Quand la parole est d'argent. Simulacres de conflits et rituels langagiers à travers la dédicace dans l'Ouest algérien.[*]

Hadj MILIANI[**]

« L'interaction de l'espace et du temps ouvre aussi de toutes parts les perspectives sensorielles et intellectives, offre à chacun sa chance. Le message est publié, dans le sens le plus fort que l'on peut conférer à ce terme... dont l'usage courant, relatif à l'écriture imprimée, fait une piètre métaphore. La performance est publicité. Elle est refus de cette privatisation du langage en quoi consiste la névrose. »[1]

Introduction

Nous savons que le discours de la production orale varie entre formes convenues et créativité langagière. Dans cet entre-deux discursif se négocient affirmations éthiques, rituels conviviaux ou conflictuels et systèmes de gestion symbolique des identités collectives et indivi-duelles. A travers la pratique de la dédicace, "*et-tebriha*", nous examinerons ici quelques unes

---

[*] Ce travail complète deux études sur le même objet :

1."Mots de passe et sujet de mise". Adresse et dédicace dans la culture populaire en Algérie, Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek, Paris, L'Harmattan, 1997.

2. Entre rituel d'échange et ostentation sociale : louangeurs et dédicaces en milieu urbain dans l'Ouest algérien. Communication au Colloque international : « Quel avenir pour l'anthropologie ? » organisé par le CRASC, Timimoun les 22-24 Novembre 1999.

[**] Chercheur Associé CRASC, Maître de Conférences Université de Mostaganem

[1] Paul Zumthor, Introduction à la poésie orale, Paris, Le Seuil, 1983, p.157.

des modalités de construction de significations symboliques et des ressorts autant anthropologiques que sociaux mobilisés dans les interactions que présuppose une telle pratique rituelle et langagière.

1. Formulations du cérémonial.

Parmi les moments ou les circonstances qui voient s'exprimer "*et-tebriha*", la complexité du rituel du mariage indique les différentes attributions du principal protagoniste de cette expression langagière, le berrah. Dans le Sud tunisien, Boris et Louis ont montré assez explicitement qu'il est un médiateur dans certaines phases du rituel, comme celle de la danse de la chevelure où le berrah intervient comme annoncier, louangeur à gages[2] et lanceur d'offrande[3]. Néanmoins, au-delà du rituel, le berrah, tout en conservant une certaine formulation stéréotypée ou conventionnelle de l'éloge, est appelé à en modifier des parties :

« L'annonce du crieur est faite dans une forme qui ne change jamais, du moins en ce qui concerne l'éloge du "lanceur" : les termes en sont répétés, tels qu'on les a lus, à chaque lancer. Seuls les vers par lesquels elle se termine, et qui, en principe, ont été préalablement dictés au berrah par le jeune homme dont il se fait alors le porte-parole, peuvent varier à chaque nouvelle présentation. »[4]

Mais on retrouve également le *berrah*, dans des pratiques d'entraide sociale, "*maaouna*" qui correspondent à une modalité de régulation de la cohésion sociale où, sous l'impulsion des chefs de tribu ou de village, les membres de la communauté participent, à travers les dons dédicatoires, à venir en aide

[2] André Louis, Nomades d'hier et d'aujourd'hui, Edisud, 1979, p. 214.

[3] Gilbert Boris, Documents ethnographiques et linguistiques sur la région du Sud Tunisien, Paris, 1952, p. 137.

[4] Boris, op. cit. p.138, note 1.

ponctuellement à l'un d'entre eux. Daumas a décrit cette pratique en Algérie vers la fin du XIXème siècle :

« Le crieur public – berrah – à chaque présent, riche ou chétif, qu'on lui remet, proclame de toute la force de ses poumons et de manière à être également entendu par les femmes reléguées dans un lieu réservé, qu'un tel, fils d'un tel, a donné tant de boudjous ou tant de douros (pièces de 2 francs et de 5 francs). Alors, suivant que le nom est plus ou moins sympathique, les assistants se communiquent leurs réflexions, et les femmes font connaître par leurs cris perçants et répétés toute la joie qu'elles éprouvent en voyant venir en aide au guerrier qui, dans les vicissitudes, les a plus d'une fois protégées.

Dans ces sortes de luttes, il n'est pas sans précédents d'entendre le berrah exagérer à plaisir le chiffre des offrandes ; cela flatte l'amour-propre et fait naître des rivalités qui tournent au profit du maître de la fête. On est sous les yeux de la foule, chacun veut paraître plus généreux que son voisin.

Quand ses enchères et ces surenchères se produisent, les cris de femmes deviennent plus retentissants. Les chefs encouragent les assistants, s'animent à leur tour, c'est une frénésie, mais la frénésie du bien. Depuis que le numéraire s'est répandu davantage, c'est-à-dire à partir de l'arrivée des Français, on a vu des offrandes atteindre le chiffre de 50 douros, 250 francs, et l'on cite quelques-unes de 100 douros, 500 francs. »[5]

Ces exemples qui correspondent aux pratiques anciennes et à l'univers spatial du village sont soit en voie de déshérence, soit réadaptés aux nouvelles conditions sociales et à l'environnement moderne. Dans ce sens, les modalités de redistribution des légitimités que le rituel mettait en œuvre à travers "et-tebriha" vont se trouver investies de nouveaux enjeux. Même si, par exemple dans le rituel du mariage, tous les membres de la communauté peuvent ainsi accéder, au moins une fois dans leur trajectoire sociale à l'existence symbolique légitimante. C'est pourquoi il est peu évident que les formes de

[5] Daumas, La vie arabe et la société musulmane, Slatkine Reprints, 1983, p.451-452

sociabilité modernes imposent nécessairement d'autres modes d'expression. Elles s'imprègnent plutôt des valeurs attestées (le sens commun) pour affirmer de nouveaux enjeux sans pour autant rendre inopérants les anciens cadres de légitimation.[6]

Cependant, à l'écoute des dédicaces de ces dernières décennies, on s'aperçoit en fait que ce sont les agents économiques dépourvus de la légitimité institutionnelle qui sont les plus évoqués ("nouveaux riches", mais aussi candidats à la notoriété locale, et surtout proches compagnons ou familiers des dédicataires, etc.) Comme si les modes de légitimation que conforte le rituel permettaient de compenser l'exclusion des réseaux institutionnels économiques et sociaux de consécration qui existent dans l'Etat moderne. Ce bricolage au niveau symbolique est d'autant plus manifeste qu'il est exercé par ceux qui demeurent, sur plusieurs plans, les plus proches du rituel lui-même; par l'origine sociale et géographique notamment.

2.Structure de la tebriha

Si l'on considère la structuration de "et-tebriha" en actes, nous remarquerons qu'elle est composée d'une amorce à fonction phatique, d'une adresse initiale facultative, de l'annonce ou d'un fragment poétique et enfin l'adresse finale dédicatoire :

[6] « Un des effets fondamentaux de l'accord entre le sens pratique et le sens objectivé dont l'évidence immédiate se double de l'objectivité qu'assure le consensus sur le sens des pratiques et du monde, c'est-à-dire l'harmonisation des expériences et le renforcement continu que chacune d'elles reçoit de l'expression individuelle ou collective (dans la fête par exemple) improvisée ou programmée (lieux communs, dictons) d'expériences semblables ou identiques. » P. Bourdieu, Le sens pratique, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p.97

exemple : « Ya gmaca! fi-xaterkum
uya galbi barkek u-necemlu tawil
u-barkana menkes xalat suhba
heddemt cayta xyem u-herest el-gelil
welyum msa beli mcek u-rani fel-ghelba
fi-xeterkum la-ineqes menkum ceda. »

Traduction : « Vous qui êtes rassemblés, pour vous (à votre santé)
mon coeur arrête et nous ferons pour le mieux
et cessons de boire ce vin, semeur de discorde
que de foyers tu as détruits et combien de démunis brisés
aujourd'hui mon esprit est avec toi et je suis en plein désarroi
Pour vous!, que Dieu vous conserve tous!. »

Comme nous pouvons le remarquer, se trouvent ici marqués dans un relais énonciatif, plusieurs niveaux pragmatiques : la louange pour les présents, la leçon sous forme de thème obligé (ici l'alcool), la contrition et le regret que conclue la formule de vœu qui marque la recherche et l'affirmation du groupe. Dans la structure du rituel où s'énonçait traditionnellement "et-tebriha", elle correspondait étroitement à la situation et aux acteurs du rituel.

C'est-à-dire qu'elle avait en premier lieu une fonction laudative, elle devait dire les qualités de la personne louée, à travers la valorisation de son lignage et de sa famille. Les destinataires sont discriminés selon qu'ils appartiennent au lignage de celui qui est loué ou qu'ils composent le groupe des invités. A l'intérieur de ces deux grands ensembles de destinataires, se différencient également ceux qui se situent dans une parenté plus ou moins proche du marié, et ceux qui sont plus ou moins alliés à la famille. De ce fait, l'acte illocutoire que traduit "*et-tebriha"* dans ces circonstances est d'ordre

véridictoire pour le premier groupe de destinataires et polémique pour le second groupe. A partir de là, les conditions de relance de la provocation symbolique sont réunies, et dans ce cas le rituel du don et du contre don peut donc prendre forme dans le processus global de réciprocité qu'exige la circonstance.

Ce dispositif qui serait propre aux formes rituelles du langage social permet de comprendre également pourquoi "*et-tebriha*" a pu se maintenir et s'adapter aux différentes évolutions de la structure sociale. Ainsi dans la communauté fondée sur des relations autant économiques que culturelles et marquées par la dimension permanente de l'interaction individuelle et collective, "*et-tebriha*" a pu s'énoncer dans les situations et les contextes les plus divers. Au point où, par un effet de contamination symbolique, "et-tebriha" vient manifester dans la situation prétexte (de la prestation musicale de type concert à la sphère du ludique privée ou publique : soirées intimes ou cabarets) une modalité du communautaire, ou plus exactement un "effet-communautaire" dont nous avons pu considérer plus haut quelques unes des expressions les plus récurrentes. Dans le sens où Goffman définit les présuppositions sociales basées sur le langage et les jeux de langage :

« Il est évident que les énonciateurs peuvent présupposer non seulement un texte antérieur, des objets disponibles dans l'environnement "immédiat", de la connaissance importée, mais aussi des normes de conduite. »[7]

Mais si la substance de l'expression "*et-tebriha*" ou "l'effet-communautaire", tels que nous avons essayé de les caractériser jusqu'ici ancrent le genre dans un rituel langagier sans aucun doute vieux d'une longue tradition, il n'en demeure pas moins que les performances concrètes des producteurs / énonciateurs, les circonstances aussi diverses que différentes où s'énonce "e*t-tebriha*", témoignent également d'une propension au changement et à l'adaptation.

[7] Erving Goffman, Façons de parler, Paris, Ed. de Minuit, 1987, p.238.

En effet, on constate que la louange s'actualise sous la forme de la dédicace uniquement (c'est ce témoignage d'un quotidien des plus intimes ou des plus circonstanciels que perpétuent par exemple, tous les enregistrements de chansons du "bedoui" depuis plus de cinquante ans et les cassettes de raï des années 80) ou d'intégration de l'annonce comme prélude à la chanson (On retrouve d'ailleurs cette forme de prélude, "l'istikhbar" dans le chaabi algérois, fragment poétique, souvent récité a capella). Ainsi le chanteur de raï Houari Benchenet, qui se considère comme un des disciples et continuateur des anciens "chioukhs", intègre très souvent en prélude, entre la dédicace et la chanson, l'annonce poétique, comme dans cet exemple, en introduction à la chanson "je m'en fous" :

« Xali nes ed-gul u-tehdar
u-nedi ghir eli bghaha galbi fi-hedel denya
lihder fiya mayeglecli mel-qdar
wala-izid fi-dati e-swiya
tedehkuli min en-kun mcakum hader
u-min en-ghib tgatcu fi-kfaya
sarilkum kilmnaser
u-bhadretkum madiruli haya. »

Mais, ce qui distinguera un énoncé poétique qui appartient à la formulation type "*et-tebriha*" d'un autre, c'est évidemment ce que l'on peut considérer comme des opérateurs de mise en scène de l'interlocution. C'est-à-dire les différents termes qui composent les formules dédicatoires initiales et terminales. Ainsi dans le corpus restreint que nous avons pu relever :

1/ xuya	mon frère
2/ lah yexlef	Que Dieu vous le rende
3/ lah la-inaqas men-kum ceda	Que Dieu vous préserve tous
4/ macewna	c'est une aide
5/ fi-xaterkom	pour votre bon plaisir
6/ nekwet	le nom de...
7/ nes	les gens de...
8/ meselxir	Bienvenu
9/ men la frontière le-la frontière	

On remarquera que ces différents fragments appartiennent

soit à l'adresse au sens phatique (1) proprement dit, à la désignation (5, 6, 8), soit à des actes illocutoires (2, 3, 4, 7), qui sont ici l'adresse, le remerciement, la prédiction : « En même temps que la parole donne à connaître sa référence elle donne à reconnaître quel acte est accompli par et dans l'énonciation (in saying) : assertion, ordre, promesse ou question. La parole se montre elle-même en un point et à un moment particulier du discours. »[8]

Ces différentes formulations mettent en avant la situation d'énonciation et le cadre pragmatique dans lequel doivent être compris les énoncés produits. Elles signalent tout particulièrement le degré de stéréotypie ou d'implication des différents partenaires de la communication en même temps qu'elle déploie deux scènes d'énonciation mobilisées par une même scénographie énonciative.[9]

Ainsi, ce que convoque explicitement la dédicace, c'est une structure triangulaire de l'énonciation. Un dédicateur (explicite ou implicite souvent individualisé) et qui est actualisé à travers la formule : "men cend...", l'énonciateur proprement dit (ici le berrah) et le dédicataire (qui est souvent collectif). A cette structure vient se greffer, si l'on peut dire, la construction énonciative de l'adresse. Elle se présente également à travers une triple polarisation. D'une part, le destinateur / énonciateur (le berrah), d'autre part, le destinataire. Cette catégorie se subdivisant elle-même en destinataire, comme opérateur de l'interlocution ("Ya xuya!, ya gmaca, etc.) et destinataire évaluateur ou institutionnel implicite qui serait à la fois le groupe d'auditeurs participant au rituel langagier et leur compétence pour approuver la performance langagière et son

[8] Francis Jacques, La mise en communauté de l'énonciation, Langages n° 70, Juin 1983 : La mise en discours, p. 67.

[9] Je reprends ici à mon compte les notions de Maigueneau de scène d'énonciation développées dans son livre, Le contexte de l'œuvre littéraire. Enonciation, écrivain, société, Paris, Dunod, 1993.

efficace symbolique. Nous nous trouvons ainsi devant une double scène énonciative :

Scène énonciative 1 :

dédicateur > énonciateur > dédicataire

Scène énonciative 2 :

destinateur > énonciateur > destinataires : a) dédicataire (éloge)- b)assistance : évaluateur de la performance langagière et de l'exercice du don.

Au final, ce sont les acteurs de l'interlocution qui définissent le cadre de l'agir. Berrah, assistance, donateurs, donataires et contre-donateurs déterminent aussi bien la séquence, son rythme que ses limites. Les acteurs actualisent des règles, négocient une ligne de conduite : « c'est-à-dire collaborent pour fabriquer un fragment de réalité, un ordre précaire. »[10]. Ce savoir partagé lors de la séance de dédicace participe de ce que l'on peut considérer comme un art 'de l'occasion'. Cela correspond à des dispositifs, des formes d'énonciation qui s'inscrivent dans des rhétoriques de l'entre-deux, ces rhétoriques intermédiaires qui sont des : « éléments discursifs propres aussi bien aux cosmologies traditionnelles qu'aux corps intermédiaires des sociétés modernes (syndicats, partis) qui donnaient un sens au monde. C'est-à-dire un statut intellectuel et symbolique établi aux relations avec les autres. »[11]

Nous sommes bien dans une *scène générique* au plan de l'énonciation, selon la catégorisation de Maigueneau dans la mesure où 'et-tebriha' inscrit ses performances pragmatiques dans sa stéréotypie expressive et ses modalités performatives qui constituent la figuration langagière de l'ethos du berrah et de son public.

---

[10] Patrick Watier, Styles de vie et modes de vie, Cahiers de l'Imaginaire. Imaginaire et vie quotidienne, n°4, 1989, p.19

[11] Marc Augé, Pour une anthropologie des mondes contemporains, Aubier, 1994, p.234

3. Valeurs éthiques et stratégies énonciatives

Le monde et les valeurs qui sont évoqués dans le corps de "et-tebriha" sont pour l'essentiel ceux que véhiculent les formes figées de la littérature orale et le répertoire poétique populaire que "et-tebriha" intègre dans son dispositif. Les savoirs transmis par le répertoire culturel sont de type transitifs (savoirs que) plutôt que dialectiques (savoir comment). Dans ce sens les modalités pragmatiques dominantes se présentent, dans la plupart des cas, sous la forme d'assertions qui sont de l'ordre de la vérité et de celui des valeurs établies. Le manque ou le désir, sous ses diverses thématisations, (amour, argent, chance) est souvent relayé par un rappel des valeurs cadres. Cette configuration particularise le parcours discursif et interprétatif, dans la mesure où c'est la possession (ou la conjonction) des valeurs qui permet la réalisation du désir ou de combler le manque posés au départ. C'est pourquoi, pour reprendre la typologie sémiotique, les actants sont invariablement des valeurs (adjuvants ou opposants) qui se singularisent par des rôles thématiques différents.

Dans leur manifestation, les thématiques sont plurielles et l'on tentera, rapidement, d'en examiner quelques exemples : L'amour contrarié,

« Ya xuya xaluni nebki ena cla el-xumrya
ma-cerafts bya sta sar el yum
hiya matet wana trakt edenya
wejebni nehzen cliha hiya zinet el xartum »

Interpellation de la bien aimée adressée à un auditoire de proches. Evocation de la beauté et de la perfection physique de la belle.

« Haw mazal dikrayat ya eli gulti rah n'sani
wecleh yefekertu bin el galb wel kebda
ghir e-sebri unedik w-allah yencal bu el fani
u-macandhum ma-yerbhu eli-yekabru fel-cogda. »

Interpellation et dialogue avec la bien aimée. Mise en cause explicite de ceux qui font obstacle à la rencontre des amoureux. Rejet des biens matériels et condamnation des tiers qui s'interposent entre le narrateur et sa bien aimée.

« hebes hebes xali l-micro yetnefes

hmama taret nezlet fi cmud resi
hiya tebghi l-katsonkat basi we-hna macandnasi
telgo dicaya w-galo dzawget
wila dzawget sta rahli fiha
ana craftha kikanet sghira w-saba
w-kikebret w-syanet sta ndir biha
gululha cla dek el-cam ila tkeket
borhani mazel rah candha
elgalb diteh wel frisa gestha
wel qsida 'j'ai pas besoin de ta pitié'. »

Reprise de la sentence attribuée à Sidi Abderrahmane Mejdoub au sujet des femmes (ici réadaptée) dans le sens d'une propension des femmes à être davantage attirées par les biens matériels. Discours d'amoureux éconduit qui apprend que sa bien aimée va se marier et qui se prévaut de ses réussites amoureuses antérieures.

La destinée :

« Yeh eli yebki yebki cla zhar
weli macendu zhar macendu welu
werajel sictu xsalu
rabi cla el-mlih idabar
u-gmic esabrin gac inalu. »

Discours à dominante sentencieuse. Les valeurs cadres mis en avant sont la chance, la dignité virile, la Providence et la patience. Cette concomitance de valeurs axiologiques fondées sur la surdétermination de causalités extérieures à l'individu tracent la configuration d'un sujet agi plutôt que sur la reconnaissance d'une individualité et d'un libre arbitre (chance, Providence, patience). La seule dimension proprement éthique renvoie à un déjà-là : l'honneur virile constitutif de l'imaginaire social masculin.

L'illusion de l'existence :

« Yeh galbi barkek la-teqnot we-sbor
hedel denya fenya wenta fani
waqtek fet a-gbil we-sah tghayer
ma-lawit hmum derwek dekhlani

we-denya meqbil carefha teghdar
becd me-tzahik tergec tehzani
rawhet kul le-hbeb gumla we-jbeber
u-baqi ruhi whid nekrum megouani. »

Dans la même perspective, la vision désenchantée du temps qui passe rejoint la perspective de la doxa religieuse en islam de l'illusion de la vie ici bas opposée à la permanence et à la vérité de l'au-delà.

L'alcoolisme également, souvent thématisé, s'inscrit paradoxalement comme un agent de la déchéance sociale, bien plus qu'il n'est traduit comme un manquement grave aux préceptes religieux :

« Ya hedel kess
welah fiya dert el-ceyb
weleftek fessoghr twedecna feliqa
dort cliya elyum ki-kbert u-seft esib
men becrd el terfeh rani fel-halqa
dexelt yedi belftes men jib lel-jib
yatastani win rahet el warqa. »

d'une manière plus délibérément profane, il est même le signe qui permet de distinguer ceux qui en connaissent les usages et les raffinements de ceux qui en sont de bien mauvais consommateurs :

« Wel mleh yesorbu srab yetwensu bih
yesencou bih el-gmayec
wedum clihum deswayec
ukul xlil mca xlilteh tcaneg fih
uhadi gmacet enfayac
wel giyeh deyrin el-srab slah yeqbahu bih
macendhum kosor fel-klem etayah
wenas kil- ghoryen tseket fih
uhuwa ikaber fe-swayec
sufu el-medlul cir marteh tehkem fih
tfu cla xasarin el gmayec. »

L'exil et l'émigration sont plus précisément des thématiques privilégiées car elles permettent une double réactivation symbolique. Celle du thème proprement dit, mais également sa réfraction par le rituel langagier de "et-tebriha" qui réinscrit pour une bonne partie de cette population émigrée (venue des campagnes algériennes) la dimension culturelle du lieu d'origine. C'est l'une des caractéristiques les plus frappantes quand on écoute notamment les enregistrements des chanteurs du "bedoui" qui sont produits en France : Cheikh Brahim, cheikh Miloud, etc. Ainsi à la classique mise en parallèle des dures conditions de l'exil et de la nostalgie du pays :

« Wel ghorba twila u-matwal cdabha
umhanha kul enhar et-zid
welghorba sciba umascab menyebha
uya wih men-geh el-wtan bcid
forga u-maken galbi nesaha
wel wehs slam cla nes el-hbib
wili bladi ma-sebts hnenha
u-xalit nasi u-dhit whid. »

s'associe aussi la mise en garde contre les tentations les plus séduisantes de la ville européenne :

« yeh el-bhar ghameq mendexlah fi-bled 'Paris'
u-gmic ma-yecraf icum meskin rah maben
el-cqal yetwadar mca el-cayn etsali
wel 'champagne' itareb eli ikun zahfen
raqs uslam wetecnag mca klem 'chéri'
wel clug tsexef zin ma-forman. »

4.De la structure pragmatique à la stéréotypie culturelle

Nous avons vu que la structure formelle de "et-tebriha" était dominée par les nécessités pragmatiques de son énonciation, son efficace illocutoire en quelque sorte. Cet efficace empruntant l'essentiel de ses modes de l'hétérogénéité des composantes textuelles : formes poétiques, fragments parémiques ou quasi-parémiques, sentences et référents

symboliques religieux. C'est cet ensemble qui véhicule les traits les plus pérennes de valeurs et de normes qui peuvent être appréhendées comme des unités stéréotypiques ou des clichés; constitutives de ce que l'on considère généralement comme caractéristique des productions langagières de la tradition orale.

Elles intègrent la structure d'ensemble sous la modalité prédicative [12]. C'est-à-dire qu'ici, le dire parémique ou quasi-parémique constitue en tant qu'ensemble une caractérisation de l'objet évoqué, une structure prédicative. La chance, la patience, l'honneur sont des valeurs dont la signification profonde est exprimée par une sorte de digression parémique ou quasi parémique :

« Celui qui doit pleurer, doit se lamenter sur la chance »

« Les pleutres font du vin un prétexte pour se montrer belliqueux »

De ce fait il y a une sorte de redoublement du savoir partagé. Les termes qui renvoient aux valeurs itératives (*sbar*, *nass khasla*, etc.) sont déjà référencés au plan des présuppositions sociales. Ces présuppositions sont confirmées par le prédicat proverbial ou quasi proverbial qui en atteste l'orientation.

Par ailleurs, la formulation d'ensemble possède, dans un contexte digressif, les mêmes attributions que la sentence dont les caractéristiques formelles et les propriétés poétiques ont été définies par Maingueneau comme dominées par le : « présent générique (voire absence de forme verbale), les embrayeurs personnels à valeur générique ou les groupes nominaux référant à une classe. Sur le plan du signifiant, la sentence possède également des propriétés qui font largement appel à la fonction poétique jakobsonienne : sa brièveté va de pair avec des jeux de symétrie syllabique ou accentuelles, eux-mêmes corrélatifs de symétries sémantiques. Ces caractéristiques convergent pour faire de ce type d'énoncé un fragment clos sur soi, facilement

[12] Voir Joseph Chetrit, Dire proverbial et dire meta-textuel. Analyse socio-pragmatique de proverbes judéo-marocains, Cahiers de Littérature orale, n°44, Folklore juif, 1998.

mémorisable et qui renvoie l'image d'un monde stabilisé. Sa syntaxe et son lexique volontiers archaïsants montrent implicitement qu'il ne s'agit pas de la parole d'un individu mais d'un dit qui se donne pour immémorial. »[13]

Cette proximité aussi bien formelle que signifiante de "tebriha" aux formes sentencieuses est d'ailleurs apparente dans les "tebriha" les plus simples qui consistent précisément à aligner des expressions de type parémique :

« Pourquoi séparent-ils le cœur et le foie » (le cœur étant considéré comme le siège de l'amour et le foie le symbole de l'affection maternelle)

« L'exil est long et ses souffrances tout autant »

« (la vie) après t'avoir amusé n'est que deuil »

C'est grâce à des fragments de stéréotypie culturelle, que "*et-tabriha*" marque au-delà son espace signifiant, un territoire plus vaste, celui du savoir partagé d'une communauté. La mémoire collective se nourrit ainsi, non tant de contenus, de sagesses, mais plutôt des formes, des rythmes qui affirment dans leur modalité rituelle, la prégnance d'un dispositif commun qui renvoie autant à l'Histoire, aux Mythes qu'aux inconscients les plus profonds de l'être humain. Mais l'on retiendra en définitive que c'est à travers sa polyphonie énonciative, la mobilisation à la fois du répertoire des savoirs partagés et des ressources de l'adaptation et de l'improvisation en contexte, que "*et-tabriha*" réussie, par l'interactivité qu'elle présuppose, à susciter l'intérêt des individus et perpétuer son usage en tant que forme expressive ritualisée.

[13] Dominique Maingueneau, Un problème cornélien. La maxime, Etudes littéraires. La pragmatique. Discours et action, Eté-Automne 1992, vol.25, n°1-2, p.14