encyclopédie Universalis, corpus 11.

Dictionnaire de langue française, 1994, collection 30, ALPHA.

Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines, 2009, (dir) MUCCHIELLI, Armand Colin, (3^{ème} ed.).

DORON Roland et PAROT François, 1991, Dictionnaire de psychologie, Paris : Presses universitaires de France.

DUBOIS Jean, 1994, *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, Larousse.

Encyclopédie de l'Islam, 1977, nouvelle édition II, Leiden E.J.Brill, Paris : G.- P.Maisonneuve & Larose S.A.

Encyclopédie de l'Islam, 1991, Paris : Maisonneuve et Larose.

GLASSE Cyril, 1991, Dictionnaire encyclopédique de l'Islam, Paris : Bordas.

MAINGUENEAU Dominique, 2009, *Les clés de l'analyse du discours*, Paris : Seuil.

SOLT Bruno, 1996, *Mystiques et maîtres spirituels contemporains*, Paris : Poc

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE.....	9
PARTIE I : TERRAIN, CORPUS ET PARADIGME	15
CHAPITRE I : Le corpus et ses discours constituants	16
1. Paramètres méthodologiques.....	17
1.1.Procédure de la collecte d'informations.....	17
1.1.1. L'enquête	17
1.2. Le terrain.....	19
1.2.1. Mascara, ville des saints.....	19
1.2.2. Le mausolée : un lieu-saint.....	21
1.2.2.1.Localisation des mausolées.....	21
1.2.3. <i>Al Muqadam</i> : le guérisseur, conteur et porteur d'une mémoire collective.....	22
1.2.4. Les particularités du terrain.....	25
1.2.4.1. Difficultés rencontrées.....	25
1.2.5. Les faits sociaux fondateurs d'un tel terrain.....	26
1.2.5.1.Le « Maraboutisme » ou le culte des saints comme fait social.....	26
1.2.5.2.L'autre rôle des saints d'Algérie.....	28
2. Le corpus comme discours oral.....	28
2.1.Ethnolinguistique et corpus oral.....	29
2.1.1. Le texte oral.....	30
2.2.Analyse du discours et corpus oral.....	31
2.3.La transcription du corpus.....	32
2.3.1. La traduction et l'intraduisibilité du corpus.....	32
2.3.2. Discours constituant et corpus.....	33
2.3.2.1.Le discours religieux.....	33
2.3.2.1.1. La langue vectrice de la parole de Dieu	36
2.3.2.1.2. Le langage religieux et tradition.....	38
2.3.2.1.2.1.Tradition orale et religion.....	39
2.3.2.1.3. Analyse du discours religieux.....	40
2.3.2.1.4. Langage mythique et langage religieux.....	41
2.3.2.2.Le discours mythique	41
2.3.2.2.1. Le langage mythique est symbolique.....	44
2.3.2.2.2. Les représentations et fonctions du mythe.....	44
2.3.2.2.2.1.Le mythe vu par la sémiologie.....	45
2.3.2.3.Le discours idéologique comme discours constituant.....	46
2.3.2.3.1. Approche psychanalytique du discours idéologique.....	48
2.3.2.3.2. Religion et idéologie	48
2.3.2.3.3. Idéologie de la pensée islamique	49
2.3.2.3.4. Le discours idéologique vu par les sciences du langage.....	52

2.3.2.4. Le discours mystique et spiritualité universelle.....	53
2.3.2.4.1. Le soufisme : la mystique de Islam.....	55
2.3.2.4.1.1. Le soufisme comme langage symbolique.....	58
2.3.2.4.2. La notion de sainteté dans la tradition soufie.....	58
2.3.2.4.3. L'exemplum ou le rêve religieux.....	60
2.3.2.4.3.1. Exemplarité et sainteté.....	62
2.3.2.4.3.2. <i>Karamât</i> ou prodiges du saint.....	63
2.3.2.4.4. Le genre hagiographique.....	64
2.3.2.4.4.1. Le héros.....	65
2.3.2.4.4.2. La vertu.....	65
2.3.2.4.4.3. Les thèmes.....	65
CHAPITRE II : Du <i>soi</i> au <i>je</i>.....	68
1. Au <i>sujet</i> du <i>soi</i>	69
1.1. Du sujet pensant au sujet conscient.....	69
1.1.1. L'approche cognitive.....	69
1.1.2. L'approche énonciative.....	71
2. L'énonciation.....	71
2.1.1. La subjectivité dans le discours.....	72
2.1.1.1. La modalisation.....	74
2.1.1.2. Les embrayeurs et les déictiques.....	75
2.1.1.2.1. Le déictique <i>je</i>	77
2.1.1.2.1.1. Le déictique <i>je</i> et la conscience de soi.....	77
2.1.1.2.1.2. Le déictique <i>je</i> chez BENVENISTE.....	78
2.1.1.3. Les adjectifs subjectifs.....	80
2.1.1.3.1. Les adjectifs affectifs.....	80
2.1.1.3.2. Les adjectifs évaluatifs.....	80
2.1.1.3.2.1. Les adjectifs évaluatifs axiologiques.....	80
2.1.1.3.2.2. Les adjectifs évaluatifs non axiologiques.....	81
2.1.1.3.3. Les adjectifs objectifs.....	81
2.1.1.4. Subjectivité et stéréotypes.....	81
2.1.1.5. Subjectivité et objectivité narratives.....	82
2.1.1.5.1. Le récit, entre <i>Soi</i> et l' <i>Autre</i>	83
2.1.1.5.2. L'identité narrative.....	84
3. Paradigme autour du récit.....	85
3.1. L'approche structurale.....	85
3.2. L'approche narratologique.....	86
3.3. L'approche ethnolinguistique.....	87
3.4. L'analyse du discours.....	90
3.4.1. L'interdisciplinarité en analyse du discours.....	92
3.4.2. Le discours comme objet d'étude.....	92
3.4.2.1. L'aspect communicationnel.....	95
3.4.2.2. L'aspect socio-psychologique.....	96

3.4.2.2.1. Le statut social	96
3.4.2.2.2. Le rapport de force.....	96
3.4.2.3. Le contexte.....	97
3.4.2.4. Le genre discursif	98
3.4.2.4.1. La sphère d'activité du corpus.....	99
3.4.2.4.2. Les champs discursifs du corpus.....	99
3.4.2.4.3. Le mausolée comme lieu d'activité	99
3.4.2.5. Les stratégies discursives.....	100
3.4.2.5.1. La stratégie de captation.....	100
3.4.2.6. L'analyse du texte narratif.....	101
3.4.2.6.1. Récit et discours	103
CHAPITRE III : Argumentation et effacement énonciatif	106
1. L'argumentation.....	107
1.1. L'opinion.....	107
1.2. La rhétorique.....	109
1.2.1. Naissance et évolution de la rhétorique.....	110
1.2.2. La parole magique en rhétorique	111
1.2.2.1. La notion de « formule ».....	111
1.2.2.2. La parole rhétorique.....	112
1.2.2.3. L'orateur en rhétorique	112
1.3. De la rhétorique à l'argumentation.....	113
1.3.1. Approche contemporaine de l'argumentation	114
1.3.1.1. L'analyse du discours argumentatif	116
1.3.1.2. Théorie des <i>Topoi</i>	117
1.3.2. L'argumentation dans le récit.....	119
1.3.3. L'ethos	119
1.3.3.1. L'ethos discursif et effacement du sujet	120
1.3.3.2. L'ethos prédiscursif	124
1.3.3.3. L'ethos dans le texte littéraire.....	125
2. L'effacement énonciatif.....	129
2.1. L'effacement énonciatif et argumentation indirecte	130
2.1.1. L'apologue.....	131
2.2. L'effacement argumentatif.....	131
2.3. L'effacement énonciatif et discours rapporté.....	132
2.4. L'effacement énonciatif et discours narrativisé	133
PARTIE II : ANALYSE ENONCIATIVE.....	134
CHAPITRE I : Effets pragmatiques de l'effacement énonciatif.....	135
1. Le principe de l'effacement énonciatif	136
1.1. Situation d'énonciation et situation de locution	137

1.2. Marques linguistiques et référentielles de distanciation.....	138
1.2.1. Pronom personnel et pronom complément pour désigner l'autre.....	138
1.2.2. Pronom démonstratif <i>hadâ</i>	142
1.2.3. L'impersonnalisation.....	144
1.2.4. L'énoncé générique.....	146
1.2.5. La passivation.....	146
1.2.6. La référenciation de perception	148
1.2.6.1. Procès perceptuel.....	149
1.2.6.1.1. La perception visuelle.....	149
1.2.6.1.1.1. La clairvoyance	150
1.2.6.1.2. Le toucher.....	151
1.2.6.1.3. La perception gustative.....	151
1.2.6.1.4. La clairaudiance.....	152
1.2.6.1.5. L'odorat.....	153
1.2.6.2. Procès mental.....	153
1.2.6.2.1. La méta-perception.....	153
1.2.6.2.2. La perception de soi chez le saint.....	154
1.2.6.2.3. La perception par l'intention (<i>niya</i>).....	155
1.2.7. Les mises en information.....	155
1.2.7.1. L'énonciateur abstrait	156
1.2.7.2. L'énonciateur universel.....	156
1.2.7.3. Les noms propres	157
1.2.8. Les mises en description	158
1.2.8.1. La description pour relater et constater.....	158
1.2.8.2. Décrire par l'action.....	159
1.2.9. Les connecteurs.....	160
1.2.10. La modalisation.....	164
1.2.10.1. Répéter pour préciser.....	164
1.2.11. Le choix du registre de langue comme trace de distanciation	166
2. Les discours constituants et distanciation	168
2.1. Le discours constituant religieux.....	168
2.1.1. Le serment.....	176
2.2. Le discours constituant soufi.....	176
2.3. Discours constituant et intertextualité	183
CHAPITRE II : S'effacer en racontant.....	187
1. Les spécificités du récit hagiographiques.....	188
1.1. Un récit de vie.....	188
2. La construction objective de la diégèse	188
2.1. Le référent dans le récit	190
2.2. Marques de l'authenticité du récit.....	190
2.2.1. L'espace authentique et fictif.....	191

2.2.2.	Repérage objectif du temps.....	198
	2.2.2.1. Analepse.....	208
	2.2.2.2. Prolepse.....	211
	2.2.2.3. Temps dominant des verbes.....	212
2.2.3.	Des personnages réels.....	216
	2.2.3.1. La désignation du personnage.....	217
	2.2.3.1.1. Les noms propres.....	217
	2.2.3.1.2. Rôle social.....	218
	2.2.3.1.3. Le contexte.....	219
	2.2.4. Effets du réel dans l'action.....	220
2.3.	L'énonciation historique.....	222
	2.3.1. Choix du récit à la troisième personne.....	222
	2.3.2. Les référents <i>huwa</i> et <i>hadâ</i>	223
	2.3.3. Poésie gnominique.....	223
	2.3.4. La structure ternaire des récits.....	225
2.4.	L'analyse actantielle.....	230
	2.4.1. Les six actants dans les récits.....	231
2.5.	Décrire pour s'effacer.....	232
	2.5.1. Le classement rhétorique de la description.....	232
	2.5.1.1. La topographie.....	233
	2.5.1.2. La chronographie.....	236
	2.5.1.3. La prosopographie.....	237
	2.5.1.3.1. L'éthopée.....	239
	2.5.1.3.2. Le portrait.....	240
CHAPITRE III:	Discours rapporté et distanciation.....	243
1.	Discours rapporté et énonciation.....	244
1.2.	Les marques d'ouverture du discours rapporté.....	245
	1.2.1. Le verbe introducteur comme marque d'ouverture du discours.....	248
	1.2.2. Le verbe introducteur comme marque d'ouverture de la diégèse.....	250
	1.2.2.1. Ouverture de la séquence dialogale.....	253
1.3.	Le discours rapporté pour nommer.....	257
1.4.	Le discours direct.....	258
1.5.	Discours indirect (libre).....	260
1.6.	Discours rapporté introduisant une formule.....	263
	1.6.1. La formule dans le discours.....	263
	1.6.2. La formule dans le récit.....	265
	1.6.3. La formule magique.....	265
1.7.	Discours rapporté introduisant une poésie gnominique.....	266
1.8.	L'îlot textuel et distanciation.....	269
	1.8.1. L'îlot textuel comme argument d'autorité.....	270
	1.8.2. L'îlot quasi textuel porteur d'un discours sacré.....	273
1.9.	Sous énonciateur ou discours médiateur.....	275
2.	Le tiers-parlant.....	275

2.6.La citation	278
2.7.Discours rapporté de seconde main.....	279
2.8.Discours rapporté et construction discursive des représentations.....	279
3. La polyphonie linguistique.....	279
3.1.Le discours direct futur.....	280
3.2.Le discours direct hypothétique.....	281
3.3.Le discours direct itératif.....	281
3.4.Le discours direct conventionnel.....	281
3.5.Le discours direct intériorisé.....	283
3.6.Le discours direct interprétatif.....	283
3.7.Le discours direct renvoyant à un non-discours.....	286
PARTIE III : UN SIMULACRE ENONCIATIF	287
CHAPITRE I : Les marques d'une présence énonciative.....	288
1.L'effacement du « je », un simulacre énonciatif cachant un Soi.....	289
1.1.Les traces du locuteur et de l'interlocuteur.....	290
1.1.1. Les traces explicites.....	291
1.1.2. La répétition.....	295
1.1.2.1.Répétition des constructions verbales.....	296
1.1.2.1.1. L'anadiplose.....	297
1.1.2.1.2. La tautologie.....	298
1.1.2.1.3. L'antanaclase.....	299
1.2.Les marques implicites.....	299
1.2.1. Surénonciation et dialogisme.....	299
1.2.1.1.Recontextualisation des citations.....	300
1.2.2. Plasticité des termes <i>wâlî</i> et <i>şâlah</i>	301
1.2.3. Poèmes tronqués.....	302
1.2.4. L'auto-implication.....	303
1.2.4.1.La tension.....	303
1.2.4.1.1. L'aposopièse.....	308
1.2.4.2.La modalisation.....	309
1.2.4.2.1. La modalité épistémique.....	309
1.2.4.2.2. La modalité intersubjective ou déontique.....	314
1.2.4.2.3. La modalité appréciative.....	314
1.2.5. Point de vue pour le compte de l'énonciateur.....	319
1.2.6. Point de vue pour le compte de l'autre.....	320
2. Les représentations sociales.....	322
2.1.Stéréotypes et identité culturelle.....	325
2.1.1. Le corps entre « l'intime » de soi et « le hors de soi ».....	325
2.1.2. Le corps-saint.....	326
2.1.3. Le corps (re)productif.....	327
2.1.4. L'absence du corps.....	327

2.2. 'Al-ġâh.....	328
2.3.Le songe.....	330
2.4.La tenue vestimentaire du saint.....	330
2.5.La purification du corps et de l'esprit.....	330
2.6.Lexique et tradition soufie comme code culturel.....	333
3. Un discours polémique.....	335
3.1.Le culte des saints et le soufisme entre hier et aujourd'hui.....	335
3.2.Le saint, ses rivaux et ses ennemis.....	337
3.3.Le soufisme : une tradition différente	337
4. L'ethos.....	338
4.1.Un ethos communautaire.....	339
4.2.L'ethos indirect confronté.....	340
4.3. L'ethos à contrario.....	340
4.4.L'ethos prediscursif.....	341
4.4.1. L'image du muqadam-guérisseur.....	341
4.4.2. L'image du muqadam-gardien de mausolée.....	342
5. Mémoire et oubli.....	343
6. Les lois du discours.....	344
CHAPITRE II : Analyse argumentative	348
1. Au sujet de l'analyse argumentative.....	349
2. Croyances et contexte social	349
3. Progression thématique et <i>logos</i>	350
3.1.Argumentation et progression thématique.....	350
3.1.1. Progression thématique dans le discours sur sîdî 'abd-rhîm.....	352
3.1.1.1.Les catégories d'arguments utilisés par le muqadam.....	354
3.1.1.1.1. Les arguments d'autorité	354
3.1.1.1.2. Les arguments de communauté	357
3.1.1.1.3. Les arguments de cadrage.....	357
3.1.2. Progression thématique dans le discours sur sîdî ħmad ban'î.....	360
3.1.2.1.Les catégories d'arguments dans le discours du muqadam de Sîdî ħmad ban'î.....	363
3.1.2.1.1. Les arguments d'autorité.....	363
3.1.2.1.1.1.Les versets coraniques	364
3.1.2.1.1.2.La tradition prophétique	369

3.1.2.1.1.3.D'autres types.....	373
3.1.2.1.1.4.La poésie soufie.....	374
3.1.2.1.2. Les arguments par analogie.....	376
3.1.2.1.3. Les arguments de cadrage	377
3.1.2.1.4. Les arguments de communauté.....	377
3.1.3. Progression thématique dans le discours sur Sîdî 'lî ban 'ûmar	379
3.1.3.1.La dominance des arguments d'autorité	380
3.1.3.2.Arguments de communauté	384
3.1.4. Progression thématique dans le discours sur sîdî dahû	386
3.1.5. Progression thématique dans le discours sur sîdî Qâda	389
3.1.6. Progression thématique dans le discours sur sîdî şâfî	394
3.1.7. Progression thématique dans le discours sur sîdî burâs.....	396
4. Point de vue représenté et Soi.....	398
5. Les figures du discours et argumentation.....	400
5.1.La question rhétorique	400
6. Stratégies discursives et argumentation	404
6.1.La stratégie de captation	404
6.1.1. La polémique pour attiser l'empathie	404
6.1.2. La dramatisation	405
CHAPITRE III : Le récit-argument	407
1. L'hétérogénéité textuelle	408
2. Analyse des récits et point de vue omniscient.....	410
3. L'Argumentation indirecte, entre énonciateur et locuteur.....	410
3.1.Narration, savoir et point de vue	411
4. Analyse séquentielle des récits	411
4.1.Séquences et composition argumentative dans le texte narratif	412
4.1.1. Sîdî 'abd-rhîm	413
4.1.2. Sîdî ħmad ban'î	415
4.1.2.1.Sîdî ħmad Ban'î (2).....	415
4.1.3. Sîdnâ 'Umar	416
4.1.3.1.Sîdnâ Musâ	417
4.1.3.2.Şîĥ 'al Mîsûm	418
4.1.3.3.Celui qui faisait son jeûne pour Allah.....	419

4.1.3.4.	Le filet de miel	420
4.1.3.5.	Récit sur le prophète	420
4.1.3.6.	Le soufi qui voulait enseigner.....	421
4.1.3.7.	Récit sur le prophète	421
4.1.3.8.		
4.1.4.	Sîdî ‘lî ban ‘ûmar	422
4.1.4.1.	Sîdî ‘lî ban ‘ûmar (2)	423
4.1.4.2.	Sîdî ‘lî ban ‘ûmar (3).....	423
4.1.4.3.	Sîdnâ Mûsâ	425
4.1.4.4.	Sîdî ‘abdal-qâdar l-ġîlâlî (1).....	425
4.1.4.5.	Sîdî ‘abdal-qâdar l-ġîlâlî (2).....	426
4.1.4.6.	Sîdî ‘abdal-qâdar l-ġîlâlî (3).....	426
4.1.5.	Sîdî bûrâs	427
4.1.5.1.	Le rythme du récit	427
4.1.6.	Sîdî dahû	428
4.1.6.1.	Sîdî dahû (2)	428
4.1.6.2.	Sîdî dahû (3).....	429
4.1.6.3.	Le drapeau de sîdî dahû	430
4.1.7.	Sîdî qâda	431
4.1.7.1.	Sîdî qâda (2).....	431
4.1.7.2.	Un dinar contre dix	432
4.1.7.3.	Sîdî qâda (3)	433
4.1.7.4.	Le faux saint	433
4.1.8.	Sîdî şâfî	434
5.	Narration, structures prépositionnelles et point de vue	436
5.1.	Les verbes factifs et non-factifs implicites	437
6.	La description	439
6.1.	La description expressive	439
6.2.	La description représentative	440
6.3.	La description productive	441
7.	Les scénarios	442
7.1.	Les fabulae préfabriquées	445
7.2.	Les scénarios motifs.....	445

7.3.Les scénarios situationnels	445
CONCLUSION GENERALE.....	448
BIBLIOGRAPHIE.....	453
TABLES DES MATIERES.....	469
TABLE DES FIGURES.....	479
TABLE DES TABLEAUX	482

TABLE DES FIGURES

Figure 1. Localisation de la wilaya de Mascara.....	20
Figure 2. Les communes de la wilaya de Mascara.....	22
Figure 3. Axes construisant le discours sur le saint.....	30
Figure 4. Le cercle herméneutique de la Parole-Ecriture selon RICŒUR.....	37
Figure 5. Composantes de l'idéologie islamique.....	49
Figure 6. Caractéristiques doctrinales de la philosophie islamique.....	51
Figure 7. Equation définissant l'exemplum selon BERLIOZ	61
Figure 8. Les composants du concept de Soi	70
Figure 9. Les composants du Soi social	70
Figure 10. Types de modalisation.....	75
Figure 11. Valeurs du <i>je</i> et du <i>tu</i> selon BENVENISTE.....	79
Figure 12. Carré du modèle actantiel	86
Figure 13. Les quatre axes de la littérature orale.....	89
Figure 14. L'environnement physique du corpus	95
Figure 15. Temps du discours et temps du récit	104
Figure 16. Triangle rhétorique	110
Figure 17. Pertinence de l'argumentation sur le saint.....	114
Figure 18. L'ethos dans la pragmatique moderne.....	128
Figure 19. Structure ternaire du récit	225
Figure 20. Structure ternaire du récit de Sîdî 'abd-rhîm.....	225
Figure 21. Structure ternaire du récit de Sîdî ħmad ban'î (1).....	226
Figure 22. Structure ternaire du récit de Sîdî ħmad ban'î (2).....	226

Figure 23. Structure ternaire du récit de Sîdî ‘lî ban ‘ûmar.....	227
Figure 24. Structure ternaire du récit de Sîdî ‘lî ban ‘ûmar(02)	227
Figure 25. Structure ternaire du récit de Sîdî bûrâs	228
Figure 26. Structure ternaire du récit de Sîdî dahû	228
Figure 27. Structure ternaire du récit de Sîdî qâda	229
Figure 28. Structure ternaire du récit de Sîdî qâda(2).....	229
Figure 29. Structure ternaire du récit de Sîdî şâfî	230
Figure 30. Schéma de l’existence du saint sidi Abdelkader Djilânî.....	237
Figure 31. Dimension interactionnelle du corpus	280
Figure 32. Structure des univers de croyance	310
Figure 33. L’ethos effectif.....	339
Figure 34. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî ‘abd-rhîm.....	352
Figure 35. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Abd-Rhîm.....	354
Figure 36. Univers de référence décrit dans l’argument de cadrage.....	360
Figure 37. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî ħmad ban‘lî.....	362
Figure 38. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Ahmed Ben Ali.....	378
Figure 39. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî ‘lî ban ‘ûmar.....	379
Figure 40. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Ali Ban Oumar.....	385
Figure 41. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî dahû.....	386
Figure 42. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Dahû.....	388
Figure 43. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî qâda.....	389
Figure 44. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Qada.....	394
Figure 45. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî şâfî.....	394
Figure 46. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Sâfî.....	396
Figure 47. Progression thématique du discours sur le saint Sîdî burâs.....	396

Figure 48. Schéma argumentatif du discours sur le saint sidi Abî Râs An-Nassirî.....	398
Figure. 49. L'hétérogénéité textuelle selon ADAM	409
Figure. 50. La séquence narrative	412
Figure. 51. La structure argumentative.....	413
Figure.52. Procès transformationnel du récit <i>Sîdnâ 'umar</i>	417
Figure.53. Procès transformationnel du récit sur le prophète	420
Figure. 54. Récit sur le prophète	420
Figure.55 . Fonction narrative et fonction argumentative	435

TABLE DES TABLEAUX

Tableau 1. Informations sur le corpus	24
Tableau.2. Les déictiques	77
Tableau3.Principes méthodologiques de l'approche narratologique chez BARTHES et TODORO.....	87
Tableau.4. Séquences textuelles.....	102
Tableau .5. Paroles rhétorique, magique et rituelle.....	112
Tableau .6.Catégories de l'ethos discursif selon HERMAN.....	123
Tableau 7 .Les pronoms personnels en langue arabe.....	139
Tableau 8 .Les pronoms renvoyant au saint.....	141
Tableau 9. Les types de descriptions exprimant des constats	159
Tableau 10. Le code religieux dans les discours sur les saints.....	175
Tableau 11.Le discours constituant soufi	180
Tableau 12 .Espaces authentiques et espaces fictifs dans les récits.....	196
Tableau 13 .Repérages temporels dans les récits	203
Tableau 14 .Les temps des verbes	214
Tableau 15 .Significations de l'emploi du présent gnominique.....	215
Tableau 16 .Contexte physique des acteurs	220
Tableau 17 .Contexte physique des acteurs non-humains.....	221
Tableau 18. Les six actants dans les récits.....	232
Tableau 19. Description prosopographique	239
Tableau 20. Portrait moral et physique du personnage principal	241
Tableau 21. Ordre lexicométrique des verbes introducteurs	245

Tableau 22. Eléments permettant l'ouverture de la diégèse	252
Tableau 23. Verbes introducteurs d'un monde avancé comme réel	257
Tableau 24. Particularités du discours direct	260
Tableau 25. Particularités du discours indirect (libre)	261
Tableau 26. Caractéristiques de la poésie gnomique dans le DR.....	268
Tableau 27. L'îlot textuel	272
Tableau 28. Les tiers-parlant dans le corpus.....	277
Tableau 29. Les traces explicites du locuteur.....	293
Tableau 30. Les syllabes allongées et sens connoté.....	308
Tableau 31. Points de vue et sens implicite (1).....	319
Tableau 32. Points de vue et sens implicite (2).....	322
Tableau 33 : Culte des saints et soufisme entre hier et aujourd'hui	336
Tableau 34 : Rivaux et ennemis du saint.....	337