

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

MINISTRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ⵓⵎⵓⵍⵓⵔ ⵎⵓⵎⵎⵉⵔ ⵉⵏ ⵜⵉⵣⵓⵣⵓ  
ⵍⵉⵎⵓⵔ ⵉⵏ ⵜⵉⵣⵓⵣⵓ ⵉⵏ ⵜⵉⵣⵓⵣⵓ  
ⵍⵉⵎⵓⵔ ⵉⵏ ⵜⵉⵣⵓⵣⵓ ⵉⵏ ⵜⵉⵣⵓⵣⵓ  
ⵍⵉⵎⵓⵔ ⵉⵏ ⵜⵉⵣⵓⵣⵓ ⵉⵏ ⵜⵉⵣⵓⵣⵓ

UNIVERSITE MOULOU D MAMMARI DE TIZI-OUZOU  
FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES  
DEPARTEMENT LANGUE ET CULTURE AMAZIGHES



جامعة مولود معمري - تيزي وزو  
كلية الآداب واللغات

N° d'Ordre : .....

N° de série : .....

## Mémoire en vue de l'obtention Du diplôme de master II

**DOMAINE** : Langue et Culture Amazighes.

**FILIERE** : Langue et Culture Amazighes.

**SPECIALITE** : Littérature Amazighe et Imaginaire.

### Titre

# *L'analyse sémiotique du roman Lwali n wedrar*

**Présenté par :**

- AITEL Cylia
- BELKADA Nora

**Encadré par :**

- IBRI Saliha

**Jury de soutenance :**

**Présidente** : ACHILLI Fadila

**Encadreur** : IBRI Saliha

**Examinatrice** : SADI Nabila

**Promotion : 2018**

## *Remerciement*

*Au terme de la rédaction de ce modeste travail, nous voulons adresser nos vifs remerciements à notre directrice de recherche M<sup>m</sup> Ibri Saliha, nous remercions également les membres de jury, pour avoir accepté de lire et évaluer notre travail de recherche.*

*Nous remercions aussi à tous le personnel de la bibliothèque du département de langue et culture amazighes et à tous ce qui nous ont aidés dans la réalisation de ce travail.*

# *Dédicace*

*Je dédie ce travail :*

*A mes parents*

*A ma sœur Liza*

*A mes deux frères Malik et Ali*

*A mon fiancé Arezki*

*A ma cousine Lilia*

*A tous mes amis et camarade de département de langue et culture Amazighes.*

*AITEL.C*

# *Dédicaces*

*Je dédie ce travail à :*

*Ma chère mère SADIA que Dieu me la protège et lui donnera une longue vie.*

*Mon cher père BELKACEM que Dieu me le protège et lui donnera une longue vie.*

*Ces quelques mots ne peuvent exprimer ma gratitude envers ces êtres affectueux, pour les nombreux sacrifices qu'ils ont consentis pour moi et leur soutien moral au cours de toute ma vie.*

*Mes chers frères*

*Mes sœurs*

*À mes oncles et mes tentes, ses familles et leurs enfants.*

*Mes tous mes amis (es)*

*À toutes mes camarades.*

*Tous les étudiants (es) de notre département langue et culture amazigh sans oublier les étudiants de ma promotion.*

**BELKADAN**

# Sommaire

Remerciements

Dédicaces

Sommaire

Introduction générale ..... 07

## CHAPITRE I

### STRUCTURE NARRATIVE

Introduction ..... 14

1. STRUCTURE ACTANCIELLE ..... 14

1-1-L'analyse des qualifications et des fonctions ..... 14

1-2-Les fonctions actancielles..... 34

1-3- Transformation de Bu leyfut..... 36

2. SCHEMA NARRATIF ..... 37

2-1-Sanction ..... 40

2-2-Compétence et performance..... 42

2-3-Manipulation..... 44

Conclusion..... 47

## CHAPITRE II

### STRUCTURE DISCURSIVE

Introduction ..... 49

1- ORGANISATION SEMANTIQUE ..... 50

2- ORGANISATION DISCURSIVE..... 62

Conclusion ..... 72

*Conclusion générale*..... 74

*Références bibliographie*..... 78

*Amawal* ..... 81

*Agzul* ..... 83

# **INTRODUCTION**

## **Introduction générale :**

La littérature berbère était essentiellement de tradition orale. Elle relevait des faits culturels qui se transmettent de génération à génération par le biais de la voix et de l'oralité. La littérature d'expression Amazighe représente une source d'information sur la société kabyle, une mémoire qui renvoie à la vie sociale et quotidienne.

L'écriture est un facteur important qui participe à la création d'une nouvelle prose narrative. Le roman est l'un des genres issus du passage de l'oralité à l'écriture. Son apparition renvoie à Belaid At Ali qui a écrit durant les années quarante le premier roman kabyle intitulé *Lwali n wedrar* publié en 1963 dans le Fichier de documentation Berbère (FDB). « *Il fallu attendre les années 1940 pour que Belaid Ait Ali rédige ses Cahiers se sont publiés par Jean-Marie Dallet et Jules-Louis Degezelle dans Le Fichier Documentaire Berbère (FDB). C'est dans les Cahiers que se trouve le récit Lwali n Wedrar qui suscitera beaucoup d'intérêt chez les spécialistes de la littérature kabyle dont un certain nombre s'interrogeront sur son inscription génétique à partir des années 1970.* »<sup>1</sup>, Malgré que ce texte n'ait pas pris initialement la mention d'*ungal*. C'est Amar Mezdad l'un des pionniers de la littérature Amazighe qui, le premier, l'a qualifié de roman des années après. Puis la recherche universitaire a argumenté ce fait ; la critique journalistique l'a popularisé. Belaid At-Ali est le premier romancier qui retrace le parcours de la modernité, « *le roman est adopté en premier par Belaid At-Ali, dans les années 1940, à travers le texte « Lwali n Wedrar » (le saint homme de la montagne)* »<sup>2</sup>. On distingue l'influence de la littérature occidentale sur ses écrits. Le roman est un récit en prose fondé sur des personnages de fiction dans des aventures imaginaires et parfois réelle, un personnage surnommé Bu Leytuṭ qui se transforme progressivement en saint homme de la montagne, un homme béni même après sa mort. Il y'a plusieurs travaux universitaires sur l'écriture romanesque sur le roman *Lwali n Wedrar* tel que Nasserdine AIT OUALI, dans son œuvre intitulée *L'écriture romanesque kabyle d'expression berbère*, p.32, publié en 2015. L'auteur pose la question du genre mais aussi donne un petit aperçu sur la vie de l'auteur Belaid Ait Ali, l'intégration de la fiction et l'imaginaire populaire. Amar AMEZIANE est un universitaire qui fait le point sur le récit de Belaid Ait Ali, il a rédigé plusieurs travaux, *tradition et renouvellement dans la littérature kabyle*, publié en 2014 à l'édition Tira, *Lwali n Wedrar*, entre légende et fiction romanesque

---

<sup>1</sup> AIT OUALI.N, *L'écriture romanesque kabyle d'expression Berbère (1946-2014)*, l'odyssée, 2015, P.12.

<sup>2</sup> AMEZIANE.A, op.cit, P.56.

de la P.77 à P.105, c'est un travail de recherche de sa thèse. Il a rédigé aussi *les cahiers de Belaid Ait Ali, regard sur une œuvre pionnière*, Belaid Ait Ali, 1909.

En 1950, un ensemble d'article écrit par des universitaires sur la production de Belaid Ait Ali. Du 1909 à 1950, Amar AMEZIANE a rédigé l'article « Lwali n Wedrar », *un roman sur le modèle de la légende hagiographique*, de la P.89 à P.103.

La publication de l'œuvre de Belaid Ait Ali, *iṭṭaṭfaren n Blaid Ait Ali yura af leqbayel n zzman n zik*, tanemdayt d yeḍrisen ur neffiy ara yagi tira tumrist syur Muḥand Ibrahim, réécrit Mohand Ibrahim à l'édition Dar khattab, 2014, avec une préface rédigée par Tiziri Nouria professeur de linguistique à l'université Mouloud Mammeri.

En 2016, un acte de colloque international organisé conjointement par le Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA) et le Laboratoire d'Aménagement et d'Enseignement de la Langue Amazighe, Coordination et Présentation par Mouhand Akli SALHI, les écrits de Belaid Ait Ali considéré comme une œuvre fondatrice de la littérature amazighe.

Plusieurs universitaires ont participé a ce colloque précisément KARIM SALHI a rédigé *une lecture de la dimension anthropologique de Lwali n Wedrar*, l'intégration des éléments ethnographiques, la position de la femme, la sainteté, l'ascension vers la sainteté.

Amar AMEZIANE a intéressé à la fonction poétique de la ponctuation dans *Jeddi et Lwali n Wedrar* de Belaid Ait Ali. Rachida FITAS et Kahina FLICI ont travaillé sur le roman Lwali n Wedrar autant qu'*élément pour une lecture narratologique*, tel que le statut du narrateur, les niveaux narratifs, le temps et la vitesse de la narration enfin l'ordre de la narration. Remdhane BOUKHERROUF a étudié sur *les chaînes référentielles du personnage principal dans Lwali n udrar*. POGNAN Patrice et Mohand Akli SALHI passent du texte aux données analysables Lwali n Wedrar comme corpus, Sabrina BARDJANE a écrit en arabe un article sur le roman Lwali n Wedrar *"بلعيد ائ علي من المتعة الجمالية نحو مقومات الوعي لدى"*.

A partir des travaux qui ont été faites sur le roman *Lwali n Wedrar* l'absence d'une analyse sémiotique nous a motivé de utiliser la théorie Greimassienne : une théorie générale de la signification, elle s'intéresse aux énoncés d'états et leur transformation qui nous aide a distingué les progressions et les dégradations des actants et la relation qui les entretient.

## 1- Justification du choix du sujet :

Pourquoi « Lwali n Wedrar », le saint de la montagne ?

*Lwali n wedrar* est considéré comme une forme de passage de l'oralité à l'écriture. De plus, il est le premier roman berbère écrit en Tamazight. La majorité des recherches faites à propos de ce roman sont fondé sur des études narratologiques, tel que les travaux d'Amar Amezyane. la question du genre et l'ambigüité entre la fiction et la légende hagiographique. Ainsi que l'absence d'une analyse sémiotique nous a fortement motivés pour faire cette étude sur le roman *Lwali n Wedrar*. C'est dans l'optique de l'élargissement du champ de la recherche Amazigh et constituer aussi une matière enrichissante pour les futures recherches que constitue le domaine des études littéraires.

## 2- Problématique et méthodologie de la recherche:

Les éléments du texte ont des significations, mais aussi dans les discours que nous entendrons ou produisons. Selon la théorie Greimassienne, la sémiotique est un jeu de relations qui produit un sens, elle ne s'intéresse pas au sens du texte, ou bien à l'énonciateur, elle se focalise sur la manière que le texte utilise pour dire ce qu'il dit, « *comment ce texte dit ce qu'il dit ?* »<sup>3</sup>. C'est dans la différence qu'il y a du sens.

On lisant le roman *Lwali n Wedrar* de Belaid At-Ali, le caractère singulier de son personnage principale à attiré notre attention. C'est un homme simple d'esprit, peureux, de la salive de la bouche le long de la journée, mais il arrive quand-même à devenir un saint. Ce qui nous intéresse dans ce mémoire est de savoir comment Bu Leytuṭ a-t-il réussi à passer d'un personnage profane, pauvre et méprisé à un personnage sacré, riche et respecté ?.

## 3- Hypothèses de la recherche :

Nous posons les hypothèses suivantes :

\_Tadadact est la raison de la transformation de Bu Leytuṭ.

\_Les deux espaces Tagemmunt n At Musa et Tizi n Tfilkut sont les raisons de sa transformation.

---

<sup>3</sup> EVERAERT-DESMEDT.N, *Sémiotique du récit*, De Boeck- Wesmael, 2<sup>eme</sup>ed, Bruxelles, 1989, P.07.

#### **4- Méthode du travail :**

Nous nous intéressons à deux niveaux de relation dans cette recherche, le niveau de la surface qui consiste à l'enchaînement des états et des transformations et le niveau profond comme un classement des valeurs de sens, pour cela notre travail se subdivise en deux chapitres principaux fondés sur l'analyse sémiotique du roman « Lwali n Wedrar ». Le premier chapitre « structure narrative », on a procédé à la structure actancielle pour mettre le point sur les qualifications et les fonctions des acteurs pour les construire comme des actants et former un modèle actanciel et le schéma narratif canonique consiste à la sanction, compétence et performance et manipulation. Dans le second chapitre « structure discursive » réservé à l'organisation discursive divisé par les deux dimensions, l'organisation sémantique pour marquer les figures, les oppositions sémantiques et l'isotopie religieuse aussi rendre compte l'organisation discursive : la spatialisation et la temporalisation. On s'est inspiré du travail dans le cadre de la recherche en Magister dans l'étude de « *Asfel étude narrative et discursive*<sup>4</sup> », une étude qui nous a servi de modèle pratique.

#### **5- Résumé du roman "Lwali n udrar":**

"Lwali n udrar" est une fiction qui décrit, non sans dérision, la fulgurante ascension d'un dénommé "Bu Leḡtuḡ", et ce jusqu'à devenir l'un des plus grands saints de tous les environs. Il n'y a rien, au demeurant, qui le prédestine à cette incroyable fortune, d'autant plus que son physique de géant, contrastait assez nettement avec sa physionomie de niais, répulsive, à la limite du ridicule. Il était toujours mou et consentant quelques soient les circonstances ; d'ailleurs, c'est avec douceur et soumission qu'il répond à tout le monde par "anæm a dda flan", "ḥem waddik a dda flan" et compris pour les moins âgés que lui. Ses parents l'appelaient "Ḥmed Weeli" alors que les villageois, notamment ceux qui l'exploitent, lui préfèrent le sobriquet de "bu leḡtuḡ", dont il ne se départirait que bien plus tard.

Faḡima, sa femme, surnommée elle aussi "Tadadact", à cause sans doute de sa petite taille, est douée d'un sens de perspicacité doublé d'une débrouillardise incroyable. Le contraste naturelle qui différencie les deux êtres est flagrant, tant de point de vue physique que moral; elle va tout faire pour l'emmener à envisager une solution pour le soustraire à cet état miséreux qui ne

---

<sup>4</sup> BOURAI.O, *Etude narrative et discursive*, Mémoire de Magister, UMM, Tizi-Ouzou, 2007.

vaut guère plus qu'une bouchée de pain. Ses ennuis commencèrent bien le jour où il réclama salaire avant de se voir abandonné de tous.

C'est sa femme qui l'incite d'ailleurs pour aller chercher du travail, dans un ailleurs lointains, même de côté des Arabes quoi que cela lui en coûte. Sa démarche, a elle, étant de convaincre son mari que sortir du village équivaut, si cela se trouve, à se libérer de la précarité dans laquelle l'avait plongée sa condition auprès des villageois qui l'exploite sans répit. Cette idée, il est vrai, ne l'enchanté guère quoi que sa femme, en le poussant, finisse par l'on en convaincre.

"Bu Leḡtuḡ", part comme convenu, à la recherche d'un ailleurs plus décent, marchant jours et nuit, non sans déboires, car il en verra assez au cours de route. C'est ainsi qu'il parvint, au bout de conte, extenué, dans un village, à la faveur de la nuit prenant pour refuge sa mosquée. Le village en question, "Tizi n Tfilkut", était en bute à de sérieux problèmes depuis la mort de leur Imam sans qu'ils réussissent à lui trouver de successeur. Il est alors divisé en deux "Şşef" en dissension profonde sur l'héritier légitime ou chacun dispute la succession sans aucune solution de partage. C'est là qu'intervint Lamine du village en la personne de "Lḡaḡ Σmer" pour trancher en faveur de la solution suivante : que le premier étranger qui fera son apparition au village sera proclamé, malgré lui, nouvel Imam.

Le lendemain matin, quand ils l'ont découvert, ils étaient tous aux anges voyant en cela un miracle qui se réalise en leur faveur. Cela mettra par conséquent fin à leur dissension et permet de se réunir une nouvelle fois. Aussitôt trouvé, aussitôt mis au courant de la décision du village de faire de lui un imam, sans qu'il croit à cela en demeurant bouche bée ! comment se fait-il, qu'un type de simple condition comme lui, puisse devenir imam d'autant plus qu'il ne sait ni faire la prière ou encore réciter un seul verset coranique. Un illettré qui ne connaît aucune sourate puisse-t-il devenir imam?, se disait-il à lui-même étonné !

Un jour qu'il décide de faire lui-même l'appel de la prière, il s'est produit un événement incroyable ou, toute la toiture de la mosquée s'affale, vue la puissance de sa voix. Les villageois qui l'entendirent, n'ont pas hésités à mettre cela sur le conte de la providence, commencent même à y voir en la personne du cheikh un homme pourvu de la baraka.

La nouvelle de "Bu leḡtuḡ" se répondit dans toute la Kabylie si bien que même "bu uqarru", le chef suprême de la région de "Lexmis", le convoqua pour essayer de guérir sa fille bien aimée qui se confina dans le mutisme le plus absolu. La menace de mort qui pesait sur lui, en cas d'échec, le fait résoudre à lui improviser des amulettes lorsqu'il se rappela avoir vu

des guérisseurs en fabriquer. Ce ne fut que lorsqu'il réclama du papier à cet usage et demanda de s'enfermer avec la fille qu'il se met à fumer pour oublier ce qu'il l'attend, que le feu parte et la fille de s'affoler en poussant un cri que tout le monde entendit. Le miracle de la fille qui retrouva sa parole plaça le cheikh sur le même pied d'égalité que le roi.

Toujours jaloux des prodiges du cheikh, le chef suprême tente par tous les moyens de le piéger, mais c'était sans compter sur la perspicacité de sa femme "Tadadact" qui lui prodigue à chaque fois les bons conseils. Résultat à chaque fois il se serait tiré d'affaire. De miracle en miracle, le chef "Bu uqarru" finit par abdiquer et disparaîtra à jamais suite à quoi le cheikh sera consacré le grand saint de la montagne à qui on a érigé même un mausolée de son vivant.

*CHAPITRE I*  
*STRUCTURE NARRATIVE*

**Introduction :**

Dans ce chapitre, on va procéder à l'analyse du niveau narratif du roman *Lwali n wedrar*. Les composants narratifs que présente le texte sont une suite d'états et de transformations pris en charge par le schéma narratif exprimé selon Courtès :

*« La sémiotique, on le sait, conçoit le récit minimal comme une transformation située entre deux états successifs et différentes. Elle reconnaît là deux types d'énoncés élémentaires : des énoncés d'état établissant une relation de jonction (conjonction ou disjonction) \_d'ordre /statique/\_ entre sujet et objet, et des énoncés de faire\_ de caractère /dynamique/\_ qui rend compte des transformations narratives, correspondant au passage d'un état à un autre. »<sup>5</sup>*

**1. STRUCTURE ACTANCIELLE :****1-1-L'analyse des qualifications et des fonctions:**

Dans ce récit, il sera question de construire les actants du roman *Lwali n wedrar* à partir des qualifications et des fonctions des acteurs, on va procéder dans ce récit l'analyse qualificative et fonctionnelle sous forme de séquence pour décrire des situations différentes les unes par rapport autres, chaque séquence est indépendante de l'autre, à partir des énoncés qualificatifs et des énoncés fonctionnels, on distingue le parcours de chaque acteur, par l'observation des divers verbes et prédicat, à titre d'exemple, le parcours de Bu Leytuṭ, à partir des énoncés on distingue un enchaînement de la dégradation vers l'amélioration de début jusqu'à la fin du récit. Cette analyse retrace chaque parcours des acteurs pour les formés comme des actants selon leur fonctionnement dans le texte et les classifiées selon Greimas en six actants complémentaire : sujet / objet, destinateur / destinataire, adjuvants / opposants.

Nous avons utilisé l'article de Philippe Hamon à fin d'établir les relations actanciels. A base des fonctions et des qualifications des acteurs nous allons construire des actants, dans le roman *Lwali n Wedrar*, l'acteur Bu Leytuṭ est un homme idiot et bête, discerné comme la moquerie de son village, mais cela ne la pas empêché de devenir un cheikh, malgré sa méconnaissance en matière de religion, il devient un saint de la montagne.

**1- Bu Leytuṭ**

Bu Leytuṭ s'est attribué plusieurs qualifications qui le distingue des autres acteurs, selon Philippe Hamon qui défini :

<sup>5</sup> COURTES.J, *sémantique de l'énoncé: application pratique*, Hachette, Paris, 1989, P.13.

« Une qualification différentielle : le personnage sert du support à un certain nombre de qualifications que ne possèdent pas, ou que possèdent à un degré moindre, les autres personnages de l'œuvre<sup>6</sup>. »

### Les qualifications :

Les qualifications de Bu Leytut se modifient vers la dégradation ou bien vers l'amélioration, il subit des transformations tout au long de sa trajectoire.

« *Mačči dya « Bu Leytut »i d isem-is s tidet* » (p.31), Bu Leytut est un surnomme que les villageois de « Tagemmunt n At Musa » le proclame, car il est considéré comme un homme malpropre et dégoutant. Il bave depuis sa naissance jusqu'à l'âge adulte.

« *Asmi i d-ilul, baba-s d yemma-s gan-s Hmed, lakin yuyal yettwakkes-as* » (p.31), quand il est enfant ses parents l'on nommé Hmed, mais cela n'a pas tardé car tout les autres enfants du village le proclame « Bu yileytuten » et depuis ce jour la tout les villageois le surnomma « Bu Leytut ».

« *Argaz asmi akk yewweđ ur yezri bnadem ma tlatin ney rebain ssna di leemer* » (p.31)

« *Mazal-it kan iberru i yileytuten-is* » (p.31), « *Teyzi-nni-ines is i kra n wayen ara yels yettiwzil fell-as* » (p.32), il devient un grand homme mais il est toujours dans le même état dégoutant et sal, il n'arrête pas de baver, Bu Leytut est grande de taille avec une grande gueule « *aqemmuc n tejmeet.* » (p.32)

« *lhelq-is d arqaq, d uzeiq* » (p.33), « *Ad yetthelli* » (p.34); a partir de ces deux énoncés en distingue qu'il a une voix fine, cela le rend la moquerie des autres, sa physiologie donne en lui un homme idiot, bête et peureux, il a une faible personnalité et marginalisé.

« *Yettwahqar, yettwargam, yettwat* » (p.33), « *Bu Leytut, ur yehric ara, ur yehric ara d lmadi.* » (p.34), Bu Leytut est maltraité et agressé physiquement et psychologiquement, sa naïveté est reflétée à travers les moqueries de son village Tagemmunt at Musa.

« *Leemer yeffiy ula di taddert-nsen kan yer berra.* » (p.34), il est enfermé dans son village, il n'a jamais voyagé pour voir et comprendre le monde extérieur, il est limité dans son petit monde.

« *Bu Leytut, isem-is Bu Leytut alamma d asmi ara yemmet.* » (p.37), Bu Leytut ne change jamais, il reste toujours peureux, naïf et idiot, les villageois se moquent de lui malgré que c'est un homme comme les autres, il reste « Bu Leytut ».

<sup>6</sup>HAMON.P, « Pour un statut sémiologique du personnage », In Littérature, n°06, 1972, P.90.

« *Argaz ad yedher ibeddel akken ma yella* » (p.40), a la présence de sa femme, Bu Leytuṭ change complètement de comportement : physique et moral. Il devient un homme comme les autres hommes car, il craint sa femme « Tadadact ».

Le personnage a changé de qualification d'un état ( Bu Leytuṭ) à un autre état ( homme).

« *A Rebbi, ma ḡḡan-as-d yimawlan-is cwiṭ n wexxam ideg yettdari.* » (p.43), Bu Leytuṭ est un orphelin, un pauvre enfant qui possède un petit toit pour se couvrir du froid et de chaleur et se servir de quelques aliments restés après la mort de ses parents.

« *Yuṭal d argaz am yergazen imi kan tesked deg-s s wallen-is Tdadact.* » (p.40), un seul regard de sa femme Bu Leytuṭ change complètement « yuṭal » exprime le changement d'un état celui de mollesse et dégoûtant à un homme:

« *Uṭal, yettuṭal, tuṭalin: se trouver dans tel ou tel état après un devenir* »<sup>7</sup>.

« *Devenir: passer d'un état à un autre acquérir une certaine qualité* ».<sup>8</sup>

« *D aberṛani* » (p.67), le jour où il décida Bu Leytuṭ de s'émigrer et de prendre un grand chemin a fini d'arriver chez les Arabes, il se trouve dans le village de Tizi n Tfilkut, dans une mosquée entrain de se reposer et de dormir car il a traversé une grande route, dans ce village Bu Leytuṭ est considéré comme un étranger.

« *Yelsa akken ilaq* » (p.79) , « *Zeddig* » (p.79), dans cette énoncé on remarque un changement vestimentaire d'un sale et malpropre à un homme propre avec une tenue neuve.

« *Yuṭal yer laeqel-is, yesbed tuyat-s* » (p.84) Au début Bu Leytuṭ a peur de « Ssi Qasi » l'un des cheikhs du village de Tizi n Tfilkut mais il se rappelle toujours des paroles de « Lḡaḡ Smer » Lamin du village, celles de ne pas avoir peur puis, il se calme.

« *D Ccix kan s Imektub* » (p.84), avant que Bu Leytuṭ se trouve dans la mosquée, les gens de Tizi n Tfilkut ont fait un contrat entre eux, le premier étranger qui va entrer dans ce village sera le cheikh du village car, il y a toujours des disputes entre les deux clans « At Ufella » et « At n Wadda » qui sera le cheikh du village. Bu Leytuṭ se trouve comme le premier étranger dans ce village devient le cheikh malgré lui. « *Yettwaḥadar am ddehb* » (p.87), Bu Leytuṭ après avoir été mal traité dans son village natal de « Tagemmunt n At Musa » le mot « yettwaḥadar » indique le sens contraire dans le village de Tizi n Tfilkut, il est bien protégé avec une bienveillance comme de l'or « ddehb » qui signifie le précieux et le cher.

<sup>7</sup> DALLEY J.M, *Dictionnaire Kabyle-Français*, Selaf, Paris, 1982.

<sup>8</sup> LAROUSSE, *Le petit Larousse Illustré*, Larousse, Paris, 2004.

« *Hekkun fell-as izad di mkullec* » (p.95), Bu Leytuṭ a uni les deux clans les At Ufella et les At n Wadda. Seulement, il fait pas la différence entre les deux cheikhs et c'est chacun, tour à tour, de faire les pratiques religieuses telles les appels à la prière, cela rend tout le monde content de lui.

« *Yewweḍ yakk d Lwali ameqran n wedrar* » (p.111), Apprêt avoir qualifié Bu Leytuṭ de cheikh, il devient un grand Wali de la montagne grâce à la réalisation de trois épreuves que estime Bu uqerru le roi de la montagne. « *Yuḡal icab* » (p.111), « *Yettcabi ar yizem* » (p.111), il ya une transformation sur le plan physique, il a vieilli avec le temps passé. Il ressemble à un lion dans son prestige. « *Tawant n ueebbuḍ d rraḡa yettarran awezzlan d bu ueelliḍ kan* » (p.141), il a grossi malgré sa grande taille par une bonne alimentation et une détente contrairement à son cas dans le village de Tizi n Tfilkut. « *yeṣfèḍ wudem-is. Yuḡal mellul uksum-is* » (p.141), son visage et sa peau sont devenus clairs et sa noirceur originelle est transformée en blancheur grâce à son bien être.

« *Aḥbib-is* » (p.147), « *Σziz, ḡlay* » (p.148), Bu Leytuṭ considéré comme « aḥbib » un ami de Dieu, un saint de la montagne aimé par gens, il possède la « Baraka » est selon le *dictionnaire des symboles musulmans, rites, mystique et civilisation* la Baraka «*Est venue à désigner l'aura qui entoure un Saint homme, son pouvoir, son sanctuaire, ses miracles, sa bénédiction ou sa tombe. La baraka est un symbole de sainteté et de droiture, ainsi qu'on le voit dans le Coran.*<sup>9</sup>». Il devient un grand saint homme de la montagne.

Bu Leytuṭ s'est attribué plusieurs fonctions qui le distinguent des autres acteurs, se sont des actions réalisées par lui-même. Selon Philippe Hamon :

« Une fonctionnalité différentielle : Le héros est ici, en quelque sorte, enregistré comme tel à partir d'un corpus déterminé, et a posteriori, une référence à la globalité de la narration et à la somme ordonnancée des prédicats fonctionnels dont il a été le support, et que la culture de l'époque valorise. <sup>10</sup>»

### Les fonctions

Bu Leytuṭ a réalisé plusieurs fonctions qu'on va définir à partir des énoncés fonctionnels afin de le construire comme actants.

Bu Leytuṭ essaya de prendre la parole, d'être un homme comme les autres mais cela n'a pas marché car il a toujours une image incarnée en lui « Bu Leytuṭ ».

<sup>9</sup>. CHEBEL.M, op.cit, P.67.

<sup>10</sup> HAMON.P, « *Pour un statut sémiologique du personnage* », In Littérature, n°06, 1972, P.92.

« *Yeerəđ akken ara d-yenṭeq ula d netta s lmaequl* » (p.35), « *Yecəef* » (p.35), Un jour Bu Leyṭuṭ a essayé de parler comme homme dans un rassemblement social qui s'appel « Tajmaet » organisé au niveau du village à propos de l'agriculture mais cela a crée des dures conséquences, tous ce mettent a se moquer de lui et l'agresser avec des petit pierres, il a regretté!.

« *Yettnadi akken ara d-yessis tameict-is.* » (p.43), « *Yeksa lmal (...) yexdem d tafellaht* » (p.43), il cherche toujours un moyen pour gagner du pain et vaincre les difficultés de la vie, il travaille durement comme un agriculteur mais cela est insuffisant, les gens de Tagemmunt ne le paye pas, juste la « Baraka ».

« *Ieeddi yexdem akken.* » (p.44), Sa femme l'ordonna de travailler pour sa maison non pas pour les autres, de faire un travail digne et d'être un homme comme les autres mais cela n'a pas réussi.il a commencé de faire du commerce mais la réaction des gens reste négatif, ils veulent pas accepter que Bu Leyṭuṭ devient un commerçant, il est marginalisé plus que avant.

« *Ur yezri ara, ur yuggad* » (p.49), A partir de cette souffrance Bu Leyṭuṭ décida de s'émigré, de voyager pour la premier fois, de sortir du village Tagemunt n At Musa à la recherche d'une vie meilleure, dans l'espoir de croiser le destin que Dieu lui a caché, de trouvé son identité. Tadadact a motivé Bu Leyṭuṭ à s'émigrer, malgré sa méconnaissance cela ne la pas empêché de tracer son chemin, il ya une confiance mutuel entre eux.

« *Yeffey i Tgemmunt n At Musa* » (p.50), « *Yekem-d Tizi n Tfilkut* » (p.63), Bu Leyṭuṭ a sorti de Tagemmunt « Yeffey » et il se retrouve dans un autre village « yekcem-d » Tizi n Tfilkut à la recherche d'un endroit sécurisé.

« *Ur yezgil tamcumt* » (p.64), dans son long chemin Bu Leyṭuṭ a croisé plusieurs obstacles et difficultés, la dernière est celle d'un village qui s'appel « Tala Taqdimt », ils l'ont trouvé reposé dans la mosquée, il est sauvé difficilement.

« *Yeezem s Aeraben* » (p.64), « *Yerra-d s lexbar* » (p.65), il a décidé de partir a la recherche des "Arabes" pour travailler, mais d'apprêt son expérience, il prit conscience que les gens son les mêmes d'un clan a un autre, d'un village à un autre village.

« *Yezra d acu i d ccix n taddart.* » (p.75), Il a acquit un certain savoir « yezra » du cheikh de Tagemmunt n At Musa. Il s'est présenté a la mosquée pour entendre le discours du cheikh sur le Coran, « *La mosquée est l'édifice architectural qui symbolise le mieux la communauté des croyants. Lieu sacré, interdit aux non-croyants, prohibé a la femme en règles, la mosquée abrite aussi bien les prières des Musulmans que leur conciliabules<sup>11</sup>.* »

<sup>11</sup> Ibid, P.279.

c'est un guérisseur aussi. « *Yeffey tameddit ad d-yali yer lğamee* » (p.77), Bu Leytuṭ a assumé sa tache comme un cheikh du village, il ya une transformation sur le plan moral La mosquée est un lieu de savoir, un lieu sacré qui unis les Musulmans, Bu Leytuṭ, le bête et l'idiot de « *Tagemmunt n At Musa* » devient « *Ccix Ḥmed Weeli* » à sage de « *Tizi n Tfilkut* » qui va transmettre un savoir dans la mosquée.

« *Ur bniṭ ara yakk ad uyaley d ccix* » (p.80), « *Ur issin ara ad zḡalley* » (p.80), « *Taerabt ur ssiney ara* » (p.81), il n'a pas cru devenir un cheikh, c'est son destin et le hasard car il connait rien en matière de religion ni la prière, ni la langue du Coran. Il ya un manque de savoir faire, mais cela n'a pas tardé. « *Yeḥfed* » (p.83), il a acquit un savoir faire, comment faire la prière et ses règles spacieux temporel, « *Ssi Qasi* » d « *Ssi Belqasem* » n'hésitent pas de à lui faire apprendre tout ce qui concerne la religion.

« *Yesdukkel taddart ass-nni kan iyef i tt-id-yekcem* » (p.85), il a fait unir les villageois de Tizi n Tfilkut entre les deux clans, les "At Ufella" et les "At n Wadda"

« *Yebya ad yedden* » (p.88), il a voulu faire l'appel à la prière et assumé son poste, « *L'appel, Adhan, qui a lieu cinq fois par jour, est fortement connoté par l'une des acceptions du mot coran (coran) qui serait un dou'â, appel, il est une polarisation symbolique très prégnante en terre d'Islam<sup>12</sup>* ». Mais cela se transforme en preuve miraculeuse pour les villageois de « *Tizi n Tfilkut* », a cause de sa voix il a cassé toute les vitres de la mosquée.

« *Ur yessin ara ad yekdeb* » (p.103), Bu uqerru convoqua « *Ccix Ḥmed Weeli* » pour guérir sa fille car elle ne veut pas parler, il est ignorant mais il se met à écrire sur le papier pour gagner du temps jusqu'au couché du soleil. Il n'arrêt pas d'écrire et jeté du papier par terre, au point d'obtenir une grande montagne qui sépara Ccix Ḥmed de Lalla Sekkura. Il a trouvé (sa fumer) dans son chapeau, il se met a fumé « *asefsi* », « *Yuṭal yakk d aṣeṭṭaf am wakli* » (p.107), le feu se propaga dans la chambre de Sekkura, cela rend Ccix Ḥmed tout en cendre, il a réussi à accomplir l'épreuve, Lalla Sekkura se met a crié de peur, elle a parlée.

« *Yettkel ad tt-yaf* » (p.109), il reviendra a la recherche de sa femme, car il ya une certaine confiance entre Tadadact et Bu Leytuṭ. Il savait que sa femme ne trahira jamais sa confiance. « *yewwed yakk d lwali ameqran n wedrar* » (p.111), il ya une transformation de Bu Leytuṭ à un cheikh du village puis un saint de la montagne « *Lwali n Wedrar* », il ya une amélioration remarquable de la situation de l'acteur.

<sup>12</sup> Ibid, P.46.

« *Taxatemt yezra ur tt-yettaf ara* » (p.116), Bu uqerru convoqua Bu Leytuṭ a la deuxième épreuve, il va retrouver la bague perdue de Lalla Sekkura ou bien sa tête sera coupée, « *D tin i yufa deg imi-s* » (p.122), Il a trouvé la bague de Lalla Sekkura dans le foie du mouton, après avoir sélectionné le plus megre d'entre eux pour le faire cuire et manger sa foie, aux ordres de Lla Faṭima « Tadafact ». la deuxième épreuve est accomplie.

« *Ikerḍ-d agerjum-is ; yessusef ; sakin, yesmermey* » (p.117), il arrive à unir toutes ses capacités et convaincre sa peur de faire face à Bu qarru. Malgré que la mort s'approche de lui, il ne le regretterait pas.

« *Simmal isem n Ccix Ḥmed Weeli yettali, yettnarnay, yettaelay, almi tewweḍ tafat-is mkul tamurt* » (p.123), « *Lwali n wedrar ur nezmir ad d-yemmeslay ala tameslayt n lawliyya.* » (p.124), avec le temps, le nom de Ccix Ḥmed Weeli est devenu célèbre dans tout les pays. Malgré sa célébrité, il ressent toujours la solitude. Il est méprisé dans son village natal « Tagemmunt at Musa » cela le fait perdre la parole, aussi dans le village « Tizi n Tfilkut », il ne peut pas parler que la langue du Dieu.

« *Mi d-yenteq Ccix Ḥmed Weeli s yimeslayen-nni n wudi, d tament d qeḍran i s i d-yesban lbaraka-s(...). Ikucef.* » (p.137), Bu uqerru convoqua Bu Leytuṭ une autre fois pour prouver sa bénédiction, de trouver ce que le roi a caché au bas de la terre, il a prouvé sa bénédiction « baraka », « *Yuyal yeqqar d leqraya di leibad d ddunit ara d yettban yef wudem-is* » (p.140), d'après cette expression on distingue que Bu Leytuṭ a acquis le savoir faire.

« *Yeqqim weḥd-s, weḥd-s netta d waccaren-is d lmus-, nni amecṭiṭuḥ almi d asmi yemmut.* » (p.144), il est resté toujours solitaire avec son petit couteau pour nettoyer ses angles jusqu'à sa mort. « *Ur tesēḍ i yexdem netta s ufus-is.* » (p.154), il ne fait rien lui-même, tout est fait pour lui. Il ne bouge pas de sa place.

Il ya une transformation remarquable dès le début de l'histoire jusqu'à la fin, d'après les fonctions et les qualifications précédentes, Bu Leytuṭ est un actant-sujet qui a subi plusieurs transformations, celui qui va acquérir l'objet de valeur, il est construit comme un sujet-opérateur compétant, à partir d'une cognition, d'un savoir sur l'objet communiqué avec le destinataire, Bu Leytuṭ est un destinataire car il a bénéficié de l'objet de valeur, il devient un saint homme de la montagne, accomplir son devoir faire et réaliser le vouloir de sa femme. Cet actant a subi des différentes transformations : de Bu Leytuṭ à un Ccix du village Tizi n Tfilkut et devient un saint de la montagne Lwali n wedrar.

## 2- Bu uqerru

Est un personnage important dans la trajectoire de Bu Leytut, de le mettre en épreuve pour prouver sa compétence, il est le roi de la montagne, un grande, obèse et lourd avec un grand ventre. C'est un personnage autoritaire et sévère, qui écoule le sang surtout pour sa fille.

### Les qualifications

Il est qualifié d'un cochon pour sa saleté.

« *am uḥelluf* » (p.97), « *Icax di ssekran* » (p.98), Bu uqerru est un homme dégoûtant et un buveur avec une grande taille et un visage de particulier, « *Dagellid yakk n Lberr-agi* » (p.112) il est le roi de « *Lexmis n udrar* » est tout ce qu'il entoure, il est sévère et extrémiste, le genre de personne qui n'a jamais peur d'un être humain!

« *Aedaw n Rebbi* » (p.112), il est «un ennemi de Dieu » car, il est non-croyant. Il est t^ttu avec un pouvoir autoritaire, il ne croit pas au Dieu, il se considère comme étant un dieu par sa richesse.

« *Akken tt-iḥemmel, aken i tt-yettaggad* » (p.94), il aime beaucoup sa fille « *Lalla Sekkua* » », elle est la fille unique de son papa, mais aussi il craint qu'elle va faire quelque chose qui va la faire du mal, elle est son point faible car il ne supporte par voir Lalla Sekkura malade ou en colère.

### Les fonctions

On a plusieurs énoncé qui indiquent l'autorité de l'acteur Bu uqerru sur sa tribu, il a un rôle important qui a participé a la transformation du sujet-actant.

« *Yeḥwaḡ ugellid* » (p.94), Bu uqerru cherche quelqu'un qui va guérir sa fille de son silence et la faire parlé à nouveau.

« *Ad yessenger ddunit* » (P.95), il a menacé les villageois que si sa fille ne parlera pas, il va détruire tout le monde. Il a cherché tous les moyens pour guérir sa fille mais, il n'a pas réussi. Il a convoqué tout le cheihks de la région, cela a fini par l'échec, ils sont morts. Il ne discute pas les problèmes mais, il aime massacré les autres et les tués. « *Yettraḡu.* » (p.97), il a convoqué Bu Leytut pour guérir sa fille si non il va finir comme les autres cheikhs, les tuer et le jeter à la rivière.

« *Yessendeh tamurt s lekmal* » (p.115), Bu uqerru a un pouvoir faire sur sa tribu, il ya une certain manipulation de sa part.

« *Ur yezri, ur yefri d yiman-is* » (p.118), il ya un manque d'un savoir faire de la part de Bu uqerru quand, il a trouvé que se n'est pas le roi mais, il est Ccix Hmed. Au début il a cru que c'est le roi voisin qui veut le voir car il ya un mal entendu entre eux, finalement c'est Ccix Hmed » qui a fait tout le bruit, il est perturbé.

« *Yerrez Bu uqerru* » (p.118), Bu uqerru a perdu le pouvoir faire. Il a essayé de se calmer mais il est déprimé de la situation qui le rend male alaise. « *Yehlek* » (p.118), « *Yehla* » (p.125), il est tombé malade mais il a récupéré rapidement pour se venger contre Bu Leytuṭ et le tué le plus vite possible car il le voie comme un concurrent, un danger pour lui.

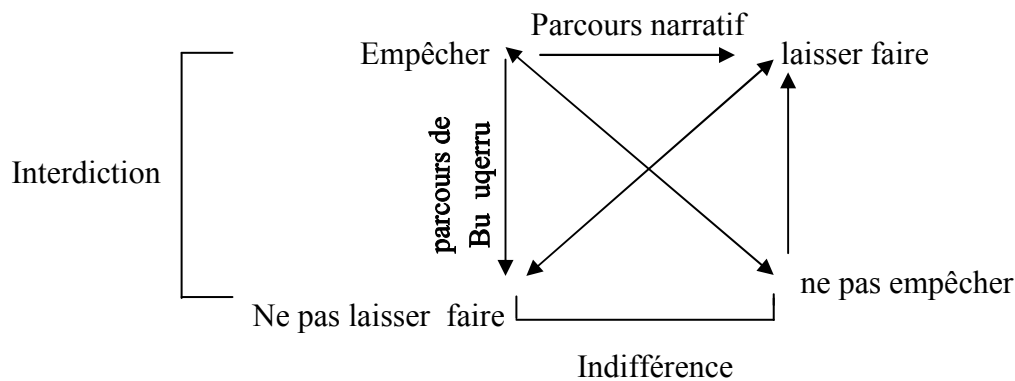
« *Yextar* » (p.127), il fait un contrat moral. Il croit a la puissance de Ccix et devient un homme comme les autres ou bien, d'aller à la recherche d'un pays ou ils ne gouvernement que les rois, mais il a choisi de fuir.

« *Yemla-as-d lebyed-nni* » (p.128), il a reçu un invité parmi les rois voisins, il lui a raconté l'histoire de Cci Hmed Weeli et de son pouvoir faire. Il a exprimé sa haine envers Ccix .

« *Ihegga* » (p.131), il a proposé au roi de piéger Ccix Hmed ou il sera obligé de démontré sa bénédiction, son objectif est de tuer Ccix Hmed et de prouver son pouvoir faire et sa manipulation.

« *Suhdey-k s Rebbi* » (P.132), il a tenu un morceau de tissu et l'enduite d'huile de lampe. Il menace Ccix Hmed Weeli que s'il ne va pas trouver se qui est cacher, sa tête sera coupée. Il a allumé le morceau de tisu et le prend par ses deux doigts,sa main a commencé à trembler, il n'a pas réussi à piéger Ccix Hmed Weeli car il a prouvé sa bénédiction à travers les trois matières cacher, le miel, le beur et le produit amère. « *Yerfed netta d yell-is* » (p.138), Bu uqerru est battu, il a été expulsé par Ccix Hmed Weeli

Bu uqarru est un actant opposant, un pouvoir négative qui a participé à la transformation, un pouvoir qui empêche Bu Leytuṭ d'atteindre le respect et devenir Lwali, cela est distingué par les fonctions et les qualifications de Bu uqerru, il le fait passer dans trois épreuves, celle de guérir sa fille ; trouver la bague de Lalla Sekkura, enfin de trouver ce qui est caché, Bu uqerru est un destinateur-judicateur qui y a participé a la récompense de Bu Leytuṭ. Le parcours narratif des opposants consistait a empêché le sujet (Bu Leytuṭ) pour ne pas atteindre le respect, ils donnent un pouvoir négative, les valeurs des opposants sont marquées négativement, le parcour de Bu uqerru est récapitulé par le schéma suivant :



### 3- Rebbi

Dieu est qualifié de noblesse et de supériorité, celui qui protège Bu Leytuț dans son parcours. Il est le grand.

#### Les qualifications :

« *Sidi Rebbi eziz, ɣlay, elay, elay atas* » (p.122), Dieu est le seigneur créateur, le haut et le cher. Selon le dictionnaire des symboles musulmans, rites, mystique et civilisation la qualification « eziz » désigne :

« Il est le tout-puissant (al'Aziz), (Très-cher, le précieux, le sécurisant) »<sup>13</sup>

« Il à un pouvoir faire aussi le qualificatif « elay » désigne : « Le Très-Haut, le sublime »<sup>14</sup>

« *Lmektub n Rebbi* » (p.42), C'est le fait de croire au destin et au Maktoub que Dieu à écrit pour chaque un, avoir la confiance en Dieu et de sa création du monde. « *Le Maktube symbolise donc la soumission du croyant, sa confiance sans limites dans son Créateur* »<sup>15</sup>.

« *Rebbi i yežran* » (p.19), Dieu sait tout, est-ce qu'ils vont trouver quoi manger dans l'avenir et se nourrir pour ne pas mourir de faim, les gens de Tegemmunt n At Musa l'ont humiliés.

« *Yettwellih-ik-id* » (p.20), Dieu guide Bu Leytuț dans le droit chemin pour arriver à son destin. « *Yezree Rebbi gar-asen rrd d lufeq* » (p.21), Depuis que Bu Leytuț est devenu Ccix,

Dieu a propagé l'amour et l'union entre les villageois de Tizi n Tfilkut. « Lufeq » qui signifie la chance, chacun un va être chanceux pour l'autre, « rrd » qui signifie la satisfaction mutuel

en At n Wadda d At Ufella de Tizi n Tfilfut. « *Ad aɣ-yenğu Rebbi* » (p.21), Dieu est toujours le protecteur, quand le dément veut propager des problèmes et les ennuies, Dieu va les protéger du mal.

« *Yefka Rebbi* » (p.22), Dieu a donné a Lḡağ Σmer At Rabeḡ un savoir pour

<sup>13</sup> Ibid, P.31.

<sup>14</sup> Ibid, P.32.

<sup>15</sup> Ibid, p.265.

vaincre les problèmes et les difficultés du village. « *Ara γ-t-id-yefken, ara γ-t-id-iceggeε* » (p.25), Dieu a envoyé Bu Leytut comme un cheikh pour le village de Tizi n Tfilkut, ils ont une confiance total on Dieu et de leur destin. « *Ara d-yefk Rebbi* » (p.25), le premier étranger que Dieu va envoyer, il va être le cheikh du village « yefk » selon la volonté du Dieu. « *Issawed-it Rebbi* » (p.27), Bu Leytut se retrouve dans une mosquée a la volonté de Dieu « *Issawed-it* », un vouloir et un pouvoir faire. « *Ihun Rebbi fell-as* » (p.28), Dieu a protégé Bu Leytut dans le village de Tala Taqdimt quand les gens voulaient le tuer, ils l'ont attaché à un arbre. « *Yeshel-as Rebbi lecyal* » (p.28), Dieu a facilité les taches pour Bu Leytut, il trouve toujours un moyen pour réglé les problèmes croisé dans son voyage. « *Ad ay-yenfεε Rebbi s Ibaraka-s* » (p.54), ils demandent la bénédiction de Bu Leytut, si Dieu voulait.

Rebbi est un actant adjuvant qui aide l'actant-sujet à la réalisation de la quête, c'est un pouvoir positif qui retrace le destin de Bu Leytut.

#### 4- Akli

Akli = esclave. Il est approprié a Bu uqerru. Akli obéit son maitre le roi de Lexmis n udrar, il est manipulé par Bu uqerru. Il est qualifié par un animal n'on pas comme un être humain.

##### Les qualifications :

« *Afulan* » (p.112), « *Lwehc* » (p.108), « *Aqjun* » (p.112), On remarque la mauvais qualification pou Akli, il ya une certian domination de la part de Bu uqerru. La fonction da Aki est d'obéir à son maitre.

##### Les fonctions :

« *Yeṭṭef Ilemca* » (p.110), Akli se prépare pour tué Ccix Hmed Weeli, si il ne trouve pas ce qui est caché, sa tête sera coupée avec une épée « Ilemca ».

« *Isuma-d akk Ccix Hmed Weeli yef lḡiha-s* » (p.110), Akli a fixé le but, l'objectif de Bu uqeru est de tuer son concurrent.

Akli est un actant opposant qui veut empêcher l'actant sujet, c'est un pouvoir négatif sur Bu Leytut.

**5- Lewzir :**

Lewzir = ministre. Il est l'un des fonctionnaires de Bu uqerru, qui obéisse au ordre de maitre et accompagne Bu Leytuţ dans la tour de Bu uqerru, il n'a pas de qualification mais il ya quelque fonctions.

**Les Fonctions :**

« *Yewi-t* » (p.99), « *Yeddu* » (p.100), la fonction de Lewzir est limité au ordre de Bu uqerru, il accompagne Ccix dans la tour de Bu uqerru, Lewzir n'est pas un actant.

**6- At taddart n At Musa**

Les gens de tegemmut n at musa méprise hmed depuis sa naissance, ils le surnommaient bu Leytuţ car il bavait même à son âge adulte, ils se moquent de lui, ils l'humilient car il est naïf avec une physiologie inhabituelle. ils n'ont pas de qualification mais ils ont des fonctions qui participent a la transformation de Hmed Weeli .

« *Ssawalen-as bu yileytuţen* » (p.27), Depuis qu'il est petit les enfants du village le surnomment Hmed Weeli par Bu Leytuţ, sa salive coule toujours, « *Qqaren-as kan Bu Leytuţ* » (p.27), Depuis sont enfance il est appelé Bu Leytuţ même à son âge adulte, les gens de Tagemmut l'ont traité toujours de Bu Leytuţ

« *Sdullen Bu Leytuţ d Tdadact* » (p.87), ils se sont moqués de Bu Leytuţ et Tdadact et ils n'hésitent pas à les humilier

« *Werten .yellten, tkelfen* » (p.87), les gens de tagemmut n at musa ont hérité le mausolée et tout se qui reste de la propriété de « *Lwali n wdrar* » après la mort de Bu Leytuţ et Tdadact

« *Tuyal tmurt yakk ismawen-nsen at hmed weeli* » (p.87), tout le pays s'appelle At Hmed Waeli pour bénéficier de sa bénédiction, toutes les propriétés de lwali n wedrar ont été partagés par les gens de Tagemmut malgré la souffrance et la pauvreté que bu Leytuţ a vécu dans son village

« *Ttawin-t, ssexdamen-t* » (p. 37), les gens de Tagemmut n at musa profitent de naïveté et la gentillesse de bu l...est le font travailler jour et nuit sans salaire, ils lui donnent seulement de la baraka.

Les villageois de Tagemmut n At Musa sont des opposants qui empêchent l'actant sujet d'acquérir l'objet de quête et de vivre une vie d'un homme digne du respect d'autrui. des destinataires bénéficiers du nom *Ccix Hmed Weeli*.

## 7- At taddart n Tizi n Tfilkut :

### Les Fonctions :

« *Tizi-agi deg-s sin n yiderma* » (p.44), le village de Tizi n Tfilkut est partagé en deux rangs, chacune des ranges à son chiekh qui guide son clan, on a les At ufella guidés par « Si Qasi » et At wadda le guidé par « Si Belqasem » il est aussi un marabout, il y a toujours des conflits entre eux, ils se disputent la sainteté du village.

« *Ttemnamaren* » (p.48), avant la rentrée de Bu Leytuț au village de Tizi n Tfilkut, il y a toujours des problèmes de celui qui va faire l'appel à la prière. « *Ttemrafaqen* » (p.52), depuis que Bu Leytuț est devenu un cheikh du village Tizi n Tfilkut, les gens sont unis, car il propageaient l'amour entre les deux clans (At ufella et At wadda)

« *Qudren-t* » (p.85), les gens de Tizi n Tfilkut respectent Bu Leytuț, car il a fait du bien pour le village, de le dire « *ihem waldi-k* » c'est une expression qui prouve le respect envers Bu Leytuț. « *Σuzzen isem-is* » (p.85), Contrairement à At Tgemunt At Mussa, les gens de Tizi n Tfilkut ont chéri le nom de Hmed Weeli même après sa mort, tous les At Hmed Weeli sont honorés par le nom Lwali n wedrar el ils ont gardé son arbre généalogique

« *Semman-as Lwali n Wedrar* » (p.123), au nom des At n Wedrar, Bu Leytuț est devenu un Wali de la montagne malgré lui, les gens le proclament le saint de la montagne, après avoir vécu des épreuves miraculeuses d'après les villageois

Les At Tizi n Tfilkut sont des actants adjuvants qui ont aidée Bu Leytuț a se transformer d'un homme marginalisé par un homme respecté, il a devenu un homme célèbre dans tout le pays, tout le monde connaissent Hmed Weeli.

## 8- Sselțan :

Le roi est un invité de bu uqerru il na pas de qualification mais il a des fonctions.

### Les fonctions :

« *Yinebgi* » (p.127), c'est un invité de Bu uqeru, ils ont préparé ensemble le plan pour piéger Ccix Hmed Weeli.

« *Yessuden-it* » (p.135), Sselțan a rendu visite a Bu Leytuț afin de le récompensé pour sa bénédiction, et il lui a offert des cadeaux .

Şselțan est un destinateur-judicateur qui a rendu visite a Ccix pour le concilier dans sa bénédiction et l'encouragé pour continuer.

**9- Amyar :**

Il na pas de qualification, sa fonction c'est le vielle homme qui a croisé Bu Leytuṭ à la mosquée:

«*Yefhem macci d mmi-s n taddart ara yettsen akken din* » (p.56), «*Yebya ad iruh ad d-yessiwel i medden* » (p.56), il a voulu informé les villageois qu'il a un étranger au village. Il a fermé la porte derrière lui et il couru pour emmené les gens voir cet homme étranger, le future Ccix du village.

Amyar est actant adjuvant car il participe à l'amélioration de la situation de Bu Leytuṭ, il lui a donné la chance de vivre comme un homme après avoir était mal traité des gens de Tagemmut n At Musa.

**10- Tadadact :**

Tadadact est la femme de Bu Leytuṭ ; même si elle a l'air pâle, elle a une forte personnalité, ce qui conduit les gens de son village la craindre, elle parle seulement quand c'est nécessaire ; communique avec son mari à travers les yeux ; elle a eu une bonne relation avec son mari. Ils ont vécu ensemble pendant des années jusqu'à ce qu'ils s'aiment et vécurent heureux.

**Les qualifications :**

Les qualifications de Tadadact sont représentées comme suite :

«*D tameṭṭut n Bu Leytuṭ* » (p.39), Tadadact est la femme de Bu Leytuṭ, c'est une femme courageuse avec une forte personnalité contrairement à son mari, elle fait face à la moquerie des gens de Tagemmunt n At Mussa.

«*wezzilet.* » (p.39), «*D tamḍeefut.*» (p.39), «*D tawreyt.*» (p.39), le portrait physique de Tadadact est qualifié par une silhouette avec une petite de taille, elle semble pâle et maigre, cela est dû aux conditions de vie difficiles qu'elle traverse.

«*Tibkit* » (p.99), par cet énoncé on peut dire que Tadadact a une petite taille, contrairement à son mari qui a une grande taille.

«*D izem* » (p.41) (= tel un lion) Ici tadadact ressemblait au lion dans son prestige, ce qui conduit les gens de son village la craindre.

Selon la qualification « izem » on distingue le prestige de Tadadact, elle fait face à la moquerie, il a une force d'un homme malgré que son portrait physique reflète le contraire.

« *Lla Faṭīma* » (p.10) Dans cet énoncé Tadadact devenu Lla Fatima lorsque son mari est devenu un Cci de la tribu Tizi n Tfilkut. Lalla est un « *Titre honorifique féminin, équivalent à « Dame », « Madame », « Grande Dame ». Deux femme du Prophète reçurent le titre de Lalla : Fatima, Waliyat an-Nabi (c'était sa nourrice) et Lalla Fatima, sa fille (Lalla Fatma).lkuo* »<sup>16</sup>

### Les fonctions :

Tadadact a réalisé plusieurs fonctions qu'on va définir à partir des énoncés fonctionnels afin de la construire comme un actant, les fonctions de Tadadact on peut les déduire à travers les actions qu'elle a fait tout au long de l'histoire comme suit:

« *Asmi i as-tenna Tdadact: Tura, d ayen, berka ! Ad teṭṭixreḍ i tuccerka yer medden, ad tæddiḍ ad txedmed yef wexxam-ik* » (p.44) elle a demandé à son mari d'arrêter de travailler pour le bénéfice des autres mais de travailler pour sa maison. Quand elle a eu marre de la moquerie des habitants de Tagmmunt n At Musa de son mari, elle lui a demandé de quitter ce village et de trouver un emploi convenable. Tadadact a manipulé Bu Leyṭuṭ par un savoir, la transmission de la cognition.

« *Tewwet ayen iwumi tezmer, texdem-it si lḡiha-s akken ur ttmettaten ara di laz .* » (p.46)(= elle a fait de son mieux pour ne pas mourir de faim.) Etre une femme faible, cela ne signifie pas qu'elle cédait aux conditions difficiles, mais elle a fait tout ce qui était en son pouvoir pour rester en vie. « *Teṭṭef deg wawal-is.* » (p.46) (= Elle n'a pas reculé) le mauvais traitement des villageois de Tagemmunt n At Mussa infligés à son mari l'ont poussé à prendre sa décision, ce qui est le sort de son mari. « *Nekkin ur ttembiwiley ara syagi .* » (p.47-50)(= je ne vais pas bouger de cet endroit) avant que son mari quitte le village Tagemmunt n At Mussa, elle a promis qu'elle l'attendait et ne quitterait pas leur maison jusqu'à l'infini et lui a demandé de ne pas s'inquiéter d'elle. Il y a un certain contrat moral « *le faire persuasif* » entre Tadadact et Bu Leyṭuṭ.

Selon Everaet-Desmedt « le faire persuasif » est :

« *Le destinataire communique du savoir sur l'objet, pour que le destinataire, persuadé la valeur de cet objet, se mette en quête, en acceptant le rôle du sujet.* »<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ibid, P.243.

<sup>17</sup> EVERAERT-DESMEDT.N, *Sémiotique du récit*, De Boeck-Wesmael, 2<sup>ème</sup>ed, Bruxelles, 1989.

«*Tettyullu at tmurt-is akter lberrani-nniđen.* » (p.87) (= elle a haine les gens de son village par rapport aux autres. Ici Tdadact n'as pas oublié les mauvaises traitements des habitants du village Tagemmunt n At Mussa à elle et à son mari, cela lui fait porter une rancune contre eux.

«*Theyya i yiman-is tama n Ccix* » (p.87) Elle a préparé sa tombe devant celle de son mari. Dans cet énoncé Tdadact avant de mourir, elle a demandé aux villageois de Tizi n Tfilkut de l'enterrer à côté de son mari.

«*Tessusem Tdadact. Tesked kan di Bu Leytuṭ, am tin d yelhan d wayen-nniđen di lxaṭer-is* » (p.116) Elle est en train de réfléchir silencieusement, comment trouver la bague de Sekkura. «*Teqqim akken yef lkanun iḍ kamel.* » (p.116) Quand son mari lui a raconté l'histoire de la bague que la princesse Sekkura avait perdue, Tdadact n'a pas dormi toute la nuit par ce qu'elle pensait à une solution afin d' aider son mari pour trouver cette bague et à sortir de ce dilemme pour échapper à la mort.

«*Ur tedhic mi t-twala* » (p.101) (=Elle n'a pas surpris.) dans cet énoncé Tdadact quand elle a vu son mari revenir en tout sécurité, elle n'a pas été surprise car elle était sûre qu'il va revenir.

«*Tuggad akter-is netta.* » (p.137)(= Lla Faṭima a peur et choqué plus que son mari. Quand son mari lui a raconté tout ce que le roi Bu Uqerru lui avait fait, elle est tremblé, ainsi elle a demandé a son mari de ne pas aller à n'importe où jusqu'a ce qu'il ait pris sa permission.

«*Tebna taqubbet i urgaz-is* » (p.153) (= Elle a construit un mausolée pour son mari.) Après la mort de son mari, elle a ordonné aux habitants du village Tizi n tfilkut de construire un mausolée pour son mari, ce mausolée est un mémorial et un souvenir de Ccix Hmed, et ce, pour ne pas oublier le bien qu'il faisait pour eux, ils viennent de tous les pays voisins pour visiter son mausolée.

«*Lla Faṭima tuyal tettak lmitaq.* » (p.156)(= Elle est devenue une femme qui a donné de la charité. Après que son mari devenu un saint, elle donne son tour donné la charité aux femmes qui viennent lui rendre visite.

Tdadact a un rôle actanciel comme un sujet d'état, un sujet qui désire mais Bu Leytuṭ son rôle est un sujet opérateur, celui qui va combler le manque pour le sujet d'état car ses deux types de sujet sont différents, selon Groupe d'Entrevernes:

«*Le sujet d'état, en relation de conjonction ou de disjonction avec l'objet : la relation (S\_ O) définit l'énoncé d'état.*

*Le sujet operateur, en relation avec la performance qu'il réalise : on appelle aussi sujet du faire »<sup>18</sup>*

Il s'agit d'un faire transitif car les rôles sont tenus par deux acteurs différents, Tadadact sujet d'état et Bu Leytuṭ sujet operateur.

De tout ce qu'ont a on constate que Tadadact est un destinataire-manipulateur, un sujet d'état qui désire l'objet et destinataire-judicateur qui y a jugé Bu Leytuṭ positivement aussi un destinataire, elle devient *Lla Faṭima* grace au nom de *Ccix Ḥmed Weeli*.

### 11- Lalla Sekkura :

Elle est la fille de Bu uqerru, obstinée, insouciant, et irresponsable et elle ne pense pas aux autres et à tous leurs intérêts, elle pense qu'à répondre à ses exigences et désirs sans tenir compte des souhaits et des besoins des autres.

#### Les qualifications :

« *am teslit* » (p.99) (= tel une mariée). Premièrement Tadadact est qualifiée d'une mariée quand elle attend son mari. « *am teslit mi ara tettraḡu isli* » (p.99)

« *D Sekkura s tidet.* » (p.100) (= elle est vraiment belle)

« *Ur tewwiḡ d tameṭṭut, ur ttmazal d taqrurt.* » (p.100) (= elle n'est pas une femme et elle n'est plus une petite fille. Cet énoncé montre que Lalla Sekkura est devenue une jeune fille.

« *Tædawt n Rebbi* » (p.100) (= l'ennemie de Dieu). Beaucoup de chieks sont venus pour guérir la seule fille du roi qui prétendait d'être muet, malgré leurs nombreuses tentatives pour les faire parler, ils ont échoué, alors le roi Bu uqerru ordonna ses esclaves de les décapiter et de les jeter dans la vallée.

#### Les fonctions :

On a plusieurs énoncés qui indiquent l'importance du rôle de Sekkura dans ce récit, on peut les résumer comme suit :

« *D dderya n ccuq.* » (p.100) (= une fille choyée). Cet énoncé montre que le roi Bu Uqerru avait gâté sa fille Sekkura depuis l'enfance.

« *Terra afus-is yer deffir.* » (p.101) (= Elle a mis sa main derrière son dos). Quand Ccix Ḥmed Weeli est entré et s'est approché de Lalla Sekkura pour embrasser sa main, elle a réagi et caché sa main derrière son dos.

<sup>18</sup>GROUPE D'ENTREVERNES, op.cit, P.16.

« *twali-d deg usigna yuy akk axxam* » (p.106) (=Elle voit le brouillard remplit la pièce). Lalla Sekkura quand elle a vu la fumée dans la pièce, elle a crié de peur et elle s'est dépêché de trouver son père.

« *Təuhed Rebbi* » (p.115) (Elle a juré par Dieu). La perte de la bague de Sekkura, qui était le seul souvenir restait de sa mère morte, l'a touché, ainsi elle n'arrête pas de pleurer lui a fait jurer qu'elle ne parlera pas jusqu'à ce qu'elle retrouve sa bague ou elle va rester muet jusqu'à sa mort.

« *Tefreħ* » (p.125) (elle est heureuse). Elle est heureuse aussi à la récupération de sa bague car, c'est un souvenir de sa mère. Elle a embrassé Ccix Hmed Weeli comme un remerciement. Elle allait vers son père pour déclarer la bonne nouvelle. Sekkura récompensa Ccix Hmed Weeli, elle lui a donné des pièces d'or.

Lalla Sekkura est actant opposant qui a empêché Bu Leytuħ d'atteindre l'objet de valeur, et un destinateur-judicateur.

## 12- Lħaħ Σmer At Rabaħ

Est l'ami de village Tizi n Tfilkut, ses qualifications et ses fonctions se présente comme suite :

### Les qualifications :

Une seule qualification que cette histoire attribue à Lħaħ Σmer At Rabaħ est la vieille « *Meqqr cwit di leemer* » (p.47) (= Il est âgé).

### Les Fonctions :

On peut résumer les fonctions de Lħaħ Σmer At Rabaħ comme suit:

« *yegguma ad yeqbel ad tefreq d leħfuf* » (p.45) (=Il ne veut pas que son village se scinde en rangs). Malgré qu'il était d'At ufla, il n'a pas accepté l'idée que son village Tizi n Tfilkut se divise en deux rangs.

« *Am lxezna n Ibaħud* » (p.45) (= tel une poudre à canon). Avant, les habitants du village Tizi n Tfilkut vivaient dans un bonheur et de fraternité, quand leur cheikh est mort ils se battaient comme des ennemis, cela conduit la tribu à se diviser en deux rangs.

«*Yettes yenneqleb* » (p.46) (= il a dormi puis s'est levé). Un jour, il était endormi et quand il s'est levé, il a appelé les habitants du village Tizi n Tfilkut à une réunion d'urgence.

«*Ur iΣttel ara lami yemla-asen-d* » (p.50) (= lamin n'a pas hésité à leur dire). Quand les villageois sont arrivés à la réunion, ils entourent Lḥağ Σmer, à ce moment, celui-là réalisa que tous les habitants du village de Tizi n Tfilkut étaient présent, du plus jeune au plus grand, il les a appelés à croire en Dieu, parce qu'il était le seul a pouvoir rétablir le calme et la tranquillité dans ce village, cette nuit là, alors qu'ils discutaient de la façon de trouver un moyen de satisfaire les deux parties, Lḥağ Σmer leur demada de s'engager à se mettre d'accord sur une chose qui est : n'importe quel étranger entrant à leur village sera désormais cheikh du village Tizi n Tfilkut.

«*Lakin Lḥağ Σmer iwala-t, yerra-d s lexber* » (p.61) (=Mais Lḥağ Σmer lui a vu et s'est rendu compte). Dans la matinée, ils ont trouvé Bu Leyṭuṭ dans la mosquée, quand ils ont vu, ils se sont beaucoup réjouis et ont appelé Lḥağ Σmer, quand il est venu et lui a parlé, il proclama Bu Leyṭuṭ chiekh du village Tizi n Tfilkut et lui a donné les clés de la maison.

Lḥağ Σmer At Rabaḥ est un actant adjuvant qui aide l'actant sujet dans sa quête.

### 13- Si Qasi

#### Les qualifications :

Si Qasi il est d'At ufella, il est qualifié de marabout dans le village Tizi Tfilkut.

«*D amrabeḍ* » (p.45)

#### Les Fonctions :

Si Qasi est rendu dans l'histoire par des énonces fonctionnels ; il est un adjuvant lorsque il a enseigné Bu Leyṭuṭ comment prier et le guider dans le droit chemin.

«*Yeezem Si Qasi ad as-yesseḥfeḍ (...)* (p.68) (=Une déterminatin appropriée pour lui enseigner". «*Yessefhem-as diyen d acu i d aweddi (ibeddi) d urekkee d useḡged.* (p.68) (=Il lui a appris à s'incliner et à se prosterner). Dans cet deux énoncés on remarque que Si Qasi a enseigné Bu Leyṭuṭ comment prier : de s'agenouiller et se prosterner et lui expliquer les moments de la prière.

«*Yebyan ad myenḡen yef ccyaxa* » (p.70) (=Ils se battent pour la sainteté). Dans cet énoncé Si Qasi et Si Belqasem était la cause de la division du village Tizi n Tfilkut en deux rangs,

ils couraient sur se qu'il serait le chiekh, alors Si Qasi est devenu un chiekh sous la commande de *Ccix Hmed Weeli*).

Si Qasi est actant adjuvant, il a transmit une cognition sur les pratiques religieuses

#### 14- Si Belqasem

##### Les qualifications :

Si Belqasem est d'At wadda, c'est un marabout dans le village Tizi Tfilkut la première qualification que cette histoire lui attribue : Marabout.

« *D Ccix* » (p.48) (=il est un chiekh). (= il enseigne la prière, Il guide au chemin de Dieux.

##### Les fonctions :

Si Belqasem est présenté dans l'histoire par des énonces fonctionnels ; il est un adjuvant lorsque il a enseigné Bu Leytuṭ comment prier, un intellectuel et le guider dans le droit chemin.

« *Yessexsar kan deg wawal n Rebbi* » (p.66). Dans cet énoncé on peut conclure que Si Belqasem s'est moqué des paroles de Dieu en mentant aux gens.

« *Lakin yeena-t-id Ssi Belqasem, yettef-it deg ufus, yecbebec-as s amezzuṭ* » (p.70) (=Si Belqasem l'a adressé, il l'a attrapé de sa main et lui a chuchota dans son oreille. Dans cet énoncé quand Ccix Hmed Weeli est entré dans la mosquée pour prier les gens, Si Belqasem l'a attrapé de sa main et lui a murmuré à l'oreille qu'il devait d'abord faire un appel ; ensuite il pourrait commencer la prière.

« *Yebyan ad myenṭen yef ccyaxa* » (p.70) (=Ils se battent pour la sainteté). Dans cet énoncé Si Belqasem et Si Qasi étaient la cause de la division du village Tizi n Tfilkut en deux rangs, ils couraient sur se qu'il serait le chiekh, alors Si Qasi est devenu un chiekh sous la commande de *Ccix Hmed Weeli*).

Si Belqasem est actant adjuvant, il a transmit une cognition sur les pratiques religieuses

## 1-2- Les fonctions actancielles :

### 1-La relation entre le S (Bu Leytut) et le O (Respect) :

Quand le destinataire (Tadadact) communique l'objet (Respect) avec le sujet (Bu Leytut) à travers la transmission de la cognition, la quête du sujet s'est déclenchée.

Bu Leytut est en relation avec son objet de valeur dans le but de combler le manque et cette relation se positionne sur l'axe du désir<sup>19</sup>, être en conjonction avec le Respect, il est disjoints avec l'objet, il sera conjoints avec l'objet de valeur à partir de la transformation.

La relation qui entretient entre le S et le O se définit par des énoncés narratifs, dans le récit le Lwali n Wedrar l'énoncé d'état<sup>20</sup> est disjonctif ( $S \vee O$ ), le sujet est séparé de son objet de valeur :

« Un énoncé d'état, il s'agit en effet, de la position d'un élément par rapport à l'autre »<sup>21</sup>

Le passage d'un état A à un état A' implique une transformation qui prend la forme d'un énoncé de faire<sup>22</sup> à l'intervention d'un sujet opérateur<sup>23</sup>. On a la formule suivante :

$$(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)$$

Le  $S_1$  représente le sujet qui désire l'objet, le sujet d'état, au début il est disjoints avec son objet de valeur O mais, On a le Faire transformateur celui qui va acquérir l'objet, un sujet de faire ou sujet opérateur représenté par  $S_2$  et le sujet d'état par  $S_1$ , le Faire par F, effectués dans cette formule :  $F(\text{Transformateur}) [S_2 \rightarrow (S_1 \wedge O)]$ <sup>24</sup>

$$F(\text{Transformateur}) [\text{Bu Leytut} \rightarrow (\text{Tadadact} \wedge \text{Respect})]$$

### 2- La relation entre le Destinataire (Tadadact) et Destinataire (Bu Leytut) :

Le destinataire (Tadadact) communique l'objet (Respect) avec le destinataire (Bu Leytut), transmettre un savoir quelconque sur l'objet, sur le plan de la cognition, cette relation se positionne sur l'axe de communication<sup>25</sup>, dans un énoncé narratif la communication de l'objet prend la formule suivante : destinataire  $\rightarrow$  objet  $\rightarrow$  destinataire<sup>26</sup>

<sup>19</sup>EVERAERT-DESMEDT.N, *Sémiotique du récit*, De Boeck-Wesmael, 2<sup>ème</sup>ed, Bruxelles, 1989, P.29.

<sup>20</sup>EVERAERT-DESMEDT.N, op.cit, P.30.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid

<sup>24</sup> Ibid, P.31.

<sup>25</sup>Ibid, P.35.

<sup>26</sup> Ibid. P.42.

Tadadact → Respect → Bu Leytut

Tadadact transmet l'un des valeurs modales, la modalité du savoir à-propos de l'objet (Respect), elle a provoqué un pouvoir, transformé le destinataire en sujet opérateur, ici le destinataire est un sujet manipulateur, il a fait agir un autre sujet pour acquérir son objet, il provoque l'action de Bu Leytut :  $S_2 \rightarrow (S_1 \wedge O)$

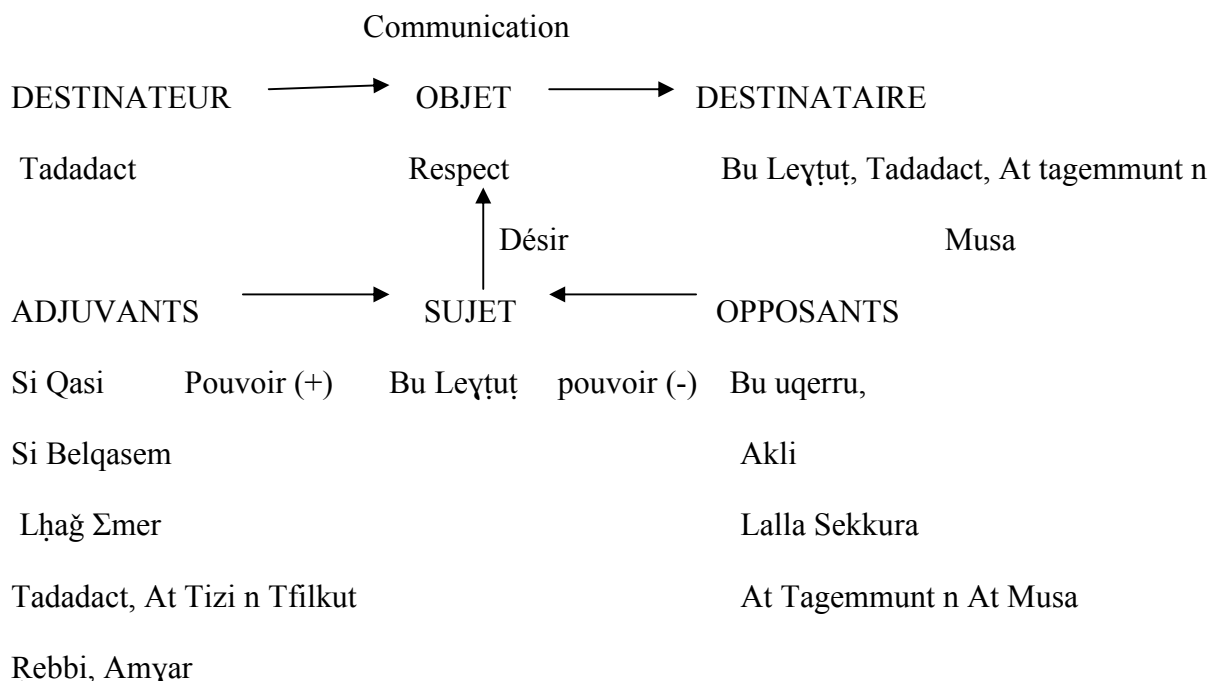
$S_2$  (Bu Leytut) est sujet opérateur, le  $S_1$ (Tadadact) est sujet d'état. Se Faire est un *Faire transitif*<sup>27</sup> car on a deux acteurs qui assument les rôles actanciels.

**3-La relation entre le sujet et les opposants et les adjuvants :**

Les opposants et les adjuvants se définissent par rapport au sujet de faire, celui qui va acquérir l'objet de quête.

La relation entre Bu Leytut et Si Qasi, Si Belqasem, Lħağ Σmer, Řebbi, Tadadact, At Tizi n Tfilkut, Amyar, Řebbi se sont des actants, sont des adjuvants aident le sujet pour acquérir son objet de valeur. Ils donnent un pouvoir positif pour Bu Leytut.

La relation entre Bu Leytut et Bu uqerru, Lalla Sekkura, Akli, At Tagemmunt n At Musa, se sont des opposants, qui empêchent Bu Leytut de connaître le Respect, ils donnent un pouvoir négatif et cela se situe sur l'axe du pouvoir<sup>28</sup>, le schéma suivant représente les six rôles et les relations qui construisent un modèle actanciel<sup>29</sup>



<sup>27</sup> Ibid. P.31.

<sup>28</sup> Ibid. P.41.

<sup>29</sup> Ibid. P.28.

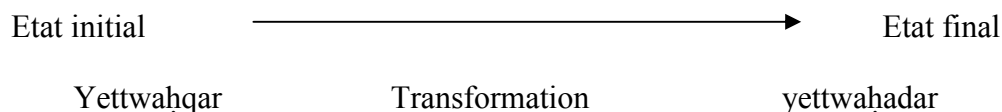
### 1-3-Transformation de Bu Leytuṭ :

« La transformation c'est le passage d'une forme d'état à une autre »<sup>30</sup>, dans le récit Lwali n wedrar en distingue des énoncés d'état pour délimiter la situation initiale du sujet, on relève aussi les traits qui distinguent la situation finale par des énoncés de faire.

On remarque la situation initiale dans le récit d'apprentissage la résidence de Bu Leytuṭ dans son village natal Tagemmunt n At Musa, il est mal traité et méprisé par les villageois « *Sdullen Bu Leytuṭ* » (p.87), ils n'hésitent pas à le humilier, le sujet Bu Leytuṭ est disjoint avec l'objet de valeur le Respect, cette énoncé d'état résume l'énoncé d'état « *yettwaḥqar, yettwargam, yettwat* » (p.33), ce récit se présente comme une suite d'état et de transformation:

« On pose la distinction entre les états et les transformations entre ce qui relève de l'être et ce qui relève du faire, un état s'énonce avec le verbe du type « être » ou « avoir », une transformation s'énonce avec un verbe de type « faire » »<sup>31</sup>

L'énoncé « *yettwaḥqar* » est un énoncé d'état car il décrit l'état du sujet, l'énoncé du faire ou Bu Leytuṭ subi une transformation est « *yettwaḥadar* » (p.87), à partir de ces deux énoncés, on remarque la transformation d'un état initial à un état final :

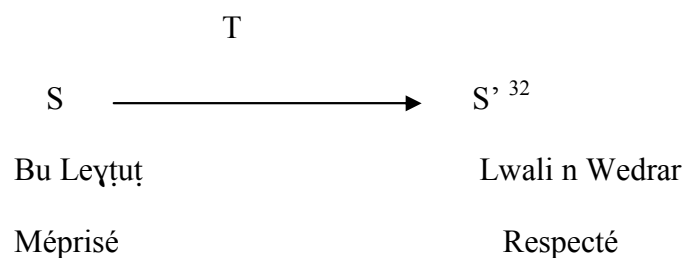


À la situation finale le manque de la situation initiale est comblée, au début du récit, il est disjoint, Bu Leytuṭ ne possède pas l'objet de valeur, l'élément déclencheur de la quête l'ordre de l'émigration de Bu Leytuṭ, Tadadact a refusé que Bu Leytuṭ s'exploite par les gens de Tagemmunt n At Musa, « *ad tinigeḍ* » (p.47), la solution pour Tadadact est l'émigration à la recherche de l'objet de valeur, elle a ordonné Bu Leytuṭ de sortir du village pour combler le manque et faire face au moquerie des gens, dans ces énoncés on distingue le vouloir, le désir de la femme de Bu Leytuṭ : « *Ad truheḍ ad tnadiḍ yef yiman-ik : ad tinigeḍ* » (p.47), la recherche de son identité son nom Hmed weeli après avoir perdu depuis son enfance, il est toujours traité de Bu Leytuṭ, « *Tnadiḍ anda ara temlileḍ d sseed-ik* » (p.47), il va partir à la recherche de la richesse et du bonheur car ils sont pauvres, « *Nadi yef lmektub-ik* » (p.47), croisé son destin, ce que dieux lui a caché dans l'avenir, est de devenir en premier un scheik dans le village de Tizi n Tfilkut par coïncidence et un saint homme de la montagne Lwali n

<sup>30</sup> GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes*, Presses universitaires de Lyon, 4<sup>ème</sup> ed, Lyon, 1984, P.15.

<sup>31</sup> GROUPE D'ENTREVERNES, op.cit, P.14.

Wedrar. La transformation de Bu Leytuṭ a réalisé des épreuves qualifiantes afin de se retrouver en saint homme de la montagne malgré lui, c'est une transformation à faire et à mesure, il devient un scheik du village Tizi n Tfilkut par le nom de « *Ccix Ḥmed Weeli* », la récupération de son identité, cela est marqué dans le passage suivant : « *Isem-iw, Bu...Bu...Bu...(yekker ad as-yini Bu Leytuṭ, yuṭal yerra-t amzun d asqewqew yenna-as) Isem-iw...isem-iw Ḥmed Weeli* » (p.75), il a crée un vouloir faire, de récupérer son nom Ḥmed Weeli, ensuite un guérisseur, son opposant Bu uqerru le convoqua dans le bute de le mettre dans une situation difficile, guérir la fille du roi de son silence malgré qu'elle n'est pas muette, il s'agit de piégé le sujet mais cela na pas réussi pour Bu uqerru, l'épreuve est accomplit pour le scheik et il est devenu riche par les récompenses et la générosités des gens, il a accompli l'épreuve de la bague perdue, scheik la récupérer, la dernière épreuve le qualifia d'un saint homme de la montagne car il a dévoilé les trois matières cacher, Bu uqerru se met a fuir. « *Yeqqim-d sakin Ccix Ḥmed Weeli di Tizi n Tfilkut d Lwali n Wedrar* » (p.183), Bu Leytuṭ est devenu Lwali n Wedrar et un homme célèbre et respectueux, cette transformation se défini comme suivant :



S : c'est la situation initiale du sujet avant la transformation, il est méprisé et considéré la moquerie des villageois.

S' : c'est la situation final après la transformation, il est devenu l'homme le plus respectueux, le saint de la montagne.

## 2- SCHEMA NARRATIF

Le schéma narratif canonique consiste à organiser les éléments dans une structure accordée à quatre composantes : la sanction, compétence ; performance; manipulation.

Selon Groupe d'Entrevignes :

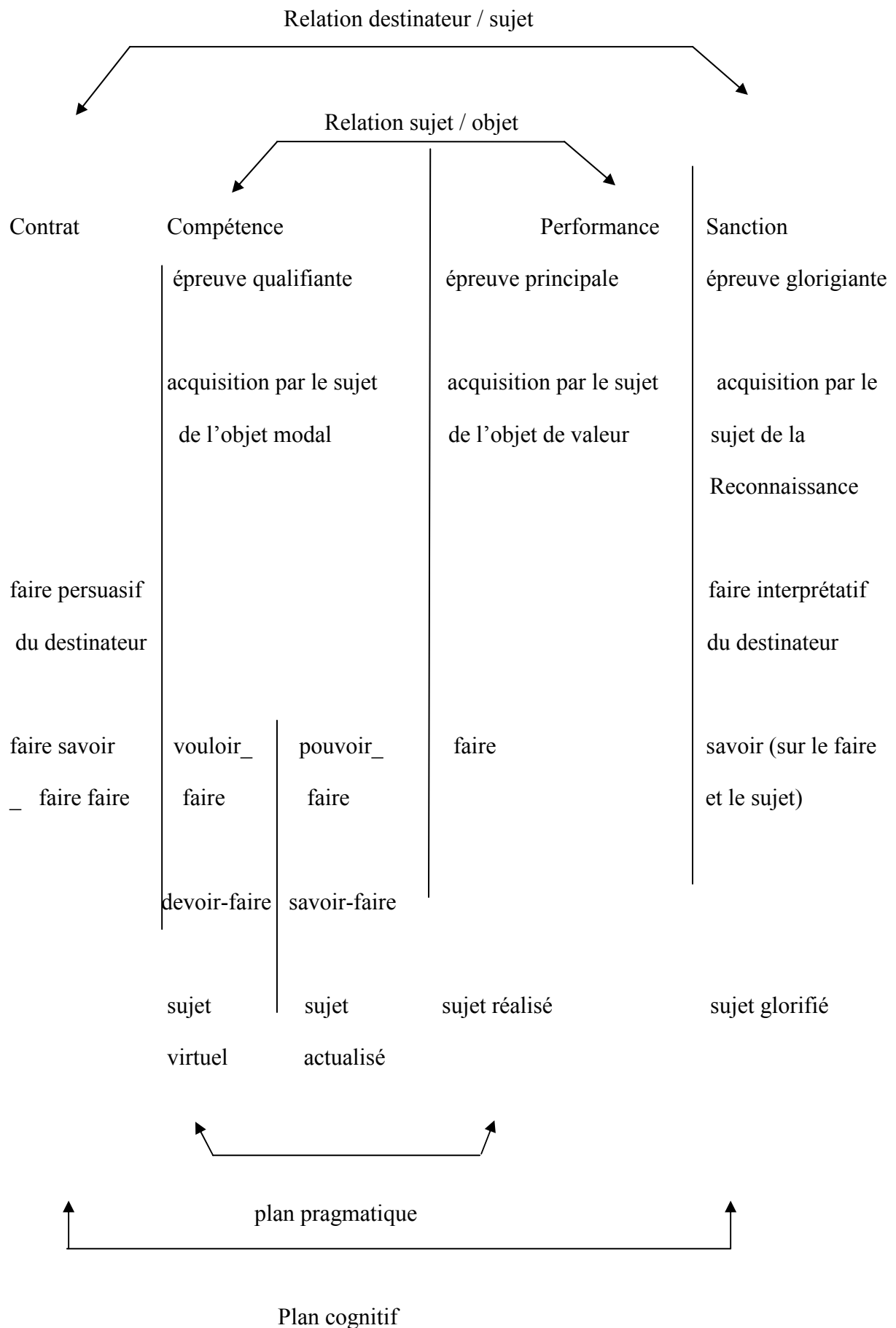
<sup>32</sup>EVERAERT-DESMEDT.N, *Sémiotique du récit*, De Boeck-Wesmael, 2<sup>ème</sup>ed, Bruxelles, 1989, P.15.

*« L'orsqu'on décrit la composante narrative du discours, on choisit de ne décrire que les différences qui apparaissent dans la succession du texte (par opposition aux différences qui apparaissent dans les comparaisons statique). Si dans le récit, par exemple nous suivons l'évolution d'un personnage, elle apparaît comme la succession d'états différents de ce personnage. »<sup>33</sup>*

Précédemment, on a construit des actants et distingué les relations qui entretiennent entre eux et passer à la transformation de l'actant-sujet Bu Leytuğ. Nous allons retracer le parcours de Bu Leytuğ dans ce tableaux réalisé par EVERAEST-DESMEDT :

---

<sup>33</sup>Ibid, P.13.



### 3-1. La Sanction :

Une épreuve glorifiante, reconnaissance du sujet dans l'épreuve glorifiante. La phase où il s'agit d'évaluer les états transformés et les performances réalisées. Elle met en jeu deux actants : le destinataire-judicateur qui porte un jugement sur l'action accomplie, et un destinataire-sujet c'est celui qui accomplit l'action. A ce propos, Courtès écrit

*« Le couple destinataire/ destinataire est marqué par une relation d'orientation qui donne la priorité au destinataire sur le destinataire : c'est précisément ce que ne nous retrouvons dans la sanction qui oppose le destinataire, dit alors le destinataire, au destinataire-sujet qui est sanctionné pour l'action qu'il a réalisée. »<sup>34</sup>*

Dans ce récit de Lwali n Wedrar, dans la partie du contrat initial le sujet a atteint son objet, il s'agit d'une rétribution qui apparaît dans la (p.183), selon Courtès :

*« La sanction est à la fois rétribution »<sup>35</sup>*

Après avoir accompli sa performance le sujet vient en rendre compte à son destinataire qui lui avait provoqué ou permis son action, donc ici il s'agit de deux actants : destinataire-judicateur se présente par Tadadact et un destinataire-sujet présente par Bu Leytuṭ, donc il s'agit d'une sanction pragmatique qui porte sur les différentes actions (sur le faire du sujet) à ce propos :

*« Cette sanction est à double face, du fait qu'elle met en jeu deux actants : le destinataire-judicateur et le destinataire-sujet (jugé) »<sup>36</sup>.*

Vers la situation finale Bu Leytuṭ est devenu un Lwali n Wedrar l'homme le plus célèbre et le plus respectueux.

Bu Leytuṭ dans son parcours narratif : la recherche de son objet de valeur (respect) passe par des épreuves où un contrat explicite lie le destinataire-judicateur qui exerce sa sanction en fonction du destinataire-sujet, du sujet destiné à accomplir ou à ne pas accomplir l'action, à ce fait :

*« Ce qui est en jeu dans le contrat qui lie le destinataire au destinataire est un système axiologique. Cette étude est d'une importance capitale. »<sup>37</sup>*

Où les valeurs du destinataire-sujet sont marquées positivement ou négativement. Dans cette phase le sujet Bu Leytuṭ accomplit des faits marqués positivement. A partir de la performance le destinataire Tadadact a récompensé le destinataire Bu Leytuṭ, elle lui a bâti un mausolée

<sup>34</sup> COURTÈS.J, *Analyse sémiotique du discours : de l'énoncé à l'énonciation*, Hachette, Paris, 1991.P.98

<sup>35</sup> COURTÈS.J, op.cit, P.99

<sup>36</sup> Ibid, P.113.

<sup>37</sup>Ibid.

« *Teffey Lla Fařima s yiman-is řer tqaet-agi textar amkan,tektal nettat s ufus-is, tenna-yas i Ccix : Ad ak-nebnu taqubbet* » ( p.138), il a attribué un statut d'un saint homme de la montagne « *Yeqqim sakin Ccix řmed Weeli di Tizi n Tfilkut d lwali n Wedrar* » (p.138), le destinataire a exercé le faire interprétatif sur le destinataire par la performance accomplis. Bu Leyřuř été rétribué par la reconnaissance de son nouveau statut Un Saint homme de la montagne qui parle que la langue du Coran, dans la partie final Bu Leyřuř a réalisé l'objectif de Tadadact aprřet avoir été humilié par les Villageois de Tagemmunt n At Musa, il devient un homme respectueux, digne de son nom, il a gagné l'amour et le respect et la richesse et subir plusieurs épreuves accomplis pour atteindre l'objectif principal, il a récupéré son identité, son nom *řmed Weeli* qu'il a perdu aprřet la mort de ses parents, le destin *Maktoub* conduit Bu Leyřuř vers le bonheur, la gloire et la richesse jusqu'à sa mort. Sur le plan de la cognition.

« *La sanction dite cognitive ne porte plus sur le faire, mais sur l'être.*»<sup>38</sup>

Bu uqerru est un destinataire- juge, il a jugé Bu Leyřuř positivement, car il a guéri sa fille Lalla Sekkura. Il lui a donné la récompense (l'or et de l'argent ) « *efk-as aqelmun ,n lwiz neř d ařen i ak-yehwan* » ( p.106), « *ata yewweř-d lqayed-nni s tesnit teččur d tiwiztin yesmir-as almi i as-yeččur aqelmun (...)* *Atan řer-k a Ccix d agellid i ak-t-id-yefkan* » (p.107).

Lalla Sekkura est un destinataire-juge, elle a jugée Bu Leyřuř positivement car il a retrouvé sa bague, elle lui a donnée la récompense (l'or et d'argent) « *abrid-agi, d nekk ara as-řemmren lwiz i Ccix řmed Weeli d nekk ara as-t-yefken !* » (p.125), « *tewwi-d diřen nnsib-is (...)* *d icuwa n userdun yakk i as-d-ččuren* » (p.125), « *fken-as aklan d terbeet d yisredyan řebban ddheb d lfeřa* » (p.137).

řřelřan est un destinataire-juge, il a jugé Bu Leyřuř positivement car il est étonné de son savoir, Bu Leyřuř a trouvé les trois matières cachées « *yiwen wass iceggee-as-d imzuyyar s ddemma i as-d-yewwin di yal lxir, yerna almi d yiwen n usebsi n ddheb d lfeřa* » (p.137).

Ce récit Lwali n Wedrar présente aussi la joie et la félicitation par les villageois de Tizi n Tfilkut, Ccix řmed Weeli devenu le plus célèbre dans tout le monde : « *Nřemd-ik, ncekker-ik a Sidi Rebbi* » (p.59) (= Louez Allah et remerciez-le), « *Tamurt yakk tefreř yis-k* » (p.63) (= toute le monde se réjouissent de vous), *Yettwassen di lqern n tmurt řer tayed* (p.128) (= il devenu le plus célèbre dans toute les payes du monde).

<sup>38</sup> Ibid, P.114

De ce fait on constate que la conjonction de Bu Leytuṭ avec son objet de valeur (respect) est marquée positivement, dans son parcours narratif cette conjonction a subi plusieurs épreuves, cela le rend le Saint Homme de la montagne, l'homme le plus respectueux. Ccix Hmed Weeli a fait du bien pour le village de Tizi n Tfilkut, son faire ici lié à son être aussi, lui fallait acquérir l'objet modal : pouvoir-être qu'il est aussi lié au savoir, Desmedt écrit à ce propos :

*« Le savoir peut être l'objet d'une communication par un faire persuasif, un destinataire tente de faire partager son savoir à un destinataire. »<sup>39</sup>*

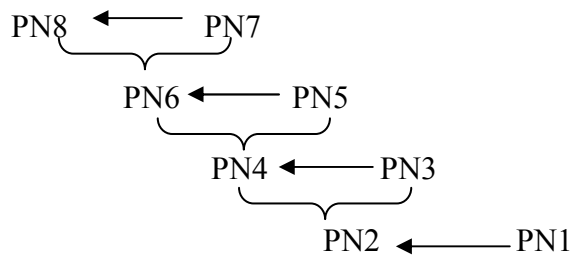
Dans la situation initiale de ce récit Bu Leytuṭ il est mal traité et méprisé par les gens de Tagemmunt n At Musa, Tadadact lui avait demandé d'émigrer à la recherche du bien, et guidé pour acquérir son objet de valeur, vers la situation finale Bu Leytuṭ est conjoint avec son objet de valeur, il a comblé le manque, il devient le Saint Homme de la montagne, un homme le plus célèbre et le plus respectueux par toute le monde.

## 2-2.Competance et performance

Pour que la performance soit réalisée, le future sujet operateur soit compétant à acquérir l'objet de valeur, dans Lwali n Wedrar la quête est déclenchée lors de l'immigration de Bu Leytuṭ. La compétence et la performance se situent par une dimension pragmatique, le faire transformateur d'un état a un autre, le sujet faire agir pour être conjoint avec l'objet de valeur, pour qu'il est une performance, elle est relative à la réalisation proprement dite de l'action rendue possible par la compétence, dans ce récit la performance consiste à l'obtention de l'objet de valeur (le respect). Tadadact apparait comme un sujet virtuel dès qu'elle voit les villageois de Tagemmunt n At Musa se moque de son mari (Bu Leytuṭ), elle se trouve en relation de conjonction, ainsi elle a transmit à son mari un message qu'il est possible d'obtenir le respect, il faut que le sujet possédera la compétence, voire les modalités du faire. Cette phase de la compétence part d'un programme de base (PN1) et d'autres programmes d'usages.

<sup>39</sup> EVERAERT-DESMEDT.N, op.cit, P.54.

On va reprendre la formule de Courtès selon la distribution suivante <sup>40</sup> :



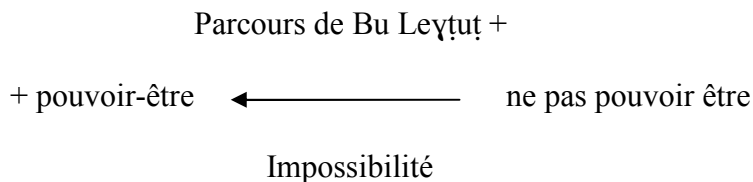
Le PN1 est le programme narratif de base (Respect), mais on a d'autres programmes narratifs d'usages, (PN3) est Bu Leytuğ guérisseur, dans la première épreuve son opposant Bu uqerru ordonna Bu Leytuğ de guérir sa fille du silence et la faire parlé malgré qu'elle n'est pas muette, cela n'a pas empêché Bu Leytuğ d'assuré cette épreuve, Lalla Sekkura reprenne la parole, elle crie de peur car le feu réclama dans sa chambre a cause de l'amulette allumé par Bu Leytuğ. (PN5) est le programme réalisé par Bu Leytuğ en récupérant la bague de Lalla Sekkura après l'avoir perdue, il a trouvé la bague dans la foi du mouton en mangeant, l'épreuve est accomplit et il devient un cheikh *Ccix Hmed Weeli*, On remarque la qualification d'une modalité de faire c'est le pouvoir faire et dans le (PN7) est de dévoiler la cachette des trois matières afin d'être béni comme un Saint homme de la montagne, cela qualifia Bu Leytuğ d'un savoir faire indiqué dans l'énoncé « *Yefhem* » (p.135), il a compris les choses comment se déroule mais cela se fait progressivement a partir des différentes expériences marquée par Bu Leytuğ « *yettaki, ifahhem* » (p.153) et « *Ufiγ* » (p.135) veut dire « *trouver* » la cachette du beurre, le miel et goudron est être conjoint avec l'objet de valeur le respect.

Bu Leytuğ a acquit une compétence cognitive selon les modalités du faire, ce savoir a permit a Bu Leytuğ de réalisé son objet de valeur communiqué par Tadadact Destinateur, on a des modalités actualisantes, le savoir faire et le pouvoir faire et des modalités virtualisantes, le devoir faire et vouloir faire et des modalités réalisantes, l'être et le faire (qui correspond a la performance), Représentent dans ce tableau suivant par Courtès :

<sup>40</sup>COURTES.J, *Analyse sémiotique du discours : de l'énoncé a l'énonciation*, Hachette, Paris, 1991, P.84.

Compétence		Performance
Modalités virtualisantes	Modalités actualisantes	Modalités réalisantes
/vouloir faire/ /devoir faire/ └──────────┘ 	/savoir faire/ /pouvoir faire/ └──────────┘ 	/être/ /faire/ └───┘ 
(instauration du sujet)	(qualification du sujet)	(réalisation du sujet)

Le sujet Bu Leytuṭ à une compétence modale : une modalité virtualisante, le devoir-voir communiqué avec Tadadact, il doit obéir à sa femme, car il est responsable de sa famille, ne peut pas pouvoir ne pas faire cela associé du devoir faire. Une modalité actualisante : le savoir faire, Bu Leytuṭ est un sujet actualisé. On peut récapituler le parcours narratif de Bu Leytuṭ dans ce schéma suivant :



**2-3.Manipulation :**

Est une relation factitive, désigne le faire-faire:

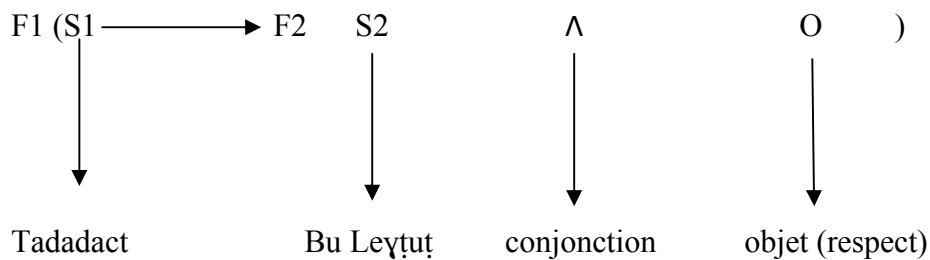
*« Le terme de manipulation désigne toute simplement la relation factitive selon laquelle un énoncé de faire régit un autre énoncé de faire. Cette structure modale (faire-faire) a comme particularité que si les prédicats sont formellement identiques (toute les deux son des/faire/), les sujets, eux, sont différents : il y'a un sujet manipulateur (en position de destinateur) et un sujet manipulé (destinataire), effectué dans cette formule »<sup>41</sup>*

$$F1 (S1 \rightarrow F2 \{ S2 \wedge O \} )$$

Il ajoute aussi la manipulation qui en sémiotique, et expurgé de toute connotation psycho-sociologiquement ou morale et qui désigne seulement une relation factitive.

<sup>41</sup> COURTES.J, op.cit, P.109.

Dans la phase de manipulation, on trouve deux actants : le destinataire Tadadact qui communique un certain savoir sur l'objet à acquérir et le destinataire-sujet (Bu Leytu) qui réagit à la communication du savoir par un faire interprétatif pour acquérir l'objet de valeur, dans ce récit on peut dire qu'il y'a trois actants : Tadadact qui est à la fois destinataire manipulateur, et un destinataire-sujet (Bu Leytu) et un objet de valeur à acquérir (atteindre le respect).



C'est la phase de la manipulation qui déclenche toute la quête, lors de l'émigration de Bu Leytu qui apparaît dans cet énoncé suivant : « *ad tinigeđ* » (p.47) qui désigne une particularité au futur, la seule solution pour Tadadact pour que son mari comble le manque c'est de sortir du village Tagemmunt n At Musa et faire face à la moquerie des gens. COURTES écrit :

« *La manipulation relève toujours et nécessairement, de la dimension cognitive* »<sup>42</sup>

Desmedt dit à ce propos :

« *La communication du destinataire au destinataire se situe sur le plan cognitif.* »<sup>43</sup>

Ce n'est pas l'objet lui-même qui est communiqué, mais des propos de l'objet. Le destinataire Tadadact tenu un discours lorsque elle ordonna son mari Bu Leytu dans l'énoncé : « *ad truheđ ad tnadiđ yef yiman-ik, ad tinigeđ.* » (p.47), donc ici il s'agit d'un vouloir-faire-faire.

Le parcours de Bu Leytu se caractérise donc par le fait qu'il se déroule totalement sur le plan cognitif, alors pour atteindre ce vouloir-faire il s'agit de deux types de faire. À ce propos NICOLES DESMEDT distingue entre deux types de faire, le faire persuasif qui est un contrat entre (le destinataire et le destinataire) et le faire interprétatif qui est la sanction ou reconnaissance sur les faits et le sujet. Ce que Bu Leytu doit savoir dans ce récit est de sortir du village natal (Tagemmunt n At Musa) à la recherche du respect pour combler le manque.

<sup>42</sup> Ibid, P.110

<sup>43</sup> EVERAERT-DESMEDT.N, *Sémiotique du récit*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1989, 2<sup>ème</sup> ed, P.44.

Au début, il ya un contrat entre le distinateur Tadadact et le sujet Bu Leytuṭ, le faire persuasif de Tadadact communique l'objet de valeur avec le sujet, le faire savoir pour faire-faire, Bu Leytuṭ d'éclanche la quête, dans l'énoncé suivant Tadadact transmet un certain savoir « *Ruh ad tinigeḍ yef yiman-ik* » (p.47), le savoir sur la valeur de l'objet « *ur tesseiḍ ik-ixuşsen. Ma tettwaḥeqreḍ dagi, anda nniḍent tzemreḍ ad d- tessised d-ssasayen watmaten-ik* » (p.47), il a accepté le contrat indiqué dans cet énoncé « *Yirbeḥ ! yur-m lḥeq* », l'acquisitions des valeurs modal et la quête est déclenchée. Le destinateur a provoqué le destinataire est le transformé en sujet opérateur. Tadadact ordonna son mari Bu Leytuṭ de sortir du village Tagemmunt n At Musa pour combler le manque du respect et faire face à la moquerie des gens, en communiquant du savoir à propos de l'objet (respect), Tadadact persuade Bu Leytuṭ qui est sujet de renoncer à cet objet.

On constate que ne pas pouvoir ne pas faire un objet modal qui associé du devoir faire car :

*« L'autre type de manipulation que nous qualifierions de négative allie au/ne pas pouvoir ne pas faire/non plus un /vouloir faire/, mais un /devoir faire/ »<sup>44</sup>*

Ne pas pouvoir ne pas faire c'est-à-dire la soumission qui est une valeur modale présuppose une autre valeur modale qui est la prescription c'est-à-dire devoir-faire.

On peut récapituler ces deux modalités par le schéma suivant :



Par ce schéma, on peut conclut que le sujet Bu Leytuṭ se trouve obligé d'accepter le contrat moral posé par le destinateur Tadadact.

<sup>44</sup>Ibid, P.111.

**Conclusion:**

Dans la structure narrative, nous avons construit les personnages sous forme d'actants au tour de : Bu Leytuṭ, Bu uqerru, Ṛebbi, Akli, At n Tgemmunt n At Musa, At n Tizi n Tfilkut, Ṣelṭan, Amyar, Tadadact, Lalla Sekkura, Lḥaḡ Σmer At Rabah, Si Qasi d Si Belqasem. En suite, nous avons relevé les différentes relations qui relient entre les actants tels : Bu Leytuṭ qui est un sujet et le respect qui est l'objet se situant sur l'axe du désir. Ainsi, la relation entre le destinataire Tadadact et le destinataire Bu Leytuṭ se positionne sur l'axe de la communication. Aussi, la relation entre le sujet avec ses opposants qui sont : Bu uqerru, Akli, Lalla Sekkura, At Tagemmunt n At Musa et les adjuvants qui sont : Si Qasi, Si Belqasem, Ṛebbi, Lḥaḡ Σmer At Rabah, Tadadact, At Tizi n Tfilkut, Amyar se situent sur l'axe du pouvoir. L'ensemble de ces six actants et leurs relations forment un schéma actantiel. De cette manière on arrive à retirer les quatre composantes du schéma narratif canonique qui, dans la sanction, Tadadact destinataire-judicataire, récompense Bu Leytuṭ en lui bâtissant un mausolée. Autant pour Bu uqerru et Sekkura, Sselṭan qui sont des destinataires-judicataires par rapport à l'action de Bu Leytuṭ jugée positivement en lui donnant de l'or et de l'argent. Dans la compétence Bu Leytuṭ a acquis un savoir de la part de Tadadact et un devoir-faire envers sa famille, un pouvoir-faire qui fait appel à la performance, Bu Leytuṭ rentre en conjonction avec le respect. Quant à la manipulation, Tadadact a manipulé Bu Leytuṭ et elle a communiqué un savoir sur le respect avec le sujet (faire-faire).

# *CHAPITRE II*

## *STRUCTURE DISCURSIVE*

**Introduction :**

Dans le chapitre précédent, on a construit des actants et les mettre dans un schéma actanciel. Nous avons abordé les quatre composantes du schéma narratif canonique. Dans le second chapitre on va accéder a l'organisation sémantique, le figuratif indiqué par Courtés :

*« Comme tout contenu d'une langue naturelle, plus largement de tout système de représentation, qui a un correspondant perceptible au plan de l'expression du monde naturel.<sup>45</sup> »*

Prendre en considération le personnage comme acteur non pas comme actant. La différence entre acteur et actant est :

*« L'acteur dépasse les limites de la phrase et se perpétue, à l'aide d'anaphores, tout au long du discours (ou du moins d'une séquence discursive) conformément au principe d'identité. Il cesse, dès lors, d'être la variable d'un seul actant invariant, pour assumer successivement des rôles actanciels, divers, de même, le discours étant le déroulement de valeurs sémantique, l'acteur est susceptible de réservoir un ou plusieurs rôles thématiques différents<sup>46</sup>. »*

Pour bien comprendre la transformation de Bu Leytuğ le profane, pauvre et méprisé à un saint sacré, riche et respecté, quand on va lié les oppositions et les axiologies (euphorie/ dysphorie) de ces figures pour le sens sera déterminé. La thématique est *dans le cadre de la sémantique, discursive. Le parcours thématique est la manifestation isotope mais disséminée d'un thème, réductible à un rôle thématique.*<sup>47</sup>

Au niveaux, en va analyser l'isotopie religieuse. Dans l'organisation discursive, la spatialisation *apparaît comme une des composantes de la discursivisation (de mis en discours des structures sémantiques plus profondes).*<sup>48</sup>

En va analyser les espaces: interne / externe ; haut / bas ; central / périphérique.

*« La temporalisation consiste, comme son nom l'indique, à produire l'effet de sens « temporalité », et à transformer ainsi une organisation narrative en « histoire »<sup>49</sup>.*

A partir de la temporalisation, en va analyser le temps pour déduire sa fonction à la réalisation du sens par les dichotomies enfance / vieillesse ; jour / soir.

<sup>45</sup> COURTES.J, *Sémantique de l'énoncé:applications pratiques*, Hachette, paris, 1989, P.22-23

<sup>46</sup> COURTES.J; GREIMAS A.J, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1979, P. 07.

<sup>47</sup> COURTES.J; GREIMAS.A.J, op.cit, P. 393.

<sup>48</sup> COURTES.J, op.cit, P.358.

<sup>49</sup> Ibid, P.387.

## 1- ORGANISATION SEMANTIQUE

## 1-1-Le figuratif et le thématique :

## 1-1-1-Sacré / Profane

L'acteur a passé d'un personnage profane par un personnage sacrer. Cela a changé la vie du personnage d'un état A un état A', au début, il ya une disjonction avec le sacré mais cela a transformé a la conjonction. « *Bu Leytut* » (p.31), « *Bu yileytuten* » (p.31) sur le plan sémantique ses lexèmes sont désigné pour exprimé le profane, qui reflète son physique et son moral, « *yewwed annect n wejgu di lqedd* » (p.31), « *zzizint-t tuyat-is, iberru-yasent kan yer lqaea* » (p.31), « *yessurug ileddayen d wexlul* » (p.31), ces énoncés montre le portrait physique et les comportements de l'acteur dans un espace « *Tagemmunt n At Musa* », il ya d'autres énoncés qui exprime la profané du personnage [p.32, p.33, p.63]. le manque de l'intelligence et du savoir exprime dans les lexèmes « *ixuş di tharci* » (p.32), « *ur yeħric ara* » (p.34), « *yesley am ukufi* » (p.48), « *ur ssiney ara* » (p.81), « *ur yezri tigert* » (p.82), « *ur yessin ara ad yekteb* » (p.103), cela explique la méconnaissance, il est disjoins avec le savoir « *ur yessin ara* ». La distinction de la peur dans des lexèmes « *yettħellil* » (p.34), « *laemer yeffiy* » (p.34), « *yebrek am tyaziṭ* » (p.44), « *tettsaħit-id kan tsusmi* » (p.34), il est peureux comme la poule « *tayaziṭ* », par opposition le personnage sacré est distingué dans un autre espace que le village « *Tagemmunt n At Musa* », c'est le village de « *Tizi n Tfilkut* » qui a influencé sur la transformation du personnage profane a un personnage sacré, cela a débuté a la récupération de son « *ħmed* » (p.75) et le faire référent a le nom de son père « *ħli* » comme un bonne homme sémantiquement est l'homme haut signifié par le lexeme « *ħali* », a partir du contrat sociale réalisé par les villageois de « *Tizi n Tfilkut* », le premier étranger qui va rentré au village sera leur cheikh, le destin a choisie « *Bu Leytut* » a se poste malgré sa méconnaissance on matière de religion « *Ccix ħmed Weeli* » (p.75), « *Ccix n Tizi n Tfilkut* » (p.75),

Avec le temps « *Bu leyṭut* » a acquit un savoir en pratique de la prière au fur a mesure par « *Ssi Qasi* » et « *Si Blqasem* », exprimé dans ces énoncées « *tazalliti\_ik tewwed yer rebbi* » (p.81), « *yezmer ad iqeddem yer lğamae* » (p.82) « *yeħfed meqqar d akken ara ireffed ifasn-is d wamek ara ikaref tigeclar-is* » (p.83), « *ideeεu* » (p.83).

La position de « *Rebbi* » « *Dieu* » est imposante dans le parcours de « *Bu Lytut* » pour expliqué le divin « *yessehl-as Rebbi lecyal* » (p.87), « *isuy llah akber* » (p.89), « *yessen lemehda Rebbi* » (p.76), « *axxam-nsen i asen-d yefka Rebbi* » (p.90), « *yettweħħid Rebbi* » (p.91), « *Agellid n At Rebbi* » (p.112), « *ur yuqim acrik i Rebbi* » (p.141), « *Ad ay-yenfεe*

*Rebbi s Ibaraka-s, aḥbib-is* » (p.147), on remarque la distance entre Rebbi et Bu Leyṭuṭ, d'apprêt ces énoncé, on distingue que Bu Leyṭuṭ est proche de Dieu, qualifier par « *aḥbib-is* », « *Syur Rebbi i as-d-tekka* » (p.108), « *Bu Leyṭuṭ* » s'est amélioré même dans son portrait physique apprêt une dégradation concrète, « *Sin n yibernyas d icebḥanen yesdukkul-iten-id yef tikkelt* » (p.78), « *asebbaḍ azeggay yettijjiqen (...)taekkazt d tin akken iwumi qqaren Ixizrana* » (p.78), « *ileddayen-id dayen uyalen kkawen, axlul ijbed-it yer daxel(...)yesbed tuyat-is* » (p.79). Une fois toutes les épreuves sont accomplies, Bu Leyṭuṭ devient un saint homme de la montagne « *Lwali n Wedrar* » (p.138), celui là a prit un espace haut, il a unit les deux ranger les « *At Ufella* » et les « *At Wadda* » n Tizi n Tfilkut, Bu Leyṭuṭ a propagé l'amour dans le village « *yer lemḥibba n Ccix ajdid i yef teddukel taddart* » (p.81), « *Tifrat-nni kan d lehna yezree gar-asen* » (p.85), il a prit sa place comme un saint « *yettef amkan-is dayen* » (p.140), avec le temps Bu Leyṭuṭ a une image favorable et occupe une place haut « *Σziz, ḡlay* » (p.148). Beaucoup de monde viennent pour voir la tombe de « *Cciḡ Ḥmed Weeli* » pour sa bénédiction, cela prouve sa sacralité, sa femme lui a bâtie un mausolée « *bnan-as taqubbet* » (p.77), « *qqaren-as a Ccix-iw di laenaya-k...A Ḥmed Weeli a yizem* » (p.140), il l'ont qualifié d'un lion pour prestige désigner par le lexème « *annect n wedrar* » (p.148). C'est un homme pure « *yettfeḡḡiḡ wudem-is d nnur* » (p.1) le lexème « *nnur* » (lumière) référent a sa beauté et sa clarté mais aussi a sa position dans le haut car la lumière vienne du haut, « *yeḡḡa tamart (...) tettyummu-as idmaren, Netta tefka di temlel am udeffel* » (p.140), « *adeffel* » (neige) signifie la blancheur de sa barbe. Bu Leyṭuṭ devient un homme sacré.

### 1-1-2-Richesse / Pauvreté :

L'apparition des dichotomies richesse et pauvreté dans le parcours de Bu Leyṭuṭ apparait avoir souffert de la misère, une situation sensible dans l'espace « *Tagemmunt n At Musa* », cela a changé dès son arrivé au village « *Tizi n Tfilkut* ». la présence de plusieurs figure qui reflète la pauvreté de Bu Leyṭuṭ « *ur d-yfi ara iman-is seg widak i kesben amalu asammar* » (p.43), il n'a pas de fortune étiré de son père, juste une petite maison pour se protégé « *ḡḡan-as-d imawlan-is cwiṭ n wexxam i deg yedduri* » (p.43), il travail durement pour gagner son pain mais cela est insuffisant « *yettjadi akken ar d-yessis tameict-is* » (p.43), un paysan chez les villageois de Tagemmunt n At Musa « *yesfulluḥ yer wat Tagemmunt* » (p.43), Bu Leyṭuṭ n'est pas payé comme un ouvrier « *ttaken-as cwiṭ-nni lqut i sur yettmettat ara ilaz* » (p.45), juste la « *baraka* » pour ne pas mourir de faim « *ttawin-t ssexdamen-t s cwiṭ n*

*lqut ney i lbaraka* » (p.44), Bu Leytuṭ a vécu une vie difficile dans son village natal, une souffrance exprimé dans cet énoncé « *yekkat ddunit, tekkat-it* » (p.43), par opposition Bu Leytuṭ a croisé son destin et la richesse dans un autre village « *yeṭraḥa* » (p.90) qui signifie le bien-être de Bu Leytuṭ, « *yessali axxam-is* » (p.90), il a bâti sa maison, « *yerwa* » (p.123) signifie sa richesse, d'apprêt les expériences vécu dans « *lberğ* » le palais de « *Bu uqerru* », a chaque accomplissement de l'épreuve Bu Leytuṭ est récompensé « *aqelmun yexneq-it yer deffir* » (p.107), « *tazayt-nni n uqelmun-is ar dayen is ara iëic, ma yehwa-yas alamma d lefni n ddunit-is* » (p.108), « *yewwi-d dayen nnşib-is Ccix Ḥmed (...) iciwa usardun akk is d-ččuren* » (p.125), il a acquit une fortune qu'il suffira jusqu'au dernier jour de sa vie, de l'or et de l'argent « *ddheb d lfeṭṭa* » (p.137), cette fortune se voit aussi sur son physique, un changement remarquable « *tawant n usebbuḍ yettarran awezlan d bu elliḍ (...) yettcuffu (...) tekk-d deg-s ireḥba n yizem* » (p.141), l'occurrence de la figure « *izem* », il est le symbole de mythologie ancienne fréquemment rappelé dans la métaphore arabe a la masculinité, le lion est brodé sur les parures partiale tunisienne ou il occupe très probablement la place de l'peaux, le lion structure une partie du bestiaire sauvage ou il présente la bravoure, l'intrépidité.<sup>50</sup>

### 1-1-3-Respect / Mépris

Aprêt avoir été la moquerie de son village, un homme flasque et plain de lourdeur « *yettwaḥqar, yettwargam, yettwat* » (p.33) ce sont des lexèmes qui signifie le mépris et la moquerie des « *At Tagemmunt* », il a été frappé et agressé physiquement, « *rewlen fell-as* » (p.44) « *byan ad t-ezlen di taddart* » (p.45), « *sdullen Bu Leytuṭ* » (p.81), les villageois de Tagemmunt veulent isolé Bu Leytuṭ pour qu'il soit solitaire mais par opposition il a gagné le respect et la confiance de « *Tizi n Tfilkut* » et l'accueillir avec joix « *ferḥen* » (p.69) « *Tamurt akk tefreḥ yis-k* » (p.76) il devient l'homme le plus respectueux « *Σuzzen isem-is d warraw-is* » (p.85), « *qqaren-as : ssalam elikum a Ccix* » (p.88), il est honoré, tout le monde attend sa bénédiction « *Taklatin knant yer yiḍarren-is, d yifassen-is la ten(ssudunent, irgazen la as-d-qqaren : ad ak-yaëfu Rebbi, a Ccix (...) wa yettaṭaf deg yicuḍaḍ ubarnus-is, yessudun-it iseffèd udem-is* » (p.107). L'expression de la joie et le bonheur chez les villageois exprimé au retour de Ccix Ḥmed Weeli du palais gagnant « *Tizi s lekmal ttrağun-t s tteslewliw d Ibarud (...) syimen-t yef ugartil* » (p.108), le roi « *Sselṭan* » aussi il a honoré Bu Leytuṭ, cet énoncé

<sup>50</sup> CHEBEL.M, op.cit.

reflet le respect envers Ccix Hmed Weeli « *yessuden-it seg unyir, iɛawed-as di tewwura uqerru* » (p.135).

### 1-2-Thématisations :

Dans ces figures présentées ci-dessus on va dégager un sens par l'articulation thématique, Ainsi que, le thème global entouré dans ce récit est d'attendre le respect avoir le respect est *un sentiment qui porte à traiter quelqu'un, quelque chose avec égard, à ne pas porter attente à quelque chose (...)* respect humain : *crainte de jugement d'autrui*.<sup>51</sup>

Ce thème est lié à d'autres thèmes, l'un complète l'autre, tel que le sacré, la sacralité par le nom « Lwali n Wedrar » le saint homme de la montagne, avant que le sujet devienne un saint, il a gagné le respect et confiance des villageois de « Tizi n Tfilkut », le sacré est défini selon Larousse :

*« Qui rapport au religieux, au divin (par oppos. a profane), qui doit inspirer un respect absolu, inviolable »*<sup>52</sup>

D'apprêt cette définition en particulierise la relation entre le respect et le sacré, se sont des thèmes complémentaires, mais aussi l'acquisition d'une richesse par la générosité des gens envers le cheikh, saint homme de la montagne.

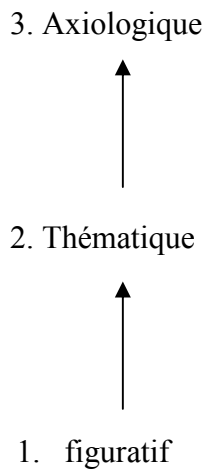
Par opposition avec le mépris, selon les composants narratifs, l'actant-sujet a été méprisé par les villageois de « Tagemmunt n At Musa », il est considéré comme la moquerie de tout son village, il vit dans une situation délicate par rapport à sa pauvreté, cela est additionnelle au profane par son nom « Bu Leytuṭ ».

<sup>51</sup> LAROUSSE, *dictionnaire de français*, Spéciale Algérie, 2001.

<sup>52</sup> LAROUSSE, op.cit.

## 1-3-Axiologie :

Les composants sémantiques se spécifient par trois niveaux essentielles :



Nous nous sommes appuyées sur l'axiologie évoquée par Courtès pour analyser ces énoncés :

*« L'axiologie consiste tout simplement, en effet, face à une catégorie thématique (ou figurative), à préférer spontanément, si l'on peut dire, l'un des deux termes à l'autre : ce choix est fonction de l'attraction ou de la répulsion que suscite immédiatement telle valeur thématique ou telle figure. »<sup>53</sup>*

Les valeurs thématiques et figuratives sont inscrites positivement (euphorique) ou négativement (dysphorique).

Dans le récit Lwali n Wedrar, les valeurs des espaces peuvent changés positivement ou négativement, celui des actants et celui de l'énonciateur (la perception des actants et de l'énonciateur).

Dans cette étape notre analyse sera basée sur le rapport entre le haut / et le bas, l'espace haut peut considérer comme euphorique et l'espace bas est un espace dysphorique.

Haut = euphorique

Bas = dysphorique

## 1-3-1-Profane / Sacré et euphorique/ dysphorique

Profane montre le dysphorie de Bu Leÿtuţ dans son village natal, l'espace bas liée à

<sup>53</sup> COURTÈS.J, *analyse sémiotique du discours*, De l'énoncé à l'énonciation, Paris, hachette, 1991, p.179.

Tagemmunt n At Musa où Bu Leytuṭ a exposé des situations négative, et aussi le manque de l'intelligence et le savoir montre le dysphorie de ce personnage, cela apparait dans des énoncés suivants :

*d win kan itebben aṛrum-is, ixeddem iεac am netta am medden (p.29)*, (= comme le reste, il cherchait une vie), *“Bu Leytuṭ ur yelli wi t-ixuṣṣen, ur yeslib, ur iεuggen” (p.29)* (= Bu Leytuṭ n'est pas ni fou, ni bête), *« ixuṣ di tḥarci » (p.32)*, *« ur yeṣri tigert » (p.82)*, *« ur yessin ara ad yekṭeb » ). (p.103)*. Lεali est une position du haut occupée par les détenteurs de l'honneur de Σli est essentiellement liée à l'euphorie de Bu Leytuṭ, cela permet ce personnage de dominer et de devenir un Chiekh dans le village Tizi n Tfilkut. pour conclu la sacralité du personnage on doit dégager les énoncés qu'ils indiquent. *“Yettwaḥader am dheb” (p.73)* (= ils le peseaient comme l'or).

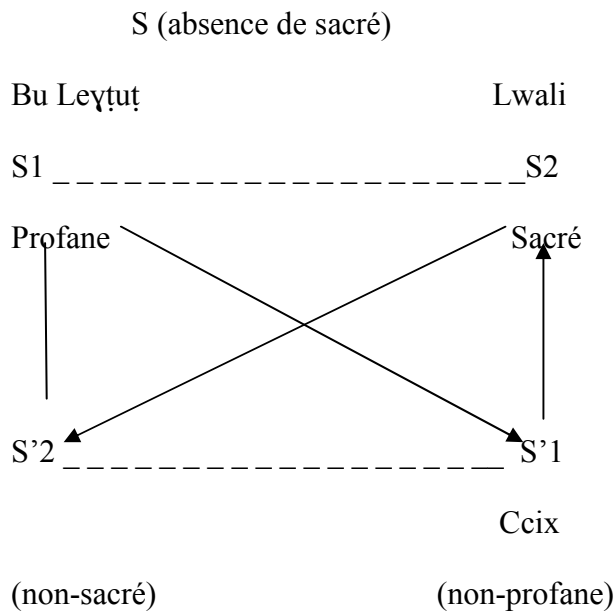
*“Iεedda kan ɣer umekkan-is n sdat iwumi qqaren lmeḥreb” (p.70)* (= il est monté à l'endroit appelé lmeḥreb pour obtenir la permission de prier. *“Uɣalen bnan-as taqubbet” (p.77)* (= ils ont condruit un mausolée pour lui), *“Σuzzen isem-is d warraw-is” (p.85)* (= ils sont sanctifié son nom et ses enfants), *“At Ḥmed Weeli a yizem”* (izem signifie le restige de Ccix Ḥmed Weeli), *“Yettwassen di lqern n tmurt ɣer wayeḍ” (p.128)* (= devenu un homme le plus célèbre dans tout le monde), *“Bu Leytuṭ netta d asenduq kan, d asenduq-nni kan d-ttwalin medden, iḥudren, ideg frent yakk s tmeṣmarin d nneurat” (p.128)* (= Bu Leytuṭ est devenu juste un mausolée, le sanctuaire pour lequel les gens afflent dans le mande entier pour visiter ce mausolée.

La sacralité liée à l'euphorie de ce personnage.

Profane —————> Sacré

Dans le récit Lwali n Wedrar, le contenu sémantique en jeu est le profane ou le sacré qui caractérise la relation entre Bu Leytuṭ et le sacré. Le rapport entre S1 et S2 est un rapport de conjonction (puisqu'ils font partie du même axe sémantique) et de disjonction (puisqu'ils sont situés aux extrémités de l'axe). En remarque que S1 et S2 projettent chacun leurs termes contradictoires.

On obtient ce schéma suivant :



S' (non-absence de sacré)

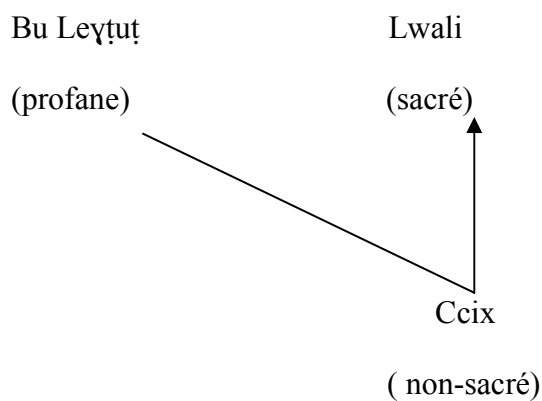
----- : relations entre contraires (ou « axes »)

————> : Relations entre contradictoires (ou « schémas »)

———— : Relations d'implication (ou « deixis »)

Selon A.J. Greimas, J. Courtes, la relation A/A' définie par l'impossibilité qu'ont deux termes d'être présents ensemble, sera dénommée relation de contradictoire<sup>54</sup>.

Dans ce schéma détermine les relations du carré sémiotique, le parcours de Bu Leytuṭ est comme suite: S<sub>1</sub> ———> S<sub>1</sub>' ———> S<sub>2</sub>



<sup>54</sup>COURTES.J, GREIMAS.A.J, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1979, P.30.

## 1-3-2-Mépris / respect et euphorique/ dysphorique.

Azaɣar et adrar sont deux espaces, azaɣar considéré comme un espace dysphorique pour Bu Leytuɣ, parce qu'il a mal traité par les gens de Tagemmunt n At Musa. Cela manifester dans ces énoncés: “*yettwaḥqar, yettwargem, yettwawet*”(p.29), “*kkaten-t, debbyen-t am akke ara debbyen deg uyyul*”(p.36), “*Sdullen Bu Leytuɣ*”(p.87), ces énoncés sont dysphoriques pour Bu Leytuɣ, car il est méprisé par les villageois, il n'hésitent pas à les humiliers.

On conclut Tagemmunt n At Mus était un espace dysphorique pour Bu Leytuɣ, parce qu'il était mal traité et méprisé par les gens de ce village et aussi par adults et les enfants qui trouvent en lui le parfait exemple de plaisantin, et ils moque de lui.

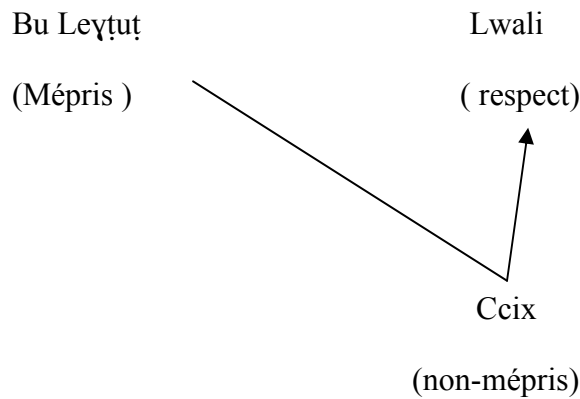
“*Ayitawim d amestajar*”(p.37), cet énoncé amstajar considéré comme un espace euphorique pour Bu Leytuɣ pour sortir de la méprisation parmi villageois. On peut considérer le mépris comme dysphorie pour Bu Leytuɣ.

dès que Bu Leytuɣ rentre dans le village Tizi n Tfilkut gagne le respect par les villageois, cela manifester dans ces énoncés suivants : *Tamurt yakk tefreḥ yis-k* (p.76) (= tout se rejouissent de vous), “*Σuzzen isem-is d warraw-is*”(p.85) (= ils ont sanctifié son nom et ses enfants), à travers ces deux énoncés, on peut dire que Ccix Ḥmed Weeli devient un homme le plus respectueux par tout le monde, il a gagné le respect total à travers sa bénédiction, donc on peut considérer le respect comme euphorique pour Ccix Ḥmed Weeli.

Mépris → Respect

Dans le récit Lwali n Wedrar, le contenu sémantique en jeu est le mépris ou le respect qui caractérise la relation entre Bu Leytuɣ et le respect. Le rapport entre S1 et S2 est un rapport de conjonction (puisqu'ils font partie du même axe sémantique) et de disjonction (puisqu'ils sont situés aux extrémités de l'axe). En remarque que S1 et S2 projettent chacun leurs termes contradictoires.

Ce schéma détermine le parcours de Bu Leytuɣ: S<sub>1</sub> → S<sub>1</sub>' → S<sub>2</sub>



### 1-3-3-Richesse / Pauvreté et euphorique/ dysphorique

Dans l'espace Tagemmunt n At Musa Bu Leytuṭ a reconnait des situations négatives après la souffrance de la misère, cela reviendra à sa pauvreté, on peut les conclut dans ces énoncés suivants : *“Ulac win metren, ulac win iyer ten-terr tmara ḥaca ma s lxedma-nsen”* (p.35) (= ils n'ont jamais en besoin de mendier, mais dépendaient deux-mêmes pour gagné leur vies).

*“Aqla-k la tettwaliḍ assagi teččiḍ imensi, azekka ala Ṛebbi iyeḗran”* (p.40) (= aujourd'hui t'as mongé, demain personne ne connaîtra que Dieu) *“yettnadi akken ara d-yessis tameict”* (p.40)

*“ur d-yufi ara iman-is seg widak i kesben amalu asammar”*(p.43) *“yettnadi akken ara d-yessis tameict”* (p.40) (= il travaille durement pour gagné sa vie), ces énoncés marquent la situation sensible de Bu Leytuṭ, qui reliait à la pauvreté de ce dernier, donc la pauvreté liée à la dysphorie.

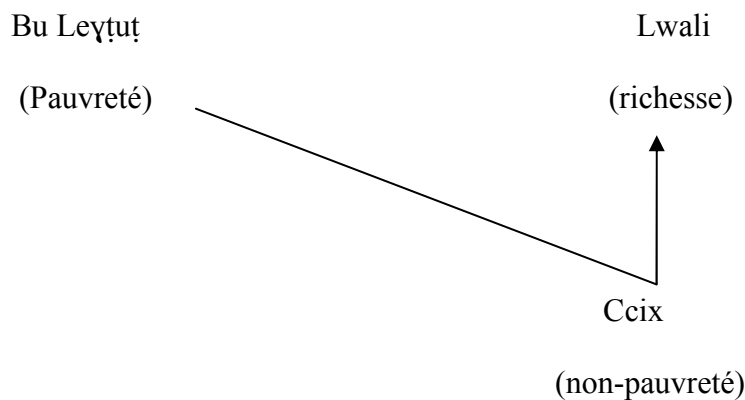
Dans notre texte la richesse est nettement euphorique, cette euphorie s'exprime dans des énoncés suivants : *“Amazwaru yakk i d sebba-s d Sidi Ṛebbi”* (p.72) (= la principale raison qu'il a amené à devenir riche est Dieu. *“Tebcen-t-id yakk asmi slan yewed”*(p.72) (= Quand les villageois de Tagemmunt n At Musa apprirent que Ccix Ḥmed devient un homme riche ils sont venus le voir. *“Sakin neylen-d am uwetṭuf”* (p.72) (= ils sont venus comme des fourmis).

Malgré les machinations faites par le roi Bu uqerru pour renverser Bu Leytuṭ, il a indirectement contribué Bu Leytuṭ à devenir l'un des personnes les plus riches. Don la richesse liée à l'euphorie. On peut conclut les figures euphorique et dysphorique dans ce tableau suivant :

Pauvreté → Richesse

Dans le récit Lwali n Wedrar, le contenu sémantique en jeu est la pauvreté ou le richesse qui caractérise la relation entre Bu Leytuṭ et le richesse. Le rapport entre Bu Leytuṭ et Lwali est un rapport de conjonction (puisque'ils font partie du même axe sémantique) et de disjonction (puisque'ils sont situés aux extrémités de l'axe). En remarque que S1 et S2 projettent chacun leurs termes contradictoires.

On obtient ce schéma suivant :  $S_1 \longrightarrow S_1' \longrightarrow S_2$



On conclut les figures axiologiques dans ce tableau suivant :

Dysphorie	Euphorie
Profane	Sacré
Mépris	Respect
Pauvreté	Richesse

#### 1-4-Isotopie religieuse:

Dans ce récit, on focalise sur l'isotopies religieuses, car ce texte présente des figures qui renvoient à l'univers de la sainteté.

*« L'isotopie garantit l'homogénéité d'un message ou d'un discours. Elle peut être définie comme un « plan commun » rendant possible la cohérence d'un propos. Ce plan commun doit s'entendre comme la permanence de quelques traits minimaux. »<sup>55</sup>*

<sup>55</sup> GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1984, 4<sup>ème</sup> ed, P.123.

Si l'on parle de l'isotopie religieuse, c'est parce que notre texte présente des figures qui relèvent d'un univers religieux. La religion musulmane est exprimée dans ce texte "Lwali n Wedrar" par les figures suivantes : imrabḍen, tazallit, ccix, lmiḥrab, lḥiğ, lwali, lḡamee, lbaraka. La religion Musulmane :

*“C'est la soumission et la sujétion aux ordres de Dieu, elle s'appuyant sur le dogme du monotheisme absolu et prénant sa source dans le Coran, considéré comme la réceptacle de la parole de Dieu.”<sup>56</sup>*

Ces figures réalisent l'unité du message et du discours, elle aide aussi à réaliser l'harmonie de ce texte "Lwali n Wedrar" au moyen des éléments et des appropriés, le narrateur dans ce texte a utilisé les figures pour clarifier ce qui est ambigu, car elles contribuent à la cohérence et à l'harmonie de ce texte. Toutes ces figures renvoient à un seul thème "la sainteté".

Bu Leyṭuṭ est un homme marginalisé par son village, il a subi des violences symboliques et des agressions physiques, ainsi que ils l'ont interdit de prendre la parole même au rituel de « tajemeet », il s'enfuit toujours à cause des moqueries des villageois de Tagemmunt n At Musa « *tajmaet yakk tettaḍsa lḥaṣul byan ad fellqen* » (p.36), mais cela a changé par le statut d'un saint homme, *Ainsi, le passage à ce statut est hypothéqué par l'accomplissement d'un ou plusieurs miracles. Le « miracle » de Ḥmed u Ṣli est un événement des plus ordinaires, mais interprète de tel sort à le ranger dans l'extraordinaire. L'auteur semble suggérer que la sainteté n'existe que dans les représentations des hommes.*<sup>57</sup>

« *Am Si Qasi, am Si Belqasem d imrabḍen (p.45).* », **Imrabḍen**. Selon Chebel.M « *(De Marabit/ marabit; agouram (berbère) Littéralement, Celui qui fréquente un ribât', sorte de couvent fortifié situé aux limites extérieures du Dar al-Islam. Un grand maître de zaouia a ses adeptes, son cercle initiatique, son influence politique et juridique et parfois des disciples. Mais le maraboutisme, caractéristique de l'Islam populaire maghrébin, avec ses cycles et ses initiés, trouve des résonances dans les formes locales d'Islam que l'on peut observer au Proche-Orient, dans le sous continent Indien et en Indonésie. Chaque partie du globe secrète ainsi une forme d'adhésion particulière à l'esprit unifiant et égalitaire de l'Islam.* »<sup>58</sup>

« *Ccix Qasi d Ccix Belqasem yemmalen abrid n Ṛebbi, yesseḥfaḍen tazallit (p.48).* » **Tazallit**.

<sup>56</sup> <https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Portail:Religion-et-croyances>.

<sup>57</sup> SALHI.K, « *Lecture de la dimension anthropologique de Lwali n Wedrar* », Acte du colloque international, ENAG, Algérie, 2016, P.27

<sup>58</sup> CHEBEL.M, *Dictionnaire des symboles : rites, mystique et civilisation*, Albin Michel, 1995, P.258-259.

Selon Chebel.M « (salat; dou'a (appel); nâmez/namâz(pers, Ind, Afghanistan, Turque). L'une des cinq obligations de l'Islam et sans doute la plus importante après la chahda, compte tenue de l'istime qu'elle a aux yeux du Prophète, qui à plusieurs reprises, l'a considérée comme le noeud gordien (qourrat al-aîn, litt. "La prunelle de ses yeux") de la foi. Elle est depuis lors appelée l'Axe de la religion". Son "support" (îmad ad-dîn. D'institution obligatoirer, tant du point de vue de la pratique quotidienne que de point de vue de la doctrine. »<sup>59</sup>

« Ccix Ĥmed Weeli. » (p.61), « A mebruk a Ccix » (p.65), « Ccix ihedder yettaḍsa » (p.92), « ur rwunt ara Ccix » (p.129), « sefruyent yef Ccix » (p.129). **Ccix** : selon Chebel.M «Titre honorifique à un grand nombre décerné spontanément à un grand nombre de détenteurs de savoir et aux hiérarques religieux. Signifie originellement : « patriarche », (dans le sens où celui-ci est atteint de chaykhokha, « l'âge adulte », « la vieillesse »). Autres sens : instituteur, guide. L'usage peut donc être aussi bien laïc que spirituel. Dans son histoire des berbères. »<sup>60</sup>

« Ccix Ĥmed Weeli deg wussan imezwura kan iyef yetṭef ccyaxâ » (p.73) « Ieeda kan yer umkan-is n sdat iwumi qqaren Imehreb (p. 70) », **Lmehreb** est une « Niche façonnée dans l'un des murs principaux de la mosquée et dans laquelle se place l'imam pour conduire la prière collective. Le mihrab, axe architectonique de la mosquée, symbolise la quibla, direction spirituelle de la mecque. S'y placer signifie que l'on s'oublie en tant qu'individu pour n'être plus qu'un croyant, soumis à Dieu, projeté vers lui grâce à la direction de cette quibla définie par le mihrab. Il faut dire que le mihrab, dans la mesure où il est surtout une niche en arcade, avec un ou plusieurs lobes symétriques, évoque le toit d'une mosquée ou encore la voûte céleste. »<sup>61</sup>

« Tuddna » (p.70), « yebya ad yedden » (p.74), **Tuddna**. « ADHAN signifie : voir appel à la prière ».<sup>62</sup>

« Lḡameε » (p.78), Mosquée : pour le coran, la mosquée est en principe superflue, car toute terre est donnée au croyant. La mosquée, masjid en arabe, désigne le lieu où l'on se prosterne devant Dieu. »<sup>63</sup>

« Baraka » (p.135) : une « bénédiction » une « protection », dispensée par Allah à des

<sup>59</sup> CHEBEL.M, op.cit, P.349.

<sup>60</sup>Ibid, P.93.

<sup>61</sup> Ibid, P.269-270.

<sup>62</sup> Ibid, P.21.

<sup>63</sup>THORAVALL.Y, Dictionnaire de Civilisation Musulmane, Larousse, 2001, P.48.

personnes (saints hommes, « chérifs ») des lieux (tombeaux de marabouts), des objets (l'olivier), des dotes précises ( la 27<sup>er</sup> nuit du ramadan), et donnant à ceux-ci une influence spirituelle bénéfique ». <sup>64</sup>

« as-yekkes Rebbi « lhijab » (p.73). « Lwali ameqqran n wedrar » (p.92), « Lwali n wedrar » (p.123), « Tmeslayt n lawleyya » (p.120), *iħun Sidi Rebbi yef lawleyya-s* (p.129). », **Wali** : Selon CHEBEL.M ce mot signifie : (« Saint homme » ; Ami de Dieu »), *Le premier et le plus grand des wali, « saint homme », est Ali* ». <sup>65</sup>

« Lħağ » (p.126). **Lħağ** : Selon Chebel.M « *Le pèlerinage spirituel consiste à se passer du pèlerinage réel dans la mesure où l'union et l'accolade avec la divinité pouvaient et devaient se faire, semble dire le grand mystique, indépendamment du lieu où l'on se trouve : « Moi, je vais en pèlerinage (spirituel) vers mon Hôte bien-aimé. » (Diwan, p.86) La plénitude symbolique de celui-là valant et, parfois même, dépassant celle de l'autre : « il y a pour les hommes un pèlerinage (hajj). Il est certaines gens qui tournent en procession autour du temple, mais non par le mouvement de leurs membres ; ils tournent processionnellement autour de Dieu (Celui qui habite leur corps), et Dieu les dispense d'entrer dans l'enceinte sacrée (haram). » (Hallaj, p.31.)* » <sup>66</sup>

Pour conclure, ces définitions nous ont permis de statuer sur l'isotopie religieuse de Bu Leytuṭ. Nous avons recensé plusieurs figures (citées au dessus) qui forment le noyau de la sainteté du sujet. Ces figures sont employées pour renvoyer au plus important des thèmes évoqué dans le texte analysé, celui de la sainteté. Ce thème est donc confirmé par le champ lexical employé.

## 2- ORGANISATION DISCURSIVE

Ce niveau, l'analyse fait appel à l'observation et un principe structuraliste élémentaire où le sens intervient des différences. A travers cette analyse on distingue les traits figuratifs qui s'opposent à fin de construire des sens différents.

Le récit Lwali n Wedrar comporte des espaces assez complexes qui forment la différence du sens, il est nécessaire d'étudier l'espace afin de repérer une classification formel selon les dichotomies suivantes :

<sup>64</sup> THORAVALE.Y, op.cit, P.196.

<sup>65</sup> Ibid, P.445.

<sup>66</sup> Ibid, P.331.

Espace interne / espace externe

Espace bas / espace haut

Espace central / espace périphérique.

« On pourra ensuite passer à l'analyse des espaces en question, en répondant à trois (3) questions précises : où se déroule et quelle action ? »<sup>67</sup>. L'analyse doit répondre en fonctionnement de l'espace et sa représentation. On tiendra compte par l'impression des actants et de l'énonciateur par rapport à l'espace.

Mais aussi on a la fonction du temps dans le roman *Lwali n Wedrar* qui forme la différence du sens d'un temps par un autre temps, il est nécessaire d'étudier le temps de repéré les classifications formelle selon les dichotomies suivantes :

Enfance / Vieillesse

Jour / Soir.

## 2-1- Spatialisation :

### 2-1-1-Espace interne / espace externe :

Bu Leytuț réside dans un espace qui s'appel le village de tagemmunt n At Musa, cet espace représente des espaces fonctionnelles, les énoncés suivants représentent la fonction de l'espace interne et l'espace externe.

« *qqimen diyen di tjemaet deg wațas yid-sen, netta di tmekkant-is* » p.35

« Tajmaet » est un lexème qui signifie l'espace externe, est un lieu où se réuni les villageois pour discuter les différents situations qui concerne le village, la pmrise de parole est à tour de rôle, à fin de résoudre le problème, « *netta di tmekkant-is* » signifie l'isolement de Bu leytuț durant ce rassemblement à cause des moqueries de la part des villageois de Tagemmunt n At Musa.

« *Bu Leytuț yesnaħniħ-d azniq azniq, yezzuțur-d ajerbub-is di lqaea* » p.40

« *azniq* » espace externe, un lieu vaste plein de monde, « *ajerbub-is di lqaea* » signifie la mal propreté de Bu Leytuț, observer par villageois dans l'espace « *azniq* ».

<sup>67</sup>IBRIS, *Etude sémiotique d'un mythe kabyle « Taqsiț n Sidna Yusef »*, Mémoire de Magister, UMM, Tizi-Ouzou, 2000, P.60.

« *Yekcem s axxam* » (p.40), « *Idher-as gar tkufatin, yekkumbi deg ubernus* » (p.113 )

Tkufatin : un récipient de plus ou moins grande taille, « Axxam » « maison » un lieu de sécurité pour Bu Leytuṭ, il a favorisé la jarre qui situe dans la maison pour se cacher et se protéger du danger, et cela ne l'a pas aidé de s'enfuir de Bu uqerru.

« *tefka-t-id tewwurt n useqqif-nsen yer daxel* » p.40

« asqif » un espace externe, il situe à l'intérieur de la maison auprès de la porte, un lieu construit du ciment, de deux rangers de banc, un sur la droite et l'autre sur la gauche.

Dès qu'il rentre à sa maison, il change de comportement, se transforme à partir de cet espace à un homme propre

« *ad t-eezlen di taddart* » ( p.45)

« *Ass-a ad yens di tuddar, ass-a ad yens di lexlawi* » (p.50)

Lexla : pluriel lexlawi, forêt : espace externe, un lieu étendue boisée, relativement grande, constitué d'un ou plusieurs peuplements d'arbres, et aussi d'autres plantes indigènes. La forêt signifie le danger, Bu Leytuṭ a subit plusieurs obstacles dans son chemin, il a été agressé physiquement et moralement à fin d'arriver au village de Tizi n Tfilkut où il a trouvé la sécurité.

« *Lexmis n wedrar-agi ara iemren akka d ssuq* » (p.51)

Ssuq : espace interne, un public où se vendent et s'achètent une certaine quantité de biens ou de services, selon Larousse le marché est un lieu public, couvert ou en plein air où vend un type de marchandises.

« *Yezger i wasif yeyli sdaxel-is* » (p.63)

Asif : espace externe, cours d'eau moyennement abondant qui se jette dans un fleuve, dans la mer ou parfois dans un lac, selon Larousse la rivière est un cours d'eau de faible ou moyenne importance qui se jette dans un cours d'eau.

« *Yessawed-it-id Rebbi akken almi d lgamee n tzallit* » (p.64)

Lgamee : espace interne, un lieu de culte où se rassemblent les musulmans pour les prières communes, l'ensemble architectural est le plus souvent entouré d'une ou plusieurs tours, ou minarets, dont le nombre n'est pas limité.

« *Uyalen bnan-as taqubet* » (p.64)

Taqubet : espace interne, est un monument architectural construit sur la tombe de l'une des personnes en sa mémoire.

« *Ieedda kan yer umekkan-is n sdat i wumi qqaren Imehreb* » (p.70)

Imehreb : espace interne, est un lieu le plus saint d'un édifice religieux, selon Larousse est édifice religieux, lieu saint en général.

A partir de l'analyse de ses deux espaces on a remarqué la présence de la dichotomie sécurité / insécurité. L'espace interne signifie le bien-être de Bu Leytuṭ et son sentiment de sécurité contrairement à l'espace externe signifie le danger et l'insécurité de Bu Leytuṭ.

### 2-1-2-Espace haut / espace bas :

On remarque la représentation de l'espace le haut et le base,

« *Bu Leytuṭ deg uzaṣar* » (p.31)

« *azaṣar* » est un espace bas, une vaste surface plate, c'est lexème qui exprime le mode de vie de Bu Leytuṭ, un fermier depuis qu'il est enfant, l'espace « *azaṣar* » destiné pour l'agriculture, il travail jour et nuit pour gagner sa journée.

« *Taddart n Tagemmunt n At Musa* » (p.41)

« *Taddart* » « *village* » est un espace qui se situ dans le bas, dans le même espace que « *azaṣar* », c'est le village natal de Bu Leytuṭ « *Tagemmunt n At Musa* » le nom du village, cette espace est lié à la situation de Bu Leytuṭ est sa souffrance avec les « *At Musa* ».

« *yeskad kan deg yidurar-nni ideg d-icerreq iyelli yiṭij* » (p.49)

« *idurar* » « *montagne* » est un espace haut, Bu Leytuṭ observe les montagnes qui va traversé durant son émigration, la hauteur qui va monté, la montagne est une importante élévation de terrain.

« *yeffeṣ si Tgemmunt n At Musa* » (p.62)

Bu Leytuṭ a quitté l'espace bas, un changement d'espace.

« *yekcem Tizi n Tfilkut* » (p.63)

« *Tizi n Tfilkut* » est le nom d'un village, un espace haut qui se situ dans montagnes, Bu Leytuṭ a fait un déplacement d'un espace bas par un espace haut.

« *ikcem-d lqern n Tizi n Tfilkut* » (p.64)

Bu Leytuṭ se trouve dans le village Tizi n Tfilkut, il cherche un espace pour dormir et se reposé de long chemin.

« *Tameslayt-is kan iban n Tgemmaunt n At Musa yinna n uṣayar* » (p. 74)

Selon cette énoncé l'espace « Tagmaunt n At Musa » se situ dans le bas car l'espace « uṣayar » est un espace bas.

« *kečč d ccix n Tizi n Tfilkut* » (p. 77)

Bu Leytuṭ occupe une place dans le village « Tizi n Tfilkut », il est devenu un cheikh par le destin, l'influence de l'espace sur l'acteur, il se transforme de Bu Leytuṭ figuré selon le Dictionnaire le DALLET :

« *lleyteṭṭ, yettleytuṭ* : être flasque, mou, non tendu, être joufflu, *Aleyteṭ* : adj Mal attesté, *ileytuṭen* : mou, flasque » et selon les Cahier de Belaid : « *ileytuṭen* : doivent être, dans le corps comme dans le caractère d'un homme tout ce qui donne idée de lourdeur, de mollesse, de laisser-aller abusif mais inconscient. »<sup>68</sup>

par un cheikh de village figuré selon Chebel:

« *Ccix*: shaykh (graphie anglo-saxonne), pir (iranien) Maître. Titre honorifique décerné spontanément à un grand nombre de détenteurs de savoir et aux hiérarque religieux.<sup>69</sup> »

« *la d-yettali Bu Leytuṭ iteddu yer lḡameε* » (p. 78)

« lḡameε » « mosquée » est un espace haut « yettali » désigne « monter » une hauteur afin de se trouvé dans la mosquée, un lieu sacré, selon Chebel Malek la mosquée est un :

« *Lieu de pouvoir spirituel, lieu de rencontre avec la divinité, lieu de dépouillement, la mosquée est au centre de la cité, au cœur de Territoire de l'Islam, c'est le nombril du monde* »<sup>70</sup>

Cet espace reflète le pouvoir de Bu Leytuṭ, le changement d'un mode de vie d'un fermier par un cheikh dans la mosquée.

« *Ccix Ḥmed Weeli, Ccix n taddart n Tizi n tfilkut* » (p.90)

Bu Leytuṭ a récupéré son nom de *Ḥmed*

« *Ahmed*: l'un des 99 noms d'Allah le « plus céleste » des noms des prophètes Mohamed, également l'un des plus respecté »<sup>71</sup>

<sup>68</sup> AT AËLI.B, *Ittafṭaren n Beleid yura af leqbayel n zik*, Dar khattab, Algérie, 2014.p.382.

<sup>69</sup> CHEBEL.M, *Dictionnaire des symboles : rites, mystique et civilisation*, Albin Michel, 1995.

<sup>70</sup> CHEBEL.M, op.cit, P.280.

Son nom aussi explique sa position dans un espace selon le dictionnaire des symboles.

« *Yeqqim-d sakin Ccix Hmed Weeli di Tizi n Tfilkut d lwali n wedrar* » (p.138)

Changement de statut par rapport a l'espace « wedrar », un saint homme de la montagne, il se positionne en haut, la montagne « *Symbolise l'expansion infinie du ciel, elle est le point unique et le plus élevé dans l'espace* »<sup>72</sup>

« *Yawed yer lberğ* » (p.117), « *lberğ yesea lælyat* » (p.117)

« Lberğ » « palais », « yesea lælyat » « haut-palais », un espace haut, espace très intéressant pour la transformation de Bu Leytuț, car il a vécu toutes les expériences qui l'on qualifie d'un saint homme de la montagne. Ce haut palais appartient au roi Bu uqerru, l'opposé de Bu Leytuț, dans cet espace il a prouvé sa bénédiction.

« *Tessali Bu Leytuț s igenni* » (p.156)

« igenni » « ciel » est un espace haut, l'extrémité, Bu Leytuț devient un saint homme de la montagne, son espace est haut vers le ciel, « *Le ciel est une des donnée essentielle de la cosmologie islamique, puisque le terme revient dans le Coran plus de cent fois.* »<sup>73</sup>

Les deux espaces signifiants la dichotomie sacré / profane, la sacralité de Lwali n wedrar est distingué par l'espace haut et la profané de Bu Leytuț est distingué par l'espace bas. Ainsi que le marquage de la solitude malgré que l'acteur a changé de position.

*« La solitude est jugée anormale, insupportable et susceptible d'engendrer des comportements déviants. La carence familiale est considérée comme le pire des maux, le défaut d'insertion sociale est compris comme un risque de retour à la sauvagerie (...) Elle ne peut être bien vécu que par des personnes d'exception, à vocation mystique, de saint ermites par exemple. »*<sup>74</sup>

### 2-1-3-Espace central / espace périphérique.

Dans le récit « Lwali n Wedrar », la centralité est manifestée dans plusieurs énoncés, lexicalisés par les lexèmes (*talemmast*), selon LEFEBVRE. H :

<sup>71</sup> Ibid, P.23.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid, P.99.

<sup>74</sup> LACOSTE-DUJARDIN.C, *DICTIONNAIRE de la culture berbère en kabyle*, La Découverte, Paris, 2005, P.322.

*« Le centre s'aperçoit de toutes par, de tous côtés on peut l'atteindre, de son lieu, celui qui l'occupe aperçoit tout et découvre tout ce qui surgit, par rapport à lui se déterminant les significations »<sup>75</sup>*

*« yekcem talemast n taddart » (p.64), « yekcem Ccix Hmed Weeli talemast » (p.120)*

« Talemast » « centre », Bu Leytuṭ est positionné dans le centre du village, aussi dans le centre des moutons à la recherche d'un l'un le plus maigre, à fin de retrouver la bague de Lalla Sekkura dans le foie de ce mouton.

*« ard as-d-zzin lexwan » (p.124), « weḥd-s d lmaḍi gar lexwan-is » (p.124)*

*« yaḡ-it lḡal di tlemast n lexwan-is » (p124), « yerkeḍ s lmizan talemast n wemkan-nni n yemruḡen » (p.130), « Hmed Weeli iwumi tezzin s tsusmi meyya d mitin d telt meyya lexwan d yimzuyyar » (p.140), « yettyimi kan yeḥf tdekkant-is sebba n leswaq n lyaḍi zzin-as-d » (p.142)*

Dans ces énoncés, le centre signifie l'autorité de Bu Leytuṭ et son pouvoir, il devient un homme le plus respectueux. Ce lexème est figuré par la sacralité de la position de Bu Leytuṭ par un saint homme de la montagne, il est toujours entouré par « lexwan » c'est un groupe d'homme qui font des louanges religieuses. Selon Larousse le sacré appartient au domaine séparé, intangible et inviolable du religieux et qui doit inspirer crainte et respect. Et à qui l'on doit un respect absolu, qui impose sa haute valeur.

Dans ce récit « Lwali n Wedrar », il existe un espace valorisé « taqubet » : qui est un lieu de Ccix Hmed Weeli qui signifie sa hauteur, son pouvoir et le savoir, taqubet est un lieu sacré qui symbolise la bénédiction de Ccix Hmed Weeli « Lwali n Wedrar », depuis sa mort, le lieu « taqubett » devient un lieu sacré visité par plusieurs étrangers pour la « Baraka », la bénédiction, cela est exprimé selon l'énonciateur dans l'énoncé suivant :

*« Taqubet-nni iwumi zzin sya d sya, am uweṭṭuf mi ara d-yenḡel lakin, leemer zriḡ zzyara neḡ zzerda texdem akken s lyaḍi » (p.13)*

La stabilisation de Ccix Hmed Weeli dans un seul espace depuis la mort de Lamin Lḡaḡ Σmer, il n'a pas bougé de son lieu taqubett, il reçoit les visiteurs jusqu'à le dernier jour de sa vie, « tettliqi-yas kan yiwet i s ara yerṣu deg « wemkan-is » (p.154), il ressent toujours le sentiment de la solitude dans les deux espaces tagemmunt n At Musa a cause de sa profané

<sup>75</sup>LEFEBVRE.H, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris, 1974, P.180.

mais aussi dans l'espace de Tizi n Tfilkut a cause de sa sacralité cela est exprimé dans plusieurs énoncés dans le récit :

« *I t-rran ula d netta deg uzekka-nni i as-hegga deg tqubett* » (p. 123)

« Azekka » : la tombe : un espace fermé, selon Chebel. M :

« *la tombe symbolise le début du compte à rebours qui doit mener le croyant de sa vie terrestre au lieu où il est jugé.* » (p.423).

Il y'a une relation entre taqubet et azekka, car la tombe de Ccix Hmed Weeli se situe à l'intérieur du mausolée, cela exprime la valorisation du lieu comme un espace sacré, Tadadact a bâti le mausolée pour son mari à fin de le jugé positivement et la récompense, dans le village de Tagemmunt n At Musa devient de l'héritage de « Ccix Hmed Weeli » pour bénéficier des ses propriétés.

Les deux espaces signifiants la dichotomie respecte / mépris, Lwali est positionné au centre, cela reflète le respect des villageois de Tizi n Tfilkut et espace périphérique reflète le mépris des villageois de Tagemmunt n At Musa.

## 2-2-Temporalisation :

### 2-2-1-Enfance / Vieillesse

Dans cette catégorie du temps en remarque l'enchaînement des événements de l'acteur « Bu Leytuṭ » par « Ccix Hmed Weeli, Lwali n Wedrar » le saint homme de la montagne, une enfance marquante pour l'acteur principale distingué dans l'énoncé suivant :

« *Asmi id-lul, baba-s d yemma-s ggan-s Hmed* » (p.31).

On constate par « Asmi » (quand) indicateur de temps que la naissance de l'acteur, sa mère et son père l'ont nommé par le nom « Hmed », mais par l'énoncé suivant il ya un changement remarquable influencé par la temporalité :

« *Ula d Hmed-nni yuṭal yettwakkes-as (...) Ussan-nni imezwura ssawalen-as Bu yileṭuṭen, di seg-s yer da, uṭalen gezmen deg wawal, qqaren-as kan Bu Leytuṭ* » (p.31).

L'arrachement de non « Hmed » est le remplacé par « Bu Leytuṭ », « yuṭal » (devient) exprime le changement de son nom, « Ussan-nni imezwura » (les premiers jours) qui signifie le changement du nom « Bu yileṭuṭen » par « Bu Leytuṭ ».

L'Enfance est définie comme :

*« Une période de l'évolution de l'homme qui se suite au début de son existence. L'enfance débute des les premiers jours de la vie d'un être humain et se termine a la puberté qui marque le début de l'adolescence. »<sup>76</sup>*

A partir de cette définition, on constate qu'il une autre période après l'enfance, l'âge adulte à la vieillesse, il ya un changement progressive avec l'enchaînement des événements :

*« A Ccix Hmed weeli, si tura ad ak-iniy mebruk (...), si tura ad ak-iniy d ccix-nney, d ccix n Tizi n Tfilkut » (p.75)*

D'apprêt l'indicateur de temps « si tura » (depuis se temps la) l'appropriation du nom Ccix Hmed Weeli dans un espace précis qui est Tizi n Tfilkut mais il ya une autre dénomination a travers le temps, « Lwali » (saint) exprimé par ces énoncés :

*« Ay ass-n, ar t-yettay lhal netta isem-is Ccix Hmed Weeli, Lwali n Wedrar » (p.124)*

*« Asmi yewwed yakk d lwali ameqran n wedrar yuḡal icab » (p.111)*

Le lexème « yuḡal » (devient) exprime la vieillesse de l'acteur par la qualification « icab », a partir de cette période de la vie de l'homme, on remarque la transformation a travers la temporalisation.

L'enfance et vieillesse signifians la dichotomie naïveté / sagesse, Bu Leyṭuṭ est naïf de sa naissance jusqu'à son âge adulte et sa vieillesse signifie sa sagesse.

*« Sagesse : est un attribut des prophètes et de leurs compagnons. Elle symbolise une distinction sociale, une prééminence vers laquelle il faut tendre »<sup>77</sup>*

### 2-2-2-Jour/ Soir

Le jour et le soir sont des temps très important dans le parcours de l'acteur tout au long de ses expériences avec Bu uqerru exprimé par l'énoncé suivant :

*« Tura ineṣṣef wass : mi twalaḡ kan yeyli yiṭij, yelli mazal d-tentiḡ, theggiḡ amgerḡ-ik i ujenwi » (p.98) « I wass, anda yewwed ? I yiṭij ? ma yeqqim-as-d waṭas ? Almi d imir-nni kan i d lxuf n tidet » (p.105).*

On remarque la présence du danger et la pression durant le jour, par peur de la mort. Sa tête sera égorgée.

<sup>76</sup> <https://santé-medesine-journaldesfemmes.fr/faq/23566-enfance-definition>.

<sup>77</sup> CHEBEL.M, *Dictionnaire des symboles : rites, mystique et civilisation*, Albin Michel, 1995, P.371.

« *Ad truḥed s axxam-ik : iruḥ lḥal !* » (p.107), « *Leḡwahi uyelluy n yiṭij, llan di lexmis* » (p.114)

« iruḥ lḥal » (il est tard) signifie le soir, dans ce temps la pression est fini, l'acteur retourne a sa maison en vie le soir.

« *Ahat ad teqqimeḍ yid-ney ar d yali wass kan* » (p.136)

Il ya un indicateur de temps « ar ad yali wass » (au lever du jour) signifie le soir dans cette énoncé, l'acteur est sauvé une autre fois du danger.

Pour finir, cette temporalisation les problèmes sont causé durant le jour et résolu le soir la fin de la journée et rentré a sa maison en toute sécurité.

Le jour et le soir signifiant la dichotomie vie / mort, le lever de soleil lié la vie et le couché de soleil lié la mort.

*« L'alternance du jour et de la nuit peut être représentée par deux personnages qui tressent deux cordes blanche pour l'un qui fait se lever et entretient le jour, noire pour l'autre qui fait tomber et durer la nuit. »<sup>78</sup>*

---

<sup>78</sup>LACOSTE-DUJARDIN.C, *DICTIONNAIRE de la culture Berbère en kabyle*, La Découverte, Paris, 2005, P.266.

**Conclusion :**

Dans la structure discursive : L'organisation sémantique nous a permis de dégager les figures : sacré / profane, richesse / pauvreté, respect / mépris. Ces figures sont accompagnées des axiologies : sacré, respect, richesse sont de l'ordre de l'euphorie. Par contre profane, mépris, pauvreté sont réservés à la dysphorie. Dans la thématique, on a distingué le parcours de Bu Leytut à l'aide du carré sémiotique et dans l'isotopie religieuse, on a retiré le thème de la sainteté. L'organisation discursive : la spatialisation construite un sens, espace interne/ externe renvoie à la sécurité/ insécurité, espace haut/ bas renvoie au sacré/ profane ainsi que la solitude de Bu Leytut dans ces deux espaces. L'espace central/ périphérique signifie le respect / mépris. La temporalisation, tel que la catégorie : enfance/ vieillesse distingue le parcours de Bu Leytut à travers le temps indiqué par les différentes dénominations, il passe de la dégradation vers l'amélioration. Catégorie : jour / soir signifie la position de Bu Leytut entre la vie et la mort, vie/ mort.

# *Conclusion générale*

## **Conclusion générale**

Ce travail nous a permis d'aboutir à la signification première du récit, cette théorie nous a permis d'accéder au sens de notre texte et l'élaboré à partir des éléments reliés les uns aux autres, en effet cette démarche théorique avec l'application d'une telle approche ne fait que atteindre l'objectif de notre étude et confirmé les résultats dans le texte « Lwali nWedrar ». L'approche sémiotique nous a permis de d'énoncer :

Dans la structure narrative, nous avons les actants suivants : Bu Leytuṭ, Bu uqerru, Ṛebbi, Akli, At n Tgemmaunt n At Musa, At n Tizi n Tfilkut, Şelṭan, Amyar, Tadadact, Lalla Sekkura, Lḥağ Σmer At Rabah, Si Qasi d Si Belqasem. Selon les trois axes, Bu Leytuṭ et le respect se situe sur l'axe du désir, Tadadact et Bu Leytuṭ se positionne dans l'axe du communication, la relation entre le sujet avec ses opposants qui sont : Bu uqerru, Akli, Lalla Sekkura, At Tagemmunt n At Musa et les adjuvants qui sont : Si Qasi, Si Belqasem, Ṛebbi, Lḥağ Σmer At Rabah, Tadadact, At Tizi n Tfilkut, Amyar se situent sur l'axe du pouvoir. Dans le schéma narratif, la sanction : Tadadact a jugé Bu Leytuṭ positivement en lui bâtissant un mausolée, Bu uqerru, Lalla Sekkura, Sselṭan se sont des destinateurs-judicateurs, qui l'on jugé positivement, dans la compétence Bu Leytuṭ a un devoir-faire, l'acquisition de savoir-faire et le pouvoir-faire, dans la performance Bu Leytuṭ devient en conjonction avec le respect. La manipulation, Tadadact a manipulée Bu Leytuṭ par un savoir-faire.

Ce schéma nous a aidée de détecté un programme narratif principale (PN) est le programme du respect et trois programme d'usages, ils ont permit au sujet opérateur d'accomplir le (PN) principale, ces trois programme se sont : le premier (PN) de Bu Leytuṭ guérisseur, le deuxième (PN) est de trouvé la bague de « Lalla Sekkura » la fille de roi « Bu uqerru », le troisième (PN) est de dévoilé la cachette des trois matière, en final le programme principale du respect a été réalisé.

La structure discursive désignée par L'organisation sémantique qui s'articule en trois niveaux à savoir la thématique, le figuratif et axiologique. Les figures sacré/ profane désigné par deux périodes de temps différentes, le sacré est désigné par sa sagesse et sa bénédiction et sa célébrité total même après sa mort. Dans un espace précis « Tizi n Tfilkut » nommé « Lwali n wedrar ». Le profane durant son enfance jusqu'à l'âge adulte nommé « Bu Leytuṭ » à « Tagemmunt n At Musa », ces deux oppositions sont accompagné par des axiologies, le sacré est Euphorique et profane est dysphorique.

Les figures : richesse / pauvreté désigne deux situations différentes, un mode de vie distinct par rapport au temps et l'espace, pendant son enfance l'acteur a vécu la misère et la souffrance pour avoir un morceau de pain dans l'espace « Tagemmunt n At Musa », par opposition dans l'espace « Tizi n Tfilkut », Bu Leytuṭ a croisé la richesse. la richesse attribuer a l'Euphorique et la pauvreté a la Dysphorique.

Les figures respect/ mépris désigné par deux espaces différents « Tagemmunt n At Musa » représente le mépris des villageois et « Tizi n Tfilkut » représente le respect des « At Ufella » et les « At n Wadda ». Ces deux oppositions sont accompagnées par des axiologies de point de vu Euphorique et Dysphorique. Le respect est Euphorique et le mépris est Dysphorique.

Toutes ces figures sont lier les une par rapport aux autres, elles participent a la transformation du personnage « Bu Leytuṭ » profane / pauvre et méprisé par un saint homme de la montagne « Lwali n Wedrar » le sacré, le riche et respecté.

L'émigration est le premier impact vers la transformation de Bu Leytuṭ, ce texte relève des caractéristiques à propos d'un discours religieux. La thématique qui englobe ce discours désigne la sainteté.

L'organisation discursive : le temps et l'espace qui explique la transformation de « Bu Leytuṭ » de la dégradation vers l'amélioration dévoilé dans le texte. La catégorie Enfant / Vieillesse représente la transformation du nom de l'acteur a traves le temps, durant la période le l'enfance l'acteur s'appelle « Ḥmed » pendant sa naissance et cela a dégradé vers « Bu yileytuṭen » encore une autre dégradation vers le pseudonyme « Bu Leytuṭ » jusqu'à l'âge adulte, mais cette dégradation se transforme vers l'amélioration durant la période d'adulte et la vieillesse par le nom de scheik « Ccix » dans le village « Tizi n Tfilkut », une autre amélioration est celle du nom « Lwali n Wedrar » le saint homme de la montagne. Ainsi la catégorie le jour / soir jouant un rôle important a la réalisation des expériences vécu dans le palais de « Bu uqerru » car « Bu Leytuṭ » rencontre les problèmes pendant le jour et trouvé la solution pendant le soir accompagné par des récompenses a l'accomplissement des épreuves, cela signifie la position de Bu Leytuṭ entre la vie et la mort.

L'espace figurant dans le récit appelle une interprétation thématique et axiologique, en effet espace interne/ espace externe signifie sécurité/ insécurité de Bu Leytuṭ. Espace haut/ espace bas, se sont deux espaces importants qui reflète la solitude de l'acteur, ainsi que les

dichotomies profane/sacré, Ensuite l'espace central/ espace périphérique, désignant le statut de Bu Leytut entre le mépris/ respect.

A partir de l'analyse sémiotique consacré à la structure narrative et discursive dans le roman Lwali n Wedrar, ont a déterminé la problématique de la transformation du personnage Bu Leytut par un saint homme de la montagne « Lwali n Wedrar » entre deux espaces différents l'un oppose a l'autre cela détermine sa profané et sa pauvreté et le mépris de Bu Leytut à « Tagemmunt n At Musa » et la sacralité, la richesse et le respect de Lwali n Wedrar.

Cette problématique s'ouvre sur d'autres questions intéressantes et motivantes à étudier :

La problématique du personnage et son rapport avec le bestiaire entre le domestique et le sauvage ?,

La fonction de la peur du personnage, considéré comme un état d'âme positif ou négatif ?

*Références  
bibliographiques*

**Bibliographie :**

**Liste des ouvrages :**

AIT OUALI.N, *l'écriture romanesque kabyle d'expression Berbère (1946-2014)*, l'odyssée, 2015.

AMEZIANE.A, *les cahiers de Belaid At-Ali Regards sur une œuvre pionnière*, Tira, Algérie, 2013.

AMEZIANE.A, *Tradition et renouvellement dans la littérature kabyle*, Tira, Bejaia, 2014.

AT SLI.B, *Lwali n wedrar*, Tira, Algérie, 2011.

AT ASLI.B, *Ittafɛtaren n Belaid yura af leqbayel n zik*, Dar khattab, Algérie, 2014.

COURTES.J, *Sémiotique de l'énoncé : application pratique*, Hachette, Paris, 1989.

COURTES.J, *Analyse sémiotique du discours : de l'énoncé à l'énonciation*, Hachette, Paris, 1991.

EVERAERT-DESMEDT.N, *Sémiotique du récit*, De Boeck-Wesmael, 2<sup>ème</sup>ed, Bruxelles, 1989.

GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes*, Presses universitaire de Lyon, 4<sup>ème</sup>ed, Lyon, 1984.

LEFEBVRE.H, *La ponctuation de l'espace*, Atropos, Paris, 1974.

**Liste des articles :**

HAMON.P, « *Pour un statut sémiologique du personnage* », In Littérature, n°06, 1972.

SALHI.K, « *Lecture de la dimension anthropologique de Lwali n Wedrar* », Acte du colloque international, ENAG, Algérie, 2016.

**Liste des mémoires :**

BOURAI.O, *Etude narrative et discursive*, Mémoire de Magister, UMM, Tizi-Ouzou, 2007.

IBRI.S, *Etude sémiotique d'un mythe kabyle « Taqsiɛt n Sidna Yusef »*, Mémoire de Magister, UMM, Tizi-Ouzou, 2000.

**Liste des dictionnaires :**

BERKALIA, *Lexique de la linguistique Français-Anglais-Tamazight*, Achab, Algérie, 2009.

DALLET.J.M, *Dictionnaire Kabyle-Français*, Setaf, Paris, 1982.

CHEBEL.M, *Dictionnaire des symboles : rites, mystique et civilisation*, Albin Michel, 1995.

COURTES.J, GREIMAS.A.J, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1979.

LACOSTE-DUJARDIN.C, *DICTIONNAIRE de la culture Berbère en kabyle*, La Découverte, Paris, 2005.

LAROUSSE, *dictionnaire de français*, Spéciale, Algérie, 2001.

LAROUSSE, *Le petit Larousse illustré*, Larousse, Paris, 2014.

YVES.T, *Dictionnaire de Civilisation Musulmane*, Larousse, 2001.

**Liste des sites internet :**

<https://santé-medecine-journaldesfemmes.fr/faq/23566-enfance-definition>.

<https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Portail:Religion-et-croyances>.

*Amawal*

## AMAWAL

Nessemres amawal n BERKAIA, *Lexique de la linguistique Français-Anglais-Tamazight*, Achab, Algérie, 2009. Nessuqel-d awalen-agi :

Sémiotique = Tizruzmult

Structure = Tamsukt.

Signifié = Unmik.

Signifiant = Ummsil.

Actants = imgan.

Narration = wallas.

Schéma actancier = Azenziy amagan.

Faire = Tigit.

Sujet d'état = Amgay n waddad.

Schéma narratif = Azenziy n wallas.

Sanction = Aktazal.

Manipulation = Aselhu.

Compétence = Tazmert.

Performance = Atwal.

Disjoint = Arusyïn.

Conjoint = Asyïn.

Figures = yigmađen.

Haut = Anfella.

Bas = Addayan.

*Agzul*

**Agzul**

Belaid At Σli d amaru amenzu yuran s teqbaylit deffir Σmer u Saaid Bulifa d Belqasem Ben Sdira ibeddel-as amnar i tsekla taqbaylit yekkes-itt-id seg timawit yer tira, « Lwali n wedrar » d ungal amezwaru s teqbaylit yettwarun seg useggas n 1946 deg ittaftaren n Bleleid At Σli, d ungal id-yewwin yef yiwen n uwadem qqaren-as Bu Leytut acku yesludduy seg temzi, yuyal d lwali ttawin yemdanen syur-s lbaraka, annecta yerra imeyri deg tuttriwin, amek Bu Leytut yuyal d Lwali n wedrar, yef waya nerra-d lwelha-ntey ad nessefhem amek yella ubeddel seg waddad yer wayed, d acu yeğgan Bu Leytut yuyal d Lwali ameqran deg tmurt, ad neered ad d-nerr yef tuttriwin s useqdect n tarrayt i yessexdem Greimas d kra n yimusnawen n nniđen, ad nessemres tizruzmult, tasleđt-ntey tebna yef sin yeħricen iğejdanen : tamsukt n wallas d tamsukt n yinaw.

Tizruzmult d tussna yettarran lwelha yer unmik d ummsil, d amgired id-yettaken anamek. Ilmend n waya ad nsenned yer tmuyli n Greimas d Courtés d wiyad akken ad d-nefk anamek i ungal Lwali n Wedrar, nebda tasleđt yef sin yeswiren :

Deg uswir amezwaru d tamsukt n wallas, akken ad d-nessufey imgan yellan deg wallas, yal ameg yesa amkan-is deg uzenziy n Greimas qqaren-as « azenziy amagan » yesa 06 n yimigan, deg-s ad d-naf amazan, amttazen, imalalen d imnamaren, amgay d tayawsa, yal yiwen icud yer wayed. Bu Leytut d ameg agejdan id-yewwin tayawsa acku d « amgay n tigit », yewwi-d tayawsa i umazan, Tadadact d tameđtut n Bu Leytut, d nettat i yebyan tayawsa yef waya neqqar-as d « amgay n waddad », Bu Leytut ad iqaleb yef leqder yellan d tayawsa yesan azal, d tayawsa yellan d lexsaş deg tazwara, Tadadact tefka-as tamusni i Bu Leytut yef leqqder akken ad as-temmel azal-is, it-yeğgan ad yesu tazmart ad inadi yef tyawsa. Annecta yeqqim-d yer « uzenziy n wallas » yebdan d imuren, yal amur yesa tawuri-ines deg tsiwelt, yettak-as anamek, ad d-nebder aktazel yettili syur umazan yef tigawin i yexdem umgay d wayen yessawed yer taggara, yezmer ad yili d aktazel s wayen yelhan amek akken yezmer s wayen n diri, Tadadact tefka-as araz i urgaz-is yef leqder i yessawed yer taggara, tebna-as taqubbet iwakken ad thenni yef leqder i deg itt-yerra, yettyimi kan deg tqubbet-nni almi d asmi yemmut ur inbawel ara syen, asmi yemmut bnan-as azekka dixel n tqubbet-nni. Aselhu d acu i yeğgan Bu Leytut ad inadi yef leqder, d tadadact id-as-yeldin

allen-is, tqenneε-it akken ad ibeddel tamurt akken ad tbeddel fell-as, ad d-yessis am atmaten-is s leqder, teggul ur zzin ad tesxedmen At Tgemmunt am uyyul. Tzmert d utwal

Tazmert dayen yesεa Bu Leytut it-yeġġan yessawεd yer tɣawsa, yettuħettem fell-as ad yexdem yef uxxam-is ad d-yessis am atmaten-is, yuġġew-d tamusni syur tmeħħut-is, temla-as azal n leqder, texdem-as afud akken ad yinig ad inadi yef uyrum-is, Bu Leytut yunag yer berra n taddart ɣas akken laεmer yeffey, deg ubrid-is ur yezgil tamcumtalmi yewweđ yer yiwet n taddart qqaren-as Tizi n Tfilkut, anda meahaden yemdanen aberrani amezwaru ad d-ikecmen yer taddart ad yuɣal d Ccix n Tizi n Tfilkut, Bu Leytut itt-ikecmen, almi id-yufa iman-is d Ccix ur yebni yef yiman-is, ɣas akken uguren mazal ur texđin acku sselħan Bu uqerru yellan d amnamar n Bu Leytut, yettjarrib deg-s irennu akken ad as-yesseyli deg wazal, yebɣa ad t-yehqer, ad t-yerr d tđsa ger leġnas, almi d asmi id-as-d-yesban lbaraka-s, imi id-yufa dacu yettwaffren deg txubay yermel deg lqaea, yuɣal d Lwali n Wedrar, yessarwel Bu uqerru seg tmurt. Atwal d abeddel yellan deg taggara acku Bu Leytut yella yettwaħqar yuɣal yettuqadar, yella d arusyın akked leqder deg tazwara, yuɣal d usyın deg taggara, d wa i d-ahil agejdan llan krađ n wahilen it-yeġġan ad yeħħawεd s agejadan :amezwaru, Ccix Ĥmed Weeli yessenteq-d Lalla Sekkura yell-is ugellid acku teggul ur tenħiq, netta yessenteq-itt-id, yemneε seg lmut, wiss sin, yufa-as taxatemt id-as-teġġa yemm-as uqbel ad temmet, yemneε i tikkelt tiss snat, aneggaru d win-a n txubay makken yeffer Bu uqerru tlata n txubay seddaw n lbaεa deg-sent udi, tamment d qeđran, din id-yesban lbaraka-s, syen yewweđ d argaz ttqadaren akk medden ɣas akken yemmut qqimen yemdanen ttzurunt deg zekka-as yellan deg tqubbet-nni-ines.

Deg uswir wiss sin d tamsukt n yinaw, yer tezruzmult anamek yekka-d seg umgirred n yigmađen, nekfa-as azal i wakud d wadeg deg yinaw akken ad as-nefk anamek, ad nesbin abeddel n uwaden seg waddad yer wayeđ.

Adeg, newwi-d yef dixel / berra, azal n wadeg id-yesbagnen abeddel n uwadem, « axxam » yellan d adeg n dixel anda yettaf Bu Leytut taɣellist, « lexla » d adeg yellan berra id-yettili lxuf d rrehba i Bu Leytut. Anfella / Addayan nsenned uer taddart n tgemmunt n At Musa id-yezgan deg uzayar deg wadeg addayan, Tizi n Tfilkut id-yezgan deg udrar, d adeg anfella. Alemmas / Amđarfu, Bu Leytut yettwađarref deg tgemmunt n At Musa, ma yella deg Tizi n Tfilkut yezga deg tlemmast gar lexwan-is yeddekkiren s yisem-is.

Akud, temzi / Temyer akken ad nessemgited ger snat n tegnatin ad nefek anamek, Bu Leytut mi yella d llufan semman-as imawlan-is Hmed, yuwal yettwakkas-as, qqaren-as Bu yileytuten mi yella d agrud, mi yewwed d argaz gezmen deg wawal uyalen qqaren-as Bu Leytut, wagi deg Tgemmunt n At Musa, syin mi yewwed yer Tizi n Tfilkut yuwal semman-as Ccix Hmed Weeli, yerna cwit yuwal isem-is Lwali n Wedrar almi d asmi yuwal d amyar, yemmut mazal Ccix Hmed Weeli Lwali n Wedrar fkan-as azal, ttzurent legnas. Sbah / Tameddit d akud yesan azal deg yineruyen d tigawin yexdem Bu Leytut almi yuwal d Lwali n Wedrar, sbah yellin-as-d wuguren, tameddit keffun s tifat, mi ara ad d-yuwal seg lbag n Bu uqerru ad yawi aewin n ddheb d lfeffa.

Igmaden sean tafen-d anamek id-yekkan seg umgired n yettilin gar-asen. (Sacralité / Profané) Gar Bu Leytut d Lwali n Wedrar, (Richesse / Pauvreté) Bu Leytut yellan d igellil deg At Musa, yuwal d amarkanti deg Tizi n Tfilkut, (Respecte / mepris) Bu Leytut yettwaqer deg Tgemmunt n At Musa, yettuqadar deg Tizi n Tfilkut.

Asentel agejdan yewwi-d (sainteté) yef ccyaxa d ddin id-ggan lejdu seg lgil yer wayed, ttzurun-ten yemdanen ama d ssella am d lawliyya, ttammen yis-sen, wid yesnen leqran d laeqel d lmaequl, ferrun timsal, qqaren-as ihbiben n Rebbi, Bu Leytut yebges s aeraben yufa-d iman-is d Ccix n taddart d Lwali n wedrar, yettef ccyaxa, umnen s temkarra i yexdem Bu Leytut.

Seg tesledt-agi i nessemres, yebdan yef sin yeswiren nessawed yer ugmud, nefhem abrid id-yewwi Bu Leytut almi id-yessawed d Lwali n Wedrar.

# Tables des matières

Remerciements	
Dédicaces	
Sommaire	
Introduction générale .....	08
Justification du choix du sujet .....	09
Problématique et méthodologie de la recherche .....	10
Hypothèses de la recherche .....	10
Méthode du travail .....	10
Résumé du roman "Lwali n udrar" .....	11

## CHAPITRE I

### STRUCTURE NARRATIVE

Introduction .....	15
1. STRUCTURE ACTANCIELLE .....	15
1-1-L'analyse des qualifications et des fonctions .....	15
1- Bu Leytuṭ .....	16
2- Bu uqerru .....	22
3- Ṛebbi .....	24
4- Akli .....	25
5- Lewzir .....	26
6- At taddart n At Musa .....	26
7- At taddart n Tizi n Tfilkut .....	27
8- Sselṭan .....	28
9- Amyar .....	28
10- Tadadact .....	28
11- Lalla Sekkura .....	31
12- Lḥağ Σmer At Rabah .....	32
13- Si Qasi .....	33
14- Si Belqasem .....	34
1-2-Les fonctions actanciennes .....	35

1. La relation entre le S (Bu Leytut) et le O (Respect) .....	35
2. La relation entre le Destinateur (Tadadact) et Destinataire (Bu Leytut) .....	36
3. La relation entre le sujet et les opposants et les adjuvants .....	36
1-3-Transformation de Bu leytut.....	37
2. SCHEMA NARRATIF .....	39
2.1 La Sanction .....	41
2.2 Compétence et performance .....	43
2.3 Manipulation .....	45
Conclusion.....	48

## CHAPITRE II

### STRUCTURE DISCURSIVE

Introduction .....	50
1- ORGANISATION SEMANTIQUE .....	51
1.1. Le figuratif et le thématique .....	51
1.1.1. Sacré / Profane .....	51
1.1.2. Richesse / Pauvreté .....	52
1.1.3. Respect / Mépris .....	53
1.2. Thématisations .....	54
1.3 Axiologie .....	55
1.3.1 Profane / Sacré et euphorique/ dysphorique.....	55
1.3.2 Mépris / respect et euphorique/ dysphorique. ....	58
1.3.3 Richesse / Pauvreté et euphorique/ dysphorique.....	59
1.4 Isotopie religieuse .....	60
2- ORGANISATION DISCURSIVE.....	63
2.1 Spatialisation .....	64
2.1.1 Espace interne / espace externe .....	64
2.1.2 Espace haut / espace bas .....	66
2.1.3 Espace central / espace périphérique. ....	68
2.2 Temporalisation .....	70
2.2.1 Enfance / Vieillesse .....	70
2.2.2 Jour/ Soir .....	71
Conclusion .....	73

<i>Conclusion générale</i> .....	75
<i>Références bibliographie</i> .....	79
<i>Amawal</i> .....	82
<i>Agzul</i> .....	84
<i>Table des matières.</i>	