

**La figure mystique Ephraïm Aln'Koua dans le récit poétique "Moi, ton enfant, Ephraïm" de Mohammed Souheil DIB**

**Houria HAKKAK**

Université de Tlemcen, houria8888@yahoo.fr

**Soumis le:** 30/11/2017

**Révisé le:** 18/10/2018

**Accepté le:** 24/10/2018

**Résumé**

*Cet article porte sur l'émergence de la figure mystique juive Ephraïm Aln'Koua dans le récit poétique «Moi, ton enfant, Ephraïm» de Mohammed Souheil DIB. Nous nous interrogeons sur la mise en discours de ce nom propre, autrement dit, sur le(s) image(s) qu'il tend à suggérer dans le récit en nous inscrivant dans le cadre de la théorie de la signifiante soutenue par Paul Siblot. Ce dernier voit dans le nom propre un signe riche de sens discursif. La présente étude se base sur la description et l'analyse des fonctionnements sémantiques de ce nom propre dans ledit récit.*

**Mots-clés:** *Anthroponyme, religion, syncrétisme, signifiante.*

الشخصية الدينية إفرائيم ألن كوا في القصة الشعرية "أنا، ابنك، إفرائيم ألن كوا" للكاتب محمد سهيل ديب

**ملخص**

يتناول هذا المقال ظهور الشخصية الدينية اليهودية إفرائيم ألن كوا في القصة الشعرية أنا، ابنك، إفرائيم ألن كوا للكاتب محمد سهيل ديب. حيث نتساءل من خلاله حول البناء الخطابى لاسم العلم هذا، أي حول الصورة أو الصور التي يوحي بها في القصة معتمدين على نظرية المعنى المقترحة من طرف بول سيبلو الذي يرى اسم العلم كلمة غنية بالمعنى الخطابى. وهذا البحث يعتمد على وصف وتحليل العملية الدلالية لهذا الاسم في القصة الشعرية.

الكلمات المفتاحية: اسم علم، دين، انصهار ثقافي، معنى.

**The mystic figure Ephraïm Aln' Koua in the poetic narrative "Me, your child, Ephraïm" of Mohammed Souheil DIB**

**Abstract**

*This article focuses on the emergence of the Jewish mystical figure Ephraïm Aln' Koua in the poetic story Moi, ton enfant, Ephraïm of Mohammed Souheil DIB. We wonder about the putting into discourse of this proper name, in other words, on image (s) which tends to suggest in the story by registering us as a part of the theory of the signifiante supported by Paul Siblot. This last considers the proper name as a sign rich in discursive meaning. The present study is based on the description and analysis of semantic functioning of this proper name in aforementioned story.*

**Key words:** *Anthroponom, religion, syncretism, significance.*

**Auteur correspondant:** Houria HAKKAK, houria8888@yahoo.fr

### Introduction:

Le récit poétique *Moi, ton enfant, Ephraïm* de Mohammed Souheil DIB décrit le voyage intérieur de Jacob entre le présent et le passé. C'est l'unique personnage du récit qui prend la parole. Le récit ne fait que restituer le flux de sa conscience, car il s'agit d'une longue prière comme l'indique la phrase qui clôt le récit: «Prier et attendre, tel était mon destin, moi, ton enfant, Ephraïm» (*M.E.E*: 91). Il implore le rabbin Ephraïm Aln'Koua d'exaucer son vœu de retourner à Tlemcen pour revoir le sanctuaire. La prière, une occasion d'un retour critique sur soi, explique le va et vient entre le présent et le passé. Jacob, en effet, réfléchit aux raisons de sa souffrance, et *ipso facto* met en relief les traits caractéristiques de la culture judéo-islamique – prééminence de la religion et de la tradition – ainsi que celles de la culture française – laïcité et modernité -. Il montre qu'il reste profondément attaché à sa culture d'origine dont la religion est la pierre angulaire. Cette dernière est présentée comme étant à l'origine de la tolérance et du syncrétisme judéo-islamique à Tlemcen. En effet, la communauté juive ne vivait pas en ghetto, mais à proximité de la communauté musulmane. Jacob évoque plusieurs indices qui convergent vers la mise en évidence de ce syncrétisme tels la participation des musulmans aux fêtes religieuses des juifs et l'échange de la garde des enfants. La mise en exergue de ce métissage fondé sur religion, et par-là la possibilité des hommes de confessions différentes de vivre ensemble sur le même territoire constitue le point culminant auquel tend le récit.

Dans le cadre de cet article, nous proposons de réfléchir au choix et au sens discursif que revêt l'anthroponyme notoire à caractère religieux Ephraïm Aln'Koua dans le récit. Autrement dit, nous tentons de mettre en évidence comment l'évocation de cette figure religieuse contribue à montrer la prépondérance de la religion enseignant l'amour du prochain dans le monde ancien (que représente Tlemcen), et par-delà son effondrement dans le monde moderne (que représente Paris) et l'attachement de l'auteur au premier monde. Il convient de souligner que le nom propre (désormais Npr) revêt une importance primordiale aussi bien dans la réalité que dans la fiction. Dans cette dernière, son choix dépend de l'image que l'auteur dresse du porteur ainsi que de la cohérence du texte<sup>(1)</sup>. Nous commençons par présenter le cadre théorique avant d'analyser le fonctionnement sémantique dudit anthroponyme.

### 1- Cadre théorique

La question du sens du Npr a été pour longtemps écartée du champ de la linguistique. Il a été adopté le point de vue des logiciens, Mill (1843)<sup>(2)</sup> puis Kripke (1972)<sup>(3)</sup>, qui le considéraient comme «un désignateur rigide», c'est-à-dire qui: «réfère [durablement] sans signifier»<sup>(4)</sup>. Toutefois, depuis une trentaine d'années, la linguistique s'est réapproprié le nom propre avec la théorie du prédicat de dénomination de Kleiber (1981)<sup>(5)</sup>. De multiples théories qui s'attachent à la description du sens du nom propre non pas en langue mais en discours se voient proposées par des linguistes d'arrière plans théoriques différents. Ainsi, Kerbrat-Orrechioni<sup>(6)</sup> propose la notion de la connotation, Gary-Prieur<sup>(7)</sup> la distinction de deux aspects du sens du Npr: le sens et le contenu, Siblot<sup>(8)</sup> les potentialités signifiantes, Jonasson<sup>(9)</sup> la distinction entre les Npr culturellement saillants et les Npr familiers, Paveau<sup>(10)</sup> la plasticité sémantique du Npr, notamment le toponyme et son caractère polyréférentiel, Lecolle<sup>(11)</sup> la polysignifiante du Npr du lieu habité et Cislaru<sup>(12)</sup> l'omnisignifiante des noms de pays. Ils voient dans le Npr un signe riche de sens discursif. Cette idée de la richesse sémantique est ancienne. Wienreich parle «d'hypersémantisme» et Barthes d'«un signe volumineux, un signe toujours gros d'une épaisseur touffue de sens»<sup>(13)</sup>. Ce dernier est parvenu, dans son étude portant sur les noms propres de l'œuvre de Proust, à relever deux types de motivations qui conditionnent leur choix et leur interprétation, la première relève de la phonétique symbolique et la seconde de la culture. Dans l'absence d'une véritable théorie du sens des Npr dans les recherches en onomastique littéraire, nous avons opté dans la présente étude pour la théorie de Siblot citée ci-dessous.

Siblot introduit la notion «de la signifiante du Npr» pour rendre compte de son sens dans une dimension discursive. Ainsi, il incite à ne pas: «négliger la masse des observations accumulées en ethnologie culturelle, en logique, en psychanalyse ou dans les philosophies du langage»<sup>(14)</sup>.

Il soutient que le Npr ne se vide pas de sens lors de son passage au seuil du nom. Il s'agit d'une étape primordiale. A partir du moment où il désigne sans signifier, le porteur - référent est reconnu comme un individu. Toutefois, cette étape qui est provisoire correspond à la suspension du sens et non pas à son extinction. Le Npr s'investit de sens lors de ses emplois contextualisés, lequel permet: «la réalisation d'un nombre de possibilité de la "signifiante" du nom propre»<sup>(15)</sup>. Il convient de souligner que la signifiante en praxématique désigne une «somme de potentialités signifiantes, elles-mêmes constituées à partir de pratiques signifiantes (sociales, politiques, idéologiques)»<sup>(16)</sup>.

Siblot distingue six modes de signifiante du Npr. D'abord, la remotivation étymologique par laquelle le sens du nom commun initial apparaît dans un discours donné comme Candide de Voltaire. Ensuite, il évoque la signifiante des différents appellatifs mis à la disposition du locuteur. Le Npr figure parmi les possibilités qu'offre le paradigme des appellatifs. Appeler une personne par son nom, ou bien son prénom, ou encore par son surnom ou même un titre est signifiant. De plus, il met l'accent sur sa dimension classificatoire. En effet, il permet l'inscription de l'individu dans un des systèmes sociaux de classement: masculin/féminin, appartenance religieuse, ethnique, nationale, régionale, sociale ou même un engagement politique, etc. En outre, il met en relief son importance qui permet à son porteur d'être reconnu comme un individu. En privant une personne de son nom, on nie son individualité comme cela se fait dans les prisons. De surcroît, le Npr peut renvoyer à un concept ou une catégorie à la manière d'un nom commun: «qui implicite la réalité référentielle que constitue la biographie de l'individu dénommé»<sup>(17)</sup>. Enfin, il évoque: «Les diverses capacités à signifier du Npr exercent leur efficace sur l'individu désigné»<sup>(18)</sup>.

## 2- Analyse et interprétation

Parmi les six potentialités signifiantes relevées par Siblot, seulement deux semblent être activés, dans le récit, par le choix du nom propre Ephraïm Aln'Koua. La première est celle de la capacité du nom à véhiculer la biographie de l'individu désigné ou ce que Jonasson appelle le rôle social de la personne. En effet, il s'agit d'une figure religieuse de renom chez les juifs. La seconde est celle de faire appel à différents paradigmes appellatifs, nom, prénom et titre qui sont tous porteurs de sens. Nous commençons par mettre en évidence les éléments de la biographie du rabbin qui émergent dans le récit avant de traiter la question des différents paradigmes appellatifs.

### 2-1- Ephraïm Aln'Koua: le rabbin détenteur de *baraka*

Afin de manifester le poids de la religion dans la culture juive, DIB opte pour un récit sous forme de prière. Jacob, le héros du récit, invoque Dieu, mais aussi le rabbin Ephraïm Aln'Koua. Cette prière est marquée par une présence importante des désignateurs du Dieu et du rabbin mis en apostrophe. Ces apostrophes insérées dans les phrases, sont mises, soit en début, soit en fin ou encore insérées entre deux constituants de la phrase comme dans cet extrait:

Je n'ai plus que faire de ma patience. Et il me semble / que j'avance avec calme et sérénité dans les volutes / de cette eau qui coule entre tes rochers, **grand rab**. // Ecoute encore, **Seigneur**, / je ne suis que passé, / un passé qui fiché pourtant dans / le temps qui galope. [...] **Seigneur-Dieu**, / **seigneur Ephraïm**, / je sens qu'un miracle se prépare. (p.85)

Leurs places n'a aucune incidence sur le sens de l'énoncé comme le soutient Riegel dans son ouvrage *Grammaire méthodique du français*<sup>(19)</sup>.

Il convient de remarquer que Dieu et le grand rabbin sont tutoyés le long de la prière. Rien n'est étonnant puisque le tutoiement du Divin est d'usage dans le judaïsme. Il inspire la proximité entre Dieu et le grand rabbin, d'un côté, et Jacob, de l'autre côté. En outre, le vouvoiement n'existe pas en hébreu. Cela confère aux interlocuteurs, en dépit de leurs statuts sociaux et leurs degrés de connaissance, une certaine égalité, voire de la familiarité. Les



conception miraculeuse de Mathilde après la visite rendue au saint Abou Ishac, la célébration de la *waada* dans le but de protéger les bois, dans *La Quête et l'Offrande*, et la visite de Rahma au saint sidi Brahim dans *Le Retour*: «[...] atteignant enfin le mausolée, elle s'est adressée au saint Sidi Brahim. Elle prenait place à côté du vieux *fquih* guerrier, qui s'est donné, durant le II<sup>e</sup> siècle, pour tâche quotidienne, de surveiller les alentours, guettant, du haut de ce sommet frôlant la voûte céleste, la manifestation de quelque bateau de pirates pour une de ces razzias dont la région souffrait tellement» (*Le Retour*: 57). Il rappelle que sidi Brahim était à l'origine un savant en jurisprudence islamique comme le souligne le terme arabe «*fquih*» et un guerrier qui a gardé bénévolement les frontières maritimes du pays. Cette idée trouve son écho dans le passage suivant: «Comme la tour de guet du ribat surveillant le débarcadère de Sidi Khaled...» (*Le Retour*: 55). Sidi Khaled était également un guerrier. Par ces évocations, le récit tend à montrer que le culte des saints trouve son prolongement dans le mouvement soufi largement ancré en Algérie. En effet, il est évoqué dix saints de renom de la région d'Honaine et ses alentours. Dans cette optique, l'auteur désapprouve l'opinion de ceux qui condamnent le soufisme et voient en lui une dérive païenne, notamment celui du salafisme.

En évoquant les pratiques citées ci-dessus, DIB tend à suggérer que les juifs et les musulmans partagent plusieurs points communs. Dans le même ordre d'idée, le chiffre sept est évoqué dans le sermon: «Je suis de ceux qui jurent sur les sept collines de Tlemcen...» (*M.E.E*: 62) et dans le passage suivant: «R'bica: vestale nommée par sept langues» (*M.E.E*: 74). Ce chiffre est considéré comme sacré dans les deux religions. De même pour l'usage du terme *baraka* par Jacob. Cela contribuerait à ce qu'ils se respectent et cohabitent paisiblement. Il insiste sur le fait que la religion, bref l'amour de Dieu ne peut être que source de la tolérance et de l'amour du prochain. Dans cette perspective, le rabbin et le roi Abou Tachfine qui l'a accueillis, lui et ses coreligionnaires, à Tlemcen sont désignés comme «ses [de Dieu] enfants»: «Tlemcen, / demeure fabriquée par le père de tous, / ton sang animait des cœurs différents. / D'où tenais-tu ton souffle pluriel? De l'intelligence des hommes? / Du cœur divin? / Il n'y a que le Seigneur pour faire un tel miracle / quand ses enfants s'appellent Abou Tachfine et Aln' / Koua» (*M.E.E*: 50-51). Tlemcen est présentée comme l'incarnation de la diversité religieuse, voire du syncrétisme fondé sur la religion comme le soulignent les segments «cœurs différents», «souffle pluriel», «cœur divin» et «Seigneur». Le cœur chez les monothéistes est le siège aussi bien des émotions que de la foi en Dieu. Ainsi, la foi, la communauté de croyances et de rites peuvent être considérés comme des arguments en faveur de la condamnation des actions sionistes envers les Palestiniens. Il convient de souligner que le récit poétique est écrit dans le but d'exprimer le ressentiment de l'auteur à l'égard de l'incendie de la mosquée d'Al Aqsa en 1969 comme il le souligne dans son entretien avec Amarury Chardeau dans l'émission *Villes-mondes: Tlemcen* diffusée sur la chaîne radio France culture (27/11/2011). Il soutient dans cet entretien que les communautés musulmane et juive vivaient en proximité et se connaissent si bien au point qu'«il est possible de parler d'eux [les juifs] à la première personne».

Divers indices dans le récit concourent à la mise en relief de ce métissage. Ainsi, il est évoqué Zaza, une femme musulmane, qui a élevé Jacob comme son enfant comme le souligne le passage: «J'ai longtemps respiré les lois de l'amour / que m'ont enseignées mes mères musulmane et juive. / Telles sont les deux mères: Aleph-Shin / Zaza-Louisa» (*M.E.E*: 89). Jacob affirme qu'il est imprégné de l'éducation reçue des deux mères basée sur l'amour comme le laisse entendre le verbe «ai respiré» pris au sens métaphorique. Les deux mères sont assimilées aux deux lettres hébraïques Aleph et Shin. Ces dernières sont connues dans la tradition hébraïque comme lettres mères. Cette assimilation suggère que la relation unissant les deux mères Zaza et Louisa est inextricable, basée sur le partage de points communs semblablement à celle unissant les deux lettres mères. Jacob se souvient aussi des femmes musulmanes enceintes qui préféraient manger de sa *dfina*<sup>(22)</sup>: «Ils n'ouvraient les portes de

leurs maisons, / et je donnais de ma «*dfina*» à leurs épouses enceintes/ que l'envie prenait de goûter au plat du Sabbat, / à la nourriture sacrée» (M.E.E: 56).

Dans la même perspective, il est évoqué le gâteau traditionnel juif préparé par un musulman, Ahmed, ou encore les chandelles confectionnées par Zaza pour la fête du quatorze Nizan: «Souviens-toi aussi comment le quatorze Nizan, avec / les chandelles que fabriquaient Zaza, ma mère musul- / mane, [...]» (M.E.E: 79). Enfin, il est mentionné la présence de Zaza lors de la cérémonie du mariage de Jacob: «Nos amis étaient venus / Zaza était de la fête» (M.E.E: 76).

Nous passons maintenant à l'analyse des différents appellatifs attribués au rabbin.

## 2-2- Les différents appellatifs

Le rôle culturellement saillant d'Aln'Koua chez la communauté juive de Tlemcen est déployé par son nom, prénom, nom ou nom complet, ainsi que par diverses expressions. Il est dénommé comme: le rab, le grand rab, le seigneur, le prophète, le père, le berger, le guide, le roi. L'ensemble de ces appellatifs dans la majorité des contextes où ils apparaissent sont interchangeables bien que les titres, le nom ou le nom complet soient démarcatifs d'une certaine distance sociale, une hiérarchie, d'après les règles d'usage de la langue française. Il convient de rappeler que le tutoiement du Divin ou de ces porte-paroles est d'usage en hébreu. Cela implique que les titres employés, en l'occurrence, servent uniquement à mettre en valeur le statut charismatique d'Ephraïm Aln'Koua en tant que maître éminent enseignant la Tora et de thaumaturge. Par ailleurs, en l'invoquant par l'ensemble de ces désignateurs, Jacob tend à susciter la pitié et le pardon de son rabbin. Il se montre comme une créature faible, malheureuse, enclin à pécher loin d'Ephraïm Aln'Koua, son garde-fou: seigneur, rab, grand rab, saint, berger, père et prophète.

L'extrait suivant illustre l'hypothèse de l'interchangeabilité des appellatifs cités ci-dessus: Voici mes larmes, **grand rab**.

Regardes-moi pleurer.

Mes souvenirs m'arrachent des cris  
tant l'amour que j'ai pour toi est grand.  
La nostalgie de baiser ta pierre tombale

me monte aux lèvres

tant ta séparation me pèse.

A ta seule évocation, je me recueille, **Ephraïm**,  
et puis j'éclate en gémississements stridents.

Tes enfants savent ça.

Eux, déchirent leur chair

quand ton image s'exhale de leur passé.

Ils ne peuvent plus étouffer leur douleur  
car le silence rendrait plus terrible l'absence.

Tes enfants sont cris,

ils sont soupirs.

De leurs ongles acérés, ils éternisent les retrouvailles  
artificielles.

Ne leur en tiens pas rigueur, **Seigneur**,  
ils vénèrent avant tout la mémoire.

Ils ne sont qu'un morceau de ton ciel  
qu'ils bénissent sans cesse,  
que les restes d'un automne

heureux. [...]

Il se lit dans mes yeux, **Seigneur**, comme tu peux  
le constater à présent, le vertige d'un homme à part.  
Je sonde l'espace qui m'entoure  
et celui qui m'habite pour

savoir comment se fabrique le secret du bonheur,  
 mais je me heurte à ton absence, **grand rab**,  
 et je me mets à pleurer,  
 à pleurer. (*M.E.E*: 43-45)

Ce passage se caractérise par son unité sémantique. Jacob y exprime sa nostalgie profonde et celle de ses coreligionnaires au sanctuaire du grand rabbin. L'isotopie de la souffrance le parcourt par les segments «larmes», «pleurer», «cris», «la nostalgie», «ta séparation me pèse», (première strophe), «je me recueille», «j'éclate en gémissements stridents», (deuxième strophe), «déchirent leur chair», «leur douleur», «l'absence», «cris», «sopirs», (troisième strophe), «ils éternisent les retrouvailles artificielles», (quatrième strophe), «casse la paix», «goûter des cendres», «leurs larmes», (cinquième strophe), «toutes les peines du monde» «le vertige d'un homme à part», «ton absence», «je me mets à pleurer, à pleurer», (sixième strophe). L'épanchement de leur nostalgie fonctionne comme un alibi qui suggère l'aspiration de Jacob au pardon et au retour à Tlemcen. La mise en page de cet extrait semble participer à la mise en valeur de ce sentiment nostalgique. Les blancs typographiques suggèrent le sentiment de manque du rabbin, voire de perte et d'égarement que ressent Jacob et ses coreligionnaires.

Jacob interpelle son rabbin par différents appellatifs qui se trouvent, soit en fin de phrase, soit insérés entre deux éléments de la phrase. L'appellatif «grand rab» dans la première strophe est repris par le prénom «Ephraïm» dans la deuxième strophe et ensuite par «Seigneur» dans la quatrième strophe. Jacob et ses coreligionnaires sont présentés comme les enfants d'Ephraïm dans la deuxième, la troisième et la quatrième strophe. La reprise du syntagme nominal «tes enfants» par «ils» dans la quatrième strophe où apparaît l'apostrophe «Seigneur» ne nuit pas à l'identification du référent ou même à la cohérence du texte. Cela présuppose l'interchangeabilité des appellatifs. Il semble que le récit réactive la relation synonymique entre les titres en question. En fait, les titres rabbin (ses variantes rab et grand rabbin) et seigneur désignent respectivement d'un point de vue étymologique et métaphorique (sens figuré) «le maître» par opposition à «l'esclave». Par ailleurs, par l'invocation du rabbin par son prénom relevant de la sphère privée, Jacob est loin de montrer son irrespect. Il semble plutôt montrer son sentiment de proximité affective avec ce dernier. Cela sans renvoyer au rôle familial du rabbin. Il s'agit toujours du rôle social de rabbin (maître) qui est mis en valeur. La dernière strophe confirme cela. «Seigneur» est repris par «grand rab» sans qu'il y ait des traces de rupture sémantique. Jacob exprime le long de cette strophe sa souffrance, voire sa mélancolie. La présence de deux paradigmes appellatifs au sein d'une strophe unifiée sur le plan sémantique apparaît à plusieurs reprises dans le récit. Ainsi, grand rab est repris par Seigneur (*M.E.E*: 62-63, 85), Seigneur Ephraïm Aln'Koua par grand rab (*M.E.E*: 80), Ephraïm par Aln'Koua (*M.E.E*: 84), grand prophète par Ephraïm (*M.E.E*: 15).

Ce qui appuie ces déductions, en outre, sont les contextes sémantiques dans lesquels apparaissent les différents paradigmes appellatifs. La tristesse de Jacob se traduit notamment par ses larmes versées ou à verser. Cette image émerge à plusieurs reprises dans le récit. Le grand rabbin pris à témoin de son état est apostrophé, interpellé au moyen de différents paradigmes appellatifs: grand rab (*M.E.E*: 13, 43, 45), Ephraïm (*M.E.E*: 21), Seigneur (*M.E.E*: 33, 35). De même, lorsque Jacob exprime sa souffrance, voire son désespoir à Paris: grand rab (*M.E.E*: 13), Aln'Koua (*M.E.E*: 45), Ephraïm (*M.E.E*: 43), grand rab Ephraïm Aln'Koua (*M.E.E*: 19), Seigneur (*M.E.E*: 28), Seigneur Ephraïm Aln'Koua (*M.E.E*: 47), notre père (*M.E.E*: 67) ou encore sa nostalgie: Ephraïm (*M.E.E*: 28), Ephraïm Aln'Koua (*M.E.E*: 48), grand rab (*M.E.E*: 60), Seigneur (*M.E.E*: 31), Seigneur Ephraïm Aln'Koua (*M.E.E*: 80), mon père (*M.E.E*: 65). Cette diversité des appellatifs se manifeste, en outre, lorsque l'image du grand rabbin en tant que maître dispensant un enseignement est mise en relief: Ephraïm Aln'Koua (*M.E.E*: 22), Seigneur rab (*M.E.E*: 65), prophète (*M.E.E*: 69), le rab (*M.E.E*: 67), Ephraïm (*M.E.E*: 70), mon berger, mon guide, mon père (*M.E.E*: 39), grand rab (*M.E.E*: 80). A l'image du maître s'ajoute celle du thaumaturge, le saint détenteur de baraka. Le rabbin est aussi, en l'occurrence, apostrophé par divers appellatifs: grand saint (*M.E.E*: 19), Seigneur

(*M.E.E:* 29), grand rab (*M.E.E:* 25), le rab (*M.E.E:* 33), Aln’Koua(*M.E.E:* 42), Ephraïm(*M.E.E:* 65). Il est à rappeler que le terme «*baraka*» renvoie au détenteur de forces surhumaines, divines procurant au pèlerin prospérité et surabondance. En fait, les juifs comme les Algériens, voire les Maghrébins s’accordent à attribuer aux pieux des pouvoirs surnaturels. Les tombes des rabbins deviennent un lieu de pèlerinage après leurs morts. Cela explique l’appellatif «grand saint» dans «OU EST TA BARAKA, GRAND SAINT ? ELLE NE NOUS COUVRE PLUS» (*M.E.E:* 19). Son mausolée est assimilé à un lieu saint comme le montre les désignateurs: «sanctuaire» (*M.E.E:* 25), «espace sanctifié» (*M.E.E:* 49) et «lieu sacré» (*M.E.E:* 81). Les visiteurs y viennent pour lui demander d’exaucer leurs vœux. Le pouvoir surnaturel d’Ephraïm est immense. Il s’exerce autour de sa tombe et s’étend à la ville entière comme le souligne Jacob: «[...] Et toi, près de nous, Ephraïm, avec ta / baraka sur des centaines de kilomètres et plein nos maisons. / Il y avait toi et / tu es tout» (*M.E.E:* 58).

L’utilisation du terme arabe «*baraka*» et non pas son équivalent hébreu «*berekhah*» révèle l’intégration des juifs dans la communauté algérienne. Il fait allusion à une image pacifique de la présence des juifs à Tlemcen, voire le syncrétisme de l’islam maghrébin et du judaïsme. Les deux communautés vivaient en symbiose. Ce terme fonctionne comme un exemple par lequel l’auteur rappelle la rencontre pacifique, voire fructueuse des cultures islamique et juive à Tlemcen.

Enfin, afin de mettre en valeur leur imprégnation, lui et ses coreligionnaires, par l’éducation religieuse reçue dès leur prime enfance, Jacob se présente et présente ses coreligionnaires par rapport à son chef spirituel, le grand rabbin. Il s’agit d’une sorte de sacralisation de leur origine comme nous l’avons déjà montré. Il fait appel à différents appellatifs de ce dernier dans des expressions renvoyant à une relation de parenté comme le fils du rab (*M.E.E:* 16), la fille du rab (*M.E.E:* 76-77), les enfants d’Ephraïm (*M.E.E:* 26, 51, 70, 91), le fils du rab Ephraïm Aln’Koua (*M.E.E:* 65), un enfant du grand rab(*M.E.E:* 30), les enfants du grand rab (*M.E.E:* 62, 63), le fils du prophète (*M.E.E:* 33, 39).

Pendant, il convient de souligner que les appellatifs du grand rabbin ne sont pas interchangeables dans tous les contextes comme seigneur rab, seigneur Ephraïm, seigneur Ephraïm Aln’Koua, seigneur grand rab par seigneur, car Dieu est également invoqué par ce titre. Pour éviter toute possibilité de confusion quant à l’identification des porteurs, Dieu et Aln’Koua, «Seigneur» est joint à Dieu. Par ailleurs, quand il renvoie à Ephraïm Aln’Koua, il est suivi soit du prénom Ephraïm, soit du nom «Aln’Koua», soit du nom et prénom «Ephraïm Aln’Koua», soit du titre «rab» ou encore «grand rab». Dans certains passages où il est employé seul, c’est le contexte qui assure la bonne identification du porteur.

Le titre «prophète» n’est pas également interchangeable avec les autres appellatifs lorsque Jacob évoque la bienveillance et la tolérance des Algériens qui respectent et prennent soin du sanctuaire (*M.E.E:* 18, 21, 22, 25, 71). Le choix de ce paradigme n’est pas anodin. Il est justifié par le fait que le titre rabbin ou grand rabbin n’existe pas chez les musulmans. Les personnages vénérés chez ces derniers sont soit le prophète soit les saints détenteurs de *baraka*. Par ce titre, M.S. DIB tend à montrer l’importance que revêt le rabbin dans la vie de Jacob et celle de ses coreligionnaires. Il s’agit, par ailleurs, d’une sorte de message sous-entendu adressé au monde entier et notamment aux sionistes qu’exprime l’auteur à travers les différentes occurrences de cet appellatif. Il montre que les musulmans sont tolérants et respectueux de l’Autre, notamment de ses convictions religieuses et de ses lieux saints. Ainsi, il s’agit d’un argument en faveur de la dénonciation de la profanation de la mosquée al-Aksa par les sionistes et des agressions contre les Palestiniens.

Le nom complet du rabbin dans les extraits: «ô grand rab, ô Ephraïm Aln’Koua» (*M.E.E:* 13) et «sanctuaire du grand rab, sanctuaire Ephraïm Aln’Koua» (*M.E.E:* 15) assurent l’identification exacte du grand rabbin. Il s’agit de l’incipit du récit ; le titre «grand rab» peut renvoyer à de multiples personnes ayant portées ce titre.



Les appellatifs «mon berger» (deux occurrences dans le récit), «mon guide» (une occurrence dans le récit) et «mon père» ne semblent pas être interchangeables avec les autres appellatifs dans le passage suivant:

Tu étais mon berger,  
tu étais mon guide

et mon père.

J'agissais en homme heureux.

J'étais le fils du prophète

et mon salut se trouvait

entre tes mains. (*M.E.E.*: 39)

Ils mettent en valeur des aspects bien définis de l'image que se fait Jacob du rabbin. «mon berger», «mon guide» et «mon père» sont des appellatifs qui trouvent leurs prolongements dans la Bible. Ils convergent vers la mise en relief de l'image du protecteur, qui veille avec amour sur la personne dont il s'occupe, et du sauveur. Le titre «berger» est octroyé à Dieu, à Jésus Christ et aux prophètes qui veillent à ce que les hommes saisissent le message divin et connaissent Dieu. Comme les bergers, ils protègent leurs adeptes de toute forme de danger ou de difficulté pouvant les mettre en péril. Cela en les aidants à discerner le bien du mal. Ils remplissent, en effet, la fonction du guide traçant le bon chemin. Pour Jacob, le véritable bonheur consiste à agir conformément à la volonté divine incarnée par le rabbin Aïn'Koua. L'extrait ci-dessous développe cette idée: «Je m'accorde parfois une minute de plaisir, de joie / intense, et je me permets de croire que je suis affranchi / des lois inexorables de l'existence – être enfin émancipé – / Est-ce un péché de vivre comme on veut, / d'aimer qui on veut? / Voilà ce qui arrive, dans un pays, il n'y a plus / aucun prophète pour chercher la brebis égarée» (*M.E.E.*: 68-67).

La question posée n'est qu'une fausse demande d'information. Il s'agit d'une assertion déguisée, par laquelle Jacob tente d'amener comme de lui-même l'interlocuteur à partager son point de vue. Le présentatif «voilà»<sup>(23)</sup> apparaît dans cet extrait comme réponse à une demande de confirmation d'un fait considéré comme défavorable à Jacob. Ce dernier est assimilé à la brebis, animal reconnu pour sa vulnérabilité. Il s'agit d'une «brebis égarée», c'est-à-dire une brebis perdue forcément parce qu'elle n'a pas obéi au berger et est parti où bon lui semble. En parallèle, Ephraïm est assimilé à un berger dont la principale tâche est de protéger son troupeau des dangers. Ceux qu'encourt un croyant-brebis est de transgresser volontairement ou involontairement la loi divine incarnée par le prophète-berger, bref de pécher.

L'interchangeabilité des désignateurs est, enfin, impossible dans l'extrait ci-dessous: «Es-tu, à présent, / un roi sans royaume, / sans sujets?» (*M.E.E.*: 71). Il s'agit d'une interrogation rhétorique où Jacob n'attend pas une réponse, mais dévoile comment il voit son rabbin. Il tente, de plus, de faire partager cette représentation par son interlocuteur fictif et par-delà le lecteur. Cet appellatif loin de déchoir le rabbin de sa sacralité, met en relief l'autorité octroyée au rabbin et son rôle de garant de la cohésion de sa communauté. En effet, son rôle ne se réduit pas au domaine religieux, mais s'étend à tous les domaines de la vie quotidienne. L'ensemble des fonctions qui lui incombent font de lui la plus haute autorité religieuse et civile de la communauté juive. Cette autorité fait de lui un être qui mérite respect et vénération et non pas abandon comme le souligne Jacob dans les lignes qui précèdent le segment cité ci-dessus: «Je pense à toi, grand rab, toi dans ta solitude. Comme / un père abandonné par ses propres enfants. / Une fleur peut-elle tenir sur un sol / désertique?» (*M.E.E.*: 70) et dans la suite de la strophe: «Te voilà égaré entre des herbes trop hautes. / Ton chemin, Seigneur, n'est plus enfilé / par aucun de tes fils, / et le bleu azuré de ton ciel / ne réchauffe plus aucun souffle» (*M.E.E.*: 71). Il est à présent, après le départ de ses «sujets», privé de ce pouvoir. Cette privation, absence est suggérée par les blancs typographiques précédant les vers. Jacob dévoile par-delà son sentiment de culpabilité et de regret envers son rabbin.

Par les différentes dénominations attribuées au rabbin, Jacob montre que le judaïsme fonde sa vie en mettant en exergue son rattachement au rabbin à titre de fils spirituel. Elle est aussi le garant de la tolérance et de l'amour du prochain.

### Conclusion

Le récit dresse une image idyllique d'un monde ancien fondé sur la religion par l'évocation d'Ephraïm Aln'Koua. La figure du rabbin éminent et thaumaturge est mise en relief par les éléments biographiques cités à travers la prière de Jacob. Il est invoqué par différents appellatifs qui témoignent de sa haute autorité religieuse et civile. Il est le maître qui dispense un enseignement religieux, le berger, le guide spirituel, le prophète, le saint et le roi de la communauté juive. Jacob tend à sacrifier ses origines en s'attribuant le titre du fils du rabbin. Il regrette d'avoir quitté Tlemcen qui abrite le rabbin, mais aussi le mode de vie où les juifs vivaient en symbiose avec les musulmans. En fait, l'accueil du rabbin, lui et ses coreligionnaires, à Tlemcen, durant des siècles, témoigne de la possibilité de différentes fois de vivre ensemble sur le même territoire. La foi est conçue comme le fondement de cette tolérance. Le récit suggère aussi que les juifs et les musulmans partagent non seulement l'unicité divine, mais aussi d'autres croyances et rites tel le culte des saints porteurs de baraka. Les juifs rendent au mausolée dudit rabbin un culte semblable à celui rendu aux saints soufis.

### Références

- 1- RULLIER-THEURET, François (2001), *Approche du roman*, Hachette, Paris, p 82.
- 2- Cité par JONASSON, Kerstin (1994), *Le nom propre. Construction et interprétation*, Duculot, Belgique, p 114-115.
- 3- Ibid., p 114-115.
- 4- ibid., p 114.
- 5- KLEIBER, Georges (1981), *Problème de référence: description définies et noms propre*, Klincksieck, Paris, p 385.
- 6- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, (1977), *La connotation*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
- 7- GARY-PRIEUR, Marie-Noëlle (1994), *Grammaire du nom propre*, PUF, Paris.
- 8- SIBLOT, Paul (1987a), «De la signification du nom propre», *Cahiers de praxématique* [En ligne], document 7, mis en ligne le 01 janvier 2013. URL: <http://praxématique.revues.org/3495>, consulté le 16/12/2013, pp 97-114.
- 9- JONASSON, Kerstin, op.cit.
- 10- PAVEAU, Marie-Anne (2006), *Les prédiscours. Sens, mémoire, cognition*, Presses Sorbonne nouvelle, Paris.
- 11- LECOLLE, Michelle, (2004), «Toponymes en jeu: Diversité et mixage des emplois métonymique de toponymes», in *Studii si cercetari filologice*, n°3, Université de Pitesti, Roumanie, <halshs-00797180>, consulté le 23/10/2013, pp 5-13.
- 12- CISLARU, Georgeta (2005), *Etude sémantique et discursive du nom de pays dans la presse française avec référence à l'anglais, au roumain et au russe* (Thèse de doctorat. Université Paris III. Sorbonne nouvelle. France). Disponible à l'adresse [file:///C:/Users/Me/Desktop/NOM%20PROPRE/GCislaru\\_THESE.pdf](file:///C:/Users/Me/Desktop/NOM%20PROPRE/GCislaru_THESE.pdf), consulté le 12/10/2010.
- 13- BARTHES, Roland (1953 et 1972) *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Le Seuil, Paris, p 122.
- 14- SIBLOT, Paul (1987b), «Présentation», *Cahiers de praxématique* [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2013. URL: <http://praxématique.revues.org/3486>, consulté le 03/12/ 2013, p 3.
- 15- LEROY, Sarah (2004), *Le nom propre français*, Ophrys, Paris, p 121.
- 16- SIBLOT dans DETRIE, Catherine & SIBLOT, Paul & VERINE, Bertrand (2001) *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique*, Honoré Champion, Paris, p 315.
- 17- SIBLOT, Paul (1989), «Noms propres et mains sales. De l'inscription des luttes sociales dans les praxèmes en nomination individuelle», In *Langage*, 24e année, n°93, < [www.persee.fr/doc/lgge\\_0458-726x\\_1989\\_num\\_24\\_93\\_1538](http://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1989_num_24_93_1538)>, consulté le 11/11/2013, p 70.
- 18- SIBLOT, Paul (1987a), «De la signification du nom propre», op.cit., p 112.
- 19- RIEGEL, Martin & PELLAT, Jean-Christophe & RIOUL, René (2005) *Grammaire méthodique du français*, Quadrige/PUF, Paris, p 464-466.
- 20- JONASSON, Kerstin (1994), op.cit., p 47-48.

21- ZAFRANI, Haïm (2003), *Le monde de la légende. Littérature de prédication juive en occident musulman*, Editions Maisonneuve & Larose, Paris, p 142.

22- La *dфина*, signifie enterrement, qui désigne le ragoût, le mets cuit sur le kanoun pendant de longues heures. Celui-ci est un petit four de terre cuite à trois pieds, on y mettait des braises de charbon dont les fumigations s'échappaient par une ouverture de face.

23- DELAHAIE, Juliette (2009), «“Voilà le facteur ou voici le facteur?” Etude syntaxique et sémantique.», Dans *Cahiers de lexicologie*, Didier Erudition, 2 (95), <halshs-00687876>, consulté le 08/03/2014, pp 43-58.

#### **Bibliographie :**

BARTHES, Roland, (1953 et 1972), *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Le Seuil, Paris.

CISLARU, Georgeta, (2005), *Etude sémantique et discursive du nom de pays dans la presse française avec référence à l'anglais, au roumain et au russe. (Thèse de doctorat. Université Paris III. Sorbonne nouvelle. France).* Disponible à l'adresse file:///C:/Users/Me/Desktop/NOM%20PROPRE/GCislaru\_THESE.pdf, consulté le 12/10/2010.

DELAHAIE, Juliette (2009) «“Voilà le facteur ou voici le facteur?” Etude syntaxique et sémantique», Dans *Cahiers de lexicologie*, Didier Erudition, 2(95), <halshs-00687876>, consulté le 08/03/2014, pp. 43-58.

DETRIE, Catherine & SIBLOT, Paul & VERINE, Bertrand, (2001), *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique*, Honoré Champion, Paris.

DIB, Mohammed Souheil (1983), *Moi, ton enfant*, Ephraïm (récit poétique), L'Harmattan, Paris.

DIB, Mohammed Souheil (1989), *Le Retour* (roman), E.N.A.L., Alger.

DIB, Mohammed Souheil (2002), *La Quête et l'Offrande* (roman), Marsa, Alger/Paris.

GARY-PRIEUR, Marie Noëlle (1994), *Grammaire du nom propre*, PUF, Paris.

JONASSON, Kerstin (1994), *Le nom propre. Construction et interprétation*, Duculot, Belgique.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1977), *La connotation*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.

KLEIBER, Georges (1981) *Problème de référence: description définies et noms propre*, Klincksieck, Paris.

LECOLLE, Michelle (2004), «Toponymes en jeu: Diversité et mixage des emplois métonymique de toponymes», in *Studii si cercetari filologice*, Université de Pitesti, Roumanie, n°3, <halshs-00797180>, consulté le 23/10/2013, pp 5-13.

LEROY, Sarah (2004), *Le nom propre français*, Ophrys, Paris.

PAVEAU, Marie-Anne (2006) *Les prédiscours. Sens, mémoire, cognition*, Presses Sorbonne nouvelle, Paris.

PRUNELLE, Gérald (printemps-été 2005) «Pour une description typographique du poème», dans *Degrés*, «Genèse et constitution du texte» (= acte du colloque «Editer la poésie», Bruxelles, N° 121-122, 11-13 septembre 2003, <http://www.ulg.ac.be/cipa/calendrier/octobre2003.pdf>., consulté le 25/01/2015, p 11-14.

REUTER, Yves (2000) *L'analyse du récit*, Nathan/HER, Paris.

RIEGEL, Martin & PELLAT, Jean-Christophe & RIOUL, René (2005), *Grammaire méthodique du français*, Quadrige/PUF, Paris.

RULLIER-THEURET, François (2001). *Approche du roman*, Hachette, Paris.

SIBLOT, Paul (1987a) «De la signifiante du nom propre», *Cahiers de praxématique* [En ligne], document 7, mis en ligne le 01 janvier 2013. URL: <http://praxematique.revues.org/3495>, consulté le 16/12/2013, pp 97-114.

SIBLOT, Paul (1987b), «Présentation», *Cahiers de praxématique* [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2013. URL: <http://praxematique.revues.org/3486>, consulté le 03/12/ 2013, pp 3-5.

SIBLOT, Paul (1989), «Noms propres et mains sales. De l'inscription des luttes sociales dans les praxèmes en nomination individuelle», In *Langage*, 24e année, n°93, < [www.persee.fr/doc/lgge\\_0458-726x\\_1989\\_num\\_24\\_93\\_1538](http://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1989_num_24_93_1538)>, consulté le 11/11/2013, pp 64-83.

SIBLOT, Paul (2001), «De la dénomination à la nomination», *Cahiers de praxématique* [En ligne], document 8, mis en ligne le 01 janvier 2009. URL: <http://praxematique.revues.org/368> ; DOI: 10.4000/praxematique.368., consulté le 05/10/2015.,

SZILÁGYI, Ildikó (2009a), « «Significatif silence»: le blanc typographique en écriture poétique», *Écritures du silence*, N° 5, [en ligne], <[grupoinveshum733.ugr.es/pages/logosphere/numeros/logos5/...n5/.../](http://grupoinveshum733.ugr.es/pages/logosphere/numeros/logos5/...n5/.../)>, consulté le 25/01/2015, 105-118.

SZILÁGYI, Ildikó (2009b) «Le rôle du blanc typographique dans la poésie moderne», in Revue d'Études Françaises, N° 14, [en ligne] <cief.elte.hu/sites/default/files/article\_szilagyi\_ildiko.pdf>, consulté le 25/01/2015.

ZAFRANI, Haïm (2003), Le monde de la légende. Littérature de prédication juive en occident musulman, Editions Maisonneuve & Larose, Paris.