



Kerwan

International Journal of Afro-Asiatic Studies

*Pratiques langagières en arabe :
variables culturelles et défis de la traduction*

édité par
Bahia Zemni et Jihene Beji

26
Special Issue

2022

KERVAN - International Journal of Afro-Asiatic Studies

KERVAN is an international and multidisciplinary discussion platform, dealing with the history, politics, economics, sociology, geography, visual culture, languages and literatures of Asian and African countries. KERVAN publishes theoretical studies, reviews and surveys, as well as detailed empirical studies, critical editions of texts and translations, by both young researchers and established scholars.

KERVAN is published under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#).

All **submissions** to KERVAN undergo double blind peer-review.

KERVAN's Policies and Code of Ethics are available [here](#).

KERVAN is listed in [ERIH PLUS](#) and indexed in [SCOPUS](#).

Since 2016 KERVAN is rated **Class A** journal for the Italian National Scientific Qualification (ASN, disciplines 10/N1 and 10/N3).

Scientific Director:

Mauro Tosco

Steering Committee:

Esterino Adami · Alessandra Consolaro · Veronica Ghirardi · Francesco Grande · Daniela Moro
· Stefania Stafutti

Scientific Board:

Graziella Acquaviva · Nadia Anghelescu · Lucia Avallone · Maurizio Bagatin · Francesco E. Barbieri
· Francesca Bellino · Tommaso Bobbio · Marco Boella · Matteo Cestari · Emanuele Ciccarella
· Gianluca Coci · Pierluigi Cuzzolin · Monica De Togni · Andrea Drocco · Veronica Ghirardi · Barbara
Leonesi · David Neal Lorenzen Sbrega · Matthew Morgenstern · Marco Moriggi · Kristofa Zulu Nyoni
· Lia Ogno · Ongaye Oda Orkaydo · Paola Orsatti · Luca A. Patrizi · Alberto Pelissero · Gianni
Pellegrini · Stefano Piano · Nikolay Samoylov · Maurizio Scarpari

Contact:

mauro.tosco@unito.it

ISSN:

1825-263X

Cover by Marta Tosco

Kervan

26/ Special Issue

(2022)

Table des matières

Pratiques langagières en arabe : variables culturelles et défis de la traduction

édité par

Bahia Zemni et Jihene Beji

Préface	3
<i>Mike Baynham</i>	
Introduction	5
<i>Bahia Zemni et Jihene Beji</i>	
Axe 1. Variables culturelles et ethos discursif dans les parémies arabes	
Référents culturels dans les énoncés parémiques saoudiens et algériens	15
<i>Bahia Zemni, Abdelhak Abderrahmane Bensebia, Jihene Beji et Mimouna Zitouni</i>	
Sèmes culturels et traduction de proverbes saoudiens et tunisiens : mécanismes et fonctionnement	37
<i>Jihene Beji et Bahia Zemni</i>	
L'humour dans les parémies saoudiennes et tunisiennes : fonctions, valeurs et effets pervers	65
<i>Jihene Beji et Bahia Zemni</i>	

Axe 2.

Théorie des faces et stratégies de politesse

Désamorçage et évitement dans la conversation quotidienne en arabe saoudien et tunisien 83

Jihene Beji

Appellatifs et relations interpersonnelles en arabe saoudien et tunisien:
variations culturelles 109

Jihene Beji et Zoubeir Chaouch

Axe 3.

Problèmes et défis de la traduction

Transfert des culturèmes religieux dans la traduction française
de la Trilogie de Naguib Mahfouz 123

Bahia Zemni, Mona Abdelghani Labib et Chaouki Bounaas

Défis de la traduction vers le français d'énoncés sentencieux en arabe littéraire,
saoudien et égyptien 143

Mona Abdelghani Labib, Bahia Zemni et Zoubeir Chaouch

The Translation of Najdi Advice Proverbs into English:
Alsudais's *A Selection of Najdi Arabic Proverbs* (1993) 157

Mimouna Zitouni, Mashaël Aljasser, Bahia Zemni, Abdelhak Abderrahmane Bensebia and Jihene Beji

Pratiques langagières en arabe : variables culturelles et défis de la traduction

édité par

Bahia Zemni et Jihene Beji

Préface

J'accueille chaleureusement cette série d'articles ayant pour objet l'analyse de pratiques langagières de l'arabe dialectal et de sa traduction, contributions d'un groupe de sociolinguistes et d'analystes du discours du Machrek (Arabie Saoudite et Égypte) et du Maghreb (Tunisie et Algérie). L'ensemble des travaux est réparti sur trois axes étroitement liés : les variations linguistiques et culturelles de l'arabe dialectal ; l'influence de la pragmatique dans la communication quotidienne inter- et intraculturelle, inter- et intra-linguistique ; les défis de la traduction de textes profondément marqués par leur environnement culturel. Ces contributions mettent en évidence des concepts importants et contemporains de la pragmatique, de la sociolinguistique et de l'analyse du discours, tirés également des traditions de linguistique anglophones et francophones, traditions qui sont souvent quelque peu éloignées. Dans un monde globalisé et « hypercommunicatif », dominé par les moyens de communication interculturels et intraculturels, ce catalogue nous rappelle la relation profonde entre la langue et la culture, à travers ces actes de communication quotidiens qui jalonnent notre vie sociale virtuelle et présente. Certaines contributions, employant de riches exemples tirés de l'usage, révèlent des différences subtiles mais profondes entre les parlers dialectaux ou darija du monde arabophone. En prenant en considération les dimensions textuelles et culturelles étroitement imbriquées, elles nous offrent des analyses et des aperçus intéressants à propos de la notion de face dans la communication interpersonnelle, de la pratique variée de l'humour, et d'un genre de littérature orale très important dans le monde arabe et ailleurs, à savoir les proverbes. L'analyse, conçue dans une perspective contrastive, oppose les usages dans l'arabe parlé de régions diverses, en mettant en valeur l'influence des facteurs locaux. D'autres contributions s'interrogent sur les questions importantes de la traduction de ces textes si culturellement liés. Ce volume, tout en dévoilant pour le lecteur les richesses culturelles et linguistiques de l'arabe dialectal, fait ressortir les défis de sa traduction.

Mike Baynham

University of Leeds

m.baynham@education.leeds.ac.uk

Introduction

Bahia Zemni et Jihene Beji

Le présent numéro spécial est dédié à l'analyse des pratiques langagières auxquelles se livre une communauté linguistique usant d'une langue qui sert de moyen de communication ainsi qu'à l'étude des manifestations culturelles véhiculées par ces formes d'expression dans les contextes de leur emploi par les locuteurs, dans une double perspective, interlinguistique et/ ou intralinguistique.

Le langage étant entendu dans son sens général et étendu désignera dans ce cas, une production, quelle qu'en soit la substance de l'expression. Cette extension englobera, de ce fait, le code écrit et oral. Nous nous inspirons dans notre appréhension du langage de Benveniste (1995 : 241) qui a donné une définition tout aussi extensive du *discours*. À la suite de Benveniste, nous dirons que la dénomination « pratiques langagières » s'applique aux productions orales et écrites, les deuxièmes n'étant, par conséquent, qu'une reproduction des premières.

Notre objectif est de contribuer à l'étude de ces pratiques à travers différents corpus qui rendent compte de la dynamique langagière d'une communauté à travers les multiples usages.

Les différentes contributions de ce numéro sont le fruit de la réflexion d'une équipe constituée de chercheurs rattachés à des institutions différentes. Le travail des auteurs permettra de débattre d'une problématique avec le concours de la linguistique, de la sociolinguistique, de la pragmatique, de l'analyse du discours et des sciences sociales.

Ce numéro spécial, consacré à la thématique « Pratiques langagières » et intitulé *Pratiques langagières en arabe : variables culturelles et défis de la traduction*, regroupe huit contributions et s'articule autour de trois axes de recherche, qui prennent en charge la problématique de ce projet.

Le premier, intitulé *Variables culturelles et ethos discursif dans les parémies arabes*, est constitué d'articles qui s'inscrivent dans le cadre conceptuel de l'oral, dans le sens traditionnel du terme.

La pratique orale sera illustrée par l'usage des proverbes puisés dans les dialectes qui se rattachent à la culture d'un pays ; les proverbes relèveront dans ce cas du « patrimoine culturel », du savoir partagé, ou de l'*ethos discursif préalable* d'une communauté linguistique, et cela peut dépasser le cadre restreint des frontières d'un pays (certains proverbes ont des équivalents un peu partout dans le monde et cela en fait un bien de l'humanité, certaines expériences et certaines valeurs étant communes) ; certains proverbes peuvent manifester une espèce de proximité, voire d'identité entre plusieurs communautés linguistiques unies par la langue et la religion (cas de la communauté arabo-musulmane, indifféremment des frontières des pays). Reste à signaler que ces proverbes puisés dans les cultures de

ces pays, en plus du savoir partagé, peuvent parfois avoir une dimension humoristique et cela ne peut que les valoriser davantage.

Les proverbes peuvent se prêter à une approche intra-culturelle (des variantes peuvent être relevées au sein d'une même communauté linguistique) ou à une approche interculturelle (comme dans le cas de proverbes puisés dans les dialectes de pays arabo-musulmans différents).

Ces approches seront illustrées par trois contributions. La première (collective), menée par Bahia Zemni (Princess Nourah bint Abdulrahman University, Arabie Saoudite), Abdelhak Abderrahmane Bensebia (Université Oran2 Mohamed Ben Ahmed, Algérie), Jihene Beji (Princess Nourah bint Abdulrahman University, Arabie Saoudite) et Mimouna Zitouni (Princess Nourah bint Abdulrahman University, Arabie Saoudite), est intitulée "Référénts culturels dans les énoncés parémiques saoudiens et algériens." Sur la base d'un corpus constitué de proverbes saoudiens et algériens, l'équipe tente de rendre compte de phénomènes sociaux et linguistiques qui, loin de mettre en lumière des différences, illustrent cette *vox populi* qui caractérise les parémies en général, nourries de l'expérience humaine, de valeurs partagées par les membres de la communauté arabo-musulmane. Gnomiques, doxiques, déontiques, tels sont les traits définitoires de ces proverbes qui associent le sérieux à la légèreté humoristique et à la distance ironique parfois.

L'équipe considère que la théorie linguistique invoquée permet de déceler des « affinités », mais il n'empêche qu'elle permettra de relever parallèlement certaines spécificités contextuelles et culturelles qui ne feront qu'approfondir la réflexion. L'analyse contrastive rendra compte des similitudes (ou du moins des équivalences) et des dissemblances.

La deuxième recherche, intitulée "Sèmes culturels et traduction de proverbes saoudiens et tunisiens : mécanismes et fonctionnement" et entreprise par Jihene Beji et Bahia Zemni, se propose, à partir des interrogations portant sur les problèmes soulevés par la traduction et l'interprétation, d'identifier les visées des usagers d'énoncés parémiques tirés de la langue et la culture arabes. Cette contribution s'inscrit dans la continuité des réflexions et travaux préalables ayant pour objet les proverbes. Animée d'une dynamique scientifique, elle est soucieuse d'apporter des éléments nouveaux permettant une meilleure compréhension du fonctionnement des proverbes en arabe dialectal (saoudien et tunisien), inscrits dans leur contexte d'énonciation. La perspective contrastive adoptée permet de mettre en évidence les différents sens véhiculés.

Dans la troisième contribution, intitulée "L'humour dans les parémies saoudiennes et tunisiennes : Fonctions, valeurs et effets pervers", les deux auteures, Jihene Beji et Bahia Zemni, s'intéressent à la dimension comique dans les parémies arabes. Dans une analyse contrastive sur la base d'un corpus puisé dans les dialectes tunisien et saoudien, elles mettent en évidence les différentes

fonctions du rire (de l'humour), aussi bien que ses valeurs illocutoires tant individuelles (cette espèce de supériorité que peut ressentir un humoriste usant de proverbes pour amuser, séduire et être admiré) que collectives (assurer la cohésion sociale, détendre une atmosphère, dédramatiser une situation ou atténuer un fait). Reste que parfois, le trait humoristique dépasse la pensée et produit un effet perlocutoire imprévu qui porte préjudice au récepteur qui (à tort ou à raison) assimile l'humour à l'ironie, et ne donne pas une image reluisante du locuteur, tout en constituant un échec perlocutoire (comment en croyant « amuser », on en arrive à déclencher une réaction négative, le tout est une question de dosage ou de contrôle).

Le deuxième axe intitulé *Théorie des faces et stratégies de politesse* est illustré par l'usage des appellatifs et des adoucisseurs.

Qu'est-ce qui justifie l'usage des appellatifs, des adoucisseurs (et des désamorçeurs), est-on en droit de dire ? Et quel est leur rapport avec la politesse ? Il est communément admis que les relations entre les membres d'une même communauté linguistique, tout comme celles entre pays différents, ne sont pas toujours harmonieuses ; par contre, les individus et les pays recourent parfois aux mêmes stratégies d'évitement, pour surmonter leurs divergences. À titre indicatif, les auteurs se penchent sur l'usage des appellatifs qui, compte tenu du corpus, feront l'objet d'une étude interdialectale (mettant en présence des locuteurs saoudiens et tunisiens). Par ailleurs, ils signalent que les adoucisseurs et les appellatifs s'inscrivent dans le cadre de l'analyse conversationnelle et convoquent tous les deux la théorie des faces et nécessitent le recours à des stratégies de politesse (Goffman 1973, et à sa suite Brown and Levinson 1987), sollicitées pour préserver ces mêmes faces.

Deux travaux contribuent à apporter un éclairage sur ces questions relatives à l'analyse conversationnelle et la perspective interactionniste du langage.

Dans le premier travail, intitulé "Désamorçage et évitement dans la conversation quotidienne en dialectes saoudien et tunisien", Jihene Beji entreprend d'étudier certaines techniques de désamorçage et d'évitement dans le cadre d'une conversation en arabe dialectal (tunisien et saoudien), susceptible de prendre un tournant conflictuel. Compte tenu du fait que la vie sociale n'est pas toujours harmonieuse, des frictions entre les individus sont toujours à prévoir, si une conversation dégénère, mettant en péril la cohésion sociale. Dans ce cas, les interactants sont portés à l'agressivité, ce qui conduit à une situation de blocage et à l'arrêt du processus conversationnel. Des techniques anticipatives ou prévoyantes sont dans ce cas envisagées pour désamorcer un conflit qu'on sent venir. Ces techniques ne sont pas l'apanage d'une culture, celles de la tunisienne et de la saoudienne peuvent se rapprocher (les deux pays font partie de la même communauté arabo-musulmane, rappelons-le).

L'efficacité de ces stratégies est-elle garantie à chaque fois ? Rien n'est moins sûr. Elles peuvent toutefois jouer le rôle d'un « amortisseur », d'un « ralentisseur » ou d'un « retardateur » d'agressivité.

“Appellatifs et relations interpersonnelles en arabe saoudien et tunisien. Variations culturelles“, titre de la deuxième contribution, est le fruit d'une collaboration de Jihene Beji et Zoubeir Chaouch (Université de Sousse, Tunisie). Ces termes d'adresse, qu'ils prennent la forme de noms propres (et relèvent de ce fait de l'onomastique) ou de noms communs, sont signifiants, ils peuvent soit valoriser la personne à laquelle ils s'appliquent ou la dévaloriser ; leur usage même est significatif, en ce sens qu'il peut définir le statut de l'interlocuteur et renseigner sur la relation interpersonnelle. Cette signification, ils peuvent la renfermer au préalable en eux-mêmes (soit le prénom Cerise ou Rose ou même avoir un référent biblique, tels que Abraham ou Sarah) ou l'acquérir dans un contexte, si on admet que l'usage d'un type d'appellatif n'est pas le fruit du hasard, il peut cacher un calcul et une intention communicative (honorer ou humilier ou exprimer un sentiment d'affection ou d'amitié, par exemple). Dans tous les cas, il a une incidence sur l'interlocuteur et peut soit contribuer à resserrer les liens entre les individus ou faire en sorte qu'ils gardent leurs distances l'un de l'autre.

Enfin, le troisième axe traite des *Problèmes et défis de la traduction* (qui se posent aussi bien à l'oral qu'à l'écrit, cette distinction des codes n'étant pas importante, compte tenu de la conception extensive du langage mentionnée *supra*).

La pratique langagière écrite met en évidence la culture d'un pays et met l'accent sur ses spécificités. Kerbrat-Orecchioni (2002 : 35) illustre ce lien particulier qui unit la langue et la culture : « Les relations entre langue et culture sont complexes, puisque la langue est tout à la fois une *composante* et un *véhicule* de la culture (cette notion recouvrant l'ensemble des savoirs et croyances, dispositions et normes, manières de dire et de faire propres à une communauté particulière) ».

Dans la perspective de la traductologie, certains textes d'une langue d'origine poseront des problèmes de passage à une langue de réception. Faut-il rendre compte du sens général ? Faut-il traduire littéralement ? Faut-il être « fidèle » et risquer de heurter la sensibilité d'une communauté linguistique ? Faut-il user d'une « pirouette » et autre astuce stylistique pour contourner ce qui peut s'apparenter à une difficulté ?

Toutes ces interrogations auront des réponses dans trois articles consacrés aux défis auxquels est confronté le traducteur. Le premier article a pour titre “Transfert des culturèmes religieux dans la traduction française de la Trilogie de Naguib Mahfouz”. Ce travail est le fruit d'une collaboration de Bahia Zemni, Mona Abdelghani Labib (Princess Nourah bint Abdulrahman University, Arabie Saoudite) et Chaouki Bounaas (Université Mohamed Boudiaf, M'sila). S'agissant d'une traduction, les auteurs se

devaient d'abord de se référer aux tendances traductologiques pour pouvoir identifier les facteurs socioculturels qui sont à l'origine d'une œuvre littéraire. Naguib Mahfouz, l'écrivain égyptien nobélisé, a été traduit par Philippe Vigreux chez Jean-Claude Lattès. Tout dans une traduction ne retient pas l'attention et ne justifie pas une étude approfondie (nombreux sont les problèmes pour rendre compte d'une réalité, ce qui complique le travail du traducteur). L'équipe s'est focalisée sur l'étude des expressions et des formulations religieuses dans l'œuvre d'origine pour les aborder par la suite dans leurs traductions en français. Comment le traducteur s'y est-il pris pour ne « rien » perdre du sens et des valeurs transmises du texte d'origine ? Autrement, le texte traduit rend-il compte « fidèlement » du texte source dans ses dimensions linguistique (lexicale, entre autres), culturelle et religieuse ? Ou souffre-t-il d'une certaine incomplétude (pour une raison, une considération ou une autre) ou d'une tendance à la déformation ? L'étude des différentes techniques auxquelles le traducteur a eu recours s'avère intéressante. Au préalable, tout un travail de relevé, de classement, d'étude des effets stylistiques doit être effectué.

La deuxième contribution intitulée “Défis de la traduction vers le français d'énoncés sentencieux en arabe littéraire, saoudien et égyptien”, due à Mona Abdelghani Labib (Princess Nourah bint Abdulrahman University, Arabie Saoudite) Bahia Zemni et Zoubeir Chaouch rendra compte des problèmes qui se posent en matière de traduction et des défis auxquels le traducteur doit faire face. Ce travail présente l'avantage de cerner les problèmes de la traduction, dans une perspective contrastive élargie qui touchera au français, à l'arabe littéraire, aux dialectes saoudien et égyptien, à travers l'étude de quelques formes sentencieuses ou à caractère sentencieux puisées dans les répertoires langagiers arabe et français. L'analyse convoquera la théorie linguistique à dimension pragmatique.

Le dernier article, intitulé « The Translation of Najd's Advice Proverbs into English: A Study of Alsudais's *A Selection of Najdi Arabic Proverbs* (1993) », est une étude analytique de la traduction anglaise de proverbes de la région de Najd en Arabie Saoudite, tirés de l'ouvrage de Muhammad Alsudais *A Selection of Najdi Arabic Proverbs* (1993). L'analyse, entreprise par une équipe de chercheurs, composée de Mimouna Zitouni, Mashaël Aljasser, Bahia Zemni, Abdelhak Abderrahmane Bensebia et Jihene Beji, a démontré que Alsudais n'est pas tombé dans le piège de la « domestication » (Venuti 1995), c'est-à-dire la stratégie de traduction qui revient à effacer la différence et l'altérité dans le texte source en recherchant les équivalents des proverbes najdi dans la culture anglaise, ni dans l'autre piège de la traduction, qui consiste à donner une image folklorique et exotique de sa culture d'origine. Bien au contraire, le traducteur a opté pour une ligne médiane à travers laquelle il a favorisé la traduction littérale à chaque fois que c'était possible, n'hésitant pas à recourir à la paraphrase quand la littérale ne permettait pas le transfert du sens escompté.

L'analyse des pratiques langagières d'une communauté linguistique dans des pays différents éveille l'intérêt de tout lecteur curieux de connaître l'usage d'un langage quel qu'en soit le code, oral ou écrit. Des chercheurs d'horizons différents, mais néanmoins unis par l'appartenance à l'aire culturelle arabo-musulmane, se sont attelés à la tâche d'étudier ces usages dans leurs conditions de production.

C'est une lapalissade de dire que dans la diversité, il y a de la richesse. Dans le cas présent, ce qu'on a appelé « variables culturelles » n'est pas à considérer comme des divergences insurmontables, mais plutôt comme des différences, sources d'enrichissement interculturel.

Que le corpus prenne la forme de parémies saoudiennes, tunisiennes, algériennes, égyptiennes, ou autres, ne constitue pas une difficulté en soi. En dépit des différences inter-dialectales entre les pays arabes, les référents et le fond demeurent les mêmes (ou presque) : la langue arabe littéraire et la culture arabo-musulmane représentent ce lien qui les rapproche. De ce fait, l'analyse sémantico-pragmatique s'en trouve aisée.

La réflexion sur les parémies arabes prend plus d'ampleur, si on tient compte de leur dimension comique, que cela prenne la forme de l'humour léger ou que cela bascule dans l'ironie manifeste. Et c'est en termes de valeurs, de fonctionnement et d'effet perlocutoire que ces parémies arabes sont alors appréhendées.

La théorie linguistique étant mise à contribution, on s'apercevra que le maniement de ces parémies nécessite l'adoption de stratégies appropriées. L'illustration en sera donnée dans la conversation quotidienne qui, loin d'avoir le caractère figé imposé par les valeurs communes, la *doxa*, le savoir partagé, est souvent débridée, parce que spontanée, obéissant quelquefois plus à l'instinct et à l'émotion qu'à la raison. On s'apercevra par là même que la pratique langagière, inscrite dans le cadre de l'oralité immédiate, peut mettre à mal les relations interpersonnelles. N'étant pas innocente, parfois suspectée de malveillance, elle se doit d'être précautionneuse, prévoyante ou réparatrice quand le mal est fait. Toutes ces techniques sont d'usage dans les dialectes, comme dans les langues normées.

Reste que les vraies difficultés résident dans la traduction. C'est dans ce cadre que se posent des problèmes liés à la compréhension d'expressions ou de formulations religieuses, telles qu'elles se manifestent dans l'œuvre de Naguib Mahfouz, notamment, d'énoncés sentencieux ou de proverbes puisés dans les dialectes (dont celui de Najd) ou la langue arabe littéraire. Se pose alors la difficulté de leur transmission qui se doit d'être fidèle, sans être incomplète ou déformante. Et c'est de cette difficulté que découle une autre, celle de leur réception dans la culture cible.

Toutes ces difficultés constituent autant de défis que les chercheurs de différents pays arabomusulmans s'appliqueront à relever en convoquant la théorie linguistique, laquelle perspective permet d'envisager de soumettre à l'analyse une œuvre de fiction issue de l'un de ces pays de l'aire arabomusulmane.

Références

Benveniste, Émile. 1974. *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard. Reprint : 1995, Tunis : Cérès Éditions.

Bahia Zemni

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

received her PhD in linguistics from Sorbonne-Nouvelle III University. Since 2012 she is Assistant professor at Princess Nourah bint Abdulrahman University, where she has headed the languages faculty Research Center. At present, she runs a research unit at the translation department, contributes to the research project: Translation from Arabic to French and vice versa in contextual dictionaries: mechanisms and strategies »and heads the project: « Artificial intelligence and audiovisual Translation ». Bahia has published several translations in collaboration with Louvre Museum and publishing houses: Skira in France and Alsaqui in Lebanon. She took part in several national and international conferences and published widely-in well-established journals on the subject Linguistics and Translations.

She can be reached at: baalzemni@pnu.edu.sa

Jihene Beji

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

earned her PhD from the University of Paris III - Sorbonne Nouvelle in 2006. Since September 2016 she is an Assistant professor at the College of Languages, Translation Department, of the Princess Nourah bint Abdulrahman University (Riyadh, Saudi Arabia). She has published several articles in the areas of discourse analysis and pragmatics, the most recent of which appeared in the Asian EFL Journal and in the Jordan Journal of Modern languages (JJMLL). She also contributes to the research project Analyzing Stylistic, Historical and Socio-cultural Markers: Their Weight in the Translation of Proverbs.

She can be reached at: JBEJI@pnu.edu.sa

Axe 1.
Variables culturelles et ethos discursif
dans les parémies arabes

Référents culturels dans les énoncés parémiques saoudiens et algériens

Bahia Zemni, Abdelhak Abderrahmane Bensebia, Jihene Beji et Mimouna Zitouni

Saudi and Algerian proverbs can be an inviting topic for research on paremiology. Their study will shed the light on the social, cultural and linguistic phenomena which are at the origin of statements generally attributed to the popular voice, nourished by human experience, sometimes characterized by humor, or irony and critic.

In the present research, we will focus on the cultural specificities of proverbs scrutinized through the linguistic theory. The analysis will therefore be contrastive as these proverbs are paremics collected from two distant horizons (Algeria and Saudi Arabia). The cultural proximity of the two Arab-Muslim countries can sometimes reveal equivalences, but proximity does not always mean identity; differences will highlight specificities.

Keywords: proverbs, Saudi, Algerian, popular voice, experience, culture, interpretation, said, unsaid, implicit, meaning, symbol

1. Introduction¹

Traditionnellement, le proverbe rattaché au genre doxique est identifié en tant qu'expression d'une sagesse populaire acquise par l'expérience. Toutefois, l'impossibilité d'en identifier l'auteur ne constitue pas un inconvénient, mais en fait un bien commun et un savoir partagé dont peuvent profiter et user les membres d'une même communauté. Ainsi conçu, le proverbe peut servir les besoins d'une argumentation qui a toutes les chances d'aboutir : on ne discute pas ce qui est commun et partagé, ce qui relève désormais de l'évidence.

Dans l'analyse qui suit, nous chercherons, en nous inspirant de travaux menés récemment en matière de parémiologie, à dégager les caractéristiques culturelles de quelques proverbes de l'ouest

¹ This research was funded by the Deanship of Scientific Research, Princess Nourah bint Abdulrahman University, through the *Program of Research Project Funding After Publication*, grant No. PRFA-P-42-15.

The authors extend their appreciations to Masheel Jasser Aljasser for her significant assistance and constructive comments.

algérien. Et dans l'esprit d'une approche contrastive qui dépasse les frontières conventionnelles, des parémies saoudiennes leur seront opposées, pouvant révéler ainsi des équivalences ou des différences ; dans les deux cas, l'usage des proverbes cachera des visées que nous tenterons de déceler.

2. Repères théoriques

Le proverbe est reconnu traditionnellement comme faisant partie de l'héritage culturel et identitaire d'une communauté. Une *vox populi*, à valeur de vérité générale, à dimension morale, qui se prête à un usage personnel.

Certains linguistes, tels que Maryse Privat (1998), distinguent deux grandes catégories de parémies : des parémies dont on reconnaît l'auteur, qui relèvent de la culture savante et des parémies populaires, espèce de voix anonyme à l'origine indéfinie.

D'autres, à l'instar de Kleiber, considèrent les proverbes comme une catégorie particulière, comme des « dénominations d'un type "très, très spécial" (1999 : 52), comme un énoncé pouvant remplir différentes fonctions.

Généralement, le processus d'interprétation met en œuvre le sens compositionnel (l'ensemble des sens de chaque unité lexicale de l'énoncé) et la valeur parémique tirée de la dimension métaphorique du proverbe. Par ailleurs, on s'accorde à dire qu'une interprétation « satisfaisante » d'un proverbe inscrit dans un discours, donc faisant l'objet d'un usage individuel, gagne à prendre en considération la visée du locuteur.

3. Corpus et méthodologie

Cette recherche se focalise sur une approche contrastive à visée culturelle et communicative. Elle tente de comprendre et d'interroger les éléments qui font que les deux contextes saoudien et algérien soient culturellement à la fois proches et spécifiques/différents, à travers l'étude de quelques proverbes dans les deux dialectes arabes, à savoir le saoudien et l'algérien.

D'un point de vue méthodologique, les proverbes algériens et saoudiens seront présentés selon les thèmes retenus afin de répondre à la problématique posée. Des parémies en arabe algérien, suivies selon les besoins de l'analyse de leurs équivalents en saoudien, illustrent chaque thème. Cependant, certains proverbes n'ont pas de correspondants dans le contexte saoudien, témoignant ainsi des spécificités d'ordre culturel et des variables interdialectales entre les deux contextes.

Soit les proverbes suivants en dialectes algérien et saoudien :

- Thème : Destinée

1. *elli mā dāq el-mor mā ya'ref el-ḥulū* (Alg.)
2. *ḥrej men el-ḥabs ṭāḥ fi bāb-u* (Alg.)
- 2'. *ḥaraj min naṣīb-u w-rāḥ fi naṣīb-u* (Saoud.)
3. *fāreḥ wa-ḥazīn ilā yawm ed-dīn* (Alg.)
- 3'. *mahmā kān da-naṣīb-u ilā yawm ed-dīn* (Saoud.)

- Thème : Mariage

4. *al-wsāda nsāt fi l-walāda* (Alg.)
5. *zīt-nā fi bīt-nā wa-l-bāqī nidfqū-h* (Alg.)
6. *el-zwāž baḥar ezraq li y'dholū yağreq w-li mā wslū yaḥmeq* (Alg.)
- 6'. *el-zwāj lawn el-baḥar wa-li mā tizwaj ham-u yitzewwij* (Saoud.)
7. *ida tfāḥmat l-'ajūž wa-l-kena yadḥul blīs li-l-ženna* (Alg.)

- Thème : Mort

8. *'āš mā kseb māt wa-mā tarek* (Alg.)
- 8'. *el-fagr warā-h wa-rā-h* (Saoud.)
9. *mštāg tamara wa-min māt žābū-lū 'aržūn* (Alg.)
- 9'. *moštāg tamra wa-yūm māt jābū-lū 'arjūn* (Saoud.)
10. *wēš yadīr el-mayit beyna yedīn ḡassalū* (Alg.)
- 10'. *mā yaḡdorū el-mayyit men ḡussli-hi* (Saoud.)

- Thème : Chance

11. *elli 'aṭṭā-hu el-'āṭīi ḥattā el-žibāl lih eṭṭāṭṭī* (Alg.)
- 11'. *Allahu el-mu'aṭṭī ḥattā el-jibāl twattī* (Saoud.)
12. *elli mā 'and-u zahar yat'aza fi-hi* (Alg.)
- 12'. *elli mā 'and-u ḥazz yarkun 'all-ih* (Saoud.)
13. *'anda-ha el-zahar yufalliḡ el-ḥažar* (Alg.)
- 13'. *ḥazzu-hā yikassir el-ḥajar* (Saoud.)

Les parémies choisies liées aux thématiques mentionnées *supra* l'ont été sur la base d'un usage fréquent observé dans différents discours, ce qui permet du même coup de définir les conditions de production de tels énoncés, de renseigner sur l'usager et sur ses motivations.

4. Analyse

4.1. Référents culturels et problèmes de traduction

Le proverbe algérien :

1. *ellī mā dāq el-mor mā ya'raf el-ḥulū* (Alg.)

est littéralement traduisible par « Celui qui n'a pas goûté l'amertume ne peut connaître la douceur. », signifie conventionnellement : « Celui qui n'a pas connu des moments difficiles dans la vie ne peut connaître le bonheur. ».

Les référents culturels « amer/amertume » ou « sucré » sont des marqueurs culinaires assez spécifiques dans l'imaginaire collectif de la plupart des sociétés (dont l'arabe). Ces référents deviennent par conséquent des marqueurs porteurs de différentes interprétations qui cherchent à exprimer des valeurs sociales qui dépassent largement les conceptions traditionnelles. Le sens du partage s'impose, et la présence de certains plats pour célébrer une fête par exemple ou un évènement heureux, surtout religieux, annonce non seulement des moments de joie, mais aussi d'union dont le sens reste lié à l'hospitalité et à la solidarité. Par conséquent, ces référents culinaires jouent un rôle important et renvoient à une pratique sociale qui structure et qui garantit, à l'évidence, la manifestation des différentes valeurs symboliques et sociales.

Soit les proverbes 2. et 2' :

2. *ḥrej men el-ḥabs tāḥ fi bāb-u* (Alg.)

2'. *ḥaraj min naṣīb-u w-rāḥ fi naṣīb-u* (Saoud.)

traduisibles par « Il a (cru) « échapper » à sa destinée, il en a été victime. »/ « A peine sorti de prison, il s'est trouvé nez à nez avec sa porte. », qui signifie « A peine sorti de prison, il y est revenu. »

Soit encore les proverbes 3. et 3' :

3. *fāreḥ wa-ḥazīn ilā yawm ed-dīn* (Alg.)

3'. *mahmā kān da-naṣīb-u ilā yawm ed-dīn* (Saoud.)

traduisibles par « Quoi qu'il en soit, c'est son destin jusqu'au jour du Jugement dernier. » / « Tel est le destin : bonheur et malheur jusqu'au jour du Jugement dernier. ».

La traduction, compte tenu du sens compositionnel ou conventionnel codé, ne permet pas de trouver des proverbes correspondants en français. L'inadéquation des référents culturels aux différents contextes sociaux rend difficile toute volonté de traduire des proverbes qui émanent de convictions personnelles ou qui s'inspirent des considérations religieuses.

Une étude comparative, intralinguistique et interdialectale, ne permet pas d'estimer que les deux proverbes algérien et saoudien 2. et 2'. sont des équivalents, à la limite ce seraient des « parasynonymes », juste rapprochés par le sens, mais dont le registre d'emploi est différent : se dégage une opposition entre [abstrait] (« son destin » ou « sa destinée ») vs [concret] (« la prison », « sa porte »). Il y a une certaine similitude de construction et de distribution des unités, soit deux structures coordonnées : verbe + circonstant + verbe + circonstant ; dans les deux cas les sujets sont indéfinis.

Par ailleurs, du point de vue thématique, l'analyse de ces deux proverbes permet de souligner une certaine proximité sémantique que nous analyserons comme suit : le thème de la prison, signifié dans le proverbe algérien, représente la vie dure et les images qui y sont associées sont bien négatives. En outre, dans le proverbe saoudien, le mot *naṣīb-u* répété à deux reprises, est le synonyme de « Mektoub », traduit littéralement par « C'est écrit », « C'est la destinée », ou « Dieu l'a voulu ». Or, dans la plupart des cas, cet emploi est souvent associé aux malheurs, les locuteurs arabophones en usent pour raconter des circonstances négatives et tristes, et pour signifier la résignation à leur destinée, mais aussi pour se consoler. L'interprétation du proverbe saoudien permet d'impliquer que l'on ne peut pas échapper à son destin, et que l'on doit par conséquent l'accepter et s'y résigner, puisque c'est la volonté divine. Il s'ensuit une certaine équivalence sémantique avec le proverbe algérien, impliquée par cette idée de malheurs et de « ce quelque chose », ce destin auquel on ne peut échapper.

Dans 3. et 3'. nous relevons une équivalence entre le proverbe saoudien et l'algérien, équivalence qui ne signifie pas similitude, mais qui peut s'expliquer par l'appartenance à la même aire culturelle arabo-musulmane. Dans ces deux proverbes, c'est encore la thématique de la destinée qui y est véhiculée.

Le rapprochement entre les proverbes arabes est sémantique avant tout, dans la mesure où le destin n'est pas défini pour le proverbe saoudien, alors qu'il est défini pour l'algérien (schématiquement : destin = heureux + malheureux). Une identité est à souligner en ce qui concerne le circonstant puisé dans l'arabe littéral (« jusqu'au jour du jugement dernier »), espèce d'outil linguistique supérieur aux dialectes saoudien et algérien.

Le référent culturel dans l'interprétation des parémies est ainsi manifeste, et demeure un élément clé pour souligner les spécificités interlinguistiques et intralinguistiques d'ordre culturel qui ne manquent pas d'apparaître entre les différentes communautés langagières. En effet, cette conception de la vie, en l'occurrence la destinée, assez répandue et invariablement admise, semble omniprésente dans les sociétés arabo-musulmanes, structure le comportement et les relations sociales et interpersonnelles des locuteurs arabophones et justifie, en partie, peut-être, leur résilience et résignation. Un réexamen des principes qui dominent ces communautés semble être désormais nécessaire, et pose à nouveau la question des *vérités et croyances* véhiculées par les proverbes.

Dans les proverbes, regroupés sous le thème du mariage, nous pouvons également relever des sèmes spécifiquement culturels, aussi bien communs que distincts, entre les deux contextes saoudien et algérien. Sur le plan anthropologique, le mariage, en tant qu'institution sociale, revêt une importance particulière dans différentes sociétés humaines, à l'instar de l'arabo-musulmane. Les référents culturels sont toutefois souvent variables et renvoient à des rites, rituels et des coutumes distincts et dont certaines formes varient selon leur degré de proximité au religieux. Les proverbes, en tant que réalité culturelle et dans leur fonction sociale, renferment certains sèmes culturels liés au mariage, renseignant ainsi sur les traditions, croyances et certaines conceptions relatives aux liens de parenté, aux relations interpersonnelles, dont la famille.

Soit maintenant le proverbe 4. :

4. *al-wsāda nsāt fi l-walāda* (Alg.)

Ce proverbe en dialecte algérien est traduisible par : « Celle qui a son oreiller à côté du mari (sa femme) fait oublier celle qui a enfanté (la mère du mari) », et en français conventionnel par : « L'épouse fait oublier au mari sa (propre) mère. ».

Par ailleurs, pour des raisons d'ordre culturel, le proverbe 4. n'a pas de correspondant dans le contexte saoudien, ce qui peut témoigner des spécificités interculturelles, des tabous et des interdits de certains sèmes culturels.

Le proverbe 5.

5. *zīt-nā fi bīt-nā wa-l-bāqī nidfqū-h* (Alg.)

est traduit littéralement par : « Notre huile reste chez nous, et on jette le reste », paraphrasable par : « Nous gardons notre huile (celle des provisions ou des réserves) et nous jetons le reste. ».

L'interprétation de ce proverbe métaphorique nécessite la connaissance de l'espace culturel algérien. Le terme « huile » évoque dans cette sphère socioculturelle l'idée de « quelque chose » de

précieux, d'essentiel, et renvoie, par extension métaphorique, aux liens familiaux, ce que l'emploi du possessif « notre » sert à renforcer. En effet, les locuteurs algériens font usage de ce proverbe pour signifier l'idée de discrétion quand il s'agit de fâcheuses affaires ou de mésentente au sein de la famille (du clan), ce qui implique la notion de solidarité entre les membres de la famille, qui constitue une valeur sociale très prisée dans la société algérienne, comme probablement dans bien d'autres cultures. C'est ce qui permet de rapprocher ce proverbe de son correspondant français : « Le linge sale se lave en famille. »

Les proverbes 6. et 6' :

6. *el-zwāž baḥar ezraq li y'dholū yağreq w-li mā wslū yaḥmeq* (Alg.)

6'. *el-zwāj lawn el-baḥar wa-li mā tizwaj ham-u yitzewwij* (Saoud.)

se traduisent par « Le mariage a la couleur de la mer et celui qui ne s'est pas marié ne pense qu'au mariage » et « Le mariage est une mer bleue dans laquelle se noie celui qui y entre, et celui qui n'arrive pas à y accéder devient fou ».

Le correspondant français n'existe pas. Ce proverbe donne lieu à une interprétation simple : « Le mariage et le célibat sont sources de problèmes et de douleurs. »

Il y a une identité métaphorique entre les deux proverbes en dialectes saoudien et algérien : le mariage associé à la couleur bleue de la mer. Par contre, le rapport entre la couleur de la mer et « l'état civil » (célibataire vs marié) n'est pas défini, à moins qu'on ne se livre à une interprétation excessive : « La mer change de couleur de la même façon que le mariage connaît des « heurs » et des malheurs ». Interprétation hasardeuse, si on la soumet à la critique. Toutefois, on peut construire un sous-entendu : *celui qui ne s'est pas marié et y songe (sérieusement) ne sait pas à quoi il s'expose.*

Le proverbe algérien 7.

7. *ida tfāhmat l-'ajūž wa-l-kena yadḥul blīs li-l-ženna* (Alg.)

se traduit littéralement par « Si la belle-mère et la bru s'entendent, le diable sera admis au paradis ».

Nous n'avons trouvé d'équivalent à ce proverbe ni en saoudien ni en français. Le sens qui se dégage en est le suivant : « La belle-mère et la bru ne peuvent jamais s'entendre ».

Quant à 8. et 8'.

8. *'āš mā kseb māt wa-mā tarek* (Alg.)

8'. *el-fagr warā-h- wa-rā-h* (Saoud.)

ils sont traduisibles par : « Il n'a connu que la pauvreté » ou « La pauvreté le poursuit » et « Il n'a rien possédé de son vivant, il n'a rien laissé à sa mort », et dont le sens conventionnel peut être le suivant « Il a laissé derrière lui tout ce qu'il a amassé ».

Le proverbe saoudien constitue une forme proverbiale réduite à sa plus simple expression, soit : un substantif + un circonstant redoublé. La redondance est censée définir une destinée. Le proverbe algérien par contre est plus explicite, plus détaillé. Dans les deux cas, le sujet est indéterminé, ce qui correspond à la conception de la parémie dont l'auteur est, généralement, inconnu.

Les parémies en 9. et 9'. :

9. *mšṭāq tamara wa-min māṭ žābū-lū 'aržūn* (Alg.)

9'. *mošṭāg tamra wa-yūm māṭ jābū-lū 'arjūn* (Saoud.)

se traduisent littéralement par : « Il a (toujours) eu envie d'une datte et c'est (seulement) à sa mort qu'il a eu un régime (de dattes), dont le sens conventionnel en français peut donner cette formule : « Il n'a eu ce qu'il désire qu'après sa mort. »

Dans ce cas précis, on peut parler d'équivalence, les deux proverbes arabes ont (presque) la même construction, ne se distinguant que par une unité « le jour où » vs « quand ». Cette « identité » ou « symétrie » peut s'expliquer par le partage d'une expérience humaine ou par la communauté du patrimoine culturel (les deux pays produisent des dattes). Reste le mot qui débute les deux proverbes, traduisible littéralement par « il a la nostalgie de », ce qui en français, on en convient, ne peut pas être traduit tel quel (c'est une question de spécificité culturelle).

Quant à

10. *wēš yadīr el-mayit beyna yedīn ġassalū* (Alg.)

10'. *mā yaḍorū el-mayyit men ġussli-hi* (Saoud.)

ils se traduisent littéralement par : « Celui qui lave le mort ne peut lui nuire » et « Que fait le mort entre les mains de celui qui le lave », et l'équivalent en français est : « La victime ne peut se débattre face à son bourreau. »

Ces proverbes sont à dimension doxique, à valeur de vérité générale, dont le contenu implicite peut être : « Plus rien ne peut atteindre (ou toucher) un mort » ou bien : « Une fois le mal fait, qu'en importe l'origine ».

Le choix de ce thème pourrait répondre au mieux à la problématique des proverbes en relation avec les référents culturels. Les signes qui renvoient à la mort dans les sociétés arabes sont multiples et manifestent toutes les formes de repentance et de repli.

Les proverbes en 10. permettent de souligner l'importance de cette notion de culturèmes et des différentes connotations qui y sont attachées. Dans ces formules parémiques en saoudien et algérien, nous relevons des termes liés à la mort et à un certain rite relatif à la cérémonie funéraire chez les Musulmans, celui de la toilette mortuaire du corps ou défunt, qui implique l'acte de laver le mort. Dans les deux formules en arabe dialectal, nous notons une proximité lexico-sémantique par ce renvoi au mort et à la personne qui le lave, ce qui permet de souligner l'importance de ce référent culturel qui se rapporte à cette tradition et les spécificités interculturelles dans les rituels funéraires.

Quelle(s) que soi(en)t la nature et/ou l'origine d'un référent culturel, son rôle ne se réduit pas à des actes et à des expressions dont le sens est souvent considéré comme dépassé. La fonction informative de ces référents (Sullet-Nylander 2018 : 251) constitue des éléments importants qui s'ajoutent au bloc identitaire qui définit une communauté et lui permet de se démarquer des autres. La culture, la langue ou les traditions qui régissent ces communautés ne peuvent être ignorées dans ce processus qui cherche à puiser dans les proverbes lorsque ces derniers font l'objet d'une étude, tandis que les problèmes de traduction seront relégués au second plan. Toute tentative d'inscription dans l'analyse des culturèmes aura pour conséquence de dégager une autre lecture d'ordre historique et anthropologique qui participe à la construction de nouvelles formes d'interprétation et de sens.

Quant aux proverbes 11., 12. et 13., ils peuvent être traduits respectivement par :

- 11. et 11'. « Il faut donner (faire un don) jusqu'à ce que les montagnes s'abaissent » et « Celui auquel le Bon Donneur a accordé la chance, même les montagnes s'agenouillent devant lui »
- 12. et 12'. : « Celui qui n'a pas de chance doit se résigner » et « Celui qui n'a pas de chance, qu'il fasse son deuil »
- 13. et 13'. : « Elle a une chance qui fend les pierres » et « Elle a une chance à casser les pierres ».

Il est donc important de dire que le facteur « Chance » occupe une place importante dans la culture arabo-musulmane. Selon une certaine conception de la vie, la réussite dépend, en grande partie, de la chance ou de la malchance qui accompagne les gens. L'expression « Bon Donneur », telle qu'elle apparaît dans le proverbe algérien en 11., détermine son appartenance à une sphère culturelle bien précise. D'ailleurs, elle vient des noms sacrés attribués à Allah, et elle comporte des caractéristiques phonétiques particulières, spécifiques de la région ouest de l'Algérie. Il s'agit d'une expression d'une très forte connotation qu'aucune autre ne remplace. Quant aux mots « s'agenouiller » / « s'abaisser », employés dans les deux proverbes arabes en 11., il s'agit de termes qui renvoient à une certaine tradition musulmane, relative au rituel de prière, qui comporte plusieurs gestes dont celui de génuflexion. C'est un signe d'adoration et de reconnaissance de la Grandeur divine. Pour ce qui est de

l'emploi lexical de « montagnes » présent dans ces deux proverbes arabes, une interprétation pourrait déceler un aspect métaphorique : les montagnes pourraient référer aux difficultés et aux moments difficiles dans la vie.

Les deux proverbes renferment une valeur illocutoire : l'appel au don. Du coup, ils ont une dimension déontique.

Les proverbes saoudien et algérien 12. et 12'. véhiculent les contenus implicites suivants :

- Présupposé : Il y a des chanceux et des malchanceux.
- Implication : Cela ne sert à rien de vouloir changer l'ordre des choses.

Ainsi, ces deux proverbes sont « similaires », et ils peuvent être considérés comme des « équivalents » : ils ont (globalement) la même construction (débutant par le même sujet indéfini), se distinguant par contre par des spécificités linguistiques (notamment l'unité lexicale connotant « la chance », puisée dans l'arabe littéral du côté saoudien et dans l'arabe dialectal du côté algérien) ; en dépit de cette (légère) distinction, ils ont le même sens et peuvent donc remplir la même fonction au sein d'une communauté linguistique.

Les proverbes équivalents 13. et 13'. sont à caractère hyperbolique : dans les deux cas, le sujet est féminin (pour une raison indéterminée) et le qualificatif est amplifié, hyperbolisé.

L'intérêt de ces proverbes permet de vérifier à quel point la culture musulmane est enracinée et fonctionnelle dans la constitution d'un répertoire parémique propre à une communauté qui se distingue par son univers culturel et linguistique d'une part, et les modes de gestion des relations intersubjectives d'autre part. Ce sont autant d'éléments qui se présentent comme des facteurs d'intercompréhension susceptibles de faciliter l'échange entre les sujets sociaux et la gestion pacifique des conflits au sein de la même communauté.

Le débat sur la part des cultures populaires dans l'émergence de la tradition proverbiale se situe dans la distinction qui devrait être faite entre des parémies à caractère général, qui expriment une morale et qui résultent d'une expérience sociétale, propre à une communauté, et d'autres, plus originales et qui dépassent les caractéristiques propres du proverbe pour se placer dans des considérations spécifiques aux marqueurs culturels et identitaires. Cette typologie des parémies ne génère que des informations susceptibles de mettre en exergue des croyances, et ne se résume pas en un énoncé bref et elliptique, dont le second sens est légitimement culturel, et les vérités (Bayle 2011) qui y sont véhiculées sont discutées autrement.

Les études culturelles de la parémie invitent à regarder de plus près les chemins par lesquels sont passées les communautés humaines, et contribuent largement à identifier les processus de création, de

sauvegarde et de valorisation, et demeurent une voie parmi tant d'autres permettant une meilleure compréhension de ce qui les façonne de ce qui les différencie des autres, car l'usage des proverbes semble traduire l'attachement à une culture populaire authentique et être le reflet d'une nostalgie, d'un retour aux racines et d'un mode de séduction et de captation.

Aussi, puiser dans ces faits culturels traduit la volonté d'investir dans la mémoire collective des sociétés arabes pour rendre compte des différentes transformations subies, que recèlent des proverbes qui s'inspirent de la tradition et des rituels musulmans pour ce qui est des thématiques choisies.

4.2. Fonctions de l'énoncé parémique et dimension culturelle

L'analyse des proverbes permet de repérer également la part de subjectivité dans toute situation d'énonciation. Cette subjectivité est à la fois constatable et problématique dans la mesure où, à travers celle-ci se manifeste une stratégie pratique qui cherche à puiser dans l'effet psychologique par le biais de la tradition populaire pour s'imposer comme parole légitime et persuasive. Il s'agit d'un moyen de justification et de persuasion, conçu principalement pour répondre à un besoin.

Actuellement, les recherches effectuées sur les proverbes mettent l'accent sur la présence de différents éléments qui s'imposent dans le choix de ces énoncés, notamment l'analyse de la gestualité qui l'accompagne (mouvements de la tête, des mains...). Ce point, pourtant présent dans la tradition proverbiale arabe, est écarté au profit d'une autre analyse beaucoup plus restrictive et descriptive (Perrot 2010: 31), qui tend à effacer les spécificités d'un énoncé vivant.

La dynamique proverbiale confère à toute instance d'énonciation un effet de captation et de persuasion. Or, l'implication personnelle et le statut de l'énonciateur peuvent constituer également des paramètres qui s'insèrent dans tout processus d'analyse.

L'usage de tel ou tel proverbe, dans la tradition populaire arabe, donne à toute situation d'énonciation un caractère incitatif, thématique, portant les critères de la manipulation, qui l'éloigne de la modernité. Cet éloignement n'est que temporaire car, l'effet produit est celui qui est perçu et ressenti par le destinataire. Ce qui pourrait être intéressant à apprendre se positionne dans le choix qui fait de la parole, issue de la tradition collective, un espace qui se sert de cette expérience à des fins personnelles et les degrés de compréhension et des usages. Ces derniers servent tout d'abord à déclencher les processus de légitimation, d'argumentation dans le souci de combler un manque, notamment lorsqu'il s'agit des situations en rapport avec les thématiques retenues.

Le proverbe est aussi une stratégie qui s'ajoute par conséquent aux autres mécanismes dans le discours. Il agit efficacement et directement sur le destinataire du message, relatant une expérience et

signe d'appartenance à une société, dont l'usage témoigne d'une intelligence personnelle qui cherche à créer un univers de confiance.

Qu'il s'agisse d'un proverbe thématique ou autre, la valeur du proverbe dépend aussi des faits invoqués, et de l'aptitude de l'énonciateur à susciter un effet de persuasion auprès du destinataire.

Le proverbe demeure un argument d'autorité pour les différentes parémies retenues. Ducrot (1984 : 150) affirme que le champ d'intervention de la notion d'argumentation ne se limite pas au seul paramètre rhétorique, mais dépasse également les frontières sémantiques de la langue :

On utilise un argument d'autorité lorsqu'à la fois : 1) on indique que P a déjà été, est actuellement, ou pourrait être l'objet d'une assertion, 2) on présente ce fait comme donnant de la valeur à la proposition P, comme la renforçant, comme lui ajoutant un poids particulier. (Ducrot 1984: 150)

Le fait d'en faire usage marque la fin d'un processus qui investit dans la persuasion pour admettre un fait, et une esthétique qui puise pour la dynamique proverbiale dans l'héritage culturel d'une communauté en vue de s'imposer comme riche, captivante et de qualité.

De façon générale, le proverbe assume différentes fonctions. Il sert à la fois d'argument pour amplifier le sens, produire un effet psychologique et hiérarchiser toute situation d'énonciation. Il renferme différentes valeurs, dont voici les principales.

4.2.1. Fonction esthétique

La tradition proverbiale reste majeure et importante dans la société arabe. La littérature arabe, de façon générale, puise dans son héritage culturel, immatériel et oral, qui constitue une forme d'expression identitaire, et s'inspire des expériences déjà vécues ou décrites pour s'imposer comme modèle de gestion des relations intersubjectives. D'ailleurs, un proverbe typique permet de relater cette vérité : « demander à quelqu'un qui a déjà essayé et non pas à un médecin ». L'élément « expérience » a un rôle à jouer dans la prise de toute décision.

Le recours au proverbe, dans les différentes sociétés arabes, dont la saoudienne et l'algérienne, permet d'apprécier la culture arabo-musulmane d'une part, et d'autre part, l'importance de la variété maternelle dans la construction de l'identité et l'*ethos* arabo-musulmans. La relation aussi forte entre la société et cette variété linguistique a fait que cette tradition soit encore bien présente et ancrée, sur laquelle viennent se greffer les expériences collectives.

Ainsi, les Algériens, au même titre que les Maghrébins en général, ont tendance à se servir de ces proverbes, comme l'affirme Azza (1976: 31) :

Les maghrébins constituent un peuple sentencieux. Ils ont le goût des proverbes, des maximes et des paraboles. Ils aiment les entendre et en user... Tout le monde les admet, les reçoit et les donne comme monnaie courante, persuadé qu'ils sont le reflet d'une sagesse transcendante.

Aussi, plusieurs paramètres d'ordre historique, religieux, culturel et autres, ont donné lieu à un rapprochement entre les différentes régions du monde arabe, qui se traduit par la circulation de thèmes redondants et de proverbes que les locuteurs arabophones puisent dans leur répertoire langagier commun et variable selon les dialectes et les situations d'énonciation. L'emploi des proverbes remplit une fonction esthétique, qui permet à son usager de répondre à des impératifs liés à l'image de soi, à l'ethos et au pathos, tels que le désir de plaire, de séduire son auditoire, de le convaincre.

4.2.2. Fonction instructive, incitative et morale

Quelle que soit sa nature, le proverbe, comme parole d'une sagesse populaire qui s'inspire de l'expérience humaine, remplit une visée instructive. Il a pour finalité l'orientation, qui vient appuyer toute démarche susceptible de remédier à un comportement ou à une attitude.

L'implicite est souvent présent, le proverbe s'habille en parole autoritaire pour se distinguer en énoncé à caractère didactique. La valeur morale semble puiser dans la tradition proverbiale arabomusulmane souvent pour faire passer et admettre des faits.

Se servir d'une parémie est un acte délibéré. Du point de vue du sens, il s'agit tout d'abord de s'approprier les propos. L'usage récurrent et répété de ces énoncés parémiques dans les différents parlers arabes témoigne d'une reconnaissance certaine de l'importance de cette parole d'autorité, de la sagesse populaire et de l'expérience humaine.

Dans l'exemple (1), la fonction instructive reste caractéristique d'une expérience apprise au même titre que dans les différents exemples analysés, cet usage suscite l'attente, et la visée morale qui s'en dégage se trouve souvent dans les différentes interprétations possibles.

4.2.3. Fonction argumentative

Comme signe de maturité à la fois sociale et individuelle, le proverbe demeure un procédé argumentatif de qualité. Il témoigne d'une philosophie de vie et de sagesse. Cette parole sage, souvent considérée comme une voix vive qui ne tarit pas, est le fruit des expériences ancestrales, dont l'objectif est

forcément persuasif à effet psychologique. Sa valeur illocutoire de persuasion est souvent reconnue par les locuteurs qui en font usage pour asseoir leur autorité et convaincre leur auditoire.

Toutes ces valeurs permettent de répondre à des questions importantes sur le proverbe, son mode de fonctionnement interne, ainsi que sur les difficultés qui peuvent apparaître au niveau de certaines parties comme la composante syntaxique. A ces valeurs, d'autres éléments s'ajoutent et méritent d'être appréhendés comme l'image construite de l'énonciateur, permettant au destinataire de déclencher un autre processus aussi compliqué, celui de l'acceptation. Il s'agit d'un contrat moral qui consiste à vérifier ce qui a été avancé pour ensuite mesurer l'effet psychologique suscité, un effet variable selon les situations de communication, le degré d'implication, et enfin le contexte d'usage.

S'agissant des proverbes saoudiens et algériens, ils ont la particularité de dégager différentes valeurs sociales (telle la valeur de solidarité familiale, dans le proverbe (5)), aptes à prendre en charge différentes situations et témoignent d'une dynamique langagière qui confère aux énoncés plus d'importance, par la charge sémantique qui y est véhiculée.

L'énoncé parémique est une partie intégrante de l'authenticité qui forge le vécu culturel et identitaire d'une communauté, au même titre que sa langue, ses traditions et ses rituels. La culture populaire, notamment orale, constitue également un patrimoine inépuisable de données permettant ainsi à tout chercheur d'appréhender cet héritage, dont les proverbes, et contribue de façon permanente à perpétuer ces traditions et valeurs ancestrales.

L'intérêt d'une analyse culturelle des parémies est double. Elle permet, tout d'abord, de comprendre les spécificités, les fondements et les caractéristiques identitaires, ainsi que les modes de régulation des échanges interpersonnels entre les membres d'une même communauté linguistique, et ensuite, de répertorier et de valoriser un héritage et un patrimoine culturels qui peuvent servir de mémoire pour les usagers. Les proverbes font partie également d'un patrimoine littéraire oral qui mérite qu'on s'y attarde afin de faire valoir son importance.

Les locuteurs arabes, dont l'héritage langagier est commun en arabe littéraire, s'expriment au quotidien en dialecte ou variété maternelle. Cette dernière s'inspire de la littérature orale pour développer les différentes formes d'expression, dont le proverbe, conçu comme outil de communication qui sert de structure intermédiaire entre la société, le locuteur et le contexte d'usage. Cette relation est complexe à bien d'égards et semble difficile à appréhender de sorte que seule une analyse anthropologique pourrait éventuellement déboucher sur des éléments de réponses. *De facto*, comprendre un proverbe en arabe dialectal est synonyme d'un long chemin d'interprétation d'acceptation, surtout culturelle, afin d'assurer une certaine cohérence par rapport au processus

interprétatif, comme cela semble être le cas de certains proverbes analysés dans le cadre de cet article, où plusieurs interprétations demeurent possibles.

En revanche, peut-on parler de traduction culturelle (Nina Cuciuc 2011) ou de transfert/traduction des référents culturels (Ballard 2007) pour en finir avec cette difficulté de compréhension et d'adaptation de sens ?

Il serait encore une fois important de rappeler que les questions de la traduction entre les variétés maternelles ou les différents dialectes arabes et la forme classique de la langue arabe semblent ne pas se poser dans la mesure où les deux variétés d'arabe puisent dans une source culturelle et un bagage langagier communs. La difficulté se pose dans la traduction de proverbes d'origines culturelles différentes car, ni les variétés linguistiques usitées ni les cultures ne sont les mêmes, si ce n'est l'expérience humaine qui en est l'élément fédérateur.

4.3. Proverbe : analyse ou interprétation ?

Les proverbes constituent vraisemblablement un terrain intéressant pour les études tendant à investir dans les caractéristiques historiques et culturelles d'une communauté ou d'une société. Objet de culture, de société et de linguistique, le proverbe est le lieu tant privilégié pour mieux cerner les problématiques liées aux faits linguistiques et les représentations sociales, permettant ainsi au chercheur de comprendre la dynamique au sein d'une société et les différentes fonctions assumées.

Le proverbe, d'un point de vue morphologique, se distingue des autres énoncés par sa brièveté comme forme stable, facile à mémoriser qui s'intègre facilement dans différentes situations. Soit les exemples algériens suivants :

14. *illā fāt-ek aṭ-ṭā'ām qūl šabi'at wa-illā fātaka el-kalām qūl sami'at*, litt. : « Si tu manques un repas, dis : je suis repu ; si tu manques un propos, dis : j'ai tout entendu »

15. *šwiya li-rabb-ī ch'wia l- qalb-ī* « Un peu pour le bon Dieu et un peu pour mon cœur ».

Sur le plan du signifiant, ces deux proverbes comportent une certaine sonorité qui permet de produire plusieurs effets perlocutoires sur l'auditoire, comme le fait de capter son attention et d'éveiller son intérêt. L'usage de ces proverbes peut se positionner comme dépositaire d'une autorité et d'une légitimité. De façon générale, le proverbe est une locution qui se contente d'un sens unique, grammaticalement correcte et qui a le pouvoir de s'insérer dans un discours pour s'imposer comme vérité qui s'inspire de l'expérience humaine et comme l'expression d'une identité culturelle.

Dire que la linguistique est la seule science ou approche qui aura pour ambition d'appréhender ce micro-corpus limite le débat autour d'une locution qui dépasse les marques d'un énoncé porteur de

sens comme il ne rend pas compte des problèmes liés à la structure interne du proverbe. Dépasser ce débat permet de l'inscrire dans une logique scientifique universelle reposant sur l'analyse des visées du proverbe qui tente à le repenser par rapport à ses valeurs et les différents phénomènes qui le caractérisent, qui le distinguent des autres énoncés, qui semblent être identiques comme les dictons, les maximes ou autres.

Il convient de souligner encore une fois que l'analyse des proverbes reste un acquis social. Les outils linguistiques actuels, aussi multiples soient-ils, constituent des éléments importants qui participent à l'émergence de recherches de grande qualité et qui s'insèrent dans ce dispositif. Il serait également judicieux d'inverser la tendance pour relancer la discussion sur les spécificités d'un énoncé parémique du point de vue du contenu, autrement dit, un énoncé spécifique par rapport à une culture et générique de par ses visées et les marques de fabrique. De ce point de vue, le proverbe offre l'opportunité à l'émetteur de manifester différentes compétences susceptibles de rendre compte d'une parole dynamique. Cette analyse est l'affaire de toutes les disciplines des sciences humaines et sociales qui ne se limitent pas au seul proverbe, mais qui cherchent à montrer en quoi consiste cette dynamique et les débats qui en résultent. Cette ambition se présente comme une tentative de décrire le proverbe, une lecture de l'histoire par exemple afin de dépasser les lectures linguistiques traditionnelles, ou encore, admettre le fait que ce genre d'énoncé est de nature philosophique qui reflète une pensée ou une prise de position par rapport à une situation historique donnée.

Le proverbe peut être appréhendé et interprété comme un message culturel si l'on se penche sur la question de sa double signification : un sens visible que peut avoir tout énoncé grammaticalement et sémantiquement correct, et un autre caché que seul l'investissement intelligent peut en assumer les usages. L'interprétation des énoncés n'est pas une mince affaire d'où la nécessité de rouvrir l'espace sur les disciplines qui pourraient prendre en charge la parole proverbiale ; un énoncé qui résulte d'une tradition sociétale et qui se distingue par un lexique spécifique. Cette parole n'est aussi particulière que par rapport aux conditions d'usage, et l'interprétation dépend aussi du choix de la structure du proverbe (verbale ou nominale, une métaphore, une figure ...). Elle est primordiale au même titre que l'analyse propositionnelle dans la mesure où elle détermine les rapports qui se dégagent et qui résultent des usages, la capacité et l'aptitude du destinataire à déchiffrer cette parole, car l'analyse descriptive pourrait aussi accompagner l'interprétation. Pour conclure, le processus interprétatif d'un proverbe est la somme des rapports qui dérivent de son usage et les perceptions qui en découlent, comme du choix du proverbe, qui en aucun cas n'est naïf ou superficiel.

Il serait également intéressant de réfléchir quant à la possibilité de recentrer le débat sur une analyse critique du proverbe, le sortir des lectures traditionnelles qui puisent principalement dans la

linguistique pour se situer dans une optique critique par rapport aux vérités « établies », ou encore qui s'inspirent des expériences. En effet, la question serait légitime puisque le proverbe est de source inconnue, alors que son pouvoir est largement démontré.

4.4. L'énoncé parémique et la grande problématique de l'interprétation

Même si la faculté du langage est universelle, produire un énoncé dépend nécessairement des conditions d'énonciation. Cependant, le proverbe fait exception. Il est le fruit d'une société sans que l'émetteur ne soit précisé, c'est également l'expression de la parole commune destinée à un public large et aux différentes communautés compte non tenu des traits culturels et spécifiques qui les démarquent des autres sociétés. Autrement dit, le proverbe demeure une parole universelle malgré la diversité des langues, des expériences humaines et les particularités culturelles et linguistiques qui les différencient. Un moyen de communication qui sert de lien entre les individus pour témoigner d'une expérience collective, un point de rencontre qui a le mérite d'être universel par ses caractéristiques spécifiques.

Même si la problématique de définition semble être résolue, et réduite principalement à ses spécificités, la seconde est de nature liée aux vérités exprimées, auxquelles peuvent s'ajouter les questions de l'interprétation.

Les vérités dégagées par l'énoncé parémique trouvent réponse dans les différentes interprétations culturelles et anthropologiques qui demeurent le meilleur terrain permettant ainsi de dégager d'autres informations. L'interprétation qui accompagne un proverbe est souvent déformée selon les cultures et les usages même si l'expérience humaine est souvent la même malgré l'existence de quelques spécificités d'ordre sociétal, et c'est dans ces dernières que résident réellement les clés de l'interprétation et les tentatives d'adaptation. Par conséquent, ce qui mérite d'être appréhendé se trouve donc dans son origine sociale car l'expérience est identique d'une part, et d'autre part, l'énoncé parémique dégage un sens d'essence morale. L'interprétation relègue la question de l'expérience au second plan pour s'occuper à la fois de la morale dégagée et des traits culturels qui les entourent.

Cependant, le lien qui détermine la relation entre le proverbe et celui qui cherche à établir le sens reste déterminant et n'est pas facile à caractériser. Il s'avère que les expressions parémiques illustrent un processus de communication aussi complexes, caractéristiques d'une langue et d'une culture, d'autant plus que leur origine n'est pas établie. Cette interprétation ne peut en aucun cas être le fruit d'une théorie universelle et les résultats obtenus varient selon les degrés d'implication et les propriétés formelles de chaque variété linguistique.

Le proverbe est un produit d'une communauté et d'une langue. Il s'agit d'un énoncé dont l'interprétation ne dépend pas seulement du seul paramètre linguistique, et le sens dépasse les frontières d'un énoncé par définition social.

Malgré les apports de la parémiologie comme démarche exploratoire, les résultats obtenus ne semblent pas satisfaire les attentes et ne répondent que partiellement à un besoin légitime celui de comprendre une société par le biais de ce qui est commun.

5. Conclusion

Les proverbes sont des énoncés dont la construction dépend intrinsèquement des caractéristiques culturelles qui déterminent une communauté. Indépendamment de la légitime question autour de son origine ou les modalités d'analyse, l'accent principal porte sur les expériences que relatent ces parémies, ainsi que les sens qui y sont véhiculés.

Les proverbes arabes se distinguent par une histoire qui met en évidence des caractéristiques culturelles et populaires qui traduisent une expérience humaine aussi bien sur le plan culturel que sur d'autres plans, et leurs traductions vers d'autres langues risquent d'être une action difficile, car les éléments culturels qui les structurent semblent être des sources inépuisables qui demeurent souvent difficiles à déchiffrer au même titre que certaines spécificités linguistiques propres à chaque variété de langue.

Les référents culturels constituent des éléments difficilement traduisibles, en l'absence d'une connaissance de la culture de l'autre. Les spécificités souvent archaïques de la parémie impliquent une redéfinition du proverbe pour le situer dans une activité centrée sur la transmission des savoirs et des vérités sans se contenter des marqueurs culturels (Stepanyants, 2007).

L'analyse des référents culturels consiste en l'identification de ce qui façonne l'identité d'une communauté, un objectif qui requiert une attention particulière et un sens de l'objectivité, ce que nous pourrions explorer dans une étude ultérieure.

Références

- Achard-Bayle, Guy et Bertille Schneider. 2011. "Parémie et mémoire". *Itinéraires*, mis en ligne le 13 janvier 2014
<http://journals.openedition.org/itineraires/118> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/itineraires.118>
(consulté le 28 avril 2021)
- Anscombe, Jean Claude. 1999. "Proverbes et Formes Proverbiales: Valeur Évidentielle et Argumentative". *Langue Française* 102: 95-107

- Azza, Abdelkader. 1979. *Mestfa Ben Brahim barde de l'oranais et chantre des Beni -Amer*. Alger : SNED
- Ballard, Michel. 2007. "Le culturème en traduction : entre sens, indice et écriture". In: *Översättningochkultur*, edited by Olof Eriksson, 131-147. Växjö: Växjö University Press.
- Cuciuc, Nina. 2011. "Traduction culturelle : transfert de culturèmes". *La linguistique* 47: 137-150.
DOI : 10.3917/ling.472.0137.
<https://www.cairn.info/revue-la-linguistique-2011-2-page-137.html>(consulté le 18 avril 2021)
- Dagher, Nicholas et Joseph Dagher. 2001. "Parémie libanaise: Traits et structure". *Zeitschrift Für Arabische Linguistik* 39: 54-63.
- Delsaux, Olivier. 2019. "3. Analyse de la traduction". *Traduire Cicéron au XVe siècle - Le 'Livre des offices' d'Anjourrant Bourré*, 38-88. Berlin: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110621365-003>
- Ducrot, Oswald. 1980. *Les échelles argumentatives*. Paris : Les Editions de Minuit.
- Ibrahim, Amr Helmy. 2017. "La complexité du passage d'une langue à l'autre : de l'arabe au français et vice-versa". *Éla – Études de linguistique appliquée* 185/1: 81-94.
- Kleiber, Georges. 1999a. "Les Proverbes : des Dénominations d'un Type "Très Très Spécial"". *Langue Française* 102: 95-107.
- Kleiber, Georges. 1999b. "Une métaphore suit-elle toujours le même chemin ? Analyse des expressions idiomatiques et des proverbes métaphoriques". *Langue française* 4/4: 87-100.
<https://doi-org.snd1.arn.dz/10.3917/lf.204.0087> (consulté le 18 avril 2021)
- Michaux, Christine. 1999. "Proverbes et Structures Stéréotypées". *Langue Française* 123: 85-102.
- Perrot, Jean. 2010. *La linguistique descriptive*. In: *La linguistique*, édité par Jean Perrot, 31-58. Paris: Presses Universitaires de France.
- Privat, Maryse. 1998. "Le noeudgodien des parémiologues : qu'est-ce qu'un proverbe ?" *Thélème: Revista Comptense de Estudios Franceses* 13: 253-264.
- Stepanyants, Marietta. 2007. "Marqueurs culturels et valeurs universelles". *Diogène* 219/3: 16-30.
- Tamba, Irene. 2000. "Le sens métaphorique argumentatif des proverbes". *Cahiers de praxématique* 35, document 2, mis en ligne le 01 janvier 2012.
<http://journals.openedition.org/praxématique/2889> (consulté le 19 avril 2021)
- Schapiro Charlotte. 2008. "Événement et double itération dans l'énoncé gnominique". *Langages* 169: 57-66. DOI : 10.3917/lang.169.0057.
<https://www.cairn.info/revue-langages-2008-1-page-57.htm>
- Sullet-Nylander, Françoise. 2018. "Jeux de mots à la Une d'hier et d'aujourd'hui : dynamique et diversité d'un genre". In: *Jeux de mots, textes et contextes*, edited by Esme Winter-Froemel and Alex Demeulenaere, 241-264. Berlin: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110586459-013>

Bahia Zemni

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

received her PhD in linguistics from Sorbonne-Nouvelle III University. Since 2012 she is Assistant professor at Princess Nourah bint Abdulrahman University, where she has headed the languages faculty Research Center. At present, she runs a research unit at the translation department, contributes to the research project: Translation from Arabic to French and vice versa in contextual dictionaries: mechanisms and strategies »and heads the project: « Artificial intelligence and audiovisual Translation ». Bahia has published several translations in collaboration with Louvre Museum and publishing houses: Skira in France and Alsaqui in Lebanon. She took part in several national and international conferences and published widely on the subject of linguistics and translation.

She can be reached at: baalzemni@pnu.edu.sa

Abdelhak Abderrahmane Bensebia

(College of Foreign Languages, Mohamed Ben Ahmed University, Oran 2, Algeria)

is professor at the College of Foreign Languages of the Mohamed Ben Ahmed University. He earned his PhD in Language Sciences in 2010 under the framework of the Algerian-French Doctoral School of French at the University of Oran in co-supervision with the University of Paris 12. In 2014 he got the Habilitation certificate (HDR) required to supervise PhD research. He specialized in discourse analysis and content analysis and his teaching focuses on the analysis of different types of discourse through a statistical and stylometric approach within the framework of the French school of discourse analysis.

He published around twenty articles nationally and internationally. His scientific research production focuses mainly on teaching discourse analysis and the analysis of different types of discourse using different methodological tools and statistics in order to understand the specificities of each type of corpora

He can be reached at: abdelhakbensebia@yahoo.fr

Jihene Beji

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

earned her PhD from the University of Paris III - Sorbonne Nouvelle in 2006. Since September 2016 she is an Assistant professor at the College of Languages, Translation Department, of the Princess Nourah bint Abdulrahman University (Riyadh, Saudi Arabia). She has published several articles in the areas of discourse analysis and pragmatics, the most recent of which appeared in the Asian EFL Journal and in the Jordan Journal of Modern languages (JJMLL). She also contributes to the research project Analyzing Stylistic, Historical and Socio-cultural Markers: Their Weight in the Translation of Proverbs.

She can be reached at: JBEJI@pnu.edu.sa

Mimouna Zitouni

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

is an Associate professor in translation studies (discipline English) at the Translation Department, College of Languages of Princess Nourah bint Abdulrahman University. She presently acts as the director of the Magister Translation Program at the Faculty of Languages. She took part in several international conferences and published widely on the subject of language use and translation studies.

She can be reached at: MBZitouni@pnu.edu.sa

Sèmes culturels et traduction de proverbes saoudiens et tunisiens: mécanismes et fonctionnement

Jihene Beji et Bahia Zemni

This article describes the use and meaning of paremic statements from the Arabic dialect and culture. We assess the issues of translation and interpretation of these proverbs. We accomplish this objective by translating several proverbs and evaluating to what extent the original ones, and their translations, convey multiple meanings depending on their use, employment, and situation of enunciation. This research applies various linguistic theories and concepts to explore the different meanings and senses conveyed through the use of proverbs in dialectal arabic (Saudi and Tunisian).

Keywords: parable statements, Arabic dialect, translation, interpretation, meaning

1. Introduction¹

La présente contribution entend engager une réflexion théorique et pragmatique sur la parémiologie, et plus particulièrement sur les proverbes en arabe dialectal, perçus comme une composante socioculturelle, caractéristique d'une dynamique sociale au sein d'une communauté linguistique donnée. Les proverbes choisis, qui sont couramment utilisés par les autochtones, en l'occurrence les locuteurs tunisiens et saoudiens, cachent des intentions communicatives et servent souvent les besoins d'une argumentation : par le recours à ce bagage langagier commun, à ce déjà-là linguistique, les locuteurs témoignent ainsi de leur désir de s'associer à une parole d'autorité, chargée d'une densité culturelle importante et partagée. À ce sujet, de nombreuses études et recherches ont porté sur cette pratique langagière particulière.

¹This research was funded by the Deanship of Scientific Research at Princess Nourah bint Abdulrahman University through the Fast-track Research Funding Program.

1.1 Repères théoriques

En 1999, George Kleiber, dans une contribution intitulée “Les proverbes : des dénominations d'un type ‘très très spécial’” (Kleiber 1999), reprend en l'examinant l'un des traits définitoires du proverbe, à savoir celui d'être « un jugement collectif et non un jugement individuel » (Kleiber 1999: 53), véhiculant la voix de la sagesse populaire, la *vox populi*. Kleiber relance le débat sur cette caractéristique du proverbe, en inscrivant sa réflexion dans la continuité de ses études parémiologiques, notamment sa recherche intitulée « Sur la définition du proverbe », publiée en 1989. En 2017, et toujours « sur la route des proverbes », Kleiber va à la rencontre des métaphores, dans un article intitulé « La figure d'un proverbe n'est pas toujours celle d'une métaphore », dans lequel il tente de « remuer les cendres » du problème relatif à la métaphoricité ou « figuralité » du proverbe et de vérifier s'il s'agit d'une « condition nécessaire ou non de la proverbialité » (Kleiber 2017: 40), en reprenant certaines de ses réflexions (Kleiber 2011) en faveur de l'existence de proverbes non métaphoriques, par l'apport de nouveaux arguments. Et dans une étude plus récente, qu'il a intitulée « L'Espace sémantique commun des proverbes : Essai de définition », publiée en 2019, ce linguiste se propose, de reprendre, après des tentatives « plus ou moins convaincantes et donc critiquables et critiquées », « le flambeau définitoire » des parémies, pour en « tracer la carte d'identité sémantique » (Kleiber 2019: 12).

En 1994, Jean-Claude Anscombe, dans un article intitulé : « Proverbes et formes proverbiales : valeur évidentielle et argumentative » (Anscombe 1994), engage une réflexion sur la nature et le fonctionnement des proverbes en rapport avec leurs propriétés linguistiques. Dans cette analyse, Anscombe avance l'idée que « les proverbes peuvent être considérés comme des énoncés marqueurs d'évidentialité » (Anscombe 1994 : 95). Par ailleurs, il montre que les proverbes s'inscrivent dans un mouvement argumentatif où ils servent de « cadre et de garant à un raisonnement » et que, en tant que « marqueurs de leur propre provenance », ils ne sont par conséquent pas susceptibles de « fournir de l'information par eux-mêmes » (Anscombe 1994 : 95).

Il serait également intéressant de rappeler l'étude de Laurent Perrin, publiée en 2000 (Perrin 2000). Dans cette recherche, intitulée : « Remarques sur la dimension générique et sur la dimension dénominative des proverbes », Perrin reprend en l'étayant l'hypothèse sémantique des proverbes, établie par Kleiber, qui les conçoit comme « des dénominations d'un état de chose générique », dont découlent les deux propositions ordonnées suivantes :

- les proverbes sont des dénominations/ et
- ils dénomment un état de chose générique.

Dans sa contribution, Perrin (2000 : 69) aborde ces deux propositions dans l'ordre inverse de celui adopté par Kleiber, en justifiant sa position comme suit : « la dénomination proverbiale ne porte qu'indirectement [...] sur l'état de chose générique auquel l'énoncé réfère » (Perrin 2000 : 69).

La question de l'autorité du proverbe en contexte constitue un point de consensus largement partagé. En 2005, une recherche scientifique, intitulée « Différences sémantiques du proverbe d'après sa situation discursive », publiée par Sonia Gomez-Jordana Ferary (Ferary 2005), soutient l'idée que « le proverbe est en contexte », et que, en tant que tel, il doit être étudié dans son entourage discursif et contextuel. Désormais, l'énonciation proverbiale est décrite comme « une parole autoritaire », ce qui lui confère une visée argumentative et un effet perlocutoire, dans la mesure où elle « contraint le destinataire à admettre une certaine direction du discours » (Ferary 2005: 239). Dans la description des quelques emplois proverbiaux soumis à l'analyse, l'auteure distingue deux types d'environnement énonciatif relatif à l'emploi du proverbe en discours : celui où le proverbe apparaît après l'énoncé auquel il s'applique, et celui où il le précède.

Dans une recherche intitulée « Inférence et structuration des énoncés proverbiaux » et publiée en 2008, Salah Mejri rend hommage à Jean-Claude Anscombe et tente de reprendre en les discutant « certains aspects de la structuration sémantique des proverbes ». Il soutient l'idée que « [le] caractère bien “frappé” du proverbe découle de sa nature phrastique » (Mejri 2008: 1).

En 2012, Irène Tamba engage un débat sur la notion de « vérités » qui accompagne souvent les réflexions menées sur les proverbes, dans un article en ligne intitulé : « Vérité générique et vérité proverbiale : *on dit* face à *on dit proverbialement*, *le proverbe dit* » (Tamba 2012). Elle examine tout d'abord les approches linguistiques récentes en matière de vérité et de généricité proverbiales, en reprenant ensuite plus particulièrement « la thèse dénominative de Georges Kleiber et la thèse polyphonique principalement développée par Jean-Claude Anscombe ». Par ailleurs, I. Tamba soumet à l'analyse les formules qui « accompagnent souvent les proverbes dans le discours », telles que « on dit » et « on dit proverbialement » (Tamba 2012: 185), qui permettent de souligner la distinction entre l'opinion collective et le dire générique propre aux proverbes.

1.2. Méthodologie

Notre recherche s'inscrit dans la continuité des travaux déjà menés sur le proverbe, et tente d'apporter de nouveaux éléments susceptibles d'enrichir le débat, par l'analyse de quelques proverbes en arabe dialectal. Bien que le proverbe souffre de flou catégoriel, un certain nombre de critères, appelés la *vulgate proverbiale* par Anscombe (2000: 7), sont déterminés pour le définir. Parmi ces propriétés figure celle de l'oralité : « il s'agit d'un genre essentiellement oral ». Ainsi, cela coule de source que, pour le

choix de notre corpus, nous nous soyons inspirées de deux dialectes pratiqués par les locuteurs arabophones, en l'occurrence tunisiens et saoudiens, deux variétés linguistiques orales, appelées « *lahja* » ou « *derja* »². Dans ce contexte, pour certains proverbes, nous nous sommes référées à l'ouvrage en arabe de Rezgui (2010), pour d'autres, notre choix s'est effectué par transmission orale, par héritage langagier.

Par ailleurs, nous avons choisi de ne pas nous attarder sur les questions liées à la proverbiogenèse (Villers 2015), ni sur celles en rapport avec les différentes définitions et certains traits définitoires du proverbe, ou autres « critères de bonne formation » (Mejri 2008). Notre souci ne sera pas non plus d'ordre lexicographique ou stylistique. Notre ambition se limite au seul apport rhématique, et soulève les problèmes que pose la traduction des proverbes en arabe dialectal (tunisien et saoudien) vers la langue française comme piste de réflexion qui mérite un intérêt particulier tant sur le plan sémantique que sur le plan pragmatique. Cette opération dite de « transfert » d'une langue à une autre peut donner lieu à différents sens, mais lequel faudra-t-il retenir ? Le sens littéral « compositionnel » ou « phrastique », explicite (Tamba 2000 : 41) ? Peut-on parler dans ce cas de restitution « fidèle » ? Ou de « la signification conventionnelle codée de maxime générale » (avec parfois une composante métaphorique) ? (Tamba 2000: 41). En cas de malformation due à la restitution littérale, faudrait-il recourir à l'interprétation comme procédé inférentiel permettant de dégager le sens implicite de l'énoncé parémique ? L'interprétation constituerait-elle un ersatz du sens littéral original absent ou défailant ? Faudrait-il emprunter les voies détournées de l'indirection pour contourner un tabou linguistique ? Dans ce cas de figure, pourrions-nous parler d'un sens partiel, tronqué, approximatif, et par voie de conséquence d'« infidélité » et de « déformation » ? La traduction accompagnée d'une recherche des équivalences sémantiques (sur les plans intralinguistique et interlinguistique/dialectal) constituerait-elle une voie méthodologique possible qui prendrait en compte les spécificités culturelles ?

Notre contribution tente, dans un second temps, d'apporter quelques éléments de réponses relativement à l'opposition qui s'observe entre le jugement collectif et la responsabilité énonciative : le proverbe demeure-t-il une expression de la *vox populi* quand il est repris par un locuteur ? N'est-il pas affecté, « infecté » par la subjectivité de l'énonciateur ?

² « Langue familière, parlée », « en tant que langue maternelle et vernaculaire », distincte de l'arabe standard (Wikipédia : [Arabe tunisien — Wikipédia \(wikipedia.org\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Arabe_tunisien)).

Nous allons, également pour conclure l'étude, nous interroger sur la fonction argumentative du proverbe et nous demander si les différents usages pourraient être considérés comme une tentative de manipulation.

Il convient de souligner que le choix du corpus (proverbes tunisiens et saoudiens originaux et traduits) s'est fait de façon aléatoire, en fonction de leur pertinence pour répondre à la problématique de notre recherche.

2. Analyse : Problèmes de traduction

Avant d'aborder le chapitre lié à l'analyse, nous procédons dans un premier temps à une classification des proverbes tunisiens choisis pour répondre au mieux à la problématique de départ. Cette classification est loin d'être arbitraire dans la mesure où elle permet une meilleure illustration de l'ensemble du processus de traduction, et ce, en fonction des points préalablement considérés. Désormais, les proverbes sont numérotés comme suit :

- Le sens littéral : 1., 2., 3., 4., 5. ;
- Le sens conventionnel : 6., 7., 8., 9., 10., 11., 12., 13. ;
- L'interprétation : 14., 15., 16., 17., 18., 19., 20. ;
- Les équivalences : 2., 3., 4., 5., 6., 10., 11., 12., 13., 15., 20.

Dans le chapitre consacré à l'étude des équivalences, nous reprendrons certains proverbes tunisiens (susmentionnés) pour étudier les équivalents en dialecte saoudien et souligner les analogies et/ ou divergences interdialectales, dans une perspective contrastive.

2.1. Le sens littéral

Tamba (2000: 42) affirme que les proverbes sont des phrases et des énoncés de sens littéral (compositionnel) dont le sens global constitue le résultat du sens de ses mots et de sa structure syntaxique, appelé également le « sens phrastique ». D'un point de vue méthodologique, nous procéderons de la sorte : le proverbe tunisien original (en transcription) sera suivi de sa traduction littérale (entre guillemets), puis de son correspondant français, mis entre parenthèses. Soit :

1. *'iṭā w-šhūd 'alā ḍbiḥit qanfūd*, littéralement ?« Des cris et des témoins à cause de l'égorgement d'un hérisson », et dont le correspondant en français est : « Beaucoup de bruit pour rien ».

Il est à constater que le point d'interrogation qui précède la traduction littérale indique que la phrase obtenue n'est pas de bonne formation et que le passage d'une langue à l'autre affecte le proverbe sur le double plan de la forme et du fond, puisque le résultat obtenu (Mejri 2008: 6) n'obéit pas aux « critères de bonne formation : prosodie, syntaxe et sémantique » et ne le rend pas de ce fait acceptable. La formulation française pallie cette « inacceptabilité ».

2. *law kēn il-būma fi-hā ḥīr mā yḥalfū-hā is-sayāda* « Si le hibou valait quelque chose, les chasseurs ne le dédaigneraient pas. » (Se dit d'une vieille fille qui ne trouve pas preneur)

3. *mā tammāš qattūs yiṣṭād l-rabb-ī* « Il n'y a pas de chat qui chasse pour le bon Dieu. » (Se dit de quelqu'un qui fait tout pour son propre intérêt avant tout, sans penser aux autres)

4. *malḥūf fi ḥṣīra yiḡmiz fi n-nsā* « Il est recouvert d'une natte (servant de tapis ou de couchette) et fait des clins d'œil aux femmes » (se dit de quelqu'un qui se comporte indécentement, alors qu'il est dans un état pitoyable)

5. *yā ṭbīb l-'imyān dāwī 'īn-ek l-'ūra* « Ô toi, le médecin des aveugles, soigne ton œil borgne. » (se dit de quelqu'un qui prêche la vertu et pratique le vice)

5. a un correspondant en arabe standard :

5'. *iblis yanḥā 'an il-munkar*, litt. ? « Le diable qui déconseille [aux autres de pratiquer] le vice. » (un vicieux ne peut pas prêcher la vertu)

Dans les exemples *supra*, nous constatons que la traduction par restitution littérale, et par souci de « fidélité » à l'original, en plus du non-respect des critères de bonne formation du proverbe, pourrait constituer une infraction à la loi de modalité du discours qui proscriit toute formation obscure et inintelligible dans l'expression (Maingueneau 1997: 101-102).

2.2. Le sens conventionnel

Le sens littéral n'est pas satisfaisant au point qu'il puisse en résulter une traduction intelligible. Pour y remédier, nous avons recours à la signification conventionnelle, communément admise. Au-delà des critères de bonne formation, c'est par ce qu'on en infère (par ce qu'il implique) qu'on reconnaît un proverbe. Pour Irène Tamba (2000: 52-53), les proverbes sont aptes à véhiculer une règle ou précepte

à différentes modalités ou valeurs : une valeur « gnomique » (de sentence, de maxime) », une dimension « déontique » (équivalente à *il faut*, ou *il ne faut pas*, ce qui fait du proverbe un acte directif) et une modalité « axiologique » (équivalente à *il vaut mieux*, qui en fait le synonyme d'un conseil ou d'une interdiction) ou évidentielle (*il y a/ il n'y a pas*).

Dans les exemples qui suivent, nous procéderons à une traduction des proverbes en accédant « directement » à la signification conventionnelle pour vérifier si elle répond aux critères d'intelligibilité.

6. *il-kidb fi š-šlāḥ jāyiz* « Mentir pour le bien est permis »

Cet exemple pourrait laisser entendre que mentir est un acte toléré pour réparer les différends. Cet appel au mensonge n'est en fait que contextuel, et préconise le recours à tout procédé, même moralement non admis, pour régler les problèmes entre personnes. La traduction par référence à la « signification conventionnelle codée », bien qu'approximative, satisfait les conditions de clarté et d'intelligibilité.

7. *ir-rjāl wi-l-zmān mā fi-hom amān* (les hommes ne sont pas dignes de confiance)

C'est une réflexion courante chez les femmes, à dimension *empirique*, à laquelle s'oppose un autre proverbe non dénué de machisme :

7'. *kīd in-nsā kīdīn w-kīd ir-rjāl kīd wāḥid* « La perfidie des femmes est double et celle des hommes est simple »

8. *ḍrab-nī w-bkā sbāq-nī w-škā* (se dit des personnes qui se posent en victimes, alors qu'elles ont commencé par faire tort aux autres)

9. *fi l-wijh mrāya w-fi l-qfā sikkīn* (Se dit des hypocrites qui ont une double face, une valorisante et une dévalorisante)

Sur le plan intradialectal, ce proverbe a un correspondant tunisien :

9'. *sikkīna bū wijhīn* (Un couteau à double tranchant)

Appliqués à l'homme, des traits sémiques « *non animé* », « *coupant* », « *dangereux* », « *à double face* » sont conférés à un lexème aux traits sémiques « *humain* » et « *à une face* ». Il s'agit d'un processus de

« transfert métaphorique aux hommes » dans la mesure où « tous les proverbes mènent aux hommes » selon la formule de Kleiber (2000: 56). Par ailleurs, Irène Tamba (2000: 42) affirme que « le sens codé du proverbe renvoie à un stéréotype comportemental humain », et que le sens phrastique qui se dégage de la formule proverbiale reste attaché aux différentes situations prototypiques.

10. *qālit il-mūbāra / mā nṣaddaq illā mā n'annaq* (La vieille fille ne croit à sa chance que lorsqu'elle enlace enfin l'homme qu'elle a longtemps attendu)

Dans cet emploi proverbial, bien qu'il s'agisse du référent « vieille fille », le sens conventionnel peut s'appliquer par assimilation à toutes les situations contextuelles similaires, qui impliquent les référents humains potentiels, hommes ou femmes, mariés ou célibataires, qui possèdent cette caractéristique commune : le fait d'avoir l'esprit pragmatique, de ne croire qu'aux choses concrètes. Ainsi, tout locuteur peut s'attribuer l'expérience véhiculée par le proverbe.

11. *kull ḥalāf kaḏḏāb* ou *kullu ḥalāfin kaḏḏābun* (Toute personne qui jure ment)

Il s'agit d'un proverbe interdialectal, issu de l'arabe standard ou littéraire, dont l'une des caractéristiques morpho-syntaxiques est le marquage des cas, ce qui est illustré dans la deuxième transcription par l'usage des terminaisons casuelles (/ -u/ dans *kullu*, / -in/ dans *ḥalāfin* et / -un/ dans *kaḏḏābun*)³. À l'oral, cela est signifié par la prononciation des voyelles finales: bien que dans les dialectes arabes modernes, les cas nominaux aient disparu, on assiste dans cet emploi proverbial à ce renvoi à son origine littéraire. C'est bien cette origine commune qui explique son usage par les locuteurs arabophones dans les différents dialectes. En tunisien, et probablement dans d'autres dialectes arabes, l'emploi de la terminaison casuelle dans ce proverbe demeure néanmoins optionnel et reste tributaire du choix du locuteur et de la situation d'interlocution.

En linguistique, « jurer » sous forme de *Je + performatif*, et employé avec des adverbes d'énonciation tels que *franchement* ou *sincèrement*, revient à renforcer son discours et à lui apporter une caution, une garantie de bonne foi, une crédibilité. Ce proverbe trouve son explication dans « l'état de légitime méfiance » (Lejeune 1975: 30), de doute, de suspicion dans lequel se trouve un auditeur face à un locuteur tenu de prouver sa sincérité.

12. *mā tǧīs illā mā tqīs* (Il faut réfléchir avant d'agir)

³ En grammaire arabe, les terminaisons casuelles / -in/, / -un/ et / -an/ sont appelées nunation ou *tanwīn* et sont employées pour marquer l'indefini.

Cette traduction est la formulation d'un énoncé déontique à valeur d'obligation (ou de recommandation).

13. *wild il-fār yiṭla' ḥaffār* (Tel rat, tel raton)

Cette traduction, bien qu'elle réponde aux critères de bonne formation du proverbe (du moins sur le plan formel), ne permet pas de dégager une signification conventionnelle codée en français. Mais peut-on la juger inacceptable pour autant ? Nous y reviendrons, quand nous traiterons le point des équivalences.

De manière générale, toutes les traductions montrent que ces proverbes ont beaucoup de points en commun : ils dénotent *une valeur de vérité* et constituent par conséquent, une sorte de savoir partagé, de valeur commune et ils ne souffrent pas la contestation, au moins c'est ce qui est établi et admis par toute une communauté. Par extension, nous pouvons reconnaître à ces proverbes une valeur universelle dans la mesure où « leur message, d'ordre moral, éducatif, initiatique renvoie la plupart du temps à des principes, des comportements, des valeurs universels » : [...] l'être humain présente des constantes comportementales qu'il lui est facile de reconnaître et identifier même à travers des représentations variées » (Rabatel 2010: 173).

2.3. L'interprétation

L'interprétation est envisagée en cas de défaillance, de défektivité d'une traduction par référence au sens littéral, et même d'une traduction par référence à la signification conventionnelle qui poserait un problème de réception dans un espace culturel étranger, avec ses spécificités et son système de valeurs.

Soit :

14. *illī yḥūn-hā drā'-hā tqūl mashūra* (s dit de celui qui avance des raisons spécieuses pour cacher son impuissance)

15. *il-fūla l-msawsa yrā-hā ḡrāb a'war* (se dit de personnes qui ont des affinités)

16. *il-klām 'liya w-il-ma'nā 'lā jārtī* (se dit de l'insinuation, de l'allusion, de celui qui vise quelqu'un sans en avoir l'air)

17. *il-ḥajra mā tqūb w-illī fi-h ṭabba mā ytūb* (se dit de quelque chose d'irréversible, ce dont on n'espère pas le changement)

18. *bā' il-bagra w šrā zokra* (se dit de celui qui fait passer le superflu avant le nécessaire)

19. *jā y'āwin fī-h 'lā qbar būh hrab-lū b-il-fās* (se dit de quelqu'un qui, en aidant un autre, lui fait plus de mal que de bien)

20. *'zūza mā yhim-hā qarṣ* (se dit de quelqu'un que rien n'atteint)

et son correspondant tunisien :

20'. *'āmīl tirma mīta* (se dit de quelqu'un qui reste insensible aux critiques et aux coups)

En 14., le sens littéral ne produit pas une traduction intelligible : « celle à laquelle son bras fait défaut se dit ensorcelée ». Par ailleurs, nous ne pouvons pas conférer à ce proverbe une signification conventionnelle en français, puisqu'il n'existe pas de proverbe correspondant. Ce proverbe n'est attesté qu'en langue vernaculaire, à savoir en dialecte tunisien. Dans une perspective inter-dialectale, ce proverbe a son équivalent en dialecte saoudien, c'est ce que nous aborderons plus loin, dans le chapitre consacré aux équivalences.

En 15., la correspondance ou l'équivalence en français n'existe que pour les deux premiers proverbes synonymes de 15., les deux derniers proverbes synonymes sont fabriqués et calqués sur la construction binaire du proverbe français « tel..., tel... ». Le sens littéral n'est d'aucune aide pour la traduction. Or, dans 15., « la fève véreuse n'est vue que par un corbeau borgne », ce proverbe a une composante métaphorique qui oriente vers un sens implicite par inference : « un corbeau qui a deux yeux ne voit (regarde) pas une fève véreuse ». Une telle interprétation reste plausible, à cause de la faillite du sens littéral et grâce à la proximité sémique de « véreuse » et « borgne », deux adjectifs à coloration péjorative. Cette proximité sémique tend à rendre semblables les syntagmes *fève véreuse* et *corbeau borgne*. Tout comme dans 14., 15. est propre à une culture et n'est *acceptable* que dans celle-là.

Le proverbe 16. signifie littéralement « je suis l'objet du discours et c'est ma voisine qui est visée ». En tant que forme d'indirection, 16. peut être aisément traduit en français par « il parle de quelqu'un d'autre mais c'est moi qu'il vise ». Il fait partie désormais de la catégorie des proverbes « tirés des champs d'expérience interchangeables pour vérifier une règle générale » (Tamba 2000: 42).

Pour le proverbe 17., il existe en tunisien une variante comportant un mot grossier, *qaḥba* « putain », substituable à « taré », soit : « Jamais pierre ne s'use, ni putain ne se repent ». Ici, la variante permet de contourner un tabou linguistique, véhiculé dans cette autre version du proverbe. Par ailleurs, dans la traduction proposée ici, le proverbe semble dénué de sens sous d'autres horizons, pourtant, sa dimension « empirique » et générique (bien qu'il donne l'impression de s'appliquer aux seules femmes) en facilite la compréhension, laquelle généralité est retrouvée et renforcée dans le proverbe 17. par l'emploi de « taré ».

Une telle interprétation semble restituer un sens partiel, tronqué, voire approximatif. Dans ce cas, peut-on parler d'« infidélité » et/ou de « déformation » du sens ?

La thèse de la fidélité ne résiste pas à la critique, compte tenu de la subjectivité dans le langage, une notion sur laquelle nous reviendrons plus loin. Par conséquent aucune traduction ne peut se targuer d'être fidèle. Reste la question de l'interprétation. Il serait souhaitable d'éviter tout « amalgame pragmatique », ou le fait d'attribuer à un énoncé plus d'une interprétation (soit une sous-interprétation, une surinterprétation ou une interprétation erronée), car souvent l'amalgame pragmatique est source de malentendus. Or, si cela risque de se produire dans le cas du proverbe 17., nous pouvons parler de traduction « infidèle » ou « déformante ».

Soit 17a. ou *interprétation* (implicite) : Se dit de quelque chose d'irréversible, ce dont on n'espère pas le changement (dimension empirique et générique, à valeur d'assertion); 17b. ou *sous-interprétation* : le proverbe s'applique aux seules femmes, et ce serait une réflexion à caractère machiste (dimension spécifique, à valeur de critique); 17c. ou *interprétation erronée* : « Le cas des hommes est réversible et ils sont susceptibles de changer » (cas exceptionnel, à valeur d'assertion non dénuée de prétention) ; 17d. ou *surinterprétation* : par susceptibilité (excessive), toutes les femmes se sentent visées, donc dépréciées (acte menaçant pour les *faces*).

L'interprétation de 18. et 19. est contextuelle, inscrite dans la culture du pays d'origine, soit *littéralement* pour 18. : « Il a vendu la vache et il a acheté une flute », pour 19. : « Il est venu l'aider à creuser la tombe de son père et il s'est enfui avec la pioche ». Le sens littéral « défectueux » conduit à un calcul interprétatif qui rend l'énoncé traduit acceptable.

20. renferme une composante métaphorique et une dimension générique. Littéralement, il signifie : « Une vieille fait peu de cas quand on la pince ». Seul un travail interprétatif permet d'en saisir le sens.

Comparée à une jeune femme, soucieuse de sa réputation, qui s'offusquerait d'une telle *indélicatesse* (*être pincée* au sens propre), une *vieille* femme a sa vie derrière elle, de même que sa réputation. Métaphoriquement, certaines personnes ne sont pas affectées par les critiques et les commentaires désobligeants.

2.4. Ubiquité du sens et équivalences

C'est l'une des caractéristiques du sens que d'être partout, dans l'esprit du locuteur, de l'auditeur, ici et ailleurs. Il franchit les frontières, soit par le savoir encyclopédique, les valeurs communes, les expériences partagées par la grande communauté qu'est l'espèce humaine, soit par les emprunts linguistiques. Dans le cas qui nous préoccupe, celui des proverbes tunisiens, les équivalences en français ne sont pas automatiques. Parfois, l'équivalent d'un proverbe est un autre proverbe, c'est le cas de 15., auquel correspond « Qui se ressemble s'assemble », alors que le 15. d'origine est contextuel, spécifique, propre à une culture, son équivalent français est générique. Dans ce cas, on ne peut parler d'identification.

Faute d'équivalence proverbiale, à 3. correspond une forme proverbiale ou proverbe « fabriqué » (Kleiber 1999: 57) : « On ne fait rien pour rien ». Il s'agit d'une création lexicale, une formule « confectionnée » à dimension empirique.

L'équivalent de 6. est un syntagme, soit « un pieux mensonge », « expression attestée chez Stendhal, précédée par « saint mensonge » (*in* La Fontaine) » (*Le Robert, expressions et locutions*).

12. a pour équivalent l'expression « réfléchir avant d'agir ». Il nous rappelle le vers de La Fontaine, à savoir « rien ne sert de courir, il faut partir à point ». Dans les deux cas, on relève une « valeur gnomique » et une dimension doxologique.

L'équivalent français de 13. a été rendu possible à partir d'un modèle déjà existant « Tel père, tel fils ». Dans la version originale en dialecte tunisien, littéralement ?« Le fils du rat naît creuseur » que nous avons reformulé en « Tel rat, tel raton », les critères de bonne formation (« la triple structuration : une syntaxe, une prosodie et un lexique » (Mejri 2008: 3-4) respectés et le calque sur une double articulation d'un proverbe français rendent l'énoncé traduit acceptable (malgré la différence de traits sémiqiques : « - humain » dans l'original vs « + humain » dans l'équivalence).

Le proverbe 20. d'origine est métaphorique et contextuel et il a pour équivalent français l'expression « faire semblant de rien ».

Par ailleurs, la question des équivalences ne se limite point au seul niveau interlinguistique. Elle semble concerner également les niveaux intralinguistique et intra-dialectal. En effet, bien que les locuteurs arabes disposent d'un patrimoine langagier commun en langue arabe standard (et/ou soutenue), des spécificités d'ordre linguistique et culturel se profilent dès qu'il s'agit de dialectes, et les proverbes en sont la meilleure illustration. Étant donné que la langue arabe renferme plusieurs variétés linguistiques distinctes, le répertoire proverbial des locuteurs arabes s'en trouve plus diversifié, enrichi, pluriel et varié en fonction des pays et des situations d'énonciation qui dictent tel ou tel emploi soutenu, standard, ou dialectal (oral). Dans cette situation linguistique plurilingue, des équivalents peuvent coexister synchroniquement, soit sur le plan intra-dialectal ou inter-dialectal. Dans ce qui suit, nous introduirons tout d'abord un exemple d'équivalent intra-dialectal, à savoir en dialecte tunisien (numérotés 15a., 15b., etc.), ensuite quelques équivalents en dialecte saoudien, soit :

15. *il-fūla l-msawsa yrā-hā ġrāb a'war* (se dit de personnes qui ont des affinités)

a quelques correspondants en dialecte tunisien, suivis soit de la traduction littérale (entre guillemets), soit de l'équivalent français (entre parenthèses):

15a. *farda w-lqāt oħt-hā* (Les deux font la paire)

15b. *mā yitzāwjū illā mā itšābhū* (Qui se ressemble s'assemble)

15c. *kif il-bāb kif is-sakkāra* «Telle porte, tel verrou »

15d. *kī sīdī kī jwādū* « Tel cavalier, telle monture »

15e. *fūla w-tqasmit 'alā ṭnīn ?* « Une fève partagée en deux »

Sur le plan inter-dialectal (tunisien/ saoudien), le contexte saoudien offre des équivalents (numérotés 2', 3', 4', 5'. et 10'.) à quelques proverbes tunisiens susmentionnés comme suit:

2. *law kēn il-būma fī-hā ħīr mā yħalfū-hā is-sayāda*

et

2'. *law kēn fī-h ħīr mā rmā-h iṭ-ṭīr* « Si c'était bon, les oiseaux ne l'auraient pas jeté »

3. *mā ṭammāš qaṭṭūs yiṣṭād l-rabb-i*

et

3'. *id-dīb mā yharwil 'abaṭ* « Le loup ne court pas pour rien »

4. *malḥūf fi ḥṣīra yig̃miz fī n-nsā*

et

4'. *ṭarrār w-yitšarraṭ* « Il est mendiant et pose des conditions »

5. *yā ṭbīb l-'imyān dāwī 'in-ek l-'ūra*

et

5'. *yā mudabbar il-'orbēn šūf ḥāl-ik* « Ô toi Conseiller des Arabes, vois dans quel état tu es »

10. *qālīt il-mūbāra / mā nṣaddaq illā mā n'annaq*

et

10'. *lā tgūl ḥabb illā idā ṭuḥin* « Ne dis ce sont des graines que si elles sont moulues »

Il est intéressant dans le cas des proverbes en 2. et 2'. d'en étudier les nuances sémantiques qui permettent, d'une part, de les distinguer, et d'autre part, de les rapprocher pour en faire des équivalents. Ainsi, le proverbe en dialecte tunisien comprend deux sens conventionnels, soit : un sens générique que l'on retrouve sans peine dans son équivalent saoudien, et un autre spécifique véhiculant en l'occurrence un contenu qui le distingue de la forme proverbiale en saoudien.

En effet, pour ce qui est du sens spécifique, le proverbe tunisien véhicule une valeur sémantique restreinte (se dit d'une vieille fille qui ne trouve pas de mari). Ainsi paraphrasé, le sens conventionnel s'applique par extension métaphorique au référent « vieille fille ». Cela semble être absent dans l'occurrence proverbiale en dialecte saoudien, même si nous ne pouvons écarter la possibilité d'un tel usage, compte tenu de la diversité des situations d'énonciation.

En ce qui concerne le sens générique véhiculé par les deux proverbes, il peut s'appliquer indifféremment à des référents divers, homme ou femme, ou non humains, soit : (Se dit de quelqu'un ou quelque chose qui ne vaut pas grand-chose.) Et ce, aussi bien dans le contexte tunisien que dans un environnement saoudien. Dans cette acception, la situation dans laquelle pourrait s'inscrire exclusivement le référent « vieille fille » est restrictive.

Des différences sont, toutefois, à noter quant aux choix lexicaux : dans le proverbe tunisien, le thème, ou ce dont on parle, est le nom féminin *al-būma* « le hibou femelle »; dans le proverbe saoudien, le thème est indéfini et générique.

Nonobstant ces différences, subsistent alors des analogies dans le sens conventionnel relativement aux sèmes à connotation péjorative, renvoyant à des attributs d'ordre physique et moral : « sans intérêt », « défauts », « sans mérite », « mauvais », « indifférence ». Cette péjoration, quoi que présente pareillement dans les deux proverbes, s'en trouve plus marquée dans le proverbe tunisien par la référence au hibou femelle. En effet, dans la culture populaire tunisienne (et c'est peut-être le cas dans d'autres cultures), ce rapace nocturne est associé à des croyances superstitieuses où il est perçu comme un oiseau de mauvais augure.

Outre cette note dépréciative qui autorise qu'on les appréhende comme deux proverbes à sens équivalents, des parentés linguistiques sur les plans lexico-sémantique et syntaxique aident à les identifier comme tels : l'emploi de la même construction syntaxique hypothétique introduite par *law* (soit la conjonction « si »), auquel s'ajoute l'emploi du même mot *hīr*, littéralement « bien » ou « bon », variable en fonction du contexte. Tant de similitudes ne peuvent pas relever de la pure coïncidence.

Par ailleurs, la situation linguistique dans les différents pays arabes est une situation diglossique, caractérisée par la coexistence de deux variétés linguistiques, l'arabe standard (classique/moderne/littéraire/soutenu) et la variété maternelle.

Cette diglossie offre aux locuteurs arabes un répertoire proverbial bilingue dans la mesure où ils disposent de proverbes populaires en arabe dialectal et de proverbes en arabe standard : ces derniers sont couramment employés dans la conversation quotidienne. Ainsi, un locuteur arabophone peut aisément recourir aux proverbes en arabe classique (généralement d'usage formel et réservé à des besoins de communication officiels ou écrits) lors d'un échange verbal en arabe dialectal, sans que l'on se formalise, outre mesure. Tout au contraire, cela permet aux usagers des proverbes en arabe classique d'asseoir une certaine autorité déjà présente grâce à leur statut de figure sentencieuse et d'imposer un prestige et des attributs oratoires nettement plus marqués en faveur d'une argumentation réussie. Cela contribue à valoriser la face des locuteurs.

Bien que cette situation soit ordinaire dans les différentes diglossies arabes, elle s'avère plus marquée dans la Péninsule arabique, et en Arabie Saoudite en particulier, en raison de sa situation géographique, historique et religieuse spécifique au Moyen-Orient et dans le monde arabo-musulman : c'est un lieu de pèlerinage et de rencontre de plusieurs communautés linguistiques venues des quatre horizons. En effet, dans ce carrefour des civilisations, la diglossie saoudienne s'accompagne d'une

dimension multiculturelle, qui contribue à un brassage interculturel dont on peut mesurer l'importance dans l'usage des proverbes.

Ainsi, certains proverbes provenant d'autres variétés linguistiques maternelles arabes circulent en contexte saoudien. Non seulement les locuteurs saoudiens n'ont aucune difficulté à en saisir le sens, mais ils peuvent s'en servir dans la conversation quotidienne. En voici deux exemples :

11'. *gālū lil-ḥarāmī ihlif gāl jāk il-faraj*

correspondant à 11. et traduit littéralement « Ils ont dit au voleur, jure-le, il a dit, voilà le soulagement ».

13'. *ibn il-wiz 'awēm*

correspondant à 13., littéralement « Le fils de l'oie est nageur », et dont l'équivalent en français est : « Tel père, tel fils ».

Bien que les variétés linguistiques maternelles arabes présentent des similitudes linguistiques, en raison de leur origine commune, et que l'on puisse rencontrer des proverbes communs dans les différents dialectes arabes (tel l'exemple 11.), certains emplois (essentiellement les emplois lexicaux, mais *pas que*) dans les occurrences proverbiales peuvent aider à en identifier l'origine, c'est-à-dire telle ou telle variété vernaculaire. Ces variations constituent des marques linguistiques « identitaires ».

Dans le proverbe

11'. *gālū lil-ḥarāmī ihlif gāl jāk il-faraj*

le mot *ḥarāmī* « voleur » n'est pas employé dans le dialecte saoudien, ni d'ailleurs en tunisien : il s'agit d'un cas d'emprunt linguistique du dialecte égyptien. Son origine dialectale *étrangère* ne lui interdit néanmoins pas l'accès aux conversations entre locuteurs saoudiens. Ces compétences interlinguistiques (inter-dialectales) et interculturelles des arabophones ont été particulièrement développées grâce aux moyens de communication modernes.

Le tableau suivant synthétisera l'analyse des proverbes en fonction des points retenus pour l'approche du sens qui permet d'effectuer le travail interprétatif en matière de traduction.

Proverbe	Sens littéral	Sens conventionnel	Interprétation	Équivalences
1. 'iṭā w-šhūd 'alā ḍbiḥit qanfūd	? Des cris et des témoins à cause de l'égorgement d'un hérisson.			« Beaucoup de bruit pour rien »
2. law kēn il-būma fi-hā ḥīr mā yḥalfū-hā is-sayāda	? Si le hibou (femelle) valait quelque chose, les chasseurs ne le dédaigneraient pas	Se dit de quelqu'un ou quelque chose qui ne vaut pas grand-chose/ d'une vieille fille qui ne trouve pas de mari		2'. law kēn fi-h ḥīr mā rmā-h iṭ-ṭīr
3. mā ṭammāš qatṭūs yiṣṭād l-rabb-ī	? Il n'y a pas de chat qui chasse pour le bon Dieu	Se dit de quelqu'un qui fait tout pour son propre intérêt avant tout, sans penser aux autres		« On ne fait rien pour rien » 3'. iḍ-ḍīb mā yharwil 'abaṭ
4. malfūf fi ḥšira yiḡmiz fi n-nṣā	? Il est recouvert d'une natte (servant de tapis, de couchette) et il fait des clins d'œil aux femmes.	Se dit de quelqu'un qui se comporte indécement, alors qu'il est dans un état pitoyable		4'. ṭarrār w-yiṣṣarrat
5. yā ṭbīb l-'imyān dāwī 'in-ek l-'ūra	? Ô toi, le médecin des aveugles, soigne ton œil borgne.	Se dit de quelqu'un qui prêche la vertu et pratique le vice		5'. yā mudabbar il-'orbēn šūf ḥāl-ik
6. il-kiḍb fi ṣ-ṣlāḥ jāyiz		Mentir pour le bien est permis		« Un pieux mensonge »
7. ir-rjāl wi-l-zmān mā fi-hom amān		Les hommes ne sont pas dignes de confiance		
8. ḍrab-nī w-bkā sbāq-nī w-škā		Se dit des personnes qui se posent en victimes, alors qu'elles ont commencé par faire tort aux autres		
9. fi l-wijh mrāya w-fi l-qfā sikkīn		Se dit des hypocrites qui ont une double face, une valorisante et une dévalorisante		
10. qālit il-mūbāra / mā nṣaddaq illā mā n'annaq		La vieille fille ne croit à sa chance que lorsqu'elle enlace enfin l'homme		10'. lā tgūl ḥabb illā iḍā ṭuḥin

		qu'elle a longtemps attendu		
11. <i>kull ḥalāf kaḍḍāb</i>		Toute personne qui jure ment		11'. <i>gālū lil-ḥarāmī ihlif gāl jāk il-faraj</i>
12. <i>mā tgīs illā mā tqīs</i>		Il faut réfléchir avant d'agir		« Réfléchir avant d'agir », « Rien ne sert de courir, il faut partir à point »
13. <i>wild il-fār yiṭla' ḥaffār</i>	? <i>Le fils du rat naît creuseur.</i>	Tel rat, tel raton		« Tel père, tel fils » = 13'. <i>ibn il-wiz 'awēm</i>
14. <i>illī yḥūn-hā ḍrā'-hā tqūl mashūra</i>	? <i>Celle à laquelle son bras fait défaut se dit ensorcelée.</i>		Se dit de celui qui avance des raisons spécieuses pour cacher son impuissance	
15. <i>il-fūla l-msawsa yrā-hā ḡrāb a'war</i>	? <i>La fève véreuse n'est vue que par un corbeau borgne.</i>		Se dit de personnes qui ont des affinités	« Qui se ressemble s'assemble » = 15a. <i>Farda w-lqāt oḥt-hā</i> = 15b. <i>mā yitzāwjū illā mā itšābhū</i> = 15c. <i>kīf il-bāb kif is-sakkāra</i> = 15d. <i>kī sīdī kī jwādū</i> = 15e. <i>fūla w-tqasmit 'alā ṭnīn</i>
16. <i>il-klām 'liya w-il-ma'nā 'lā jārtī</i>	? <i>Je suis l'objet du discours et c'est ma voisine qui est visée.</i>	Il parle de quelqu'un d'autre mais c'est moi qu'il vise	Se dit de l'insinuation, de l'allusion, de celui qui vise quelqu'un sans en avoir l'air	

17. <i>il-ħajra mā tqūb w-illī fi-h ṭabba mā ytūb</i>	? <i>Jamais pierre ne s'use, ni taré ne se repent.</i>		Se dit de quelque chose d'irréversible, ce dont on n'espère pas le changement	
18. <i>bā' il-bagra w šrā zokra</i>	? <i>Il a vendu la vache et il a acheté une flute.</i>		Se dit de celui qui fait passer le superflu avant le nécessaire	
19. <i>jā y'āwin fi-h 'lā qbar būh hrab-lū b-il- fās</i>	? <i>Il est venu l'aider à creuser la tombe de son père et il s'est enfui avec la pioche.</i>		Se dit de quelqu'un qui, en aidant un autre, lui fait plus de mal que de bien	
20. <i>'zūza mā yhim-hā qarṣ</i>	? <i>Une vieille fait peu de cas quand on la pince.</i>		Se dit de quelqu'un que rien n'atteint	« Faire semblant de rien »

3. Résultats et discussion

3.1. Jugements collectifs vs responsabilité énonciative

De nombreux linguistes se sont penchés sur la question de l'identification de l'auteur du proverbe. Kleiber (1999: 53) rappelle que les proverbes sont des énoncés stéréotypés tendant à refléter la sagesse des nations ou la sagesse populaire, les expériences et la morale d'un peuple à un moment donné de son histoire. Quant à Anscombe (1994: 100), il qualifie le proverbe de témoin d'une conscience linguistique d'une communauté et d'une lucidité collective. Intéressante serait aussi la corrélation qui existe entre la notion de pertinence (Sperber and Wilson 1986) et le jugement parémique, considéré comme un énoncé échoïque dans lequel le sens produit n'est que l'écho des expériences et des pensées d'autrui (Kleiber 1999 54). Cependant, même si toutes les thèses sont à considérer comme défendables par rapport à l'interprétation, à la traduction ou encore au locuteur, Anscombe (1994: 55) pense que certains énoncés proverbiaux sont proscrits : en nous référant au cas de 4., on ne pourra pas dire : « Je trouve que *mentir pour le bien est permis* », ni : « A mon avis, *mentir pour le bien est permis* », pas plus que : « *Franchement, mentir pour le bien est permis* ».

Cependant, Anscombe (1994: 100) admet que certaines combinaisons sont tolérées, comme dans le cas du proverbe 5. : « Je trouve que, pour une fois, *les hommes ne sont pas dignes de confiance* ».

Comme le pense Kleiber (1999: 56), une telle combinaison est rendue possible parce qu'elle s'applique à une situation. À ce niveau, des considérations sur le figement du proverbe, sur son origine, sur son auteur deviennent superfétatoires. Désormais, si le locuteur n'est pas l'auteur du proverbe, il en assume les usages. Nous reprenons à ce propos Kleiber (1999: 56) pour lequel, si le locuteur n'est pas « l'auteur du proverbe », il est par contre « l'auteur de son emploi », autrement dit c'est lui qui endosse la responsabilité de son énonciation.

Bally (1909: 158-159), en s'inspirant de la tradition rhétorique qui distingue deux régimes d'expression (intellectuel / affectif), rattache la langue parlée ou familière au domaine de la langue dans son contenu affectif et subjectif. Benveniste (1966: 259) reconnaît le phénomène de la subjectivité dans le langage comme la capacité du locuteur à se trouver comme sujet en ne se servant de « je » que lorsqu'il s'adresse à quelqu'un. La responsabilité énonciative trouve donc sa confirmation dans 5. reformulé ainsi : « Selon moi, dans cette situation, *les hommes ne sont pas dignes de confiance*. » Cela remet en cause le caractère « non individuel » définitoire du proverbe. À ce propos, Kleiber (1999: 66) pousse le raisonnement encore plus loin en parlant de perte du statut de proverbe, de déproverbialisation, de *défigement* donc. Perrin (2000: 70) rappelle : « Aucune phrase proverbiale ne saurait être 'détournée', comme disent Grésillon et Maingueneau (1984), de son statut de phrase générique au sens strict, sans se trouver réduite à une simple phrase à syntagme idiomatique... ».

Ainsi, les expressions soulignées en 4. Je pense que *mentir pour le bien* et en 5. Je pense que *les hommes ne sont pas dignes de confiance* seraient juste, selon Kleiber (1999: 64), des complément(s) d'un verbe d'opinion individuelle : le locuteur de tels énoncés se contente d'exprimer un « jugement individuel direct », et ne reprend par conséquent pas un « jugement préalable » sur lequel il fonde son raisonnement (Anscombe 1994: 100). En effet, une fois transformées en phrases ordinaires (Laurent Perrin 2000: 70), ces formes proverbiales perdent leur statut d'occurrences figées. Anscombe (2013: 102), pour sa part, distingue deux types de versions : version autonome/version en discours suivi : on parle de version autonome, quand l'occurrence parémique est employée seule en discours et de version en discours suivi, lorsque la phrase parémique est mise en discours, en interaction avec d'autres éléments linguistiques.

Mais l'essentiel pour nous n'est pas une question de dénominations. À partir du moment où quelqu'un prend la parole et utilise un proverbe (même sans verbe d'opinion, ni adverbe d'énonciation), on a affaire à une « mise en scène énonciative », une « mimèse » (Hamon 1996: 96), un « simulacre de la situation énonciative » (Maingueneau 1993: 95). De ce fait, la thèse de la « sagesse

populaire » ou de la « sagesse des nations » vole en éclats. En prenant la parole, l'usager du proverbe se met en situation, il ne prêche pas dans le désert : c'est un *je* qui s'adresse à un *tu*, qui a une responsabilité énonciative. Pour mieux cerner cette problématique et décrire la situation d'énonciation construite par l'usage du proverbe, nous empruntons à Maingueneau et Charaudeau (2002) les notions de *scène d'énonciation* (formule qui concurrence la *scène de communication*), et de *scénographie* (métaphore théâtrale). De notre côté, nous abondons dans le sens de Sonia Gomez-Jordana Ferary (2005: 241), qui estime que « le proverbe ne peut être qu'en contexte ».

Nous verrons dans la partie suivante en quoi consiste cette scène d'énonciation, mais surtout quel objectif poursuit l'usager du proverbe.

3.2. Fonction argumentative du proverbe

Le langage n'étant pas innocent, toute prise de parole vise un objectif et correspond à un besoin d'exprimer une intention communicative, amenant le locuteur à effectuer un choix de mots, et l'auditeur à se livrer à un travail interprétatif. Fournet (2005: 39) rappelle à ce sujet, en citant Ch. Perelman (1988), l'objet de toute argumentation : « L'argumentation se propose d'agir sur un auditoire, de modifier ses convictions ou ses dispositions, par un discours qu'on lui adresse et qui vise à gagner l'adhésion des esprits ».

Tamba (2000: 46) affirme à juste titre que tout proverbe, quelle que soit sa dénotation particulière, assume une visée argumentative stable et constante : il énonce une « raison » communément admise (Tamba 2000: 46). C'est bien leur statut de « phrases génériques » qui leur octroie ce pouvoir argumentatif, comme le rappelle Kleiber (2019 :15) en ces termes : « En tant que phrases génériques, les proverbes héritent du pouvoir inférentiel qui découle de la généralité et donc également du pouvoir argumentatif qui en est une manifestation possible, argumentativité unanimement signalée dans la littérature, sous différentes étiquettes ... ». L'usage d'un proverbe s'inscrit ainsi dans un processus argumentatif et sert « de cadre et de garant à un raisonnement » (Anscombe 1994: 106). La question essentielle qui se pose est la suivante : pourquoi le locuteur dans le cours de son discours invoque-t-il un proverbe ?

Certainement « pas pour l'information incluse dans le proverbe lui-même », nous assure Anscombe (1994: 106).

Pour comprendre la démarche argumentative, il faut l’appréhender du côté de l’efficacité et, donc, ne pas tenir compte de considérations moralisantes (c’est vrai ou c’est faux, c’est bien ou c’est mal, c’est sincère ou insincère...). Dans l’entreprise argumentative, la fin justifie les moyens.

Rappelons-le, l’énoncé proverbial 5., « Les hommes ne sont pas dignes de confiance », peut être interprété comme un acte de mise en garde d’une femme, destinée à d’autres femmes (particulièrement les « naïves » d’entre elles). Il peut ainsi être paraphrasé comme suit : « N’espérez pas trouver une exception, les hommes sont tous pareils ». La locutrice peut même s’auto-citer en exemple, d’où la dimension empirique susceptible d’étayer son raisonnement, de façon à infléchir le comportement de l’auditrice récalcitrante à l’égard des hommes.

De même, 3. « Il n’y a pas de chat qui chasse pour le bon Dieu », reformulé en « On ne fait rien pour rien », renferme une valeur illocutoire de mise en garde, d’appel à la méfiance, de conseil. La définition de chat (en tant qu’adjectif) est la suivante : « Qui est doux, câlin, caressant, souvent avec une nuance d’hypocrisie ».⁴

Face à un auditeur qui croit à la bonté de la nature humaine, le locuteur s’appuie sur un proverbe pour conforter sa position et « renforcer la crédibilité de son explication ou le bien fondé d’un conseil » (Tamba 2000: 46).

Le proverbe peut-il servir les desseins inavouables d’une argumentation ? Rien n’interdit de le penser. Reprenons 6. « Mentir pour le bien est permis » : ce proverbe a toute l’apparence de l’expression de la sagesse populaire.

Le locuteur sait pertinemment que mentir est répréhensible, mais en l’inscrivant dans une situation, il « dore la pilule », quel autre moyen est plus efficace que de recourir au « savoir partagé » pour endormir la méfiance de l’auditeur ? Le locuteur peut même argumenter encore plus : mentir préserve la cohésion sociale (celle du couple notamment). L’argument rationnel, « Il faut dire la vérité car *mentir est répréhensible* », se transforme en argument fallacieux : « mentir pour le bien est permis car *toute vérité n’est pas bonne à dire* ». Mais comme le locuteur sait que son raisonnement est spécieux et que sa thèse est contestable, il peut reformuler comme suit :

6a. *kif mā yqūlū fī-hā / il-kiḍb fī ṣ-ṣlāḥ jāyiz* « Comme on dit, mentir pour le bien est permis »

⁴ www.larousse.fr

Par sa seule énonciation, un proverbe est un jugement individuel. Si le *je* est noyé dans le *on* collectif ou générique, la référence à la collectivité renforce le point de vue de l'individu. Les expressions soulignées introduisant le proverbe ajoutent foi aux paroles du locuteur et consolident sa position vis-à-vis de son auditoire.

6b. *kif mā yqūl il-maṭal i-ša'bi / il-kiḍb fi ṣ-ṣlāḥ jāyiz* « Comme dit le proverbe populaire, mentir pour le bien est permis »

Le proverbe invoqué en exemple constitue un argument de poids, n'est-il pas l'illustration de la sagesse populaire, de ce savoir partagé que personne n'osera contester ? Une telle argumentation a toutes les chances d'aboutir.

6c. *kif mā yqūl il-faylasūf il-musamma: il-kiḍb fi ṣ-ṣlāḥ jāyiz* « Comme le dit un tel philosophe, mentir pour le bien est permis »

Le personnage invoqué, réputé, jouissant d'un crédit de confiance, appelé en renfort, constitue un argument d'autorité.⁵

Dans les trois cas, il s'agit d'une astuce, d'une « manœuvre stylistique » (Ducrot 1972: 14), d'une « entourloupe », d'une entreprise de mystification, dans laquelle le locuteur parvient à faire « avaler une pilule » au goût amer (le mensonge). L'hypothèse du calcul, de la tyrannie du sens (celui que le locuteur cherche à imposer), de la manipulation ne peut être écartée.

4. Conclusion

Traduire un proverbe s'avère une mission difficile, soulève des interrogations et pose tant de problèmes : comment arriver à traduire en respectant les critères de clarté et d'intelligibilité ? Comment traduire tout en restant fidèle à l'esprit de la langue source, donc sans déformer, mal interpréter, sous-interpréter ou surinterpréter ?

D'un autre côté, la question s'est posée pour identifier l'auteur du proverbe, est-ce le locuteur, l'usager ou n'est-il qu'un simple énonciateur ? Si dans le cadre d'une situation d'énonciation, le locuteur est reconnu comme étant responsable d'une énonciation équivalente à un jugement

⁵ Les tests de « crédibilité » pour une argumentation réussie sont empruntés à Kleiber (1989), à Gouvard (1996).

individuel (l'auteur étant un sujet parlant indéfini, appelé *vox populi*), il n'en demeure pas moins que le proverbe garde son statut de *vérité collective*. Enfin, dans la conversation familière, et c'est le cas pour les proverbes tunisiens et saoudiens, l'usage d'un proverbe sert les besoins d'une argumentation où il entre une part de calcul et de manipulation.

Le débat n'est pas clos. En fin de compte, ce qui importe plus, ce n'est pas tant la « proverbiogenèse » que « l'obsolescence » ou la mort des proverbes. Certains attribuent ce phénomène à un usage moins fréquent, à la disparition d'un certain mode de vie, à la disparition ou raréfaction de certains métiers et à l'évolution même de la langue, et à sa syntaxe.

Ces explications peuvent trouver un fondement dans le cas du proverbe tunisien. Par exemple :

21. *il-fom ybūs w-il-qalb bi-s-sūs*, littéralement : ? « La bouche embrasse et le cœur est véreux » (se dit de l'hypocrite).

Ce proverbe datant probablement d'une époque ancienne a complètement disparu de l'usage, ou du moins, est moins fréquent que 12. et sa variante (v. *supra*, b. Le sens conventionnel). Par ailleurs, la parémie

22. *il-ḥaṣṣāda ta'raf il-laqqāṭa*, littéralement : ? « Celle qui moissonne connaît celle qui ramasse »

est tombée en désuétude (à l'ère de la moissonneuse-batteuse) et remplacée par 14. et ses variantes (v. *supra*, c. L'interprétation). De même que

23. *il-ibra mā t'ānid šī il-maḥyaṭ*, littéralement : ? « La petite aiguille ne peut tenir tête à la grosse aiguille » (il ne faut pas se mesurer à plus fort que soi)

Quel locuteur actuel est capable d'utiliser un tel proverbe ? À la limite, un usager d'une certaine catégorie sociale et d'un certain âge. Malgré toutes ces considérations, certains proverbes continuent à faire de la résistance, tels que 24. et 25. :

24. *il-mitfarraj fāris*, ? « Le spectateur est cavalier » (se dit de celui qui critique les autres et croit tout savoir)

25. *il-ham fi-h mā tiḥtār*, ? « Il y a à choisir dans le malheur » (se dit du choix d'un moindre mal)

Si de tels proverbes survivent, c'est parce qu'ils gardent leur valeur universelle et leur dimension empirique. Même les cas extrêmes de glissements catégoriels ou de détournement

humoristique doivent être considérés, loin de l'obsolescence, comme un signe de bonne santé du proverbe. Sur le plan des recherches, le terreau proverbial, demeure fertile, grâce aux problèmes qu'il soulève et qui titillent encore les parémiologues.

Par ailleurs, bien que le répertoire proverbial arabe soit pluriel, riche et varié, nous n'avons pas pu en mesurer l'importance dans le cadre de cette étude, vu que nous avons focalisé notre attention sur le contexte tunisien et saoudien. Nous ramenons cela à la difficulté que nous avons rencontrée dans le recueil des données relativement aux proverbes en différents dialectes. En effet, il n'existe, à notre humble connaissance, aucune étude ou travail lexicographique qui recense les proverbes qui circulent dans les différents pays arabes dans une perspective contrastive et multi-dialectale. Les seuls ouvrages publiés sont mono-dialectaux, c'est-à-dire qu'ils se contentent de répertorier les proverbes de chaque pays ou région arabe. Il serait probablement judicieux et particulièrement utile de concevoir une base de données lexicographiques qui servirait de repère et d'outil pour les différents chercheurs en parémiologie en contexte arabophone.

Bibliographie

- Anscombe, Jean Claude. 1994. "Proverbes et formes proverbiales : valeur évidentielle et argumentative", *Langue française* 102 ("Les sources du savoir et leurs marques linguistiques," sous la direction de Patrick Dendale et Liliane Tasmowski): 95-107.
- Anscombe, Jean Claude. 2013. "Les formes sentencieuses : classes et sous-classes". In: *Parémiologie. Proverbes et formes voisines*. Tome I, edited by: Jean-Michel Benayoun, Natalie Kübler and Jean-Philippe Zouogbo, 93-112. Sainte-Gemme: Presses Universitaires de Sainte-Gemme.
- Bally, Charles. 1909. *Traité de stylistique française*. Genève: Librairie de l'Université.
- Benveniste, Émile. 1974. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Charaudeau, Patrick et Dominique Maingueneau. 2002. *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris: Seuil.
- Ducrot, Oswald. 1972. *Dire et ne pas dire*. Paris: Éditions de Minuit.
- Ferary, Sonia Gómez-Jordana. 2005. "Différences sémantiques du proverbe d'après sa situation discursive", *Bulletin Hispanique* 107/1: 239-254.
- Fournet, Sonia. 2005. "Le processus argumentatif révélé par le proverbe", *Travaux de linguistique* 51: 37-54.
- Gouvard, Jean-Michel. 1996. "Les formes proverbiales », *Langue française* 110 (« Linguistique et poétique : après Jakobson », sous la direction de Nicolas Ruwet, Jean-Michel Gouvard et Marc Dominicy): 48-63.
- Hamon, Philippe. 1996. *L'ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*. Paris: Hachette Supérieur.

- Kleiber, Georges. 2019. “Une métaphore suit-elle toujours le même chemin ? Analyse des expressions idiomatiques et des proverbes métaphoriques”, *Langue française* 204 (« Le conflit conceptuel : De la grammaire aux métaphores »): 87-100.
- Kleiber, Georges. 2017. “La figure d’un proverbe n’est pas toujours celle d’une métaphore”, *Scolia* 31 (« Le proverbe »): 39-77.
- Kleiber, Georges. 1999. “Les proverbes : des dénominations d’un type “très très special””, *Langue française* 123 (« Sémantique et stéréotype »): 52-69.
- Kleiber, Georges. 1989. “Sur la définition du proverbe”, *Recherches Germaniques* 2: 233-252.
- Lejeune, Philippe. 1975. *Le pacte autobiographique*. Paris: le Seuil.
- Maingueneau, Dominique. 1993. *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*. Paris: Dunod.
- Maingueneau, Dominique. 1997. *Pragmatique pour le discours littéraire*. Paris: Dunod.
- Mejri, Salah. 2008. “Inférence et structuration des énoncés proverbiaux”. In: *Des topoï à la théorie des stéréotypes en passant par la polyphonie et l’argumentation dans la langue. Hommages à Jean-Claude Anscombe*, edited by Danielle Leeman, 169-180. Chambéry: Université de Savoie.
- Olbrechts-Tyteca, Lucie et Chaïm Perelman. 2008. *Traité de l’argumentation* (6e Edition). Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles.
- Perrin, Laurent. 2000. “Remarques sur la dimension générique et sur la dimension dénominateur des proverbes”, *Langages* 34/139 (« La parole proverbiale », sous la direction de Jean-Claude Anscombe): 69-80.
- Rapatel, Philippe. 2010. “Un proverbe traduit est à moitié acquis”. In: *Traductologie, proverbes et figements*,” edited by Michel Quitout and Julia Sevilla Munoz, 1-11. Paris: L’Harmattan.
- Rey, Alain et Sophie Chantreau. 1993. *Dictionnaire des expressions et locutions*, Nouvelle édition, revue et augmentée. Paris: Les Dictionnaires Le Robert.
- Razqī, Muḥammad Ṣādiq. 2010. *Al-amṭāl al-‘āmmiyya at-tūnisiyya wa mā jarā majrā-hā* (“Les proverbes dialectaux tunisiens et ce qui s’ensuit”). Tunis: Sahar Editions.
- Sperber, Dan and Deirdre Wilson. 1986. *Relevance. Communication and Cognition*. Oxford: Basil Blackwell.
- Tamba, Irène. 2012. “Vérité générique et vérité proverbiale : on dit face à on dit proverbialement, le proverbe dit”. In: *Voix et marqueurs du discours : des connecteurs à l’argument d’autorité*, edited by Jean-Claude Anscombe, Amalia Rodríguez Somolinos and Sonia Gómez-Jordana Ferary, 185-206. Nouvelle édition [en ligne]. Lyon : ENS Éditions.
- Tamba, Irène. 2000. “Le sens métaphorique argumentatif des proverbes”, *Cahiers de praxématique* 35: 39-57. <http://journals.openedition.org/praxématique/2889>
- Villers, Damien. 2015. “Proverbiogénèse et obsolescence : la naissance et la mort des proverbes”, *Proverbium* (University of Vermont) 32: 383-424.

Jihene Beji

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

earned her PhD from the University of Paris III - Sorbonne Nouvelle in 2006. Since September 2016 she is an Assistant professor at the College of Languages, Translation Department, of the Princess Nourah bint Abdulrahman University (Riyadh, Saudi Arabia). She has published several articles in the areas of discourse analysis and pragmatics, the most recent of which appeared in the Asian EFL Journal and in the Jordan Journal of Modern languages (JJMLL). She also contributes to the research project Analyzing Stylistic, Historical and Socio-cultural Markers: Their Weight in the Translation of Proverbs.

She can be reached at: JBEJI@pnu.edu.sa

Bahia Zemni

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

received her PhD in linguistics from Sorbonne-Nouvelle III University. Since 2012 she is Assistant professor at Princess Nourah bint Abdulrahman University, where she has headed the languages faculty Research Center. At present, she runs a research unit at the translation department, contributes to the research project: Translation from Arabic to French and vice versa in contextual dictionaries: mechanisms and strategies »and heads the project: « Artificial intelligence and audiovisual Translation ». Bahia has published several translations in collaboration with Louvre Museum and publishing houses: Skira in France and Alsaqui in Lebanon. She took part in several national and international conferences and published widely-in well-established journals on the subject Linguistics and Translations.

She can be reached at: baalzemni@pnu.edu.sa

L'humour dans les parémies saoudiennes et tunisiennes : fonctions, valeurs et effets pervers

Jihene Beji et Bahia Zemni

This article analyzes the comic value and humor conveyed by Arabic proverbs, particularly those in the Saudi and Tunisian dialects. As a language practice, proverbs fulfill several social functions including provision of illocutionary values or illustration of pragmatic aims. At times they have unexpected and detrimental perlocutionary effects, for both the speaker and the receiver.

Keywords: proverbs, dialects, humor, comic, irony, illocutionary, perlocutionary

1. Introduction¹

La présente étude cherche à déceler la charge humoristique de certaines parémies en arabe dialectal, en l'occurrence dans les dialectes tunisien et saoudien, afin de repérer et d'appréhender les valeurs illocutoires et les fonctions socioculturelles qui sous-tendent cette pratique langagière singulière à bien d'égards. Les proverbes de notre corpus, compte tenu de leur(s) effet(s) comique(s), seront étudiés dans une perspective pragmatique et contrastive pour en dégager l'intérêt dans le contexte de leur emploi par les locuteurs arabophones. Nous nous inscrivons ainsi dans un champ de recherches assez spécifique, qui porte sur l'humour en général et sur la valeur expressive, essentiellement comique, des formules parémiques, en particulier.

1.1. Repères théoriques

Dans une contribution publiée en 2017 et intitulée « Le tabou et l'humour – analyse pragmatique, sémantique et stylistique des formes citées françaises à caractère comique », Magdalena Lipińska se livre à une réflexion d'ordre pragmatique, stylistique et sémantique sur le fonctionnement du comique

¹ This research was funded by the Deanship of Scientific Research, Princess Nourah bint Abdulrahman University through the Fast-track Research Funding Program.

lié au tabou que véhiculent « les formes citées françaises », telles que « les proverbes non marqués formellement et les proverbes marqués formellement ».

Dans une étude plus récente, publiée en 2018 et intitulée : « Les inférences comme source du comique dans les proverbes français », la même auteure essaie de cerner les mécanismes du comique dans les parémies françaises à travers l'étude des inférences (les implications et les présuppositions pragmatiques). Cette étude s'inscrit ainsi dans une perspective pragmatique qui conçoit « les mots en action » (Lipińska 2018: 188) et les proverbes comme « les mots qui ont leur poids » (Lipińska 2018: 187).

Par ailleurs, dans une étude, intitulée « Funo ? Humour, émotion et créativité au sein d'équipes interculturelles » et inscrite dans un projet de recherche qui conçoit les concepts de l'humour et de l'innovation comme étroitement liés, Stalder (2019: 2) tente « d'appréhender les pratiques de gestion des diversités dans les processus d'innovation au sein des groupes et des entreprises », afin de vérifier, tout d'abord, s'il existe un lien entre humour et créativité et de déterminer, ensuite les fonctions et effets du rire au sein des équipes interculturelles en quête d'innovations.

Enfin, Jaubert (2018) publie un article dont le titre « L'humour comme figure. Pour une pragmatique du champ figural » est assez *explicite* quant à la perspective adoptée dans cette recherche, qui, comme elle le précise elle-même dans l'introduction de cette contribution, s'appuie sur l'approche de Marc Bonhomme, et s'inscrit dans la continuité de ses propres réflexions sur « la figuralité ». Jaubert envisage ainsi la pratique de l'humour « comme une figure », définie alors « comme un acte contre-doxique » (Jaubert 2018: 1).

1.2. Méthodologie

L'objet du présent article est l'étude de la charge humoristique que véhiculent les proverbes arabes. Au préalable, nous veillerons à dégager les traits définitoires de l'humour afin de le distinguer d'une autre forme d'expression « non marquée », à savoir le « sérieux », à laquelle on a traditionnellement tendance à l'opposer. D'emblée, nous tenons à signaler que notre attention se portera sur ce qu'on pourrait appeler l'humour « inoffensif » (Evrard 1996: 27), ou « comique frivole » (Defays 1996: 9), non tendancieux, « sans danger », léger, ne portant pas à conséquence. C'est cet humour-là que nous essaierons de déceler dans les parémies arabes de façon à en dégager les fonctions et les valeurs. Quant à l'humour tendancieux, agressif, transgressif (cas de l'ironie, particulièrement, dont l'humour se rapproche le plus, sans pourtant s'y identifier), nous l'aborderons en dernière partie, sans nous y attarder. Notre souci sera juste de montrer quels effets peut produire un humour dérapant et dérivant.

Ensuite, partant de l'idée que le « rieur » ou l'« amuseur » ne se livre pas à ce genre de pratique langagière sans raison, nous tenterons, compte tenu des fonctions qu'on reconnaît traditionnellement au rire, de montrer en quoi l'humour, qui caractérise les parémies arabes, est susceptible de remplir des fonctions autres que des proverbes « non marqués », « neutres » qui ont des valeurs traditionnelles doxiques et déontiques. Quelles raisons sont donc à l'origine du choix de la parémie humoristique qu'effectue le locuteur parmi le panel des proverbes dont il dispose ? Quelles valeurs illocutoires renferme le proverbe humoristique arabe ?

Enfin, nous verrons que la pratique de l'humour dans les parémies arabes ne s'effectue pas sans difficultés, « sans danger » et qu'il peut y avoir un écart entre l'intention communicative, la visée et l'effet produit qui peut parfois être « pervers », c'est-à-dire que, comme l'humour est imprévisible, ses effets peuvent l'être tout autant, dans ce cas une réaction négative n'est pas à exclure. Que peut faire l'humoriste pour réparer les dégâts ? Expliquer ? Se justifier ? Dans ce cas, humour, raison et sentiment sont-ils conciliables ?

2. Analyse

2.1. Humour et traits définitoires

Définir l'humour n'est pas une tâche facile, comme le souligne F. Evrard (1997: 24) : « la difficulté à définir les traits spécifiques de l'humour vient à la fois de la variété de ses formes mais aussi de sa proximité avec les autres modes du discours comique comme l'ironie, le mot d'esprit ou la satire », autrement, ce qui caractérise essentiellement l'humour c'est « l'indétermination » (Evrard 1997: 24), « l'indécidabilité » du sens ; d'un autre côté, comme le pense M. Lipińska (2018: 188), « le comique semble une caractéristique importante pour les proverbes ». Pour un humoriste, l'association du comique et du proverbe n'est pas fortuite, le rire à communiquer s'ajoute au savoir partagé. Pour ce qui est de l'humour léger, on s'accorde à dire que sa fonction essentielle consiste à déclencher le rire, cette réaction physiologique synonyme de divertissement et de joie de vivre. M. Lipinski (2018: 187-188) le confirme en ces termes: « L'impact des proverbes comiques sur les gens est considérable. Ce sont des paroles qui ne blessent pas, qui apportent la détente, la joie de vivre, qui ne nous laissent pas indifférents grâce à [...] des incongruités ou à des intentions détournées ».

Considérons les deux proverbes suivants, l'un tunisien (1.), l'autre saoudien (2.) :²

1. *kīf il-ḥenna fi ḥāfir il-bǧāl* « Comme du henné au sabot d'un mulet »

Le henné est une poudre verte dont on fait une pâte afin de l'appliquer sur les mains et les pieds des femmes en tant que produit de beauté. Le proverbe s'applique généralement à celui qui effectue un travail inutile, sans suite. Ce qui déclenche le rire ici, c'est l'effet de surprise créé par une telle comparaison, le décalage (un produit de beauté dont se servent les humains est appliqué à un animal qui n'en est pas conscient), le côté imprévisible et improbable qu'une telle réalité puisse se produire. Le même effet comique est produit par un proverbe saoudien :

2. *yā šīn is-sarj 'alā il-bagra* « Quel gâchis qu'une selle sur une vache »

On l'aura compris, le rire est le produit de l'incongruité d'une comparaison (une selle, censée être sur le dos d'un cheval pour assurer le confort du cavalier, équipe une vache), l'objet est détourné de son usage (à quoi pourrait servir une selle sur le dos d'une vache ?), c'est tellement déplacé et inapproprié que cela ne peut que prêter à rire.

À ce stade, on aurait tort de croire que le rire produit par un proverbe comique est un fait anodin. À la suite de Pia Stalder (2019: 5), qui considère « l'humour comme une forme d'expression – intelligible – de la créativité humaine », nous voyons dans de telles comparaisons (exemples 1. et 2.) un signe de « créativité » et d' « innovation ».

Toutefois, on pourrait se dire qu'on ne rit pas juste pour rire, c'est qu'à la base, l'humour (dans les parémies comme ailleurs) remplit différentes fonctions selon les usages et les visées illocutoires.

- Une fonction *sociale*, celle qui consiste à assurer l'accord, la solidarité et la cohésion. Le rire apparaît comme un besoin de se libérer des contraintes et des règles qui régissent la vie sociale globalement définie par le sérieux. Certains proverbes à l'image du suivant (en arabe saoudien) illustrent bien ce besoin :

3. *ḥonfusāna twannis wa-lā jūhra thawwis* « Un scarabée qui tient compagnie vaut mieux qu'un joyau qui rend fou »

L'effet comique résulte de la minimisation (même un scarabée), de l'exagération (choisir un scarabée plutôt qu'un joyau) et de l'improbabilité qu'un tel choix puisse se présenter. En arabe saoudien :

²La transcription du proverbe en arabe sera suivie de son explication en français, mise entre guillemets.

4. *ḥūd il-mafgūša ḥattā tijī il-mangūša* « Contente-toi de la fille banale en attendant celle qui est tatouée »

Le rire est produit ici par ce jeu avec les sonorités (allitérations et assonances) (*mafḡūša/ mangūša*) et du contraste entre le premier terme dépréciatif et le second terme valorisant.

- Une fonction *curative et cathartique* : pour décompresser, créer des ondes positives, détendre une atmosphère au bord du conflit, susciter un sentiment de sécurité qui porte au relâchement. Soit les deux proverbes suivants (5., 6.) en dialecte tunisien :

5. *il-maḡbūha ḍaḥkit 'alā l-maslūha w-il-mqadda mātit bi-l-ḍoḥk* « L'égorgée s'est moquée de l'écorchée et la tailladée est morte de rire »

Se dit de celui qui pointe du doigt le défaut d'un autre, dont lui-même est affecté. Trois lexies renvoient à des référents qui sémantiquement n'ont « rien à envier » l'un à l'autre, donc qui n'ont pas à se réjouir du défaut de l'un et de l'autre, le rire naît de ce « paradoxe », de cette transgression des règles les plus élémentaires de la logique. Cela tient à la nature même de l'humour. Mercier (2018: 282) le souligne comme suit : « À chaque fois, l'humour repose largement sur des effets de décalage, d'illogisme, d'incongruité, voire d'absurdité face au socle de nos certitudes ou de nos attentes ». Dans le proverbe qui nous intéresse, l'humoriste est anti-doxique, il joue avec nos « certitudes » en connaissance de cause.

6. *koṭr il-ham yidḥak* « Trop de malheur fait rire »

Dans une telle situation, le rire est ressenti comme un besoin pour atténuer et dédramatiser. Et comme parfois, « un malheur ne vient jamais seul », il vaut mieux en rire et décharger le fait malheureux de son potentiel émotif. Cette conception de l'humour a une dimension sociologique, propre aux cultures arabes : dans les visites des morts et les veillées funèbres, la tendance au rire est un moyen de faire face et de surmonter une tragédie. « Prendre à la légère », « ne pas prendre au sérieux » par le rire, c'est ce qui définit la dérision.

2.2. Formes et valeurs du comique dans les proverbes arabes

Mejri (2008: 6) reconnaît trois critères de bonne formation des proverbes : la prosodie, la syntaxe et la sémantique (dont le lexique). Quand il s'agit de produire un effet comique, le recours aux proverbes renfermant des tabous, tels les *lexèmes dépréciatifs*, ou expressions *truffées de vulgarismes*, peut s'avérer source du comique, et déclencher le rire, d'autant plus que la « transgression de la maxime de politesse par la violation du tabou est une origine importante de l'humour dans les proverbes », comme le

souligne Lipińska (2017: 249). L'humour est ainsi souvent irrévérencieux, versant dans le trivial, le grossier, l'obscène ou ce qui est considéré comme tel.

Soit pour illustration un proverbe saoudien (7.) et un autre tunisien (8.), suivi de son équivalent intradialectal :

7. *il-mlazag yṭīḥ w-il-msakat yṣīḥ* « Ce qui est collé [: ce qui est artificiel] se détache et celui qu'on a fait taire crie »

Autrement, « seul ce qui est naturel demeure ». Ce proverbe a une structure binaire : deux éléments (sujet + verbe) coordonnés à deux autres éléments (sujet + verbe), les deux sujets sont au passif, nous retrouvons ce jeu avec les sonorités [jti :ḥ] / [jsi :ḥ] qui contribue à l'effet comique, de plus, les sujets aussi bien que les verbes sont dépréciatifs.

8. *ḥnānit id-djāja min ġīr b-zāzil* « Tendresse de la poule sans seins »

Parfois, pour contourner le « tabou » linguistique (l'attribut féminin), par « euphémisme », le locuteur tunisien peut faire usage d'une variante plus pudique de ce proverbe, soit :

8'. *ḥnānit id-djāja min ġīr ḥlīb* « Tendresse de la poule sans lait »

Ces deux versions du proverbe s'appliquent au géniteur ou à la génitrice qui n'est pas démonstratif/-ve, qui n'a pas la « fibre affective » ou la « culture du câlin ».

Cette pratique langagière s'apparente au jeu, car l'humour a une dimension ludique et cela se manifeste sur plusieurs niveaux (les mots, les sonorités, la doxa, les codes), c'est ce qu'affirme Arnaud Mercier (2018: 281) : « L'aspect ludique est premier dans la posture humoristique : il s'agit de faire rire et de sourire comme ne se prenant pas au sérieux et appelant de facto les auditeurs à faire de même ». Cela est illustré par le proverbe tunisien suivant :

9. *ḥallāt rājjil-hā mamdūd w-mšāt t'azzī fī maḥmūd* « Elle a laissé son mari étendu et est allée présenter ses condoléances à Mahmoud »

mamdūd « étendu » signifie probablement « mort » et *maḥmūd* « vivant » et vraisemblablement « debout ». Ce proverbe permet de rendre compte d'un jeu de mots situé à plusieurs niveaux : un jeu de positions (« couché » vs « debout ») et de situations (« mort » vs « vivant ») ; jeu avec les sonorités [u:d] de *mamdūd* auquel répond [u:d] de *maḥmūd* ; jeu avec la doxa (cette femme est probablement une veuve joyeuse qui se console suite à la perte de son mari) ; jeu avec les codes (une femme mariée ayant

perdu son mari doit respecter et honorer son mari à sa mort, en ne salissant pas sa mémoire par un comportement de dévergondée). Et ceci n'a rien d'étonnant, comme le pense Chaouch (2012: 93) :

Distance, indifférence, inversion du réel, mise en cause des règles et de l'ordre établi, cynisme, désinvolture, dérision, transgression des valeurs, détournement des genres littéraires par la parodie. L'humour ne respecte rien

et il fait un pied de nez au sérieux. Il apparaît comme un « espace de liberté » (Jaubert 2018: 7) parce que « trop de sérieux tue le sérieux. »

Il faut cependant signaler que l'effet comique d'un discours ne découle pas uniquement de son contenu explicite, comme le pense Lipińska (2018: 193) : « l'humour des parémies découle surtout de contrastes divers concernant les contenus inférés tels que les implications et les présuppositions ».

Soit les deux proverbes tunisiens suivants :

10. *ḥallā qar'a w-fāška w-rās kalb* « Il a laissé (en héritage) un potiron, une bonbonne et une tête de chien »

Compte tenu du peu de valeur des objets laissés en « héritage », l'implication coule de source : *il n'a rien laissé*, bien que l'énumération fasse part d'un nombre important.

11. *rtāhit il-qar'a min kad l-amšāt* « La chauve est soulagée de la peine des peignes »

11. est une métaphore qui présuppose qu'une personne était tourmentée auparavant et qui implique : à présent qu'elle a perdu ses cheveux, elle n'a plus besoin de peignes (idée du soulagement).

Rire et faire rire n'est pas pour autant l'objectif ultime de l'humoriste, son discours a des valeurs illocutoires et le locuteur a des visées. Nous allons tenter de définir les unes et les autres :

12. *arḍa b-gird-ik lā yjī-k mā agrad minn-u* « Contente-toi de ton singe, sinon tu risques d'avoir [: de tomber sur] plus singe »

Cette parémie saoudienne à fonction doxique et déontique est paraphrasable par : « Contente-toi de ce que tu as, même si c'est mauvais, car tu peux tomber sur pire ». Elle est à rapprocher du proverbe *supra* « contente-toi de la fille banale, en attendant celle qui est tatouée ». L'effet comique résulte de cette assimilation de l'humain à l'animal (symbole de la laideur, dans certaines cultures) et du comparatif de supériorité (comme s'il y avait des degrés de laideur). Ce proverbe saoudien, que l'on retrouve plus ou moins dans d'autres dialectes arabes, a un équivalent tunisien :

13. *šid mšūm-ik lā yjik mā ašwam minn-u* « Garde ton malheur, tu risques de tomber sur pire »

Nous retrouvons cette tendance de l'humoriste à l'exagération lexicale, à la déformation qui déclenchent le rire, d'autant plus que, culturellement, ce proverbe peut s'appliquer aux insatisfaits ou insatisfaites (de leurs femmes ou de leurs maris). Sur la base de l'expérience, du vécu, du savoir partagé, de la doxa, l'humoriste est en quête d'entente, d'approbation, de complicité. C'est d'autant plus explicite à travers le proverbe trivial suivant, en dialecte tunisien :

14. *trahdīn en-na'aja mā yifhmu kēn es-sārah* « Seul le berger peut comprendre les minauderies de la brebis [: quiconque d'autre n'a pas cette compétence] »

À la limite, cela pourrait être paraphrasé par « nul ne peut te connaître mieux que moi », avec ce que cela peut comporter de dérision et d'autodérision.

Soit les deux proverbes suivants, un saoudien (15.) et un tunisien (16.) :

15. *ṭabṭab w-layiss yiṭla'l-ik kwayis* « Tapote et lisse jusqu'à ce que cela soit beau »

Applicable aux objets, c'est un appel à la persévérance, et pourquoi ne serait-ce pas applicable aux humains ? D'autant plus qu'on peut rapprocher cette parémie d'une autre, tunisienne :

16. *ṭabṭab-lu 'alā ktāf-u yiṭhal mindāf-u* « Tapote-lui l'épaule, il sera confiant »

16. est métaphorique au sens de « flatte-le, il cède ». Dans les deux cas, l'humour constitue une quête de rapprochement, de sympathie, de cordialité, de convivialité, de solidarité et une entreprise de séduction liée à l'ethos, cet *ethos libertaire* de l'humour qui se permet tout et dit tout. La manœuvre ou l'astuce humoristique servant les besoins de la séduction semble d'ailleurs avoir fait ses preuves quand on se réfère à un proverbe français : « Femme qui rit, à moitié dans son lit » (ou une femme qu'on fait rire est à moitié séduite).

Cette entreprise de séduction à travers l'humour est sous-tendue par une quête d'admiration, liée au pathos, l'humoriste cultive le narcissisme en faisant appel aux sentiments d'une « audience admirative ». Quand l'humoriste tunisien, sous une feinte de modestie mêlée d'autodérision, s'exprime ainsi :

17. *liškūn ṭharqas yā mart l-a'mā* « Pour qui te maquilles-tu, Ô toi femme de l'aveugle ? »

Cela se dit de quelqu'un qui fait des efforts qu'un autre ne saura pas apprécier, en se dévalorisant, il espère être revalorisé par une audience qui, le prenant en pitié, se mettra à l'admirer.

Enfin, nous envisageons le cas d'une parémie comique tunisienne servant les besoins d'une argumentation, soit :

18. *kīmā yqūlū fi-hā : eš-šanqa m'a i-jma'a khlā'a* « Comme on dit : être pendu en groupe est une partie de plaisir », autrement « un malheur est supportable quand il se généralise »

Dans le cas du Covid, où la mort rôde, faire acte d'un tel proverbe peut être très mal reçu et « la posture humoristique » (Mercier 2018) peut échouer vu que cela constitue un sujet sensible, ce qui serait un trait d'humour noir, voire déplacé. L'effet comique du proverbe découle de l'hyperbole, de cette plaisanterie de mauvais goût.

3. Difficultés, critiques et effets pervers

3.1. Difficultés et critiques

L'humour et sa perception ne sont pas la chose du monde la mieux partagée, car le rire est d'abord (pas exclusivement) culturel, contextuel, dépendant du savoir partagé et des valeurs communes. C'est ce que pense Rollo (2016: 185) : « Tout en étant un phénomène transculturel au niveau psychologique et social, l'humour est néanmoins fortement ancré dans chaque contexte : on ne rit pas forcément des mêmes choses ou devant les mêmes situations, et la perception de l'humour peut changer d'un peuple à l'autre ».

La notion de partage est essentielle, car c'est d'elle que dépendent la complicité et la connivence, seules garantes de l'effet escompté : divertir et faire rire. En effet, A. Jaubert (2018: 9) parle d'une « logique de la connivence », qui stipule que l'on peut probablement rire de tout, « mais pas avec n'importe qui » : « l'humour non seulement appelle une réception complice, mais il compte sur elle ».

Et ce n'est toujours pas une *condition nécessaire et suffisante*, car au-delà de la communauté du savoir et des valeurs, encore faut-il que l'« amuseur » ait une certaine compétence ou plutôt une compétence certaine : le langage à lui seul peut ne pas produire un effet comique, cela dépend aussi de la situation et de la posture de l'humoriste, comme le souligne A. Jaubert (2018: 9) : « le récepteur est un co-énonciateur, et c'est pourquoi l'identité connue de l'humoriste, son ethos préalable, déterminent aussi la réception ». Bref, ne fait pas rire qui veut, quand il veut, n'importe comment. Que de fois n'a-t-on pas entendu dire un récepteur à l'adresse de l'« amuseur » : *ça ne fait rire que toi !*

Par ailleurs, la compétence linguistique et encyclopédique du récepteur, sa capacité à décrypter un message humoristique peut poser problème. Guillebaud et Stoichiță (2013: 3-4) le confirment en ces termes :

L'humour s'appuie sur l'attitude de celui qui le reçoit. Celui-ci doit être enclin à décrypter comme « humoristique » ce qu'il perçoit, en fonction du contenu, du lieu, de la situation,

etc. Cette compétence à déceler l'humour se construit en fonction de son âge, de son appartenance sociale et culturelle, de ses références au monde et de ses expériences passées.

Autrement, si la compétence linguistique est insuffisante, si la connaissance du monde est lacunaire, l'humour peut tourner court et « faire chou blanc ».

La notion de partage s'applique également aux convictions religieuses et aux croyances. Et bien que « la transgression du tabou » soit « typique de la langue courante », comme l'affirme Lipińska (2017: 248) et qu'elle « constitue une source intarissable du comique », il y a lieu de se demander, à la suite de Jaubert (2018: 8), si « le rire peut [...] tout désacraliser », lorsque l'humour se fait balourd, profanateur et *désacralisateur*, et touche à un tabou. Jusqu'où peut-on aller pour faire rire ?

Il y a un sérieux problème de réception qui tient à la nature même du rire et à la posture de l'humoriste. Le rire est une réaction euphorique, joyeuse, spontanée, imprévisible, ni contrainte, ni forcée, ni surtout « sur commande ». Ce sont là des traits dont l'humoriste doit tenir compte s'il espère produire l'effet recherché. Si en plus, l'humoriste affecte un désengagement et un détachement, la réception ne peut qu'en être plus ambiguë : c'est sérieux ou c'est pour rire, c'est léger ou c'est moqueur ? Soit le proverbe tunisien suivant :

19. *in-na'ja titfūḥor b-liyit il-'allūš* « La brebis se vante de l'arrière-train [: la queue grasse] du mouton »

19. se dit de celui qui se vante de la qualité d'un autre (dont il est dépourvu). Un tel proverbe inséré dans le cadre d'une conversation ne met pas à l'abri d'une réaction négative : *qu'est-ce que tu veux dire ? Qui traites-tu de « brebis » ?* Si le locuteur est sommé de s'expliquer, de se justifier, il bascule dans le sérieux, ce grand rival de l'humour. On retombe dans la raison à laquelle l'humour fait un pied de nez par nature, le discours perd en légèreté, voire en intelligence (caractéristique essentielle du trait d'esprit), l'effet comique se dissipe. Expliquer revient à désambiguïser, et l'humour se nourrit de cette ambiguïté qu'il laisse planer. L'explication et la clarté le dénaturent, le rire perd de sa saveur, de son « piquant », d'autant plus que le trait humoristique est lié à l'instant. C'est ce que pensent également Guillebaud et Stoichiță (2013: 4) : « les effets de l'humour ont tendance à se dérober aussitôt qu'on cherche à les analyser. Chacun sait qu'une histoire drôle cesse de faire rire dès qu'on tente de l'expliquer à autrui ».

3.2. Effets pervers

Par « effets pervers », nous entendons des effets perlocutoires « indésirables, non souhaités » ou non prévus. C'est le cas d'un glissement sémantique et d'une transgression générique. Il faut rappeler que les frontières entre l'humour et l'ironie sont tellement poreuses qu'on peut facilement passer de l'un à l'autre, *sans s'en rendre compte*. Comme le souligne Chaouch (2012: 61-62) : « Le premier cultive le brouillage et l'ambiguïté sémantique, la seconde oppose un sens explicite à un sens implicite que le lecteur peut déterminer s'il sait interpréter des signaux relevant du métalangage ». Or, c'est cette indétermination qui fait naître un sentiment de perplexité chez le récepteur.

Soit le proverbe tunisien et son correspondant saoudien :

20. *ana nqol-lu / ḥāwi w-huwa yqollī qaddāš 'and-u dkūra* «Moi je lui dis qu'il est impuissant et lui me dit : combien a-t-il de garçons ? »

20'. *ngul-lu maḥṣī ygūl waš 'and-u 'iyāl?* « Je lui dis qu'il est castré, et il me dit : combien a-t-il d'enfants ? »

Cela ressemble à s'y méprendre à un dialogue de sourds ou à un quiproquo, à tort ou à raison. Alors, humour ou ironie ? Compte tenu de l'intonation, de la mimique, susceptibles d'être associées à la production du proverbe, on pencherait pour l'ironie, tant et si bien que le récepteur peut en inférer que le locuteur le prend pour un imbécile, ou un débile, ce qui aurait la valeur d'un acte d'insulte implicite. Dans ce cas, cela constituerait une transgression d'une loi du discours, ce que Kerbrat-Orecchioni (1986: 235) nomme la « loi de décence » qui appelle au respect des convenances, comme éviter d'insulter quelqu'un.

Une autre infraction aux lois du discours peut être illustrée par le proverbe tunisien suivant :

21. *kif ba'būš il-kalb / ḥaṭṭ-uh arb'in sna fi gašba ṭla' m'awaj* « Comme la queue d'un chien, on l'a mise quarante ans dans un roseau, elle en est sortie tordue »

21. s'applique à une conduite incorrigible. Deux lois du discours ont été violées : la loi d'informativité (l'hyperbole exprime l'hyperinformation) et la loi de modalité (le contenu explicite cache un sens implicite).

Et comme l'humour ne connaît pas de limites, il peut être déplacé et inadapté à la situation. Soit le proverbe tunisien suivant inscrit dans une situation où le locuteur, en présence d'un récepteur borgne, laisse entendre qu'il est temps de profiter d'une occasion :

22. *il-yūm nhār il-ḡamz yā 'ūra* « C'est le jour pour faire des clins d'œil, la borgne »

Indélicatesse ou dérapage incontrôlé, mais humour de mauvais goût. Dans ce cas, la posture est une imposture, on n'est pas loin de la tricherie où l'humoriste, croyant faire rire, blesse et agace. Il peut toujours invoquer le « sens de l'humour » pour tenter de se rattraper, un certain malaise s'installe, l'humour se mue en sarcasme (tout est une question de perception), comme le dit si bien Anna Jaubert (2018:10) : « l'ethos libertaire de l'humour est alors miné par sa propre conventionalisation, et le rire devient jaune ». Pire : le récepteur peut être qualifié de « susceptible », n'ayant pas le « sens de l'humour » par un locuteur de mauvaise foi. C'est ce qui fait dire à juste titre à Pia Stalder (2019: 2) : « Toutefois, il s'agit d'une épée à double tranchant, car l'humour peut également blesser, exclure. »

Quand l'humour se mue en moquerie et que l'objet, la cible, la victime en est le récepteur, l'humoriste le dévalorise et porte atteinte à ses *faces* (Goffman 1974 et à sa suite Brown and Levinson 1987) ; il se valorise parallèlement en éprouvant une espèce de sentiment de supériorité fugace qu'il éprouve en ridiculisant l'autre, parce que l'humour est jouissif et l'humoriste ne le pratique pas sans un certain plaisir. Toutefois, il finit par être puni par où il a péché : en dévalorisant l'autre, croyant bien faire, il donne une image peu reluisante de lui-même. En étant désigné du doigt, il peut chercher à corriger, se rattraper, « se racheter », mais parfois en voulant le faire, il « s'enfoncé », car en se justifiant, en s'excusant, il devient responsable de ce dont on l'accuse (l'agression de l'autre) et il perd en crédibilité. Et s'il est amené à se justifier, cela revient à s'excuser, et sachant que l'acte d'excuse est auto-humiliant et autodégradant, il se dévalorise, ce qui serait une violation de ce que Kerbrat-Orecchioni (1986: 235) appelle la « loi de dignité » qui stipule de « ne pas " baisser son pantalon " (...) ne pas " se diffamer " soi-même ».

4. Conclusion

Nous avons tenté dans le présent travail de montrer que les parémies arabes sont empreintes d'humour (sans que cela leur soit exclusif). Nous nous sommes concentrées sur ce qu'on appelle l'humour léger, sans gravité, dont l'objectif premier est le rire que ressent l'humoriste et qu'il cherche à faire partager, ce qui confère au rire une fonction sociale propre à assurer l'accord et la cohésion entre les membres d'une communauté, dans le même ordre d'idées, on attribue au rire une faculté thérapeutique ou curative, dans la mesure où on lui reconnaît une vertu relaxante par l'effet qu'il produit. Toutefois, l'usage d'un proverbe comique, bien qu'il se réfère à la doxa, n'est pas dénué de calcul, puisque derrière cet usage et la pratique de l'humour se cache une manœuvre de rapprochement, une astuce visant à gagner la sympathie par le rire, et au-delà à séduire et à susciter l'admiration. Ce qui fait du rire un outil de manipulation, d'autant plus qu'il peut servir les besoins d'une argumentation, car quand on rit, on « baisse la garde » et on se laisse facilement convaincre.

Reste que l'humour qui se plaît dans le jeu (avec le langage, la doxa, les certitudes...) ne peut se pratiquer sans difficultés, sans entraîner des effets indésirables. Ne fait pas rire qui veut, c'est une question de situation, de posture, de compétence. N'a pas de réaction d'hilarité n'importe qui, la compétence du « rieur » est là aussi requise ; on ne rit pas de tout, d'autant plus que l'humour dans les parémies (et ailleurs) touche à tout sans retenue. Et si par malheur l'humoriste dérape et passe la frontière qui sépare l'humour de l'ironie, que valent ses explications et ses justifications ? et que reste-t-il de comique dans son discours ?

Et quand on passe aux explications, on quitte la légèreté et on est en plein dans le monde du sérieux, celui où on doit rendre des comptes d'une agression qu'on feint de ne pas avoir fait subir, en forçant les traits, en se moquant, en désacralisant, en salissant. Car l'humour est une question de réception, dans les parémies plus qu'ailleurs, il est censé refléter la sagesse populaire, la voix de la raison et s'il agresse, il n'est donc pas utilisé à bon escient. Que faut-il faire dans ce cas ? Renoncer au rire ? Opérer un choix parmi les parémies comiques ? Se contrôler et veiller au choix du lexique, du ton, de la manière, par souci de ne pas froisser ? Est-ce humainement possible compte tenu de l'immédiateté qui caractérise l'humour ?

Références bibliographiques

- Amossy, Ruth. 2006. *L'Argumentation dans le discours*. Paris: Colin.
- Brown, Penelope and Stephen C. Levinson 1987. *Politeness. Some universals in language usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chaouch, Zoubeir. 2012. *L'Écriture de l'essai chez Camus*. Tunis: Université de Sousse.
- Defays, Jean-Marc. 1996. *Le Comique*. Paris: Seuil.
- Evrard, Franck. 1996. *L'Humour*. Paris: Hachette.
- Freud, Sigmund. 1930. *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*. Paris: Gallimard [original: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. 1905. Wien].
- Goffman, Erving. 1974. *Les Rites d'interaction*. Paris: Minit.
- Guillebaud Christine et Victor A. Stoichiță. 2013. "Introduction : Constructions sociales de l'humour sonore". *Cahiers d'ethnomusicologie, Ateliers d'ethnomusicologie* 2013: 13-20. <halshs-00925646>
- Jaubert, Anna. 2018. "L'humour comme figure. Pour une pragmatique du champ figural". hal-02054885
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 1986. *L'Implicite*. Paris: Colin.
- Lipińska, Magdalena. 2017. "Le tabou et l'humour – analyse pragmatique, sémantique et stylistique des formes citées françaises à caractère comique". *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Romanica* 12: 247-256. <http://dx.doi.org/10.18778/1505-9065.12.21>
- Lipińska, Magdalena. 2018. "Les inférences comme source du comique dans les proverbes français".

In: *Le poids des mots : hommage à Alicja Kacprzak*, edited by Agnieszka Konowska, Agnieszka Woch, Anna Bobińska, and Andrzej Napieralski, 187-194. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. <http://dx.doi.org/10.18778/8142-075-4.17>

Mejri, Salah. 2008. “Inférence et structuration des énoncés proverbiaux”. In: *Des topoï à la théorie des stéréotypes en passant par la polyphonie et l’argumentation dans la langue. Hommages à Jean-Claude Anscombe*, edited by Danielle Leeman, 169-180. Chambéry: Université de Savoie.

hal-00411320

Mercier, Arnaud. 2018. “L’omniprésence des postures humoristiques sur twitter”. In: *Le sens de l’humour, style, genre, contexte*, edited by dans Florence Leca and Anne-Marie Paillet, 279-297. Louvain-la-Neuve: Academia-L’Harmattan.

Razqī, Muḥammad al-Ṣādiq. 2010. *Al-amṭāl al-‘āmmiyya al-tūnisiyya wa-ma-jarā majrā-hā* (“Les Proverbes dialectaux tunisiens et ce qui s’ensuit”). Tūnis: Saḥar.

Rollo, Alessandra. 2017. “Aspects linguistiques et idéologico-culturels dans la traduction de l’humour. Le cas de la bande dessinée *Agrippine*”. *MonTI* 9: 181-218.

<http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/91150>

Stalder, Pia. 2019. “Funno ? Humour, émotion et créativité au sein d’équipes interculturelles”. *TIPA. Travaux interdisciplinaires sur la parole et le langage* 35: 1-18.

<http://journals.openedition.org/tipa/3260>.

Jihene Beji

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

earned her PhD from the University of Paris III - Sorbonne Nouvelle in 2006. Since September 2016 she is an Assistant professor at the College of Languages, Translation Department, of the Princess Nourah bint Abdulrahman University (Riyadh, Saudi Arabia). She has published several articles in the areas of discourse analysis and pragmatics, the most recent of which appeared in the Asian EFL Journal and in the Jordan Journal of Modern languages (JJMLL). She also contributes to the research project Analyzing Stylistic, Historical and Socio-cultural Markers: Their Weight in the Translation of Proverbs.

She can be reached at: JBEJI@pnu.edu.sa

Bahia Zemni

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

received her PhD in linguistics from Sorbonne-Nouvelle III University. Since 2012 she is Assistant professor at Princess Nourah bint Abdulrahman University, where she has headed the languages faculty Research Center. At present, she runs a research unit at the translation department, contributes to the research project: Translation from Arabic to French and vice versa in contextual dictionaries: mechanisms and strategies »and heads the project: « Artificial intelligence and audiovisual Translation ». Bahia has published several translations in collaboration with Louvre Museum and publishing houses: Skira in France and Alsaqui in Lebanon. She took part in several national and international conferences and published widely-in well-established journals on the subject Linguistics and Translations.

She can be reached at: baalzemni@pnu.edu.sa

Axe 2.

Théorie des faces et stratégies de politesse

Désamorçage et évitement dans la conversation quotidienne en arabe saoudien et tunisien

Jihene Beji

This study uses a bi-dialectal corpus, Tunisian and Saudi, to examine certain techniques of defusing and avoidance within the framework of a conversation likely to take a conflictual turn. Intersubjective relationships are not always harmonious, and therefore friction between interactants is foreseeable. Such friction can lead to a deadlock and to the cessation of the conversational process, jeopardizing social cohesion. Anticipatory techniques are thus considered to "defuse" a possible conflict and ensure the smooth running of the exchange. In the Arab-Muslim context, the use of certain formulas is part of this strategy of "politeness" and provide information on this Arab-Muslim communicative ethos. The characteristics of this ethos, both common and divergent between the Tunisian and Saudi dialects, make it possible to account for specificities and inter-dialectal convergences of a cultural nature.

Keywords: ethos, politeness, strategy, dialect, softeners, interaction, confrontational

« Je ne vois pas comment
le genre humain pourrait réellement vivre
sans quelque diversité interne. »
Lévi-Strauss (*Myth and Meaning* 1978: 16)

1. Introduction¹

La présente contribution entend analyser certaines expressions lors d'un échange interactionnel en arabe dialectal (le tunisien et le saoudien). L'emploi de ces expressions s'inscrit dans le cadre d'une stratégie de « politesse », celle-ci entendue au sens de « concept construit au sein d'une théorie », et

¹ This research was funded by the Deanship of Scientific Research, Princess Nourah bint Abdulrahman University through the Fast-track Research Funding Program.

qui s'apparente « à une activité de polissage » (Kerbrat-Orecchioni 2010: 36-37), et ce, grâce à plusieurs procédés, tels les adoucisseurs, dont disposent les locuteurs d'une langue donnée. Cette question ne manquera pas de convoquer des disciplines différentes mais interdépendantes telles que l'ethnographie, la sociolinguistique et la pragmatique. Plusieurs travaux ont porté sur les questions relatives aux notions que nous avons estimées opératoires pour l'étude de quelques procédés linguistiques dont les locuteurs arabophones, en particulier les Tunisiens et Saoudiens, font usage lors d'une interaction pour éviter le conflit et préserver le bon déroulement de l'échange.

1.1. Repères théoriques

Dans un article intitulé « Système linguistique et ethos communicatif », Kerbrat-Orecchioni (2002) engage une réflexion sur la langue envisagée dans « les relations que le système entretient avec des instances externes », qui relèvent principalement de deux ordres, entre autres « le contexte socioculturel », dans lequel elle inscrit son étude. La notion de « culture », dont la langue est « tout à la fois une *composante* et un *véhicule* » renvoie, selon l'auteure, à « l'ensemble des savoirs et croyances, dispositions et normes, manières de dire et de faire propres à une communauté particulière ». Pour Kerbrat-Orecchioni, ces considérations culturelles sont plus ou moins « incontournables ».

Et, dans une contribution plus récente, publiée en 2010, et intitulée « L'impolitesse en interaction. Aperçu théorique et étude de cas », cette linguiste revient tout d'abord « sur certains problèmes théoriques » relatifs à « la politesse linguistique inaugurée il y a une trentaine d'années par la diffusion des travaux de Brown et Levinson [1978, 1987] ». Elle se penche ensuite sur « certaines manifestations de la politesse et de l'impolitesse », relevant de « deux types particuliers de situations de communication, à savoir les débats politiques télévisés et les échanges en contexte scolaire ».

En 2010, dans une publication, inédite en français (reprise d'une conférence en espagnol, en Colombie) et dont le titre est : « Étude de la politesse, entre communication et culture », Patrick Charaudeau mène une réflexion sur la notion de « politesse », dans une optique conçue comme un « phénomène langagier » qui « intègre » les trois dimensions suivantes : la « sémantique des mots », la « sémantique pragmatique » et l'aspect culturel.

1.2. Considérations méthodologiques

1.2.1. Questionnements et cadre méthodologique

Dans le présent travail, nous nous proposons dans l'esprit d'une linguistique comparative d'étudier les techniques ou rituels de désamorçage et d'évitement dans le cadre d'une conversation

confrontationnelle en arabe dialectal (le tunisien et le saoudien). En amont, cela nous amène à dégager quelques caractéristiques de la vie sociale qui met en présence deux interactants (ou plus) engagés dans une conversation qui peut prendre un caractère conflictuel. D'emblée, des questions essentielles se posent : Pourquoi la conversation (d'une façon générale) et particulièrement dans un contexte arabophone peut-elle prendre « à tout moment » une tournure conflictuelle ? Dans une situation conflictuelle, en quoi la politesse peut-elle constituer une technique de désamorçage et un facteur d'harmonie sociale ? En quoi est-elle préférable à une agressivité caractérisée ou à une « guerre ouverte » ?

Nous verrons plus loin que les différentes techniques envisagées pour contrer, contourner, éviter un conflit sont la pratique du monde la mieux partagée, ce qui n'empêchera pas la manifestation de variantes propres à la culture tunisienne et saoudienne, où il entre parfois une part de croyance (religieuse ou traditionnelle). Ces stratégies, à défaut de désamorcer « complètement » un conflit, peuvent toutefois « ralentir », « retarder » ou absorber une agressivité « prévisible ».

Enfin, et cela s'inscrit en droite ligne de cette dernière constatation, nous envisagerons le cas du dépassement et des limites de ces techniques de désamorçage. Ce qui revient à poser la question de l'efficacité ou de l'inefficacité de certaines stratégies. On ne peut exclure l'hypothèse de la « découverte du pot aux roses » par l'allocutaire. Que se passe-t-il quand ce dernier s'aperçoit que le locuteur fait acte de supercherie, se livre à des subterfuges et tente de le manipuler ?

1.2.2. Corpus bi-dialectal : Normes socioculturelles et ethos communicatif

Dans le cadre de cette analyse, nous avons opté pour un corpus bi-dialectal, en l'occurrence saoudien et tunisien, et ce, pour les motifs suivants :

Tout d'abord, la situation linguistique dans les pays arabes peut être décrite comme pareillement diglossique et complexe, présentant des composantes socio-culturelles et linguistiques souvent similaires, en dépit des variables de même ordre, susceptibles d'apparaître dès lors qu'il s'agit de tel ou tel dialecte, tel ou tel pays, voire telle ou telle région du monde arabe. Des spécificités d'ordre linguistique et culturel se manifestent non seulement entre les différents pays, et parfois entre les différentes régions du même pays (coexistence de variantes du même dialecte en fonction des régions d'un même pays arabe), mais également entre Maghreb et Orient (*al-Mašraq*) arabes. De cette dernière répartition géographique découle la distinction entre deux grands groupes de variétés dialectales, à

savoir arabe occidental ou maghrébin, comme le marocain, le tunisien, l'algérien, etc. et arabe oriental, tel le saoudien, le syrien, l'égyptien...

C'est donc dans ce cadre qui appréhende les dialectes arabes comme formant plusieurs groupes de langue et dans un souci de diversification que nous inscrivons le choix d'un échantillon bi-dialectal, qui, sans prétendre à l'exhaustivité, se veut représentatif de ces deux groupes ou types de dialectes arabes.

Toutefois, en dépit des particularités culturelles et linguistiques susmentionnées, des différences interpersonnelles ainsi que des statuts et rôles des participants, on peut observer la récurrence des mêmes comportements langagiers et l'usage de rituels interactionnels assez proches, dans l'organisation des échanges interpersonnels entre les locuteurs arabophones. Ces constantes comportementales observées relèvent de normes et d'habitudes socio-culturelles, caractéristiques de la communauté linguistique arabe. La notion de norme est définie, par opposition à celle de « loi », comme suit : « les règles de conduite immanentes dans la société et les mécanismes d'interactions sociales sous-jacents qui induisent des comportements » (Fluet et Galbiati 2016: 192).

Kerbrat-Orecchioni (2002: 42) abonde dans le même sens en affirmant ceci : « Puisqu'il s'avère que certains faits de langue reflètent certaines valeurs et normes culturelles en matière de communication, il est possible d'exploiter certaines observations linguistiques pour reconstituer au moins partiellement cette logique culturelle, c'est-à-dire l'ethos communicatif propre à la société concernée. » Le concept d'*ethos* est défini par Kerbrat-Orecchioni (1994: 113) comme suit : « Les différentes caractéristiques communicatives d'une langue donnée dans une société donnée ne doivent pas être envisagées isolément, car elles font système au sein de cette société, pour en composer l'ethos ou le "profil communicatif" (...) ».

De cette notion de « profil communicatif » ou d'*ethos* sont nées des catégorisations appliquées à des sociétés ou communautés linguistiques, telles que la distinction entre les sociétés à *ethos* consensuel et les sociétés à *ethos* confrontationnel, ou les expressions renvoyant à des *identités* géographique, religieuse ou linguistique : *ethos* méditerranéen, européen, arabo-musulman, etc.

Ainsi, la désignation « Méditerranée » renvoie aux pays du pourtour méditerranéen dont la Tunisie, et certaines recherches, menées essentiellement en anthropologie et ethnologie, reconnaissent « un halo de valeurs communes qui rendent les sociétés méditerranéennes comparables » (Frimousse 2013: 14). Et bien que ces valeurs ne soient pas « propres aux sociétés méditerranéennes » et qu'elles soient « universellement distribuées », Frimousse (2013: 21) affirme que « ces éléments connaissent une accentuation singulière dans les contextes méditerranéens. Ces valeurs

y sont davantage érigées et plus intenses. Elles sont à la fois explicites et implicites et elles orientent les conduites et les comportements. »

Si on prend l'exemple de la prise de parole « méditerranéenne », dont la tunisienne, on peut aisément dégager les caractéristiques suivantes : les interactants ont le verbe haut et une tendance à l'excitation conversationnelle. À la disparition de Philippe Seguin, l'une des réactions-hommage fut de le qualifier de « Méditerranéen au sang chaud » (*Le Monde*, du 7 janvier 2010), confirmant en cela l'idée avancée par Béal (2010: 60), qui stipule ceci : « Il semble que, d'une manière générale, les pays germaniques et méditerranéens aient un ethos plutôt confrontationnel ».

Toutefois, pour Frimousse (2013: 21), qui cite Bromberger et Durand (2001), la Méditerranée est une « zone de différences entre la Méditerranée latine », « la Méditerranée orthodoxe » et « la Méditerranée musulmane », elle « se configure dans un système de renvois dans une altérité de dissemblances et d'oppositions dans les dimensions religieuses ».

C'est sur cette base des dimensions autres que géographiques que se manifestent d'autres configurations d'*ethos*, telles que l'*ethos* arabo-musulman, où se croisent des considérations d'ordre religieux et linguistique. Dans le cas qui nous préoccupe ici, à savoir les contextes saoudien et tunisien, nous abandonnerons donc la notion d'*ethos* méditerranéen au profit de cette configuration d'*ethos* communicatif arabo-musulman parce qu'elle permet d'envisager les contextes saoudien et tunisien comme les deux versants, certes distincts, mais assez représentatifs, d'une même réalité linguistique, à savoir la langue arabe dans toute sa complexité socio-culturelle appréhendée sur le plan synchronique.

Si nous convoquons certaines notions, telles que les normes sociales et l'*ethos* communicatif (ou discursif), que nous devons, entre autres, à l'ethnographie de la communication, dont l'objectif, selon Kerbrat-Orecchioni (1990: 59) est « de décrire l'utilisation du langage dans la vie sociale, et plus précisément, de dégager l'ensemble des normes qui sous-tendent le fonctionnement des interactions dans une société donnée », c'est parce qu'elles nous permettent d'envisager certains faits de langue dans les dialectes saoudien et tunisien, dont les désarmeurs, les amadoureux, comme relevant de ces habitudes langagières ou normes.

Ces indices permettent, sans généraliser ni verser dans le stéréotype caricatural, de dégager les traits discriminants d'un prototype, celui du locuteur arabophone en situation de crise.

2. Analyse

2.1. Vie sociale et interaction

Sans en donner une image sombre, on peut affirmer sans risque de se tromper que la vie sociale est faite de frictions, les relations entre les individus donnent lieu à une lutte d'égos (parfois hypertrophiés), à la manifestation d'une volonté de puissance, à l'affirmation d'un pouvoir ; c'est ce qu'affirme Charaudeau (2010: 5), à juste titre : « les relations sociales s'inscrivent dans des rapports de force engendrés par des *motivations* personnelles (désirs, besoins, intérêts) et/ou des *buts* (cognitifs, affectifs, d'action) ». Du coup, l'image idyllique de relations interpersonnelles harmonieuses, sans heurts s'en trouve faussée. Compte tenu du fait, poursuit Charaudeau (2010: 5), que chaque individu est « conscient de l'existence d'un autre dans sa *différence identitaire* », s'ensuit un sentiment de crainte : et si cet autre se met en travers de mes désirs et besoins ? Dans le langage, cela se traduit par le désir d'exercer une action, une influence de l'un sur l'autre, il en découle que la plupart des prises de parole peuvent être conçues comme des actes menaçants, c'est que confirme Kerbrat-Orecchioni (2010: 37) : « La plupart des actes de langage sont potentiellement menaçants pour les faces des interlocuteurs ». Cette vision « paranoïde » de l'interaction est celle de Brown et Levinson (1978) : la pratique du langage en devient une activité à risque, le terrain éventuel d'un choc frontal ; la conversation, susceptible de connaître une « escalade », une « montée de tension », peut dégénérer en conflit ouvert, en « violence verbale » (Kerbrat-Orecchioni 2010: 38), voire physique.

Par ailleurs, c'est dans le souci d'assurer et de maintenir la cohésion sociale que la politesse apparaît comme le moyen d'éviter la scission sociale, de gommer, de polir, de rendre « lisses » les aspérités de l'égo, d'« arrondir les angles ». Kerbrat-Orecchioni (2010: 38) va même plus loin en avançant qu'« il est permis de penser que la politesse est la condition même de la survie en société et de la survie de société ». Affirmation excessive et contestable, à notre sens. Bien des sociétés où sévit la loi de la jungle ont survécu, bien des individus subissant le joug d'un pouvoir autocratique ont survécu...tant bien que mal. Ce qui n'empêche pas de penser que, au-delà de toutes les considérations, la politesse remplit la fonction d'un lubrifiant permettant aux différentes pièces d'un mécanisme de fonctionner sans grincer.

2.2. Techniques de désamorçage en dialectes tunisien et saoudien

Ces techniques sont envisagées dans l'esprit d'une parade, d'une anticipation visant à empêcher une explosion de violence qui peut découler d'une escalade conversationnelle.

Dans un souci d'ordre méthodologique, les exemples que nous introduirons seront présentés comme suit : pour chaque technique analysée, nous l'illustrerons par une ou plusieurs expression(s), selon le besoin de l'analyse, dans les deux dialectes. Les exemples en tunisien seront suivis de leur(s) équivalent(s) en saoudien, les deux séparés par une barre oblique. Dans certains cas, nous soulignerons les spécificités interdialectales d'ordre culturel qui peuvent apparaître entre les deux dialectes relativement à tel ou tel emploi. L'explication de l'expression en français est annoncée par une flèche, suivie d'un énoncé entre guillemets.

2.2.1. La dédramatisation

1. *mā nhawlū-š-l-ḥkāya* (Tun.) / *mā nhawal l-mawḏū'* (Saoud.) → « N'en faisons pas tout un plat », formules auxquelles correspondent également :

1'. *mā nkabrū-hā-š* (Tun.) / *mā nkabbar l-mawḏū'* (Saoud.) → « N'amplifions pas la chose »

Ces expressions ont une forme proverbiale correspondante en plusieurs dialectes arabes, avec quelques variations au niveau du verbe, soit :

1''. *yrod (yiṣna' /ya'mal) min il-ḥabba qobba* → « Il fait d'un grain un dôme »

De même que pour dédramatiser, on emploie souvent les expressions, respectivement en tunisien et en saoudien :

2. *yizzi 'ād* (Tun.) / *waggif* (Saoud.) → « Arrête un peu »

On aura compris la procédure : il s'agit de ramener une réalité à des proportions « raisonnables » ; la situation peut être dramatique en soi, mais il n'est pas conseillé d'« en rajouter » et de « jeter de l'huile sur le feu », la tendance étant plutôt à la réduction, à la minimisation, pour « étouffer l'incendie ».

2.2.2. L'humour

Quand il est contrôlé, mais pas dérapant ou décapant, l'humour se présente comme le moyen approprié pour dédramatiser. Lorsque, dans le cours d'une conversation animée, sentant l'arrivée d'une explosion de passions, on lâche les expressions équivalentes suivantes :

3. *nfadl-ik m'a-k* (Tun.) / *amzaḥ ma'a-k* (Soaud.) → « Je rigole, je plaisante, c'est pour rire »

Reste que l'humour dépend de la façon dont il est perçu par l'interlocuteur. Comme le dit Zoubeir Chaouch (2012: 92) : « créant une espèce de conflit sémantique (par son caractère indéterminé), il entretient la confusion, l'incertitude ». Quand le locuteur « humorise » dans une situation « dramatique », même si l'intention est bonne, comment savoir s'il est sérieux ou s'il prend les choses « à la légère » ? Parce que c'est de cette intention que découle la réaction (positive ou négative) de l'interlocuteur. Chaouch (2012: 93) ajoute à ce propos : « Il est évident que l'humour est décelable sur le plan strictement formel. Mais là où l'humour est difficile à déceler, c'est quand il joue du ton qui illustre un décalage par rapport au sujet abordé : sérieux quand les faits sont comiques ou l'inverse, irrévérencieux, désinvolte, voire inconvenant face à la gravité ».

2.2.3. L'appel au calme, à la raison, à la sagesse

Plusieurs expressions employées par les locuteurs tunisiens et saoudiens invoquent la « raison », soit :

4. *rāk 'aqil / inti 'aqil* (Tun.) → « Tu es sage »

4'. *ħall-ik 'āgil / i'gal* (Saoud.) → « Sois sage »

De même, on retrouve cette invocation de la raison et l'appel au calme dans d'autres formules ritualisées, telles que :

5. *orzon* (Tun.)/ *itgal* ou *ħall-ik taḡil* (Saoud.) → « Sois posé »

6. *wassi' bāl-ek* ou *ṭawwil bāl-ek* (Tun.)/ *wassi' ṣadr-ak* (Saoud.) → « Garde ton calme »

7. *biš-šwaya* (Tun.)/ *bi-šwiš* (Saoud.) → « Doucement »

Le locuteur saoudien dispose d'une expression métaphorique qui va dans le même sens :

8. *lā taṭīr fī-l-'ijja* → « Ne vous emportez pas », « Ne tirez pas de conclusions hâtives »

Dans cette formule figée, le sens littéral de la lexie *il-'ijja* étant « la tempête de sable ou de poussières », cela en donne la traduction littérale suivante : « Ne t'envole pas dans (la tempête de) poussières ». Pour les locuteurs de la Péninsule arabique, il s'agit là d'un emploi directement puisé dans leur environnement naturel et culturel, ce qui renvoie à l'ethos discursif préalable, spécifique de la culture saoudienne. Sur le plan pragmatique, cette formule s'apparente à un acte à valeur de conseil de clairvoyance ou de mise en garde contre les jugements hâtifs ou précipités, contre l'aveuglement dont on peut faire preuve face à certaines circonstances en apparence évidentes mais qui peuvent induire en erreur.

Dans toutes ces expressions susmentionnées, le locuteur arabophone, craignant une précipitation des événements, sent que la situation risque d'être incontrôlable (à cause d'une « montée de tension »), et l'usage de ces expressions présuppose que l'attitude de l'interlocuteur est « déraisonnable ».

Par ailleurs, dans la culture arabo-musulmane, le rappel et l'invocation de Dieu font partie intégrante des rituels conversationnels quotidiens des locuteurs arabophones. Cependant, bien que cela soit pareillement enregistré dans les différents parlers arabes, cette pratique langagière est d'autant plus significative dans la Péninsule arabique et en particulier en Arabie Saoudite, en raison de son statut religieux important au Moyen-Orient et dans le monde arabo-musulman : c'est le berceau de l'Islam et le lieu de pèlerinage pour les Musulmans. Soit les expressions suivantes :

9. *rabb-ī yahdī-k* (Tun.) / *allāh yahdī-k* (Saoud.) → « Que Dieu te mette sur la bonne voie (te guide) »

Ces formules correspondent à une sollicitation d'une aide divine, une invocation de Dieu. Dans les conversations entre locuteurs arabes, il s'agit d'un argument d'autorité en faveur d'une interaction plus sereine et sans heurts. Une variante de ces formules circule en contexte tunisien, *yahdī-k* et bien qu'elliptique du mot *Allāh* ou *Rabb-ī*, elle dénote le même sens.

2.2.4. L'usage des proverbes

Soit les expressions suivantes pour annoncer une formule proverbiale :

10. *kīmā yqūlū fī-hā* (Tun.) / *maḡīyūla* (Saoud.) → « Comme on dit »

10'. *nās bikrī qālū* (Tun.) / *nās awal ḡālū* (Saoud.) → « Les ancêtres ont bien dit... »

Ces formules introductives de proverbes sont couramment utilisées par les locuteurs arabophones dans le cadre d'une argumentation, pour signaler le recours à *l'ethos discursif préconstruit*. Cela revient à rappeler à un individu qu'il fait partie d'une communauté et qu'il doit en conséquence se comporter selon les règles qui régissent la vie sociale. Dans le cas présent, le locuteur fait savoir à l'interlocuteur, coléreux, qu'en ne se contrôlant pas, il est en infraction avec les règles sociales et il se met à dos la communauté à laquelle il appartient.

2.2.5. L'étonnement feint

Par le recours à certaines formules, telles que

11. *šbī-k hakkā* (Tun.) / *inta lēš kiḡā (kaḡā)* ou *wiš (iṣ) fī-k* (Saoud.) → « Pourquoi es-tu comme ça ? »

le locuteur adopte une certaine « posture » : le sens de ce terme fait référence à un jeu de rôles et l'expression utilisée nous transporte hors de la réalité vécue par les interlocuteurs dans un « environnement fictif » qui met en présence deux « inconnus » dont l'un pourrait dire à l'autre « je ne te reconnais pas ». Cette « posture » tend à faire prendre conscience à l'interlocuteur de son comportement « déviant » et à la limite à faire naître en lui un sentiment de culpabilité. C'est également un appel à « se reprendre, se ressaisir ». Le jeu de rôles est également illustré par les expressions respectivement en tunisien et en saoudien :

12. *mā ḥsibtik-š hakkā* (Tun.)/ *mā haqqīt innak kaḏā* (Saoud.) → « Je ne te croyais pas comme ça »

Le locuteur feint la déception, donne l'impression de « tomber des nues ». Chaouch (2012: 249), à la suite de Goffman (1973), affirme : « Étant question de “mise en scène” [...], il n'est pas étonnant que Goffman considère les individus en interaction comme des “acteurs” [...]. Et qui dit “acteur” dit “rôle”, “impression” [...] à produire ». Cette « représentation » a pour visée de faire renoncer l'interlocuteur à jouer le rôle du personnage indélicat manquant aux règles élémentaires du civisme. Dans ce cadre, nous sommes en plein dans le domaine de la manipulation.

2.3. L'évitement ou la politesse négative abstentionniste (anti-FTA)

Tout acte de langage, inscrit dans une situation de communication, en l'occurrence conflictuelle, est susceptible de représenter une menace pour les faces des interactants. Le but sera donc, pour l'un ou l'autre, de veiller à ce qu'il n'y ait pas d'escalade pouvant conduire à un blocage et mettre fin à la conversation. Et le meilleur moyen de ne pas commettre un FTA (*Face Threatening Act* ou AMF, acte menaçant pour les faces), c'est de l'éviter ou de l'adoucir ; l'une des stratégies adoptées a été désignée de « politesse négative abstentionniste » ou anti-FTA (Kerbrat-Orecchioni 2010: 3). Concrètement, cela revient à user de moyens tels que :

2.3.1. Les adoucisseurs

Soit les expressions suivantes :

13. *maḏā bi-yya* (Tun.)/ *abb-ī (widd-ī)* (Saoud.) → « J'aimerais bien »

Les locuteurs saoudiens et tunisiens disposent d'autres expressions équivalentes, soit :

13'. *kēn tismaḥ* (Tun.)/ *law samaḥt* (Saoud.) → « si tu permets »

13". *ba'd idn-ik* → « avec ta permission » (littéralement « après avoir obtenu ta permission »)

13”’. *kēn mā trāš māna*’ (Tun.)/ *idā mā ‘ind-ek māna*’ (*idā mā yḥālif*) (Saoud.) → « Si tu ne vois pas d’inconvénient »

Dans une relation interpersonnelle amicale, ces expressions peuvent relever de l’hyperpolitesse, objet de suspicion. Par ailleurs, concernant l’*ethos* arabo-musulman, le recours excessif à ce type de rituels de politesse (le locuteur accomplit un acte « autodégradant » et « se rabaisse » face à son interlocuteur) et bien que cela soit plus ou moins courant, n’est pas particulièrement apprécié, et ce type d’acte de langage peut même être considéré comme inconvenant.

On constatera que ces formulations recourent à ce qu’on a coutume d’appeler des « désactualisateurs modaux », le conditionnel en l’occurrence (cas de la première expression), ou soumises à une condition (cas des autres). En tout cas, elles sont préférées à une expression directe (celle d’une requête notamment) jugée agressive, ne permettant pas d’obtenir le résultat escompté ; métaphoriquement, nous pouvons qualifier ces expressions adoucissantes de « pare-choc » ou d’« airbag », dans la mesure où elles permettent d’amortir le « choc » d’une réaction violente éventuelle.

2.3.2. Les minimisateurs

14. *ḥabbīt bark nqoll-ik* (Tun.)/ *bas abī agoll-ak* (Saoud.) → « Je voulais *simplement* te dire »

14’. *mā nḥibb-iš nqoll-ik* (Tun.)/ *mā abī agoll-ak* (Saoud.) → « Je ne voudrais pas te dire »

14”’. *mā noqṣod-š* (Tun.)/ *mā kān gaṣd-i*, ou *mā aḡsid* (Saoud.) → « Je ne veux pas dire »

Les minimisateurs représentent le pendant opposé de la dramatisation et, de ce fait, ils peuvent constituer une espèce d’équivalent de la dédramatisation. Il s’agit de réduire l’intervention du locuteur à sa plus *simple* expression (cas de la première expression), de façon à ce que les choses ne prennent pas des proportions « énormes » ; les deux dernières expressions assimilables à la litote ou à l’euphémisme, permettent d’éviter de « jeter de l’huile sur le feu », d’éviter l’usage de ce qu’on appelle en pyromanie les « accélérateurs » d’incendie. Il ne faut pas oublier que l’usage des minimisateurs n’est pas gratuit, cette pratique est la manifestation d’un désaccord déguisé, or « l’expression d’un désaccord (est) susceptible d’être ressentie comme une offense conversationnelle » (Alberdi Urquizu 2007: 21). De même que le cas du refus d’une offre, conçue comme un cadeau, doit s’inscrire dans le cadre de conventions sociales adoptées par les membres d’une communauté linguistique. Si on part du principe qu’« on ne refuse pas un cadeau », que le refus direct, pur et simple, peut être considéré comme une

offense, au contraire « le refus rituel et routinisé apparaît ainsi le plus souvent comme stratégie d'atténuation » (Alberdi Urquizu 2007: 22).

2.3.3. Les désarmeurs

Pour illustration, considérons les formules suivantes, en tunisien puis en saoudien :

15. *min ġir ma titġaš-aš* (Tun.)/ *lā tiz'al* (Saoud.) → « Sans t'énerver (te déranger) »

Ces expressions peuvent être considérées comme un anticipateur d'une réaction négative (que le locuteur doit imaginer, à laquelle il peut s'attendre) ; dans ce cas, connaissant l'interlocuteur et prévoyant sa réaction, il « prend les devants », en connaissance de cause.

L'expression

16. *isma'-nī* → « Écoute-moi »

est employée par les locuteurs saoudiens et tunisiens, avec d'autres formules aux sens contextuels équivalents ou proches, telles que :

17. *šūf* → « Regarde » (« Tu vois » ou « Vois-tu »)

ou les formules (respectivement en tunisien et en saoudien) :

18. *istannā šwaya* (Tun.)/ *oṣbor bas* ou *ṣabr-ak 'ala-yya šway* (Saoud.) → « Attends un peu », « Sois patient »

Les expressions en 18. sont des phatiques considérées comme des « ralentisseurs », des « retardateurs », leur usage relève d'une stratégie qui peut laisser entendre que le locuteur lui-même a été victime d'une agression verbale et que, ne voulant pas « se laisser entraîner », il ne tient pas à appliquer le principe de réciprocité : à une violence répond une contre-violence. Il gagne donc du temps et se contrôle. D'un autre côté, utiliser ces expressions dans le cadre d'un discours enflammé de l'interlocuteur revient à lui couper « le fil de ses idées », donc à faire baisser la tension (et c'est le but recherché), et peut-être à faire diversion en abordant un autre sujet, pacifique cette fois-ci.

Soit les formules suivantes :

19. *mā nħibb-iš nliħ 'lī-k* (Tun.)/ *mā widd-ī azon 'alī-k* (Saoud.) → « Je ne voudrais pas insister »

Il s'agit là d'une expression perfide qui laisse entendre le contraire de ce qu'elle dit, car le locuteur, tout en prétendant ne pas insister fait le contraire et l'insistance est généralement mal perçue.

20. *mā yimšī-š fi bāl-ik illī* (Tun.)/ *lā tfakkar abad innū* (Saoud.) → « Ne crois surtout pas que »

est une tentative (vaine) du locuteur de dicter une interprétation « positive » de l'énoncé qu'il produit, car il sait pertinemment que rien n'empêchera l'interlocuteur de se livrer à un calcul interprétatif qui lui révélera l'intention communicative du locuteur.

21. *mā'a kull ihtirāmāt-ī* → « Sauf ton respect » ou « Sans te manquer de respect »

Comme beaucoup d'expressions ritualisées, provenant de l'arabe littéral, celle-ci est d'usage dans les différents dialectes arabes. C'est ce qu'on peut appeler un « pré » ou préliminaire précédant un reproche qui peut être interprété comme une atteinte à la face positive de l'interlocuteur. La technique consiste à « mettre des gants » à « dorer la pilule » d'un reproche ou d'une critique. Là aussi, cette formule peut paraître apprêtée, parce que hyperpolie, tout en remplissant la fonction d'absorbeur d'agressivité.

2.3.4. Les amadoueurs

22. *'ayaš hū-yā (oht-ī)* (Tun.) / *Allah yssallimik w-ana aḥū-uk (abū-k)* (Saoud.) → « Que [Dieu] te garde cher frère (chère sœur) / Que Dieu te garde et je suis ton frère (ton père) ! »

L'invocation de Dieu et l'appellatif d'usage dans les relations de parenté dans l'espace culturel arabo-musulman empreint de religiosité constituent l'amadoueur type susceptible de calmer l'esprit échauffé d'un interlocuteur et d'« étouffer dans l'œuf » une réaction négative, car à qui est-on disposé à prêter une oreille attentive, si ce n'est à un frère ou une sœur ? Presque dans le même ordre d'idées, d'autres expressions tablent sur le sentiment pour désamorcer une réaction violente éventuelle, telles que les formules suivantes en tunisien :

23. *w-rās-ik* → « Je jure sur ta tête »

23'. *law kēn mā žīt n'izz-ik mā nqoll-ik* → « Si je n'avais pas de l'affection pour toi, je ne te le dirais pas »

23''. *b-rās illī y'izz 'l-ik* → « (Je t'en conjure) au nom de qui tu as de plus cher »

Les trois expressions relèvent de la pratique du chantage affectif. La première est une flatterie à peine voilée qui présuppose que le locuteur jure au nom d'une échelle de « valeurs » et qu'à ses yeux (et il

espère que cela le soit aux yeux de l'interlocuteur), son vis-à-vis représente ce qu'il a de plus cher. La deuxième relève du « pré » et permet toutes les libertés, y compris celle de dicter une conduite (comme celle de prêter une oreille attentive et suivre un conseil). La dernière apparaît comme la dernière « carte à abattre », quand ni l'amadoueur « parental », ni l'amadoueur « amical » ne sont suivis d'effet. Dans tous les cas, il est permis de penser que les amadoueurs relèvent de la tricherie, de la mystification, d'un travail de « dompteur », mais seul le résultat importe, désamorcer la violence, tout le reste est littérature.

Dans la Péninsule arabique, et en Arabie Saoudite en particulier, eu égard aux spécificités d'ordre culturel et religieux, mentionnées *supra*, les amadoueurs dont on use pour jurer sur la tête de quelqu'un ou au nom d'autre qu'Allah ne semblent pas faire partie des rituels linguistiques des locuteurs saoudiens.

2.3.5. Les interrogations

2.3.5.1. La question « pré »

24. *innajjam-š nissal-ik suāl* (Tun.)/ *momkin suāl* (Saoud.) → « Puis-je te poser une question ? »

Quand on pose une question à quelqu'un sans une « précaution » d'usage, on peut s'attendre à une réaction agressive, car interroger porte atteinte à la face négative de l'interlocuteur : on lui prend de son temps et on s'arroge le droit d'interroger, car n'interroge pas qui veut (cela dépend d'une *felicity*, ou « condition de réussite », appelée condition d'autorité dans la théorie des actes de langage). Une fois le « pré » utilisé, la réponse de l'interlocuteur est généralement positive. Et si (par malheur) la question est dérangeante, l'interlocuteur ne peut en vouloir qu'à lui-même, le locuteur, lui, est « disculpé » à l'avance. La question « pré » présente également l'avantage de produire une discontinuité dans un discours à tension montante.

2.3.5.2. La question oratoire

25. *mā trā-š illi?* (Tun.)/ *inta mā tšūf innū?* (Saoud.) → « Tu ne vois pas que ? »

Comme leur nom l'indique, ces questions sont de pure forme. C'est une « ruse du locuteur » (Ducrot 1972: 14) qui fait semblant de prendre à témoin l'interlocuteur face au phénomène de la violence verbale par exemple. C'est une forme d'indirection qui consiste à faire assumer à l'interlocuteur, avec subtilité, son propre point de vue.

2.3.5.3. La question-sollicitation

26. *aš qawl-ik kēn?* (Tun.)/ *iš rāy-ik law?* (Saoud.) → « Que dirais-tu si ? Qu'en penses-tu ? »

Dans ces expressions, le locuteur œuvre encore dans la finesse. C'est un jeu subtil entre l'être et le paraître ; on fait semblant de s'en remettre au bon jugement de son vis-à-vis pour infléchir son comportement, pour freiner l'escalade et l'amener à de meilleurs sentiments.

2.3.6. Le trope communicationnel ou l'indirection

27. *mūš noqšod fī-k inti* ou *inti mūš hakkā* (Tun.)/ *ma inta il-maqšūd* (Saoud.) → « Ce n'est pas toi que je vise » (« Toi, tu n'es pas comme ça »)

C'est l'illustration même de l'évitement d'une attaque frontale. C'est une *représentation* qui met en scène trois *acteurs* : deux protagonistes et un figurant imaginaire. Le locuteur feint de critiquer une tierce personne, alors qu'en fait il vise l'interlocuteur. C'est le jeu subtil entre le sens littéral et la signification implicite. Comprenne qui voudra.

2.4. La politesse positive productionniste, valorisante (FFAs)

Les Actes Flatteurs pour la Face (*Face Flattering Acts/ FFAs*) relèvent d'une stratégie qui consiste à « caresser dans le sens du poil », comme l'affirme Kerbrat-Orecchioni (1996: 54) : « la politesse positive occupe en droit dans le système global une place aussi importante que la politesse négative : se montrer poli dans l'interaction, c'est produire des FFAs tout autant qu'adoucir l'expression des FTAs- voire plus : dans nos représentations prototypiques, la louange passe pour "encore plus polie" que l'atténuation d'une critique ». Soit les expressions :

28. *ḥāšilū zāyid m'a-k* ou *lā ba'd-ik w lā qabl-ik* (Tun.)/ *kaffit w waffit* (Saoud.) → « Il n'y a rien à dire, tu es incomparable »/ « ce que tu as fait satisfait largement nos attentes »

Il s'agit dans tous les emplois en 28. d'un compliment avec l'usage de termes *intensifieurs*, des *renforçateurs*, avec parfois un sens superlatif comme l'adjectif « incomparable ». Du coup, l'acte est *hyperbolisé*, c'est un cas d'*hyperpolitesse*. C'est vrai que d'un côté, le compliment s'inscrit dans l'esprit de la valorisation de l'interlocuteur aux dépens de « ses propres intérêts », parce que le locuteur, qu'il le

veillance ou non, se dévalorise en ce faisant ; mais c'est pour la bonne cause : « la recherche de l'harmonie interpersonnelle » et c'est dicté par la volonté « d'éviter le moindre heurt, la moindre possibilité de conflit » (Aberdi Urquizu 2009: 37). Cependant, cet esprit de sacrifice s'expose à des critiques : l'excès dans la flatterie, l'intensification du compliment peut paraître suspecte, le jeu en vaut-il la chandelle ? Jusqu'où un locuteur peut-il aller pour calmer l'ardeur d'un interlocuteur ?

Pour valoriser la « face » de l'interlocuteur, le flatter et l'amadouer, les locuteurs arabophones recourent à des formules ritualisées diverses, faisant office d'acte de compliment et renseignant sur les valeurs culturelles tant distinctes que communes entre les différentes sociétés arabo-musulmanes. En effet, les dialectes arabes provenant d'un fond commun, l'arabe classique, certaines expressions ritualisées, puisées dans ce répertoire langagier, sont de ce fait communes. Leur contexte d'emploi, joint à leur valeur illocutoire, peut néanmoins varier d'un dialecte à un autre.

Par ailleurs, et toujours sur le plan intralinguistique et interdialectal, l'*ethos* arabo-musulman est pluriel et renferme des sèmes culturellement variables, opposant des sociétés où sévissent des formules ritualisées, liées à certaines croyances ou superstitions, à d'autres sociétés, où ce type de pratiques langagières semble absent ou tout du moins combattu, au profit d'autres qui semblent plus tolérées pour des raisons d'ordre religieux et culturel. Le recours ou non à ces expressions usuelles, véhiculées par des conceptions en rapport avec l'irrationnel, peut ainsi renseigner sur les spécificités interdialectales d'ordre culturel (telles que les tabous et les interdits religieux) et sur les rapports intersubjectifs, qui ne manquent pas d'apparaître entre les locuteurs d'une même communauté linguistique.

Dans l'analyse qui suit, nous montrerons que dans le contexte linguistique saoudien, certaines expressions sont préférées alors que dans d'autres contextes, tels le tunisien, celles-ci circulent conjointement à d'autres.

Soit les expressions suivantes :

29. *ḥamsa w ḥmīs 'l-īk* (Tun.), littéralement → « Que cinq (ou *ḥamsa* : le talisman) et jeudi soient sur toi » (un vœu de protection)

Dans cette formule, le chiffre *cinq* est invoqué à deux reprises: dans *ḥamsa*, qui signifie « cinq » en arabe mais évoque également le talisman relatif à la main de Fatma ; et *ḥmīs*, c'est-à-dire « jeudi » (soit le cinquième jour de la semaine), qui renvoie indirectement à ce chiffre. C'est un compliment « contextuel », « culturel », propre à une communauté linguistique, en l'occurrence la tunisienne, mais dont l'équivalent circule dans d'autres dialectes arabes, tels l'égyptien, soit :

29'. *ḥamsa w-ḥmīsa 'al-īk* (Egyp.)

Il y entre une part de superstition, de croyance plus ou moins vague, qui tient à la symbolique du chiffre 5, liée à la « main de Fatma » ; cette espèce de compliment qui ne dit pas son nom, n'est pas sans rapport avec le compliment hyperbolisé, la « main de Fatma » est censée protéger une personne « unique » contre le mauvais œil.

30. *'in-ī mā tḍorr-ik* (Tun.) → « Que mon œil ne te soit pas nuisible »

Encore une formulation complexe qui allie le vœu et le compliment et qui s'inscrit en droite ligne du précédent, c'est une appréciation inspirée par l'admiration, non par l'envie, on y retrouve la même part de superstition.

31. *mṣalli 'ā-n-nibī* (Tun.) → « Que le Prophète soit béni ! »

C'est encore un compliment à la formulation alambiquée. Comme mentionné *supra*, l'*ethos* arabo-musulman connaît, à des degrés divers, des variables selon le pays, la situation d'interlocution et le type des relations intesubjectives : ainsi, quand on souhaite que la bénédiction soit sur le Prophète, on sollicite une part de cette bénédiction sur celui auquel on applique la formule. Le Prophète étant, dans la culture arabo-musulmane, un modèle de vertu, l'usage de cette formule revient à exprimer une admiration (sincère ou pas) assimilable à un compliment, associé à un vœu de protection. Les trois expressions (29., 30. et 31.) ont en commun de « gonfler l'égo » de l'interlocuteur qui, sensible à la flatterie, ne sera pas porté à l'escalade conversationnelle. Et c'est là le but recherché.

En revanche, pour des considérations d'ordre religieux liées aux interdits linguistiques, ces formules en dialecte tunisien, dont les équivalents peuvent circuler dans d'autres sociétés arabo-musulmanes, semblent ne pas faire partie du répertoire langagier des locuteurs saoudiens.

Ceci étant, d'autres actes de compliment, véhiculant une valeur invocatoire, sont en usage dans le contexte arabo-musulman, dont le tunisien et le saoudien.

Soit les formules ritualisées, provenant de l'arabe classique et empreintes de religiosité (expressions coraniques) :

32. *mā šā' Allāh* → « Qu'il plaise à Allah », « Si Dieu le veut » ou « Selon la volonté d'Allah »

33. *tabāraka Allāh* → « Exalté et élevé soit Allah »

Bien qu'elles soient différentes, les deux expressions renferment le même sens de louange au Créateur, de reconnaissance et de gratitude envers Dieu pour Ses Bienfaits, sur lequel vient se greffer par

extension/ inférence un sens contextuel exprimant un acte de félicitation et/ou d'admiration, associé au vœu de protection divine et dont le correspondant en français peut être le mot « Bravo ! ».

2.4.1. L'adhésion nuancée ou accord partiel

Le propre de l'adhésion nuancée est de présenter un accord de façade, une harmonie factice, c'est la posture même du comédien qui feint d'être ce qu'il n'est pas. Sachant qu'un désaccord franc et net risque d'être pris pour une offense, ce qui n'est pas de nature à garantir l'harmonie, le locuteur opte pour un *désaccord atténué*, grâce à un travail de figuration ou *face-work* (Goffman 1973) qui permet de préserver les deux faces, celle du locuteur (qui se dévalorise en se pliant aux quatre volontés de son vis-à-vis) et celle de l'interlocuteur qui se sent valorisé par ce simulacre d'accord. Soit :

34. *dākūrdū āmā* (Tun.) → « D'accord, mais »

35. *bāhī bāhī lākin* (Tun.) → « Bon, bon, d'accord, mais »

36. *nimši m'a-k ou mšāt m'a-k lākin* (Tun.) → « Je te suis, mais »

37. *samaḥ-nī lākin* (Tun.) → « Pardon, mais »

Et leur équivalents :

38. *ṭayib bas* (Saoud.) → « C'est bon, mais »

39. *tamām bas* (Saoud.) → « C'est parfait, mais »

40. *abšir bas* (Saoud.) → « Sois rassuré, mais »

41. *lā muāḥaḍa bas* (Saoud.) → « Désolé, mais »

On aura remarqué que dans la formule en 34., il est question d'un mélange de codes. Le mot *dākūrdū* « d'accord » est un emprunt lexical à l'italien *d'accordo* assimilé aux caractéristiques phonologiques de l'arabe tunisien. L'emprunt reflète une pratique langagière des locuteurs tunisiens assez courante et ce, en dépit de l'existence de leur équivalent en arabe dialectal tunisien (35.), et témoigne du plurilinguisme de la situation linguistique tunisienne. Toutes ces formules en tunisien et en saoudien

constituent une forme imagée de l'accord partiel. La demande de pardon (ou l'excuse) des expressions en 37. et 41. est compensatoire et réparatrice d'un double FTA : celui d'avoir coupé la parole à l'interlocuteur et celui d'avoir commis un impair, parce que, partiel ou pas, le désaccord est là, bien que la formule du pardon soit purement phatique.

2.4.2. La feinte ou la fausse modestie

42. *inti ta'raf ħīr minn-ī lākin* (Tun.)/ *inta adrā bas* (Saoud.) → « Tu sais mieux que moi, mais »

Comme le dit Alberdi Urquizu (2007: 19), il s'agit d'une « stratégie de précaution oratoire », ce que Charaudeau (2010: 3) désigne par « prudence tactique ». Là encore, la comédie est appelée à la rescousse dans une entreprise de simulation-séduction pour empêcher l'interlocuteur d'aller au bout de son raisonnement, et quel autre moyen est plus efficace que de le grandir, quitte à se rabaisser à ses yeux ? La question de l'insincérité reste posée.

2.4.3. Le SFTA (*Self-Face Threatening Act*)

On doit cette notion de *Self-Face Threatening Act* à Chen (2001) et cela désigne la « politesse auto-centrée » (self-politeness), comme peuvent l'illustrer les formules suivantes :

43. *'and-ik haq mā fhimtik-š* (Tun.)/ *ma'a-k hag mā fhimt 'al-ik* (Saoud.) → « Tu as raison, je ne t'ai pas compris »

Aussi curieux que cela puisse paraître, le locuteur porte atteinte à sa propre face, la menace, se montre « impoli » envers lui-même (devant témoin). Jusqu'où peut aller la valorisation de l'autre ? Inconscience ou calcul ? Le soupçon plane et le doute est permis.

2.4.4. La gestuelle

Relevant du « langage non-verbal », la gestuelle est pourtant un « élément de la communication verbale », susceptible de s'inscrire dans une stratégie, celle de l'apaisement, donc de la politesse. Il faut toutefois préciser que c'est culturel, ce que semble confirmer Alberdi Urquizu (2009: 31) : « diverses études interculturelles ont mis en évidence des différences notables selon l'ensemble socioculturel envisagé et permis d'en conclure que la politesse, comme tout autre comportement social, demeure intimement liée aux systèmes de valeurs et aux mœurs de chaque société ». Dans un environnement

méditerranéen, le toucher est le plus souvent d'une grande force de persuasion : toucher l'épaule, les mains, la joue, faire des « bisnes », enlacer même, tapoter pour calmer un esprit échauffé, sont des gestes anodins, bien ancrés dans les mœurs et n'ont rien de déplacé, ni de choquant. Bien que leur efficacité ne soit pas garantie à cent pour cent.

3. Dépassement et limites des techniques de désamorçage

Les moyens verbaux et non verbaux utilisés dans une situation conversationnelle conflictuelle n'aboutissent pas à tous les coups à l'effet escompté : « calmer le jeu » et préserver l'harmonie intersubjective. En dépit de l'ingéniosité dont pourrait faire preuve le locuteur pour ramener l'interlocuteur à la raison, ce dernier pourrait se montrer récalcitrant et ne pas se laisser berner. C. Alberdi Urquizu (2007: 23) souligne cette résistance : « Un locuteur peut très bien essayer d'adoucir son désaccord, il n'en demeure pas moins assujéti à la perception que puisse en voir son allocataire ». Tout est une question de réception.

Reprenons quelques expressions mises au service de stratégies multiples pour définir leurs limites :

La dédramatisation par l'humour ne garantit pas toujours le résultat attendu et cela tient à la nature même de l'humour comme on l'a vu *supra*, rien n'empêche une réaction négative, quand un trait d'esprit est perçu comme incongru, « léger » et inadapté à une situation dramatique, comme ce qui suit :

44. *mūš waqt tfadli-k tawa* (Tun.)/ *mā hū wagt mazḥ* (Saoud.) → « Ce n'est le moment de rigoler », « Ce n'est pas le moment pour la rigolade »

Et on ne pourrait pas en vouloir à l'interlocuteur, le locuteur est-il sérieux ou léger, de bonne ou de mauvaise foi, allez savoir, car « l'humour cultive le brouillage sémantique et l'ambiguïté » (Chaouch 2012: 93). L'expression humoristique pourrait ainsi avoir un enchaînement :

45. *rabb-ī ya'lam b-ḥāl-ī w-inti tfadlak?* (Tun.)/ *allāh ya'lam b-ḥāl-ī w-inta timzah?* (Saoud.) → « Dieu sait ce que je ressens et toi, tu te moques »

Ici l'humour bascule dans l'ironie et il « pratique (...) la transgression des frontières génériques » (Chaouch 2012: 94).

À l'expression de certains désarmeurs, tels que « Je ne voudrais pas insister » ou « Ne crois surtout pas », l'interlocuteur pourrait répondre :

46. *'ārf-ik wīn ṭhibb tūṣol* (Tun.)/ *ana adrī wīš tabī tūṣal l-u* (Saoud.) → « Je sais où tu veux en venir » et par inférence : « Je vois clair dans ton jeu »

Expression qui reflèterait la réaction d'un interlocuteur pas si naïf que le locuteur le croyait, qui vient de découvrir « le pot aux roses », grâce à sa compétence linguistique, il peut aisément « décrypter » le trope communicationnel utilisé (« ce n'est pas toi que je vise, tu n'es pas comme ça ») et « tel est pris qui croyait prendre ». Une fois le locuteur « démasqué », l'interlocuteur peut enchaîner avec les expressions équivalentes suivantes, respectivement en dialecte tunisien et en saoudien :

47. *titrahdan 'l-iyya* (Tun.)/ *titmaskan 'al-ay* (Saoud.) → « Tu te paies ma tête ? »

Ou encore, en tunisien :

48. *titmakṣaṣ* ou *itdiz 'l-iyya fī l-'ajla?* → « Tu te fous de ma gueule ? » (métaphoriquement « Tu t'amuses » ?)

Les frontières entre un humour grinçant et l'ironie sont poreuses à tel point qu'on peut glisser, sans s'en rendre compte, de l'un à l'autre. Si l'énoncé est identifié comme étant ironique, la réaction négative est inévitable, cela tient à la nature même de l'ironie qui est dévalorisante par cette impression (trompeuse) d'une force et d'une supériorité (apparente) du locuteur. D'où cette série d'implications :

49. *ḥāsib-nī bahloul (sīd-ī tāṭā)?* (Tun.)/ *šāyif-nī majnūn (ḥebil)?* (Saoud.) → « Tu me prends pour un con (une bille)? »

50. *ḥāsib rūḥ-ek ḍkī (mhaf)?* (Tun.)/ *lā tistaḍka 'al-ay ('āmil nafs-ak ḍakī)?* (Saoud.) → « Tu te crois intelligent ? » (« Tu crois tout savoir » ?)

C'est la réaction à l'étonnement feint (« pourquoi es-tu comme ça ? » ou « Je ne te croyais pas comme ça ! »), qui pourrait avoir pour prolongement : « Tu te prends pour qui et tu me prends pour qui ? »

Le recours même aux proverbes peut être contesté par un interlocuteur qui ne s'en laisse pas conter :

51. *sayab 'l-ik hā l-amṭāl* (Tun.)/ *otrok-ok min al-amṭāl (ḥallī-k min al-amṭāl)* (Saoud.) → « Laisse tomber ces proverbes »

Ce que le locuteur invoque comme un argument d'autorité n'est pas reconnu comme tel par l'interlocuteur et la stratégie qui consiste à tabler sur le savoir partagé montre ses limites.

Les adoucisseurs, tout autant que les minimisateurs, dépendent de la gravité du FTA, car parfois, il arrive qu'ils ne « fasse(nt) pas le poids », comme le pense Kerbrat-Orecchioni (2010: 8), d'autant plus que par le caractère apprêté et précautionneux qu'ils prennent, ils peuvent paraître suspects et « mettre la puce à l'oreille » ; comment percevoir de telles approches dans une relation amicale : « J'aimerais bien », « Si tu permets », « Je voulais simplement te dire » ? Il est permis à l'interlocuteur de se demander pourquoi son ami mette autant de « gants ».

Les amadoueurs, quand ils prennent un caractère excessif (« je jure sur ta tête » ou « si je n'avais pas de l'affection pour toi, je ne te le dirais pas ») passent mal et la réaction négative ne se fait pas attendre, comme le montrent bien les expressions tunisienne et saoudienne suivantes :

52. *mā tǧom-nī-š bi-l-klām* (Tun.)/ *lā ta'akol-nī bi-l-kalām* (Saoud.) → « tu es en train de m'embobiner ? »

et d'autres variantes au sens équivalent :

53. *t'addi fī-hā 'l-iyya?* (Tun.)/ *tadhak 'al-ay?* (Saoud.) → « Tu me fais avaler des couleuvres ? », « Tu te moques de moi ? »

54. *tal'ab-l-ī 'al l-wtar il-ḥassās* (Tun.)/ *ta'zif-l-ī 'al l-watar al-ḥassās* (Saoud.) → « Tu joues sur la corde sensible »

Le procédé est tellement utilisé, usagé, galvaudé qu'il en devient inefficace.

C'est surtout la politesse positive, quand elle verse dans le panégyrique, comme on l'a vu *supra*, qui aboutit à l'effet contraire. Trop de politesse nuit à la politesse, d'autant plus que, comme le pense Charaudeau (2010: 10) : « l'excès de marqueurs de politesse peut porter le soupçon d'insincérité ». Dans l'absolu, tout complimenteur est un menteur, et c'est souvent le ton qui le trahit, si on y ajoute l'excès, la preuve est faite, car « en cas d'intention manifestement ironique ou sarcastique, l'hyperpolitesse peut basculer dans l'impolitesse » (Kerbrat-Orecchioni 2010: 4).

Les cas de la fausse modestie ou d'une modestie de façade relève de ce que Kerbrat-Orecchioni appelle la « polirudesse » : « il s'agit d'énoncés qui en apparence sont des FFAs (donc des énoncés « polis » mais sous lesquels se dissimule un FTA », également appelés « compliments perfides » (Kerbrat-Orecchioni 2010: 9) ou « pseudo-adoucisseurs » (Kerbrat-Orecchioni 2010: 12).

Cela peut fonctionner avec un interlocuteur infatué de lui-même, à moins que le locuteur ne se trahisse par le ton et la physionomie. Sinon, comment concevoir que la modestie puisse conduire à se rabaisser à ce point ?

La « pilule » est encore plus dure à avaler dans le cas du SFTA. Même, sans y mettre le ton et l'expression du visage, l'ironie est flagrante, dans ce cas, le SFTA servirait tout juste d'« accélérateur » d'incendie.

Reste la gestuelle qui peut être diversement interprétée. En tant que calmant pour les uns, ou répulsif pour les autres qui pourraient avoir une réaction de rejet :

55. *naḥḥī yidd-ik mā tmiš-nī-š* (Tun.)/ *irfa' yad-ek lā tilmis-nī* (Saoud.) → « Bouge tes mains, ne me touche pas »

Il ne faut pas oublier que le toucher est une atteinte à la face négative, une intrusion dans le « territoire » de l'autre : mon corps m'appartient et tu n'as pas le droit d'y toucher.

4. Conclusion

Au terme de ce travail, nous avons passé en revue quelques-uns des procédés utilisés pour désamorcer une conversation conflictuelle dans les deux dialectes arabes, tunisien et saoudien. L'approche, tout en étant interculturelle et interdialectale, donne un aperçu de certaines stratégies adoptées dans toute conversation qui connaît une escalade. Divers procédés mis en œuvre pour « rétablir le calme » mettent en évidence un jeu de rôles et particulièrement le talent d'acteur du locuteur qui déborde d'ingéniosité pour parvenir à ses fins. La politesse est souvent invoquée pour justifier une démarche dont la finalité est d'influencer un interlocuteur et d'infléchir son comportement. Toutefois, il y a lieu de remarquer que malgré les moyens déployés (honnêtes et pas honnêtes), la réussite perlocutoire n'est pas toujours assurée. Ce qui ne montre pas que la politesse a prouvé son inefficacité, car qu'advierait-il de la cohésion sociale, fondement de toute vie en communauté ? Sommes-nous disposés à mener une vie sociale dans laquelle règneraient le chaos et la loi de la jungle ? Tout n'est qu'une question de mesure : des rapports entre les individus régis par des règles de politesse et son pendant la courtoisie, sans que cela soit poussé à l'excès de l'hyperpolitesse seraient-ils concevables ? Un minimum de bonnes manières et de savoir-vivre tout autant ? Et pourquoi pas, un peu de sincérité dans le comportement ? À moins que ce ne soit une conception utopique, celle de la cité idéale de Platon.

Références bibliographiques

- Alberdi Urquizu, Carmen. 2007. "Politesse et structure de l'interaction", *Pragmalingüística* 15-16: 8-32.
- Alberdi Urquizu, Carmen. 2009. "Politesse, impolitesse, auto-politesse : Janus revisité", *Çédille. Revista de Estudios Franceses* 5: 24-55.
- Béal, Christine. 2010. *Les interactions quotidiennes en français et en anglais: de l'approche comparative à l'analyse des situations interculturelles*. Bern: Peter Lang.
- Brown, Penelope and Stephen C. Levinson. 1978. "Universals in language use: Politeness phenomena". In: *Questions and Politeness. Strategies in Social Interaction*, edited by Esther N. Goody, 56-311. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Penelope and Stephen C. Levinson. 1987. *Politeness: some universals in language usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chaouch, Zoubeir. 2012. *L'écriture de l'essai chez Camus*. Sousse: Université de Sousse.
- Charaudeau, Patrick. 2014. "Étude de la politesse, entre communication et culture". In: *Du sens à la signification. De la signification aux sens. Mélanges offerts à Olga Galatanu*, édité par Ana-Maria Cozma, Abdelhadi Bellachhab and Marion Pescheux, 137-154. Bruxelles: Peter Lang.
- Chen, Rong. 2001. "Self-politeness: A proposal," *Journal of pragmatics* 33: 87-106.
- Frimousse, Soufyane. 2013. "Ethos Méditerranéen et relation Dirigeant/Dirigé : honneur et légitimité", *Association de Gestion des Ressources Humaines @GRH* 6: 13-43. DOI:10.3917/grh.131.0013.
- Goffman, Erving. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne, la présentation de soi*. Paris: Minuit (orig. : *The Presentation of Self in Everyday Life*. 1959. New-York: Doubleday Anchorbooks).
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 1990. *Les interactions verbales : approche interactionnelle et structure des conversations*, Tom 1., 3ème édition. Paris : Colin.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 1996. *La conversation*. Paris: Seuil.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 2002. "Système linguistique et ethos communicatif", *Cahiers de praxématique* 38 : 35-57. <http://journals.openedition.org/praxematique/540>.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 2005. *Le discours en interaction*. Paris: Armand Colin.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 2010. "L'impolitesse en interaction. Aperçu théorique et étude de cas", *Lexis, Journal in English Lexicology HS2*. <https://doi.org/10.4000/lexis.796>
- Le Monde* (07-01-2010), <https://www.lemonde.fr/politique/article/2010/01/07>.
- Maoughal, Mohamed Lakhdar. 2012. "Valeurs communes et espace méditerranéen : Albert Camus, Taha Hussein et Mouloud Mammeri", *MULTIMED - Revue du Réseau méditerranéen de Centres d'Études et de Formation* 1: 107-123.

Jihene Beji

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

earned her PhD from the University of Paris III - Sorbonne Nouvelle in 2006. Since September 2016 she is an Assistant professor at the College of Languages, Translation Department, of the Princess Nourah bint Abdulrahman University (Riyadh, Saudi Arabia). She has published several articles in the areas of discourse analysis and pragmatics, the most recent of which appeared in the Asian EFL Journal and in the Jordan Journal of Modern languages (JJMLL). She also contributes to the research project Analyzing Stylistic, Historical and Socio-cultural Markers: Their Weight in the Translation of Proverbs.

She can be reached at: JBEJI@pnu.edu.sa

Appellatifs et relations interpersonnelles en arabe saoudien et tunisien : variations culturelles

Jihene Beji et Zoubeir Chaouch

Appellatives, terms of address used when “calling” someone, can take the form of proper names or common names that designate an individual or a group and are often meaning loaded. They can be positive or disparaging, affectionate or “disaffected,” respectful or disrespectful, friendly or unfriendly. However, their use (both in the Saudi and Tunisian dialects) is neither innocent nor fortuitous: it is linked to a speaker’s communicative intention and underpinned by an aim. Therefore, the use of appellatives can have an impact on the interlocutor and on interpersonal relationships.

Keywords: appellative, valuing, devaluing, honorific, humiliating, affectionate, affective

1. Introduction¹

Notre propos sera de décrire l’usage des appellatifs dans la communication verbale, ainsi que l’incidence qui en découle. Nous verrons en quoi consiste l’apport rhématique des appellatifs et quel en est l’effet perlocutoire. Au préalable, nous prendrons soin de distinguer l’appellatif de désignations proches et voisines, telles que l’apostrophe, l’emphase, le vocatif. Ces distinctions nous semblent essentielles dans la mesure où elles renseignent sur l’évolution de la langue et sur le champ d’application des termes d’adresse. Nous procéderons ensuite à une typologie des appellatifs et nous distinguerons ceux qui sont dévalorisants des dévalorisants. Cette qualification permettra du même coup de renseigner sur les relations interpersonnelles. Ces points de définition et de description serviront à leur tour de terre-plein pour une analyse approfondie des appellatifs en arabe saoudien et tunisien et pour leur usage en communication, et ce dans l’esprit d’une analyse contrastive. Peut-on s’adresser à quelqu’un sans l’usage d’un appellatif ? Quelle incidence cela peut-il avoir sur le sens ? Quel en serait l’effet perlocutoire, dans ce cas ?

¹ This research was funded by the Deanship of Scientific Research, Princess Nourah bint Abdulrahman University through the Fast-track Research Funding Program.

2. Repères théoriques

Selon Perret (1970: 116), les relations sociales sont à l'origine du choix d'un appellatif ou un autre : « Par le terme choisi, le locuteur indique non seulement qu'il se réfère à une certaine personne mais qu'il la nomme d'une certaine façon et qu'il a telle relation avec elle ». Elle distingue ainsi « des termes de distance sociale et des termes de familiarité sociale » et précise que la distance est de mise aussi bien entre personnes qui ne se connaissent pas que dans le cas d'une relation verticale, de subordonné à supérieur, et que la familiarité s'applique dans le cas de la connaissance ou d'une relation verticale, mais de supérieur à inférieur (Perret 1970: 113-114). Ces appellatifs peuvent prendre la forme de déictiques (pronoms personnels), de noms propres, de noms communs indiquant le sexe, de statut social (monsieur, madame, mademoiselle), d'un titre (d'appartenance à une classe sociale, ou renseignant sur une fonction exercée). En tous les cas, ces appellatifs sont riches en renseignements sur la personne à laquelle ils s'appliquent. Ce que confirme Jaubert (2017: 5) qui cite parmi les appellatifs les noms propres, les « titres honorifiques », les « termes de parenté, de relation », les « termes métaphoriques », les « hypocoristiques ». Elle précise cependant qu'« on invoque [...] généralement les règles sociales, voire protocolaires qui s'imposent au locuteur » (Jaubert 2017: 5). L'usage des appellatifs semble donc soumis à des règles bien établies, nous verrons plus loin que leur choix peut cacher une visée et avoir un effet perlocutoire.

3. Analyse

3.1. Usage et incidence des appellatifs

Avant d'entamer l'analyse proprement dite, nous tenons à faire part de certaines considérations théoriques, à partir de définitions et de typologies, cela nous permettra de procéder à des distinctions de notions, avec le souci du choix du mot juste et approprié.

3.2. Similitudes et distinctions

On désigne par « appellatifs » les termes d'adresse dont les partenaires usent dans le cadre d'une interaction. Dubois *et al.* nous fournit plus de détails :

Les *appellatifs* sont des termes de la langue utilisés dans la communication directe pour interpeller l'interlocuteur auquel on s'adresse en le dénommant ou en indiquant les relations sociales que le locuteur institue avec lui : MADAME êtes-vous prête ? CAMARADES, tous à la manifestation ! PAUL, viens ici. Les appellatifs sont des noms propres, des termes de parenté ou des noms spécifiques (*papa, maman, Sire, Monsieur, etc.*). (Dubois *et al.* 1973: 43)

On retient de la définition de Dubois le champ d'application des appellatifs : « la communication directe », c'est-à-dire l'échange verbal et une précision sur la relation interpersonnelle qui régit l'usage des termes d'adresse.

Le mot « apostrophe » semble désigner la même réalité chez Dubois : « Un mot est mis en *apostrophe* quand il sert à désigner par son nom ou son titre la personne (ou ce qui est assimilé à une personne) à qui on s'adresse au cours de la conversation » (Dubois et al. 1973: 42). Le champ d'application est le même (la « communication directe » réfère bien à la « conversation »). Reste que dans le cas présent, l'« apostrophe » renseigne sur le statut social de l'interlocuteur et si nous devons établir plus de distinctions, nous dirions qu'« apostrophe » est un terme plus général, plus ancien, il est d'usage en poésie, en rhétorique, « appellatif » semble être d'un usage plus récent et relever de la terminologie de l'analyse conversationnelle.

Le terme *emphase*, repris à la rhétorique, désigne en syntaxe transformationnelle un accent particulier porté sur un constituant de la phrase. Le signifié « emphase » peut se trouver représenté uniquement au niveau phonologique (intonation particulière frappant un mot de la phrase), mais aussi par des constructions syntaxiques (*Paul, lui, c'est un ami*). (Dubois et al. 1973: 186)

La *mise en focus* ou la *focalisation*, désigne cet « accent particulier » et n'est pas sans incidence sur l'analyse des constituants de la phrase, il est évident que l'élément focalisé, détaché en position initiale, est du même coup thématifié. « On appelle vocatif un cas* exprimant l'interpellation directe au moyen d'appellatifs*. Dans *Pierre, viens*, le nom *Pierre* sera au vocatif dans les langues casuelles » (Dubois et al. 1973: 511).

3.3. Typologie des appellatifs

3.3.1. Appellatifs et relations interpersonnelles

Les honorifiques sont ceux qui flattent la face positive² de l'autre, « permettant d'« exalter » son interlocuteur, et corrélativement, de se rabaisser soi-même (*self humbling*) » (Kerbrat-Orecchioni 1996: 73). Le problème est qu'on ne peut pas valoriser l'autre sans se rabaisser par voie de conséquence, qu'on le fasse intentionnellement, comme chez les Japonais, où l'humilité fait partie de la culture, ou non.

² La *face positive* correspond à « la façade », à notre image sociale valorisante qu'on entretient auprès des autres ; la *face négative* à notre territoire, à ce qui est personnel, à ce qui nous appartient.

Les humiliatifs, comme leur nom l'indique, consistent à rabaisser l'autre et corrélativement à « exalter » son *moi*.

Les hypocoristiques, qui relèvent de la parole caressante, enjôleuse, sont des termes affectueux. Tout comme les « affectifs »³ antiphrastiques qui sont dévalorisants par la forme mais valorisants par le fond.

D'une façon générale, les appellatifs, qu'ils relèvent de l'onomastique ou de désignations communes, sont chargés de signification. Dans ce qui suit, nous procéderons à l'analyse d'exemples (à titre indicatif, non exhaustif) puisés dans le dialecte saoudien, puis dans son correspondant tunisien.

3.3.2. Étude de cas d'appellatifs en dialecte saoudien

Pour des raisons d'ordre méthodologique relativement à la clarté de la démarche, nous avons opté pour une étude de quelques appellatifs puisés dans deux dialectes arabes, le saoudien et plus loin le tunisien. Cette analyse contrastive, loin de prétendre à l'exhaustivité, permettra de souligner les spécificités et variables interculturelles sur le plan interlinguistique.

En arabe, le cas vocatif est précédé d'un vocable *yā* (traduisible par « ô ») qui sert à interpeller directement (et qui est suivi d'un prénom ou d'un nom). Il faut noter cependant qu'ainsi traduit, il n'a pas l'usage emphatique qu'on lui connaît en français. On peut considérer qu'il atténue en quelque sorte l'agressivité d'une interpellation directe. Tout comme en français, « madame » en dialecte saoudien est un honorifique, par contre l'usage du terme « tante » en saoudien est spécifique, culturel : il ne désigne pas nécessairement une relation de parenté (d'usage en français).

1. *yā 'amma / yā sayyidat-ī* « tante, madame »

L'appellatif peut toutefois connoter le respect (sans un soupçon de familiarité) dû à une personne ayant un certain statut (mariée ou peut-être d'un certain âge).

2. *yā aḥ / yā sayyid* « frère, monsieur »

Le premier terme pourrait étonner un locuteur français dans la mesure où, en saoudien (comme d'ailleurs dans d'autres contextes arabophones), cet emploi, loin d'exprimer une relation de parenté, renvoie plutôt à un arrière-plan d'appartenance à la même communauté, l'arabo-musulmane : c'est un

³ Terme construit sur « humiliatif ».

honorifique qui désigne donc une relation horizontale, tout comme « monsieur », appellatif qui connote le respect.

3. *yā ānisa / yā oḥt-ī* « mademoiselle », « ma sœur »

Le premier terme renseigne sur l'état civil de l'interlocuteur (femme célibataire), le second (tout comme pour 2.) ne désigne pas une relation de parenté. C'est un appellatif d'usage dans l'aire d'influence arabo-musulmane, connotant plus le respect que la proximité.

3. *'azīzat-ī* « ma chère »

C'est un appellatif affectueux ou un affectif dénotant la familiarité inscrite dans une relation d'amitié. C'est un honorifique caractérisant une relation horizontale de proximité.

5. *yā ḥolwa* « ma douce », « ma belle »

C'est un hypocoristique affectueux, qui ne constitue pas la traduction littérale de son « équivalent » français, il garde cependant cette charge sémantique d'un honorifique désignant une relation de proximité, empreinte de familiarité et d'affection.

6. *yā šīḥ* « ô cheikh ! »

Ce n'est point une traduction littérale correspondant à 10. infra, c'est un appellatif spécifique, inscrit dans le contexte saoudien, connotant le respect avec une pointe de familiarité peut-être. C'est un honorifique à n'en pas douter.

7. *yā id-dīb* « ô loup ! »

C'est un honorifique qui fait partie de ces rares noms d'animaux appliqués aux humains, connotant positivement le courage peut-être ou la ruse, d'où l'expression d'une certaine admiration. Le même terme, en français « mon loup », est un affectif qui a un féminin « ma louve ». Dans tous les cas (saoudien et français), l'appellatif est valorisant et connote une relation de proximité.

8. *yā rūḥ-ī / yā qalb-ī / yā 'omr-ī* « mon âme » / « mon cœur » / « ma vie »

Ce sont des affectifs qui caractérisent une relation amoureuse. Si l'équivalent du lexème (« mon cœur ») est d'usage en français, les deux autres sont rares, pour ne pas dire inusités. Ils sont donc spécifiques, propres à une culture ; ils semblent dénoter une gradation dans ce qu'on a de plus cher.

9. *ḥw-ī* « mon frère »

C'est un appellatif qui, tout en désignant une relation de parenté, dénote une relation d'amitié. Il s'agit d'un honorifique affectueux.

10. *yā šīḥa* « ô cheikha ! »

En saoudien, il s'agit là de l'appellatif féminin correspondant à 6. « cheikh ». C'est donc un terme spécifique, propre à une culture. En saoudien, l'appellatif est un honorifique respectueux, ou du moins, affectueux et amical.

Tous les termes transcrits sont des désignateurs de l'interlocuteur et renseignent, d'une façon ou d'une autre sur la relation interpersonnelle. Ces termes sont des « relationèmes horizontaux » (Kerbrat-Orecchioni 1996: 42), on estime, en gros, que la relation interpersonnelle est horizontale. Et bien qu'on ait affaire dans tous les cas à des honorifiques, il y a lieu d'opérer des distinctions : ainsi 1., 2., 3., 9. caractérisent une relation interpersonnelle empreinte de respect.

4., 5. et 8. sont des hypocoristiques qui relèvent de la parole cajoleuse, affectueuse : ils caractérisent une relation interpersonnelle de proximité, voire d'intimité, ce sont des marqueurs de la relation interpersonnelle dont l'usage répond au besoin d'un individu de mettre l'accent sur le caractère particulier de cette relation. Ce sont des manifestations de cordialité assimilables à une *caresse* verbale. Ces marqueurs sont plus que tout autre des facteurs de cohésion sociale. Toutefois, n'en use pas qui veut, seuls des interactants dont la relation a atteint ce degré peuvent se permettre cette « liberté », sinon l'usager se rend *coupable d'incursion* dans l'intimité.

6., 7. et 10. mêlent respect, amitié et familiarité. En un mot, l'usage de ces appellatifs s'inscrit dans un code propre à une culture qui définit le statut de chaque individu. Par voie de conséquence, le respect de ce code resserre les liens sociaux.

3.3.3. Étude de cas d'appellatifs en dialecte tunisien

Dans ce qui caractérise la relation de proximité empreinte d'affection en tunisien, on peut relever les appellatifs suivants (toujours à titre indicatif, non exhaustif, et selon les régions) :

11. *'asal id-dinya* « le miel de la vie »

12. *rūḥ-ī* « mon âme »

13. *'ina-yya* « mes yeux »

14. *ḥū-ya / oḥt-ī* « mon frère » / « ma sœur »

15. *omm-ī / bābā* « ma mère » / « mon père »

16. *ḥāž / ḥāžža* « pèlerin » / « pèlerine »

17. *madām* « madame »
18. *sī* + prénom (exemple : *sī moḥamed* « monsieur Mohamed »)
19. *yellā* / *lellā* + prénom (exemple : *lellā yasmīn* « Madame Yasmine »)
20. *yā sī šbēb* « monsieur le beau »
21. *bažbūž* (surnom de l'ancien président de la République tunisienne Béji Caïd Essebsi)

11., 12. et 13. sont des appellatifs affectifs qui semblent faire partie du registre amoureux ou amical et a priori, on ne peut pas leur reconnaître un autre champ d'application. Cependant, 11. a tout l'air d'être une formule superlative au sens de « la crème de la vie », sans toutefois être définie ; à l'opposé, 12. et 13. sont plus précis et renvoient à ce qu'on estime être de plus précieux ; pourquoi ne dit-on pas « mon cœur » en lieu et place du lexème retenu en 12. ? Aucune explication plausible ne peut être trouvée, d'autant plus que le cœur est aussi précieux que les yeux.

14. dans ses variantes masculine et féminine sont d'un usage courant dans les interactions verbales. Ces termes d'adresse reflètent une appartenance culturelle, celle de la communauté arabo-musulmane. Ce qui n'est pas à rapprocher des appellatifs « mon père », « ma sœur », « ma mère » qui désignent, en français des religieux ayant fait des vœux (pour la simple raison que cet ordre n'a pas d'équivalent chez les musulmans). Mais on pourrait rapprocher l'appellatif tunisien en 14. du *brother* et *sister* chez les Afro-américains, qui ont leur correspondant *mon frère* chez les Africains francophones d'Europe. Dans le même ordre d'idées, on a relevé l'usage de *cousin* chez les Maghrébins installés en Belgique. Chez les Maghrébins, comme probablement dans d'autres communautés, cela qualifie ce qu'on peut appeler l'esprit de *ghetto*, un communautarisme assimilable à la solidarité des minorités. Les appellatifs *hū-ya* / *oḥt-ī* peuvent être perçus comme une manifestation de respect chez le locuteur.

15. sous ses deux genres est un appellatif applicable couramment aux personnes âgées en Tunisie, sans que cela caractérise une relation de parenté, c'est lié au respect des aînés, mais parfois cela peut être perçu comme une familiarité qui ne passe pas, d'autant plus que cela pourrait rappeler leur âge à des personnes qui n'apprécieraient pas d'être considérées comme vieilles. Du coup, ce qui est censé être une marque de respect risque de ne plus l'être. Et l'honorifique a toutes les chances d'être perçu comme un humiliatif.

16. partage avec 15. le champ d'application (cela s'adresse à des personnes âgées) ; là aussi, c'est culturel, c'est de mise dans les sociétés arabo-musulmanes, une personne âgée est censée détenir la sagesse et mérite, de ce fait, un maximum d'égards et de respect, et toujours dans l'esprit du locuteur, qui d'autre qu'un pèlerin ou une pèlerine mérite de la considération ?

Par ailleurs, mis à part leur coloration religieuse, ces appellatifs font fonction d'honorifiques et peuvent parfois jouer un rôle d'amadoueurs, voire de « désamorçeurs » de conflit, dans des interactions verbales où les séquences transactionnelles ne sont pas faciles à négocier (cas d'une demande formulée auprès des services sociaux, ou d'une transaction commerciale), face à un interlocuteur âgé.

17. n'a rien de curieux dans la bouche d'un locuteur tunisien, cela paraît même « valorisant », il s'agit d'un emprunt lexical du français ; toutefois, il faut préciser que cet appellatif est d'usage dans les villes, semble-t-il, dans la bouche d'un locuteur « instruit », en apparence, en tout cas, l'interlocutrice le perçoit généralement comme une marque de considération.

18. est une expression appellative courante en Tunisie ; *si* précédant un prénom est l'abréviation du vocatif سيدي *sayyid-ī* en arabe classique, dont est dérivé *sīd-ī* en tunisien. Dans l'exemple 18. *si* placé devant le prénom d'une personne avec laquelle vous n'avez aucun lien de familiarité permet cette incursion dans le territoire, parallèlement: cet usage est une manifestation de considération et une marque de distance, le vouvoiement qui, normalement remplit cette fonction avec la même distance, n'est pas d'usage en tunisien, ni dans les différents dialectes arabes.

19. est appliqué aux femmes et semble être le correspondant féminin de 17., néanmoins, c'est un appellatif en perte de vitesse, à la limite tombé en désuétude. Cet appellatif est peut-être encore d'usage dans la médina, ou chez des sujets parlants Tunisois, signe de considération dans certains cas, mais dévalorisant dans d'autres, car pouvant être perçu comme ironique.

20. est un terme affectueux antiphrastique, cet appellatif n'est pas un honorifique, il est coloré ironiquement, on s'en sert pour adresser un reproche.

21. est un terme d'affection, transformant la relation verticale de l'époque (la période de la campagne électorale en Tunisie, suivie de celle du mandat présidentiel), en relation horizontale, les barrières (et la distance) entre gouvernant et gouvernés étant allègrement franchies. Dans cet esprit, le terme d'adresse est valorisant et désigne (dans ce contexte) une relation interpersonnelle de « proximité ».

3.3.4. Ressemblances et dissemblances interdialectales

Si on procède à des rapprochements interculturels pour ce qui est de l'usage des appellatifs, on s'aperçoit qu'il y a des similitudes relatives entre les dialectes saoudien et tunisien, mais dans des cas, les différences sont légion, de telle façon qu'il est impossible pratiquement de trouver un appellatif équivalent, quand on passe d'une culture à une autre.

A la lumière de cette constatation, on pourrait rapprocher les appellatifs 1., 2., 3. et 9. du dialecte saoudien des termes d'adresse 14., 15. et 16. du dialecte tunisien, le patrimoine culturel étant commun

(l'appartenance à l'aire d'influence arabo-musulmane). De même qu'on pourrait rapprocher les appellatifs 4., 5. et 8. saoudiens des termes d'adresse tunisiens 11. 12. et 13. selon la même rhétorique du discours amoureux ou amical.

Les 6. et 10. saoudiens pourraient (dans une certaine mesure) être partagés par les locuteurs tunisiens (*šīh* renvoyant dans les deux communautés à un dignitaire religieux musulman ; *šīha* est plus courant en Arabie Saoudite et c'est culturel ; en Tunisie, c'est rare, à la limite plaisant et familier).

7. est propre aux Saoudiens, de leur côté 17. et 21. sont d'usage en Tunisie. Malgré l'appartenance à la communauté arabo-musulmane, l'histoire des deux pays n'est pas commune.

4. Appellatifs et évolution des relations interpersonnelles

Jaubert (2017: 6) indique que « le choix de l'appellatif est un marqueur intéressant de l'évolution possible des rapports interindividuels ». Elle ajoute que cette évolution s'effectue « généralement de la distance sociale vers plus de familiarité. L'évolution inverse [régressive] est plus rare » (Jaubert 2017: 7). L'illustration en est faite dans la relation amicale, amoureuse et même professionnelle, cela semble correspondre à une « loi de la nature » : des individus séparés, observant une certaine méfiance l'un vis-à-vis de l'autre, chacun gardant jalousement son territoire entouré de remparts (par le vouvoiement et certains appellatifs de distance), sont appelés, tôt ou tard, par les circonstances et les situations, à se rapprocher, à « baisser la garde », à se familiariser et les barrières sautent (par le tutoiement et les appellatifs de proximité). C'est en effet la règle générale qui régit les rapports interpersonnels. N'empêche que la tendance inverse, bien que rare, se produit et fait office d'exception. Les pronoms personnels, en tant qu'appellatifs, illustrent les deux tendances ; c'est ce que pense Nativus :

C'est vrai que d'un autre côté, ce « vous » dit de politesse⁴ peut distiller beaucoup de mépris. Si après avoir eu une relation d'intimité avec quelqu'un, vous vous brouillez et que vous basculiez du « tu » au « vous », et si vous en rajoutez une couche avec un « monsieur » ou un « madame » de distance, c'est pire qu'une baffé (Nativus 2014: 64).

Parfois, on cherche à forcer la nature, à précipiter les événements, à « brûler les étapes », en instaurant « sans préavis » un nouvel ordre des faits, celui de la sympathie forcée et du tutoiement systématique. Nativus l'illustre encore dans le registre familial adapté à ce type de relation interindividuelle : « Quand

⁴ Le vouvoiement est souvent associé au respect et à la politesse à tort. Le vous à référent unique est un tu amplifié.

vous débarquez dans une nouvelle boîte, pour vous mettre dans sa poche, on vous la joue sans protocole le premier jour : « On se tutoie c'est mieux ! » (Nativus 2014 : 64). Dans une relation débutante (caractérisée par la distance), le fait même de nommer, par le nom propre (ou prénom), peut paraître agressif, dans le sens où il peut être perçu comme une incursion, une intrusion dans le territoire, une atteinte à la face négative de l'interlocuteur ; comme le pense Jaubert (2017: 11) : « l'acte de nommer en véhiculant l'idée de l'appropriation [du nom propre en tant qu'appellatif] contribue à construire l'ethos discursif des interactants ». Ce qui peut sembler comme allant de soi pour un locuteur peu soucieux du protocole dans les relations humaines, peut être perçu comme une familiarité non conforme aux règles de la bienséance. Il nous reste à répondre aux dernières questions posées en introduction. Sachant qu'en utilisant un appellatif, on s'adresse *nécessairement* à une personne et on indique qu'on a une relation avec elle (Perret 1970) et qu'en la nommant, on la fait exister (Jaubert 2017), on ne voit pas comment on pourrait s'adresser à quelqu'un sans recourir à un appellatif et ce serait même une infraction à la loi d'exhaustivité du discours qui recommande de fournir le maximum d'informations quand on prend la parole (sans appellatif, des informations sur le statut du locuteur, de l'interlocuteur, sur la relation interpersonnelle seraient manquantes). Quant à l'effet perlocutoire, il serait tout simplement inexistant. Qu'il prenne la forme d'un déictique, d'un nom propre ou d'un nom commun, signifiant ou pas, valorisant ou pas, l'usage d'un appellatif semble nécessaire. De toutes les façons, on peut invoquer la théorie linguistique et en l'occurrence Benveniste et sa théorie de la « subjectivité dans le langage » : « Je n'emploie *je* [en prenant la parole, même si je ne dis pas *je*] qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un *tu* » (Benveniste 1995: 259). Autrement, quand je prends la parole, je m'adresse *nécessairement* à quelqu'un (même sans appellatif), même dans le cas extrême du « monologue » qui « doit être posé, malgré l'apparence, comme une variété du dialogue, structure fondamentale » (Benveniste 1995: 82). Reste que dans une prise de parole, l'usage d'un appellatif fournit plus de renseignements sur la situation énonciative.

5. Conclusion

Pour résumer, nous dirons que l'usage des appellatifs dans le cadre d'une communication verbale est signifiant, dans la mesure où il définit la relation interpersonnelle, il est même motivé, en ce sens qu'il n'est pas innocent et qu'il peut servir les besoins d'une stratégie. Nous ajouterons qu'il varie d'une culture à une autre, mais cette variation culturelle ou ce qui s'apparente à une « curiosité » doit être considéré comme relevant de « normes communicatives » (Kerbrat-Orecchioni 1996: 89) qui régissent les relations interpersonnelles ; chaque culture a les normes qu'elle estime être les meilleures. Certaines équivalences, comme parfois des différences, peuvent être relevées entre les langues arabe

et française, et au-delà entre les langues latines et germaniques. Les affectifs « mon amour, *my love*, *meine Liebe*, *amore mio* » sont à rapprocher, mais au *Honey* anglais ne correspond pas un « mon miel » français. Il existe donc des variations culturelles entre les langues et ce n'est pas étonnant, c'est lié à la culture locale, au mode de vie et de pensée ; loin de chercher à uniformiser, il faut voir dans ces spécificités et ces différences un signe d'enrichissement. Une étude plus approfondie de ces formes de « divergences » pourrait s'avérer intéressante.

Références

- Benveniste, Émile. 1974. *Problèmes de linguistique générale, I & II*. Paris: Gallimard. 1995. Reprint: Tunis: Cérès Éditions.
- Dubois, Jean *et al.* 1973. *Dictionnaire de linguistique*. Paris: Larousse.
- Jaubert, Anna. 2017. "Nommer et faire être. Pragmatique du nom propre et de l'appellatif". In: *Seuils du nom propre*, edited by Christelle Reggiani and Nicolas Laurent, 57-66. Limoges: Lambert-Lucas. hal-02078837
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 1996. *La Conversation*. Paris: Seuil « Mémo ».
- Nativus. 2014. *Rêveries du loup solitaire*. Paris: Éditions Persée.
- Perret, Delphine. 1970. "Les appellatifs. Analyse lexicale et actes de parole", *Langages* 17 (« L'énonciation »): 112-118. DOI : <https://doi.org/10.3406/lgge.1970.2579>.
www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1970_num_5_17_2579

Jihene Beji

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

earned her PhD from the University of Paris III - Sorbonne Nouvelle in 2006. Since September 2016 she is an Assistant professor at the College of Languages, Translation Department, of the Princess Nourah bint Abdulrahman University (Riyadh, Saudi Arabia). She has published several articles in the areas of discourse analysis and pragmatics, the most recent of which appeared in the Asian EFL Journal and in the Jordan Journal of Modern languages (JJMLL). She also contributes to the research project Analyzing Stylistic, Historical and Socio-cultural Markers: Their Weight in the Translation of Proverbs.

She can be reached at: JBEJI@pnu.edu.sa

Zoubeir Chaouch

(Faculty of Literature and Humanities, Sousse University, Tunisia)

He is an assistant professor in the Faculty of Literature and Humanities of Sousse University, Tunisia. He teaches pragmatics and discourse analysis. He is the author of an academic book (*Rêveries du loup solitaire*, 2014), a novella (*Le Blanc et le Noir*, 2018), a novel (*Jean-Baptiste Clamence : chute et fin*, 2019). He translated a French novel *Sisyphé n'est pas mort* -Patrick Brunie into standard Arabic (forthcoming), and *La Chute* of Camus into the Tunisian dialect (forthcoming). Zoubeir Chaouch has contributed to colloquiums, and his articles have been published in journals, magazines and newspapers (like *Le Monde*). He is a reviewer and an editor of manuscripts in literature and linguistics.

He can be reached at: zoubeirchaouch@yahoo.com

Axe 3.

Problèmes et défis de la traduction

Transfert des culturèmes religieux dans la traduction française de la Trilogie de Naguib Mahfouz

Bahia Zemni, Mona Abdelghani Labib et Chaouki Bounaas

This paper shows the socio-cultural factors and challenges that may confront the translator throughout his work and how the negligence of such factors affects the translated version. To investigate the issue at stake, we chose as corpus the new edition of the Trilogy of the Nobel Prize writer Naguib Mahfouz and its French translation by Philippe Vigreux in order to study how the translator dealt with these factors specially the religious expressions and their structures frequently used by the original writer. The main objective of this study is to find out whether the translator succeeded in transmitting the meaning and the desired values of the original text especially for the religious expressions used by Mahfouz or as a writer-translator. Our method will be to choose different religious expressions used by the novelist, classify them, and look for their stylistic and esthetic effects. Then, we will analyze the processes approached by the translator to transmit them in the target language.

Keywords: literary translation, socio-cultural factors, religious expressions, deforming tendencies

1. Introduction¹

Il est communément admis que la littérature fait partie du patrimoine culturel d'une nation. La traduction des œuvres littéraires joue un rôle primordial dans le rapprochement entre les peuples car elle permet le transfert culturel et la transmission des idées. Ainsi, les traducteurs ont manifesté leur intérêt pour les aspects culturels de la traduction dès le XIX siècle (Aubali 2014). Et bon nombre d'écrivains ont acquis une notoriété grâce à la traduction de leurs œuvres littéraires.

C'est le cas de notre romancier dont la plupart des œuvres, suite au prix Nobel décerné en 1988, ont été traduites en plusieurs langues, juste récompense d'un écrivain qui a su, avec un talent

¹This research was funded by the Deanship of Scientific Research, Princess Nourah bint Abdulrahman University through the Fast-track Research Funding Program.

indéniable, créer des personnages reflétant par leur langage, leurs rites et leur accoutrement l'image de tout un peuple, de toute une civilisation. Si l'auteur est souvent reconnu pour son réalisme, comme le Balzac de l'Orient, il n'en reste pas moins que la phrase "mahfouzienne", par sa structure syntaxique ainsi que par sa mélodie, épouse le rythme de l'énoncé coranique. C'est d'ailleurs ce qui confère à Mahfouz, en grande partie, la place qu'il occupe dans la littérature arabe du XXème siècle.

D'autre part, dans le monde arabe, le culturel et le religieux sont souvent entrelacés. C'est dans ce sens que nous utilisons des termes tels que phrasèmes-culturèmes ou phrasèmes-religieux, par lesquels nous entendons toutes les expressions fonctionnant comme indicateurs culturels dont la plupart sont des expressions religieuses utilisées qui ont une valeur pragmatique figée par l'usage. Sur ce point, nous adoptons la définition donnée par Pernot pour qui « les phrasèmes pragmatiques sont des expressions figées dont la caractéristique est de présenter un sens solidaire de la situation dans laquelle ils sont énoncés » (2013: 179).

Curieusement, ce qui a attiré notre attention à la lecture de la traduction française de la Trilogie de Mahfouz, ce fut l'absence de la plupart des expressions religieuses dans le texte traduit. De même que l'excès de notes de bas de page n'a pas produit l'effet recherché par le romancier. Ce qui nous a incités à nous référer aux tendances abordées en « traductologie » pour ce genre de travail.

Parallèlement, nous voudrions montrer les difficultés que rencontre tout traducteur lorsqu'il s'agit de traduire une œuvre littéraire et particulièrement lorsque cette traduction se heurte aux expressions religieuses.

Pour ce faire, nous avons choisi comme corpus la nouvelle édition de la Trilogie de Mahfouz composée de *L'Impasse des deux palais*, *Le palais du désir* et *Le jardin du passé* et opté pour l'approche en traductologie de Berman tout en nous référant à celle de Mounin quand cela s'avère nécessaire.

2. Problématique et méthodologie

Comme nous venons de le voir plus haut, les faits culturels en général et religieux en particulier constituent une tâche épineuse pour le traducteur. Ils sont importants, en faire abstraction peut affecter la qualité de l'œuvre, et il arrive même que le traducteur soit réduit à l'impuissance en essayant de les transmettre d'une langue vers une autre, étant donné que les langues et les cultures sont souvent caractérisées par les différences et la diversité. Pour surmonter cette difficulté, nous avons été amenés à nous inspirer de la tendance traductologique adoptée par le traducteur pour rendre compte des faits religieux inclus dans le texte mahfouzien.

Une telle démarche a nécessité de notre part une analyse descriptive pour savoir si le traducteur a réussi à transmettre le sens et les valeurs voulues du texte originel ou si en tant qu'écrivain-

traducteur, il en a fait un texte nouveau, original. En d'autres termes, nous montrerons si le traducteur a suivi des tendances déformantes ou plutôt des tendances étrangéisantes.

Dans un premier temps, notre méthode consistera à relever, sous forme de tableaux, quelques expressions religieuses utilisées par l'écrivain, dues à des facteurs socio-culturels. Ce sera d'abord un travail de classement du sens et du contexte et de recherche des effets stylistiques et esthétiques.

Dans un second temps, cette opération sera suivie de l'analyse du processus de traduction suivi pour transmettre le sens et les effets stylistiques dans la langue d'arrivée.

3. Revue de littérature

Dans une étude élaborée en 2008 dont l'intitulé est « La traduction du dialogue dans la Trilogie de Naguib Mahfouz : une déformation ou un parcours créatif ? », Mansour (2008) traite le problème de l'écriture des dialogues chez les écrivains arabes, visant à répondre à des questions telles que : comment faire parler un personnage dans un roman qui est écrit dans un langage classique ? Qu'en est-il de son oralité ?

Si Naguib Mahfouz opte pour l'arabe classique où tout le monde parle « la même langue », comment traduirons-nous ses dialogues en français ? L'auteure constate que l'origine de cette difficulté réside dans l'ambivalence linguistique, avec d'un côté la langue classique écrite et d'un autre la langue vernaculaire, dialectale.

Face à cette difficulté, elle s'appuie sur une étude antérieure menée par Salama-Carr (2000), pour dire que les traductions des dialogues de Mahfouz en français créent une sorte d'exotisme-explication. Ainsi, « un soulagement de l'oral apparaît en jouant sur les registres de langue » d'où des « tendances de déformation » (2000) influencées par l'accumulation des spécificités de la langue d'origine. Elle affirme aussi que l'observation de la traduction des dialogues dans la Trilogie soulève la question de la créativité : s'agirait-il d'une déformation, transformation (conversion) ou d'une simple imitation ? Dans cette part de créativité qu'une traduction peut comporter, il y aurait plus une idée de création d'un autre dialogue, dans le sens où une nouvelle lecture est offerte ainsi qu'un monde de départ plus ou moins recréé par la vision des destinataires. L'opération « traduction » engendre un mouvement créatif dans plusieurs sens.

De son côté, Ibrahim Abd Elnabi Issa (2018) revient sur la question de la traduction de Naguib Mahfouz dans une étude intitulée : « Traduction des référents culturels dans le roman *Le voleur et les chiens* vers le français ».

L'auteur essaie de faire le point sur la manière avec laquelle le traducteur traduit ce roman de Naguib Mahfouz contenant des référents culturels : des noms propres, des toponymes, des noms de nourritures et de boissons, des expressions idiomatiques, des proverbes, etc.

Dans la même perspective, l'article de Bedjaoui et Hassan (2019) « Traduire Naguib Mahfouz, Les enjeux de (ré)écrire l'Autre ; des tendances déformantes aux tendances créatives », traite les nouveaux effets stylistiques créés et essaie d'analyser les processus de l'acte traductif selon l'approche d'Antoine Berman dans l'œuvre traduite *Qaṣr Al-šūq (Le palais du désir)*.

Quant aux faits culturels et leur importance dans le processus traductionnel, Al Aubali (2014) réalise une étude sur « L'importance de la culture et des textes littéraires dans la traduction : La culture devrait-elle être traduite ? » Partant de la question de la fidélité en traduction, l'auteure présente une étude descriptive de la traduction des textes littéraires de l'anglais vers l'arabe et le français, en utilisant différentes scènes tirées des œuvres de Shakespeare qui ont été traduites par d'éminents traducteurs dans les deux dernières langues, citées respectivement.

Dans la même année, Frías (2014) étudie l'« Interculturalité, multiculturalité et transculturalité dans la traduction et l'interprétation en milieu social ». Il présente une analyse critique et rigoureuse des utilisations, des pièges et des différentes perspectives qu'offrent ces trois termes polysémiques et controversés à la traduction et à l'interprétation en milieu social où prime l'identité métisse des migrants.

De son côté, Pourmazaheri (2017) présente une étude intitulée « Traduction et particularités socioculturelles : de la faisabilité du transfert des éléments culturels dans les nouvelles de Jalal al-Ahmad² ».

L'auteure aborde les tenants et aboutissants de l'efficacité et de la faisabilité du modèle en question sur les éléments et les concepts culturels persans dans la traduction des œuvres persanes en français. Elle prend également soin de vérifier la possibilité d'appliquer, au cours d'une traduction, la méthode de Newmark aux éléments culturels et si ce modèle est assez exhaustif pour comprendre tous les aspects conceptuels de la culture populaire persane.

Schwerter *et al.* (2019) traitent le sujet de l'erreur culturelle. Ils affirment que les erreurs commises peuvent être de nature purement linguistique et causées par une maîtrise insuffisante des subtilités de la langue source. Mais elles peuvent aussi être générées par une connaissance pas assez approfondie de la culture source. Ils étudient ce dernier type d'erreurs pour aboutir à une définition de l'« erreur

² Ecrivain, critique et traducteur des œuvres persanes de la deuxième moitié du XXe siècle connu pour son penchant pour la culture populaire et la littérature folklorique franco-persanes.

culturelle » dans le domaine de la traduction littéraire. Plusieurs aires géographiques, linguistiques et culturelles sont ainsi explorées, au gré des points de vue d'une quinzaine de spécialistes, qui aboutissent à la conclusion que parfois l'erreur peut être féconde.

4. Repères théoriques

Deux approches s'opposent. En 1811, Goethe écrit : « Il y a deux maximes pour la traduction. L'une exige que l'auteur étranger est /soit amené vers nous pour que nous puissions le considérer parmi nous et l'autre que nous traversons l'étranger et nous nous trouvons à l'intérieur de ses circonstances, ses modes d'expressions, son unicité » (cité dans Al Aubali 2014: 549). Schleiermacher rejoint Goethe en disant : « Je crois qu'il n'y a que deux possibilités, soit le traducteur dérange l'auteur aussi peu que possible et se déplace dans la direction du lecteur, ou alors dérange le lecteur aussi peu que possible et se déplace dans la direction de l'auteur. Les deux approches sont tout à fait différentes qu'aucun des deux n'est digne de confiance. De ce fait, il est important que les deux approches soient liées » (cité dans Al Aubali 2014: 549).

Le traducteur est confus. Soit il est fidèle à la culture originelle et dans ce cas, sa traduction gagne en authenticité mais elle perd en netteté et en intelligibilité pour un lecteur ignorant la culture de l'auteur. Soit il est fidèle à la culture cible en utilisant un des procédés d'adaptation, d'équivalence, de modulation, ou de transposition culturelle. Dans ce cas, sa traduction gagne en accessibilité mais déforme et altère des passages entiers de l'œuvre (Issa 2018).

En d'autres termes, La première approche qui est LECTEUR-AUTEUR, et la seconde approche AUTEUR-LECTEUR sont respectivement appelées étrangéisation et familiarisation (Al Aubali 2014). L'une est favorisée par Berman et l'autre par Mounin. Le premier définit l'essence de la traduction en disant : « l'essence de la traduction est d'être ouverture, dialogue, métissage, décentrement. Elle est mise en rapport, ou elle n'est rien » (Berman 1984: 16). Toute traduction orientée vers le public, pour lui, est une manifestation ethnocentrique qui oblitère la langue de départ (Mansour 2008).

Il répète que c'est en rencontrant l'autre que nous nous découvrons et que l'autre en nous nous devient accessible. La traduction est une sorte de dialogue dans la mesure où « La saisie de soi ne passe pas seulement par la saisie de l'étranger, mais par celle que l'étranger a de nous » (Berman 1984: 104). Il défend l'idée que la traduction doit être *translation*, qu'elle doit être réflexion sur l'œuvre à traduire, sublimer la pulsion de traduire, être décentrement. Lequel décentrement consiste à renoncer à la suprématie de la langue d'arrivée sur la langue de l'œuvre traduite. Pour comprendre la langue d'arrivée et pour déceler les trésors qu'elle recèle il faut que le traducteur s'immerge dans la langue de l'autre.

Quant au second, à savoir Mounin, il préfère que la traduction réponde aux goûts et aux besoins de la langue d'arrivée, puisque la voie de communication est la fin de toute traduction. Il distingue deux façons de traduire, à savoir « Les verres transparents : le traducteur adoptant cette méthode se doit d'effacer l'originalité de la langue étrangère (fidélité à la langue d'arrivée.) Les verres colorés sont les traductions mot à mot. Tout en comprenant la langue, le lecteur « sent » les différences temporelles, civilisationnelles et culturelles que la traduction véhicule (fidélité à la langue de départ) » (Issa 2018). Autrement dit, pour assurer la transmission de la culture, aussi importante que les événements, l'intrigue, etc., le traducteur s'en acquitte parfois en explicitant dans le texte même certaines notions opaques dont la compréhension est nécessaire pour suivre le récit (Lederer 1998). Il doit, comme le précise Jean-René Ladmiral, inventer un style-cible pour [un] auteur-source » (cité dans Cuciuc 2019: 138).

5. Analyse : La spécificité de la Trilogie

5.1. Stylistique du romancier

La culture considérée comme « l'ensemble des activités et des institutions par où cette communauté se manifeste » (Issa 2018: 130), englobe tous les aspects de la vie d'une société. Un traducteur joue donc le rôle d'un médiateur culturel qui peut passer de la culture source à la culture cible en choisissant autant qu'il juge opportun pour répondre aux objectifs de la traduction (Issa 2018).

L'analyse de l'œuvre traduite et le langage utilisé avec ses connotations devrait être faite d'une manière particulière. Comme la traduction littéraire a ses propres caractéristiques qui la distinguent de toute autre traduction, le travail du traducteur ne se limite pas uniquement à trouver les mots équivalents. Il s'agit d'un travail interdisciplinaire à multifacettes, dans la mesure où il faut dépasser les barrières de la langue et refléter les idées et la culture du texte originel. Le traducteur doit tenir compte du fond et de la forme du roman traduit.

Le traducteur, en plus de sa connaissance de la spécificité du style du romancier doit accorder de l'importance à chaque élément porteur d'information culturelle : l'unité minimale porteuse de cette information s'appelle le culturème (Cuciuc 2019). Sont également à prendre en considération la période où se passe l'histoire, les différentes relations entre les personnages et leurs dialogues, ce qu'ils accomplissent comme actes de langage et enfin les effets attendus sur les lecteurs.

Dans la Trilogie, l'histoire tourne autour de la vie de trois générations de familles différentes. La première histoire s'étend de la première guerre mondiale jusqu'à la Révolution de 1952 qui a détrôné la monarchie égyptienne.

L'écrivain dépeint avec réalisme et une extrême habileté les quartiers urbains densément peuplés du Caire. Les événements se déroulent au quartier de *Gamaleya* près de la mosquée d'Al-Hussein. Les personnages sont des habitants des ruelles égyptiennes du Caire islamique avec leurs parlers particuliers reflétant leurs croyances et leur perception de la vie. Les conversations politiques des personnages, même les plus simples, témoignent des développements socio-politiques de cette période.

Tout au long du roman, les personnages sont aux prises avec des problèmes tels que les conflits de générations ou la lutte des classes, les relations extraconjugales, ou un amour non partagé dans une période troublée par la guerre mondiale et l'occupation anglaise.

Pour illustration, nous allons tenter d'analyser cette tendance du recours aux expressions religieuses fréquemment utilisées et empruntées au texte coranique (c'est un phénomène d'intertextualité) : des versets sont reproduits tels quels, d'autres subissent des changements minimes, nécessaires pour l'organisation du discours narratif, parfois des énoncés dialogiques sont modelés selon la même construction syntaxique que le Coran mais qui demeurent toujours faciles à déchiffrer et on en identifie facilement la référence. A ce procédé s'ajoute le recours à des événements de la vie du Prophète Mohamed (ce qui est la deuxième source sacrée de la religion musulmane).

5.2. La religion dans l'univers des personnages de la Trilogie

Notre romancier, à l'instar de nombreux écrivains et poètes arabes qui ont été bercés par le Saint Coran, a lui aussi subi la même influence pour en garder un style éloquent et donner un caractère spirituel à ses personnages et aux événements de ses romans.

L'exemple d'Amina et son univers de croyance, dans *Impasse des deux palais* en témoigne. Fille d'un Imam éduqué à *Al-Azhar*, habitant près de la mosquée d'Al-Hussein, elle récite en permanence des versets coraniques afin de chasser les mauvais esprits (Mahfouz 1956: 7). Le détail de son geste est négligé dans la traduction (Vigreux 1985: 45). De plus, son mari et elle croient aux sortilèges et aux amulettes. Ils demandent au cheikh (homme religieux) de leur en procurer pour chasser les démons.

Le romancier a eu recours aux expressions religieuses à plusieurs reprises : pour chasser le mauvais œil et les démons, pour se consoler, pour avoir des bénédictions, pour confirmer un jugement de valeur, pour avoir le consentement de l'interlocuteur ou pour maintenir la trame du discours. Ceci constitue un grand défi pour le traducteur lors de la transmission de tous ces effets recherchés dans le texte d'arrivée.

6. Analyse et discussion

6.1. 'Entrez par les portes des maisons'

Texte source	أدخلوا البيوت من أبوابها
Sens/Référence	Ils s'interrogent sur les croissants des nouvelles lunes. Dis : « Ce sont des repères temporels pour les gens et le pèlerinage (Hajj). Et la piété n'est point d'entrer dans les maisons par derrière, mais la piété est de craindre Dieu. Entrez dans les maisons par leurs portes. Et craignez Allah, peut-être réussirez-vous » (Sourate Al-Baqara : 189).
Texte cible	Entrez par les portes des maisons

Un autre exemple montre à quel point la culture est imprégnée d'expressions religieuses incluses dans les conversations quotidiennes des locuteurs.

Lorsque Yassine tente d'avoir une liaison avec Maryam, elle élude intelligemment ses tentatives. Elle laisse entendre qu'elle n'a aucune objection à lui accorder ses faveurs, tout en lui signifiant qu'elle ne veut pas de relation extra-conjugale.

Yassine lui reproche de partir sans lui dire au revoir, elle l'invite alors indirectement à la demander en mariage : 'أدخلوا البيوت من أبوابها'. Dans « Entrez par les portes des maisons », l'expression est inspirée de :

« وأتوا البيوت من أبوابها » « Pénétrez dans les maisons par leurs portes » (Sourate Al-Baqara: 189)

Dans le roman en arabe, Maryam donne un message clair et concis de ce qu'elle veut : le mariage. Mais dans le texte traduit, le traducteur utilise une tournure plus longue en augmentant la masse textuelle pour mieux expliquer la situation au lecteur. Il s'agit d'une tendance déformante que Berman (1999) appelle « l'allongement ».

6.2. 'Aussi bien sont donc faibles le solliciteur et le sollicité'

Texte source	ضعف الطالب والمطلوب
Sens/Référence	« Le solliciteur est aussi faible que le sollicité » sourate Al-Hajj : verset 73
Texte cible	'Aussi bien sont donc faibles le solliciteur et le sollicité' (Sourate Al-Hajj : 73)

Mohamed Effat est le père de l'ex-femme de Yassine. Contrairement à El-Sayed Ahmed, il semble être capable de fixer des limites entre les relations personnelles et les affaires familiales. El-Sayed Ahmed est incapable de contrôler son désir d'avoir une relation avec Zanuba. Il demande donc à Effat de l'aider à la rencontrer seule, loin de Jalila (sa patronne et ancienne compagne de Sayed Abd El-Gawad).

Son ami tente de l'en dissuader car elle ne mérite pas les efforts qu'il déploie pour la conquérir. Ce dernier ne l'écoute pas, car il est incapable d'oublier cette femme ou de contrôler ses sentiments.

Mohamed Effat résume cette affaire en soulignant la faiblesse de son ami et de la femme convoitée en utilisant un extrait du verset coranique.

La traduction indique clairement l'origine de l'expression par la référence à la sourate et au numéro du verset du Coran. En outre, il est mentionné à juste titre que le verset d'où l'expression est tirée traite de l'idolâtrie. Nous pouvons donc dire que le traducteur a voulu garder le même effet et ainsi transmettre la même charge culturelle et la présenter telle quelle au lecteur tout en modifiant le style de l'auteur. Il s'agit bien d'une tendance relevant de l'exotisme (Berman 1999).

6.3. 'Un témoin de sa propre famille a témoigné'

Texte source	وشهد شاهد من أهلها
Sens/Référence	Un témoin de sa famille (celui de la femme) a témoigné
Texte cible	Un témoin de sa propre famille a témoigné

Cette expression est prise du Coran (Yusuf: 26). La traduction ne fait aucune référence à sa source. La remarque d'Ibrahim rappelle l'histoire du prophète Joseph, faussement accusé d'essayer de séduire la femme d'un ancien dirigeant de l'Égypte des pharaons. Dans le Coran, c'est un témoin de sa famille qui a fourni des preuves de son innocence.

Ainsi, le commentaire d'Ibrahim génère un parallèle entre sa mère et Joseph. Le témoignage atténue les accusations et les propos de Khadija à l'encontre de sa belle-mère.

Ainsi, Amina témoigne en faveur de la belle-mère de sa fille. Elle présente des preuves soutenant son innocence et louant ses vertus, ce qui affaiblit l'importance des plaintes de Khadija.

Le traducteur aurait pu mettre l'expression entre guillemets pour dire aux lecteurs que celle-ci est tirée d'un contexte précis (religieux et /ou culturel) et transmettre ainsi sa valeur et sa charge culturelle.

La traduire de cette manière ne permet pas à un lecteur étranger de connaître ou de saisir l'importance de l'empreinte de la culture musulmane ni de savoir à quel point la religion influence les esprits des individus et la mémoire des sociétés.

Le traducteur a plutôt préféré proposer à son lecteur un texte domestiqué, vide de toute étrangéité (Berman 1999).

6.4. 'Il pardonne toute faute antérieure ou future'

Texte source	يغفر ما تقدم وما تأخر
Sens/Référence	"Nous t'avons accordé une victoire évidente. Afin qu'Allah te pardonne tes péchés passés et à venir et qu'Il te comble de son bienfait et te guide sur une voie droite (le droit chemin), sourate 48 d'Al-fath (La Conquête /La victoire), verset 1 et 2.
Texte cible	Il pardonne toute faute antérieure ou future
Texte source	يغفر ما تقدم و ما تأخر

Une autre forme utilisée par le romancier est celle de construire des énoncés sur le même modèle que celui de la structure coranique, mais avec certaines déviations qui les rendent quelque peu différentes.

Ainsi, tandis qu'elle s'entretient secrètement avec Yassine, Maryam s'inquiète des rumeurs que l'on pourrait répandre à son sujet au cas où quelqu'un les verrait ensemble. Yassine, qui connaît son passé "douteux", est disposé à le lui pardonner (يغفر ما تقدم وما تأخر).

L'expression fait référence pour la plupart des lecteurs arabes aux deux premiers versets coraniques d'Al-fath (La Conquête /La victoire), sourate 48 : verset 1 et 2. Il s'agit ici du succès du Prophète lors de la signature d'une trêve avec ses ennemis (les habitants de La Mecque). Cet accomplissement est considéré comme une victoire préparant le terrain pour conquérir la Mecque et assurer la continuité de l'Islam.

Le recours à un style religieux pour exprimer la volonté de Yassine de pardonner les péchés passés et même futurs de sa bien-aimée renseigne sur la nature controversée de ce personnage.

Yassine est conscient de la mauvaise conduite passée de Maryam, mais il l'accepte comme elle est et fait tout pour l'épouser.

Pour décrire cette situation, certaines disparités apparaissent entre le style de l'écrivain et son équivalent dans la traduction en français.

Quand il utilise ذنب /غفر ce qui signifie péché /pardon (mots habituellement utilisés dans le discours religieux), le traducteur se sert d'une phrase verbale utilisée normalement dans des contextes moins formels.

En outre, les valeurs relatives à (ما تقدم وما تأخر) sont traduites par des adjectifs « ancien et futur » modifiant ainsi le nom « inconduite », alors que le texte d'arrivée inclut « tout » et « ou » dans « tout comportement antérieur ou futur ».

Ainsi, en raison de divergences stylistiques, le texte d'arrivée ne restitue pas l'ironie du texte source.

Le romancier utilise ironiquement la phrase coranique pour décrire l'attitude de Yassine en proie au doute à propos de la conduite de sa future épouse (ses entretiens avec les soldats anglais et son statut de femme divorcée).

Le pardon est accordé au Prophète Mohamed en raison de son succès en tant que dirigeant militaire et politique. Quant à Maryam, c'est sa beauté qui fait pardonner ses péchés passés et futurs. Une fois de plus, le traducteur préfère ramener le texte au lecteur et choisit de remplacer des tournures par d'autres qui n'ont pas la même richesse signifiante et ironique et d'appauvrir ainsi le texte originel qualitativement (Berman 1999).

6.5. 'Il semble totalement oublié'

<i>Texte source</i>	كأنه أتتسى (نسيا منسيا)
<i>Sens/Référence</i>	« Plût à (Allah) que je fusse morte avant cela, et que je fusse depuis longtemps oubliée! » (Sourate Maryam : 23)
<i>Texte cible</i>	il semble totalement oublié

L'influence du Coran est également visible dans divers exemples de constructions linguistiques plus courtes. L'écrivain incorpore des mots et des expressions qui reflètent le style coranique comme dans l'exemple de l'énoncé نسيا منسيا concernant les méditations d'Amina sur la mort de son fils. Cela lui brise le cœur de voir le comportement des membres de sa famille qui reflète leur tendance à l'oublier. Ils mènent leur vie comme si son fils Fahmi n'avait jamais existé.

La phrase apparaît dans le monologue d'Amina كأنه أتتسى : « il semble totalement oublié ». Il s'agit d'une forme religieuse avec un changement syntaxique.

Dans cette forme, le lecteur peut aisément constater le rapprochement entre l'unité syntaxique qui se trouve dans le roman et l'unité syntaxique du verset coranique. Dans l'exemple sus-cité, la subtilité de l'écrivain consiste à utiliser un nom verbal emprunté à la sourate Maryam. L'expression est utilisée par la Vierge Marie quand elle est sur le point de donner naissance à son fils. Ses paroles parlent de sa douleur et de sa souffrance. Elle dit يا ليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا « Plût à (Allah) que je fusse morte avant cela, et que je fusse depuis longtemps oubliée! » (Sourate Maryam : 23).

L'efficacité de l'expression coranique découle du fait que ses deux composantes (le nom verbal et le participe passif) sont dérivées du même verbe. Compte tenu de leur prononciation, ils sont similaires, à l'exception de la première phrase.

Cette similitude phonique confère à l'énoncé un caractère musical. Dans la traduction totalement oublié, l'adverbe "totalement" intensifie le sens de l'adjectif « oublié ».

Toutefois, la phrase traduite n'a pas transmis les implications culturelles. De même que le traducteur détruit la touche musicale de son homologue en changeant la tonalité du texte (Berman 1999).

Le texte source semble être inaccessible. La même expression apparaît à nouveau dans l'une des méditations de Kamal. La date à laquelle il rencontre sa bien-aimée pour la première fois est "نسبياً منسيا". Aucun adverbe n'est utilisé cette fois pour traduire l'accent mis sur ce fait dans le texte source. Encore une fois, les caractéristiques culturelles et linguistiques du texte source ne sont pas rendues dans la traduction.

6.6. 'Cette nuit mérite d'être célébrée, elle est paix jusqu'à l'aube'

Texte source	ليلة القدر
Sens/Référence	Elle est paix jusqu'au lever de l'aube. Sourate 97 (Al-Qadr) : verset 5
Texte cible	Cette nuit mérite d'être célébrée, elle est paix jusqu'à l'aube

Il s'agit d'une expression tirée de la sourate Al-Qadr. Cette sourate parle d'une nuit assez particulière pour les musulmans. C'est l'une des dix dernières nuits du Ramadan, le mois du jeûne, des prières et d'autres rituels religieux.

En se référant à cette nuit, le dernier verset de la sourate est formulé ainsi : « Elle est paix jusqu'au lever de l'aube ».

Les Musulmans montrent leur dévotion religieuse en passant cette nuit à prier, à réciter le Coran et à louer Dieu. Le personnage a une nuit spéciale, mais totalement différente de celle mentionnée dans le verset coranique. En raison de l'écart culturel existant entre le français et l'arabe, la traduction ne tient pas compte du contraste entre les associations religieuses de certaines paroles du locuteur et le comportement immoral auquel il se livre. Il est possible ici que le traducteur n'ait pas saisi l'importance culturelle de faire le lien avec le Coran, la culture islamique et son influence sur la vie des gens dans différents contextes non religieux. Une bonne compréhension du Coran est primordiale afin de comprendre la culture arabe et islamique.

La traduction ne contient aucune indication culturelle. Cette incohérence est prévisible lorsqu'il s'agit de langues appartenant à des cultures différentes comme l'arabe et le français. Nous constatons une fois de plus que le traducteur a procédé à une déformation en allongeant le texte. Il a préféré expliquer le concept de ليلة القدر en ajoutant « paix jusqu'à l'aube » ?

6.7. 'J'ai décidé, avec votre consentement et votre approbation, de perfectionner mon observance religieuse en me mariant'

Texte source	عائز أكمل نصف ديني
Sens/Référence	Je veux compléter la moitié de ma religion.
Texte cible	J'ai décidé, avec votre consentement et votre approbation, de perfectionner mon observance religieuse en me mariant

Cette vision du mariage vient de l'une des paroles attribuées au Prophète Mohamed et reflète l'importance du mariage dans l'Islam. La traduction littérale peut prêter à confusion notamment auprès des lecteurs français qui ne connaissent pas ce dicton.

Les traducteurs fournissent avec succès l'équivalence idéationnelle en paraphrasant l'expression en « perfectionnant mon observance religieuse en me mariant ». Les traducteurs ont donc adopté une tendance cibliste grâce à un allongement textuel en expliquant et en adaptant le texte à la culture cible d'un côté. De l'autre, ils ont procédé à une destruction des réseaux vernaculaire (Berman 1999), en changeant *عائز* ou « je veux » en dialecte égyptien par « j'ai décidé ».

L'impact sort vainqueur face à l'exotisme. La concision est sacrifiée pour des raisons de sens. Une chose tout à fait normale si on considère qu'une langue n'est pas un répertoire de mots, dont chacun servirait à désigner une chose distincte (Durieux 1998: 14).

6.8. 'Immédiatement après, cela fait écho aux paroles du prophète après la première révélation en criant à sa femme: "Enveloppez-moi ! Couvrez-moi de mon manteau !"'

Texte source	هتف مستنجد دثروني
Sens/Référence	Enveloppez-moi ! Couvrez-moi!
Texte cible	Immédiatement après, cela fait écho aux paroles du prophète après la première révélation en criant à sa femme: دثروني، دثروني... "Enveloppez-moi ! Couvrez-moi de mon manteau !"

Kamal adore sa bien-aimée, Aida. La magie qu'il ressent dans sa voix secoue tout son être. Il est submergé de bonheur par le simple fait qu'elle lui parle. Il arrive qu'elle lui demande s'il aime l'un des chanteurs populaires de leur époque. Kamal lui-même relate sa réponse dans une de ses Méditations : هتف مستنجد دثروني (Chapitre 2: 12) dans le texte d'arrivée : immédiatement après, cela fait écho aux paroles du Prophète après la première révélation en criant à sa femme Khadija :

دثرونى، دثرونى

“Enveloppez-moi ! Couvrez-moi de mon manteau !” (: 18).

Il s’agit d’un énoncé bâti sur le modèle des versets coraniques, comme c’est expliqué plus haut. Ce type d’expression représente une forme utilisée par le romancier, où il emploie la structure coranique mais avec certaines déviations (certains détournements) qui les rendent quelque peu différentes (mais toujours faciles à déchiffrer pour un lecteur musulman ou arabe).

Le lectorat du texte source, quant à lui, devrait facilement discerner les liens entre l’expérience de Kamal et celle du prophète lorsque les premiers versets du Saint Coran lui ont été révélés.

Pour transmettre l’intensité des sentiments du personnage, les traducteurs ajoutent l’adverbe « immédiatement » et « cela fait écho aux paroles du prophète après la première révélation en criant à sa femme » pour expliquer le contexte culturel auquel appartient cette expression.

Le lecteur n’aura donc pas besoin d’aller chercher l’origine de l’expression puisqu’un allongement proposé par les traducteurs lui a tout expliqué.

6.9. ‘Au nom d’Allah, le tout miséricordieux, le très miséricordieux’, ‘Dieu te préserve’

Texte source	"بسم الله الرحمن الرحيم"، معاذ الله
Sens/Référence	Au nom de Dieu le Clément et le Miséricordieux
Texte cible	Au nom d’Allah, le tout miséricordieux, le très miséricordieux’, ‘Dieu te préserve’

Ce type de formules est utilisé par bon nombre de musulmans. Leurs sens sont connus par la majorité des lecteurs de cette culture. Ces formes sont devenues des expressions populaires répétées fréquemment dans le langage quotidien et leurs utilisations dans le discours fictif ajoutent une valeur considérable à l’expression littéraire car elles créent une sorte de lien entre l’écrivain du roman et ses lecteurs et contribuent par ce fait même au réalisme de l’œuvre.

Nous remarquons que la traduction proposée contient un emprunt « Allah » ce qui assure le transfert de la charge culturelle et religieuse que porte le mot en arabe, mais en même temps elle contient le mot « dieu » pour exprimer le même sens, ce qui correspond aux normes de réception du lecteur.

On peut dire que la phrase produite illustre l’exotisme dans la première partie et l’ethnocentrisme dans la deuxième.

6.10. 'La maison de l'obéissance'

Texte source	بيت الطاعة
Sens/Référence	la maison conjugale
Texte cible	la maison de l'obéissance

Certains comportements sont aussi à expliquer pour le lecteur occidental. Dans le texte d'arrivée, le traducteur s'est trouvé dans l'obligation d'expliquer certains événements, comme le fait qu'une épouse récalcitrante, soit explicité par une note : « un homme mécontent de sa femme pouvait la faire enfermer dans une maison privée, en ville, et la faire surveiller par la force publique » (*Impasse des deux palais*: 548), tout comme dans l'énoncé « soit je la répudie, soit je la ramène à la maison de l'obéissance ». Cette expression de la maison d'obéissance بيت الطاعة en arabe désignant la maison conjugale est explicitée par une note (*Impasse des deux palais*: 549).

En fait, la maison conjugale dont parle le traducteur est la même maison qu'il avait évoquée dans la première note à propos d'une épouse récalcitrante.

6.11. 'Si tu n'as pas honte, fais ce que tu veux'

Texte source	وإن لم تستح فافعل ما شئت
Sens/Référence	Si tu n'as pas honte, fais ce que tu veux
Texte cible	Si tu n'as pas honte, fais ce que tu veux

Dans un dialogue de la Trilogie, la réplique وإن لم تستحي فافعل ما شئت « Si tu n'as pas honte, fais ce que tu veux ! » est signalée en note comme un hadith alors qu'il s'agit en fait d'une maxime populaire (*Le palais du désir*: 138).

Il est certain que le choix du traducteur est dû aux difficultés auxquelles il s'est heurté notamment, quand il s'agit des spécificités culturelles et des savoirs partagés d'une communauté différente de son lectorat d'origine.

Ce choix est compréhensible dans la mesure où même la présence d'une note ne produit pas l'effet recherché par l'auteur du texte originel.

4.12. 'A côté de la difficulté est certes, une facilité'

Texte source	إن بعد العسر يسر
Sens/Référence	'Oui, Avec la peine vient le soulagement'
Texte cible	A côté de la difficulté est certes, une facilité

Il s'agit d'une forme religieuse avec un changement syntaxique. Ce sont des formes où le lecteur peut constater aisément le rapprochement entre l'unité syntaxique qui se trouve dans le roman et l'unité syntaxique du verset coranique. Des formes proches en syntaxe et en connotation

Le roman et l'unité syntaxique du verset coranique sont assurés vu que les formes se rapprochent en syntaxe et en connotation.

Dans *Le palais du désir* (: 96) *إن بعد العسر يسرا*, le romancier a eu recours à un déictique temporel 'بعد' « après ».

Nous pourrions dire que le traducteur a préféré employer le texte tel qu'il est tiré du coran et non celui employé par le romancier. Il s'agit de ce que Berman (1999) appelle « destruction des systématismes » où le traducteur préfère changer la construction d'une phrase, l'emploi des temps etc.

7. Résultats

L'analyse des exemples précédents a montré l'habileté de l'écrivain à modeler la langue et à s'en servir pour des fins stylistiques. Il a voulu, selon nous, instruire son lecteur qui s'est éloigné de l'arabe classique au profit du dialectal. Construire ses énoncés narratifs sur le modèle de la structure des versets coraniques constituait pour lui un vrai défi. Ce faisant, il rejoint le courant littéraire qui fait l'éloge de l'authenticité et de la modernité.

Pour le peuple égyptien, la religion est intégrée dans la vie quotidienne. Elle l'instruit, lui montre le bien et le mal, guide son comportement et influence ses rites et ses attitudes. Elle ne se limite pas à une relation spirituelle entre l'homme et Dieu mais elle régit la relation entre les hommes.

De ce fait, dans le dialogue des personnages de La Trilogie, les expressions religieuses et les événements de la vie du Prophète Mohamed sont présents pour des raisons à la fois culturelles et stylistiques qui permettent de donner vie aux personnages et produisent également des effets narratologiques facilitant la transmission du message aux lecteurs.

Nous avons remarqué dans les exemples analysés plus haut que Mahfouz a tendance à utiliser plusieurs types d'expressions religieuses mais les plus dominantes sont soit des expressions identiques à des versets coraniques, soit des expressions bâties sur le même modèle que la structure coranique. L'auteur fait aussi appel à des versets coraniques avec des modifications syntaxiques, des maximes et des paroles attribuées au Prophète.

L'analyse des expressions religieuses dans la Trilogie nous conduit à penser à la notion de « tendances déformantes », terme utilisé par Berman. Il s'agit, selon lui, d'une traduction qui tend à gommer le texte originel. Cette attitude se manifeste à travers un excès d'explications et de notes de bas de page. Le traducteur garde le mot arabe et en donne l'explication dans une note de bas de page

dans la traduction française. Il choisit de faire une traduction ethnocentriste qui privilégie la langue d'arrivée (Berman 1984, cité dans Oseki-Dépré 1999: 39).

L'étude des notes de bas de page comme source d'explication est importante notamment en ce qui concerne les expressions religieuses. Parmi ces notes de bas de pages dans notre corpus portant sur le thème religieux dans la Trilogie, nous avons constaté beaucoup de notes de sourates coraniques, de personnalités connues et de codes et savoirs religieux partagés : verset du Trône, noms des hommes religieux connus etc.

Par ailleurs, la déformation a pris d'autres aspects. On constate, d'une part, que le traducteur a procédé à des allongements en rendant l'implicite explicite et d'autre part à des appauvrissements de quelques phrases - quantitativement et qualitativement - soit par l'omission de fragments d'énoncés et d'expressions altérant le sens voulu, ou par l'ajout et l'invention de ce qui n'est pas dans le texte source.

De ce qui précède, nous pouvons constater que le culturel et le religieux sont associés dans le style de l'écrivain, ce qui requiert alors une bonne connaissance de l'univers culturel /religieux du roman de la part du traducteur afin de rendre parfaitement l'idée voulue du romancier dans le texte cible.

Nous sommes donc ainsi en droit de nous demander quelles sont les limites de la liberté du traducteur. Comment fait-il pour transmettre le message sans altérer le texte originel ? Comment garder l'essence de la création de départ ? Pourquoi opte-il pour des choix qui pourraient être considérés comme trahissant le texte cible : explicitation, ajout et suspension, apparition et disparition de certaines explications, présence et absence de certaines informations ?

8. Conclusion

Traduire un texte littéraire reste une tâche pénible puisque l'écriture littéraire est une équation dynamique signifiante aussi bien par l'ensemble des éléments qu'elle met en œuvre que par l'émotion qu'elle suscite chez le lecteur. De ce fait une compétence autre que la langue est nécessaire pour décider de la qualité du texte traduit et de l'acte du traducteur : acte de sabotage culturel ou bavure (Delisle 2012, cité dans Schwerter *et al.* 2019: 15)

Nous pensons avoir démontré les spécificités de la traduction littéraire et les différents problèmes auxquels le traducteur peut être confronté en abordant un travail aussi riche que celui de la Trilogie de Naguib Mahfouz.

Nous avons aussi essayé de montrer que l'analyse minutieuse des expressions religieuses utilisées et des facteurs socio-culturels était indispensable pour une meilleure compréhension du texte source vu la nature du peuple égyptien qui utilise le religieux sans prétention religieuse. Bien que la religion

occupe une place importante dans la vie quotidienne du peuple, ses pensées, son langage, ses comportements, ses valeurs et sa vision du monde. Les personnages mahfouziens reflètent la société égyptienne ; leurs dialogues témoignent de ce fait.

Le traducteur n'a pas dû négliger la traduction de ce bon nombre d'expressions religieuses bien que ce soit un élément important dans la culture égyptienne.

Selon nous, ces allusions fréquentes aux termes religieux étaient voulues par l'écrivain. Le fait de garder ces expressions dans les romans traduits est indispensable (même si la religion n'occupe pas le même statut dans la vie des occidentaux). Pour ce faire, il ne suffit pas que le traducteur de la Trilogie soit seulement bilingue, il doit bien connaître les deux lectorats (arabe et français) et leurs cultures. Le traducteur doit posséder une certaine compétence interculturelle afin de détecter les connotations sous-jacentes d'un terme ou d'un concept propre à la culture d'origine (Schwerter 2019), et de transmettre les idées voulues par le romancier, seul moyen d'ouvrir la voie aux lecteurs occidentaux pour mieux connaître l'Orient, sous un autre angle, différent de celui de l'orientaliste. Certes la traduction a fait connaître l'écrivain égyptien aux lecteurs étrangers. Elle a été la voie grâce à laquelle il a obtenu le prix Nobel de littérature et a acquis sa réputation internationale.

Ainsi, nous pensons que la traduction littéraire reste un champ d'investigation très fertile, surtout avec tous les phénomènes, changements et inventions que connaît le monde actuel. C'est pourquoi une recherche sur la traduction automatique des œuvres littéraires semble être d'une grande importance d'autant plus que cette technologie offre la rapidité mais manque d'efficacité (Zemni *et al.* 2020, 2021).

Références

- Al Aubali, Fatima. 2014. "L'importance de La Culture et des Textes Littéraires dans la Traduction : La Culture Devrait-elle Être Traduite ?" *Journal of Advances in Linguistics* 5/1: 548-554.
- Bedjaoui, Wafaa et Hassan, Zeineb. 2019. "Traduire Naguib Mahfouz, Les enjeux de (Ré)crire l'Autre ; des Tendances Déformantes aux Tendances Créatives". *Série Traduction et Savoir* 11: 68-83.
- Berman Antoine. 1984. *L'épreuve de L'étranger*. Paris: Gallimard.
- Cuciuc, Nina. 2011. "Traduction Culturelle : Transfert de Culturèmes". *La linguistique* 47/2: 137-150.
- Durieux, Christine. 1998. "La traduction, Transfert Linguistique ou Transfert Culturel ?" *Revue des lettres et de traduction* 4: 13-29.
- Frías, José Yuste. 2014. "Interculturalité, Multiculturalité et Transculturalité dans la Traduction et l'Interprétation en Milieu Social". *Monografías de Cedille* 4: 91-111.
- Issa, Ibrahim Abd Elnabi. 2018. "Traduction des Référents Culturels dans le Roman 'Le Voleur et Les Chiens' vers le Français". *Education Faculty Journal* 3/24: 117-174.
- Ladmiral, Jean René. 1979. *Traduction : Théorèmes pour la Traduction*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.

- Lederer, Marianne. 1998. "Traduire le Culturel : La Problématique de l'Explication". *Traduire La culture* 11: 161-171.
- Maḥfūz Nagīb [Mahfouz, Naguib]. 1956. *Bayna al-qaṣrayn*. Al-Qāhira: Ṭaba'at Nahḍat Miṣr (nouvelle édition: 2014. Al-Qāhira: Maktabat al-šurūq).
- Maḥfūz Nagīb [Mahfouz, Naguib]. 1957. *Qaṣr Al-šūq*. Al-Qāhira: Ṭaba'at Nahḍat Miṣr (nouvelle édition: 2014. Al-Qāhira: Maktabat al-šurūq).
- Maḥfūz Nagīb [Mahfouz, Naguib]. 1957. *Al-sukkariyya*. Al-Qāhira: Ṭaba'at Nahḍat Miṣr (nouvelle édition: 2014. Al-Qāhira: Maktabat al-šurūq).
- Mansour, Léda. 2008. "La Traduction du Dialogue dans la Trilogie de Naguib Mahfouz : Une Déformation ou un Parcours Créatif ?" *Cadmo, Giornale Italiano di Pedagogia Sperimentale* 19: 1-20.
- Mounin, Georges. 1976. *Linguistique et Traduction*. Bruxelles: Dessart et Mardaga.
- Oseki-Dépré, Inès. 1999. *Théories et Pratiques de la Traduction Littéraire*. Paris: Armand Colin.
- Pernot, Caroline. 2013. "Le Défigement de Phrasèmes Pragmatiques et sa Traduction". *Pratiques* 159/160: 179-188.
- Pourmazaheri, Afsaneh. 2017. "Traduction et particularités socioculturelles: de la faisabilité du Transfert des éléments culturels Dans les nouvelles de Jalal al-Ahmad". *Estudios Románicos* 27: 215-229.
- Radhouane, Nebil. 2013. *Le Noble Coran, Sens et Annotés*. Riyadh : La fondation Al-Muntada al Islami. quran.com (version approuvée en Arabie Saoudite).
- Schwerter, Stéphanie, Catherine Gravet et Thomas Barège. 2019. *L'Erreur Culturelle en Traduction*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Vigreux, Philippe. 1985. *Impasse des deux palais*. Paris: Librairie Générale Française, Lattès.
- Vigreux, Philippe. 1987. *Le palais du désir*. Paris: Librairie Générale Française, Lattès.
- Vigreux, Philippe. 1989. *Le jardin du passé*. Paris: Librairie Générale Française, Lattès.
- Zemni, Bahia. 2020. "Audiovisual Translation and Contextual Dictionaries: An Exploratory Comparative Study of Reverso Context and Almaany Uses". *Asian EFL Journal Research Articles* 27/5.1: 275-309.
- Zemni, Bahia, Wafa Bedjaoui et Marwa El Saadany. 2021. "Recherche terminologique et traduction automatique : pour une utilisation optimale du logiciel Reverso Context". *Texto Livre: Linguagem e Tecnologia* 14, no. 1, 1-18. <https://doi.org/10.35699/1983-3652.2021.26501>

Bahia Zemni

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

received her PhD in linguistics from Sorbonne-Nouvelle III University. Since 2012 she is Assistant professor at Princess Nourah bint Abdulrahman University, where she has headed the languages faculty Research Center. At present, she runs a research unit at the translation department, contributes to the research project: Translation from Arabic to French and vice versa in contextual dictionaries: mechanisms and strategies »and heads the project: « Artificial intelligence and audiovisual Translation ». Bahia has published several translations in collaboration with Louvre Museum and publishing houses: Skira in France and Alsaqui in Lebanon. She took part in several national and international conferences and published widely-in well-established journals on the subject Linguistics and Translations.

She can be reached at: baalzemni@pnu.edu.sa

Mona Abdelghani Labib

(Community Service and Continuing Education, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

received her PhD in linguistics from Sorbonne-Nouvelle. She is an Associate professor holding the position of department head of professional diplomas at Deanship of community service and continuing education at Princess Noura Bint Abdel Rahaman University, as well as teaching selected courses at the faculty of Languages and translation. She earned her PHD in 2009 from Minieh university in Egypt in applied linguistics and political discourse analysis. Her areas of interest vary from philosophy of languages, discourse analysis, translation and applied linguistic studies. Has been involved in many academic activities as a member in the Egyptian Association for French professor, the Alexandria club for languages and translations and the Egyptian circle of linguists. She can be reached at: mmlabib@pnu.edu.sa

Chaouki Bounaas

(University Mohamed Boudiaf, M'sila, Algeria)

received his PhD in translation from Algiers University. Since 2015 he is a lecturer at University Mohamed Boudiaf of M'sila since 2015. He has been a member of the research project: "Artificial intelligence and audiovisual translation" at translation department at Princess NourahbintAbdulrahman University Saudi Arabia and he now contributes to other projects at the same department. He can be reached at: chaouki.bounaas@univ-msila.dz

Défis de la traduction vers le français d'énoncés sentencieux en arabe littéraire, saoudien et égyptien

Mona Abdelghani Labib, Bahia Zemni et Zoubeir Chaouch

This article deals with the translation of sententious sayings in literary Arabic and in the Saudi and Egyptian dialects. This specific kind of translation presents linguistic and cultural difficulties. Especially in conserving and transmitting their social and pragmatic values of the original language to the translated one. To answer this question, we observed some of sententious sayings (in literary Arabic and in Saudi and Egyptian) and their translations, from Arabic to French and vice versa. We began with a linguistic analysis of the utterances and tried to identify the similarities and differences in the argumentative aims of the original language and those of the target language. Then, we followed the approach adopted by Jean-Claude Anscombe by studying some translations of sententious sayings according to precise criteria and testing their validity for the French-Arabic translations and vice versa. The results showed that the concept of equivalence is approximate, fuzzy for “practical” reasons (including the question of reception with the target reader, depending on the doxa, in order to minimize differences in cultural references). The translator attached importance to the content of the sententious sayings without too much attention to the literal meaning, the syntax or the morphology of the source text.

Keywords: translation by equivalence, sententious forms, doxa, common values, argumentative aim

1. Introduction¹

La traduction est ce qu'on appelle 'un transcodage' ou une conversion de signes d'une langue L1 (source) ou langue de départ en d'autres signes qui appartiennent à la langue d'arrivée L2 (cible). Toutefois, cette conversion n'est pas toujours simple ou pertinente.

La saisie du sens par le récepteur d'une traduction est un peu particulière. Que nous parlions ou écrivions, nous ne communiquons pas uniquement avec des mots ou des phrases mais aussi avec des idées. En matière de traduction, la conversion littérale peut-elle s'avérer suffisante ou complète ? Un traducteur doit-il se contenter des seuls outils linguistiques, du seul contenu explicite d'un message,

¹ This research was funded by the Deanship of Scientific Research at Princess Nourah bint Abdulrahman University through the Fast-track Research Funding Program.

d'un texte ? Dans la négative, derrière les mots, est-il amené à rechercher le contenu implicite ? De quelles autres compétences doit-il disposer pour surmonter toute sorte de difficultés, pour relever des défis, de façon à rendre sa traduction satisfaisante ? Pour répondre à certaines de ces questions, le corpus objet d'analyse sera un échantillon de proverbes saoudiens, égyptiens et de parémies puisées dans l'arabe littéraire.

2. Repères théoriques

La traduction est une opération qui s'effectue après la construction du sens qui conduit à l'interprétation. Sartre (1985: 50-51) définit le sens en ces termes :

[...] le sens n'est plus contenu dans les mots puisque c'est lui, au contraire, qui permet de comprendre la signification de chacun d'eux [...] le sens n'est pas la somme des mots, il en est la totalité organique.

Sans être aussi catégorique, nous dirons que le sens n'est pas uniquement dans les mots, il n'est pas strictement littéral, ce qui sous-entend qu'il dépasse le cadre du linguistique ; de même qu'il ne se compose pas de la somme des sens de chaque unité d'un énoncé, ce qui serait une conception restrictive et simpliste du sens.

Quant à Mounin (1963), il considère l'acte de traduire comme un processus de transfert de contenus notionnels et émotionnels d'une langue d'origine à une langue d'arrivée. Cette opération est effectuée par un traducteur bilingue qui s'identifie souvent à l'auteur du texte d'origine. En plus de la connaissance primordiale de deux langues, le traducteur doit être doté d'un savoir encyclopédique qui lui permet la connaissance de la culture du peuple dont il traduit le texte. Pourvu de cette compétence, le traducteur pourra à son tour transmettre au lecteur des référents culturels (qui lui sont étrangers) de façon à lui permettre d'accéder au sens véhiculé dans le texte d'origine.

La connaissance de la langue de départ comprend, entre autres, l'appréhension des subtilités et autres nuances esthétiques et stylistiques de la langue à traduire. La tâche du traducteur se complique d'autant plus, compte tenu des différences culturelles (de coutumes, de pratiques festives ou religieuses, par exemple)

Ladmiral (1994) nous explique les quatre modes de traduction proposés par Vinay et Darbelnet (1977: 50). Le premier est la *transposition* dans lequel le traducteur remplace une partie du discours par un autre. Le second est la *modulation* qu'ils définissent par le recours à une paraphrase synonymique, c'est à dire la même idée se trouve exprimée différemment en langue-source et en langue cible. Le

troisième est l'*adaptation* dans lequel le traducteur désigne moins un procédé de traduction qu'il n'en indique les limites si le message source n'existe pas dans la langue cible ou la culture cible et enfin l'*équivalence* qui consiste à considérer l'énoncé-source comme un tout et de proposer un équivalent cible qui correspond à la même situation référentielle (non linguistique).

3. Méthodologie

Nous débuterons notre étude par l'observation de quelques formes sentencieuses (en arabe littéraire et en saoudien et égyptien) et de leurs traductions, de l'arabe vers le français et vice-versa. Nous procéderons dans un premier temps à une analyse linguistique des énoncés et nous essaierons de relever les ressemblances et les différences des visées argumentatives de départ de la langue d'origine et celles d'arrivée de la langue-cible. Par la suite, nous nous inspirerons de la démarche adoptée par Jean-Claude Anscombe en étudiant quelques traductions de formes sentencieuses selon des critères précis et en testant leur validité pour la traduction français-arabe et vice versa.

Dans cette partie, nous passerons en revue quelques problèmes linguistiques que pose la recherche d'une traduction adéquate des formes sentencieuses. Parmi ces problèmes auxquels est confronté le traducteur, nous citerons la traduction de toutes formes topiques, ce que la rhétorique classique a appelé « lieux communs » ou « doxa » (*Grand Dictionnaire Larousse* 2007: 284). Nous désignons par formes topiques cet espace discursif global dans lequel s'articulent les opinions dominantes et les représentations collectives (cela englobe les topoï de tous types, les idées reçues et les stéréotypes). Il y a lieu de signaler qu'il existe une doxa universelle qui englobe les idées concordantes susceptibles de rapprocher des locuteurs différents autour d'un sujet donné. Ce qui n'empêche pas l'existence d'une doxa propre à chaque peuple, à chaque nation et à chaque époque. Si le texte original comporte une doxa propre à ses lecteurs, le traducteur doit en tenir compte, afin de traduire le texte d'une manière conforme à la doxa des lecteurs potentiels du texte traduit.

Si nous considérons le cas d'une doxa commune, celle d'un peuple qui parle la même langue, à une époque donnée, la langue arabe par exemple, nous allons constater que cette doxa comporte une opinion commune de courants divers qui peuvent même être- dans certains cas- contradictoires ; dans ce cas, cela pourrait expliquer l'existence de formes sentencieuses de sens contradictoires dans la culture d'un même peuple.

4. Préliminaires

Soit les deux proverbes arabes suivants (puisés dans l'arabe littéraire et dont les locuteurs arabophones peuvent faire usage dans leur conversation quotidienne en arabe dialectal, tel le saoudien et l'égyptien) qui donnent deux valeurs pragmatiques différentes et s'enchaînent sur des énoncés de sens contraires.

1. لا تؤجل عمل اليوم إلى الغد

2. في التأني السلامة و في العجلة الندامة

Ces deux proverbes sont (globalement) traduisibles de la sorte :

1'. Ne remets pas à demain le travail d'aujourd'hui.

2'. En patientant, on se sent en sûreté, et en se précipitant (on peut) le regretter.

La langue 2 (L2), en l'occurrence le français, offre la possibilité de deux « équivalents » ou du moins deux correspondants (approximatifs), soit :

1". *Qui remet (le travail) à demain, trouve malheur en chemin.* Autrement paraphrasable par « tout délai apporte des résultats désagréables et même malheureux ».

2". *Rien ne sert de courir, il faut partir à point.*

Pour le proverbe 1., l'analyse du lexique nous inspire les remarques suivantes :

- L'association du verbe « remettre » et du substantif « demain » réfère à la procrastination qui caractérise la bureaucratie dans certains pays arabes, ceci est d'ailleurs illustré par :
 - La formule en saoudien : *Mašī-hā bokra* « Laissez(-la) pour demain »
 - La formule en égyptien : *Fūt 'alīnā bokra / ya sayyed* « Repassez nous voir demain, monsieur »
- Ce serait un cas d'équivalence *sémantique* (la formule saoudienne est cependant économe de mots), loin d'étonner puisque les deux pays dont les proverbes sont issus appartiennent à la « même » aire culturelle, il est donc « naturel » que le mode de pensée et les pratiques sociales soient les mêmes.
- Par ailleurs, si on admet que le travail de traduction dépasse la restitution littérale (de L1 vers L2) et qu'il relève, au-delà, de l'interprétation, traduire conduit à adopter une perspective pragmatique qui tient compte de l'intention communicative et de la visée du locuteur initial. L'énoncé 1. pourrait, par inférence, avoir pour implication ou conclusion (C1) : travail remis, travail jamais fait.

L'énoncé 1". peut constituer un enchaînement pour 1., dans ce cas, sa conclusion (C2) serait : il faut agir tout de suite. La conclusion finale (pour 1. et 1"), par implication pourrait prendre cette forme : agis tout de suite, pour que le travail soit fait et tu ne le regretteras pas.

L'énoncé 2"., forme « correspondante » de 2., peut avoir pour enchaînement « ce n'est pas la peine de presser le pas, il faut plutôt agir au bon moment », dans ce cas, la conclusion finale de 2. et 2". pourrait être : il faut choisir le bon moment pour agir. A notre tour, nous en déduisons que les proverbes et leurs « correspondants » ont une dimension déontique (paraphrasable par le jussif ou l'injonctif) en plus de leur dimension doxique.

Le traducteur, amené à rechercher des « correspondants » en L2, a effectué son travail en faisant appel à son savoir linguistique – la connaissance de la fable de La Fontaine (1900 : 168) « Le lièvre et la tortue » – et c'est ce savoir qu'il est amené à transmettre au lecteur (à moins que ce dernier n'en dispose déjà) qui permet à ce dernier de procéder à un travail interprétatif lui permettant de tirer des conclusions.

A ce stade de l'analyse, deux conclusions de sens opposé s'offrent à nous : la première encourage l'action immédiate, tandis que la seconde incite à la patience et conseille de ne pas se précipiter. Et ceci, bien que les deux proverbes appartiennent à la même culture et fassent partie de la tradition populaire d'une même nation dont les membres partagent la même doxa. Ces conclusions contradictoires n'empêchent pas pour autant que ces formes sentencieuses soient acceptées et utilisées par les locuteurs de cette communauté pour les besoins d'une argumentation, c'est-à-dire quand elles s'inscrivent dans une situation d'énonciation.

Si nous inversons la tendance, en traduisant quelques locutions françaises en arabe, des problèmes surgissent également. Nous retenons ici ce qu'un collectif de traducteurs (Frag, Saad et Morcos 1984: 224) a proposé comme « équivalents » dans la langue d'arrivée L2.

3. Coûte que Coûte.

4. Advienne que pourra.

5. Ne vous (en) déplaie.

Soit en arabe littéraire :

مهما كلفنا الأمر ومهما تكبدنا من عناء. 3'

Traduction approximative : « Quoi que cela nous en coûte et quelque peine que nous puissions supporter ». La traduction arabe, composée de deux structures coordonnées, est « personnalisée »,

l'auteur de la formule correspondante proposée en L2 est mentionné, le « nous », voix plurielle, celle de la communauté peut-être ou la *vox populi* (ce qui fait défaut au proverbe français dont l'auteur n'est pas identifiable, selon la tradition). La deuxième structure est un ajout, une espèce d'explicitation de la première, d'hyperbolisation refermant un présupposé (le prix que nous allons payer peut être source de souffrance) dont l'enchaînement pourrait être un autre présupposé (sous nos cieux, on n'a rien sans peine)

ليكن ما يكون. 4'

Traduction « fidèle », littérale (au mot près) qui restitue le sens du proverbe français et ce serait un cas rare d'équivalence « parfaite ».

حاشى أن أغضبك. 5'

Traduction approximative : « Loin de moi l'idée de vous fâcher », le traducteur a utilisé la première personne qui s'adresse à un « tu » (il est entendu que le « vous » dit de politesse dans la locution française est un « tu » amplifié).

5. Analyse et défis de traduction

Voici, à présent quelques exemples de traduction de formes sentencieuses de la langue-source (l'arabe) dans la langue-cible (le français). Nous nous efforcerons d'analyser les formes d'équivalences proposées, selon quel(s) critère(s) elles le sont et s'il s'agit *vraiment* d'équivalences, d'analogies ou d'une proximité sémantique interculturelle ou autre. Soit :

6. *Tel père, tel fils.*

من شابه أباه فما ظلم. 6'

Le traducteur ne semble pas avoir accordé d'importance aux mots du discours, il a cherché la voie de la facilité qui consiste à choisir un proverbe qui pourrait correspondre à la forme sentencieuse retenue. Soit la traduction littérale du proverbe arabe : « celui qui ressemble à son père, ne fait de mal à personne ». Dans une configuration inspirée par la rhétorique, cela donnerait le schéma argumentatif suivant :

A1(argument1) du proverbe arabe : celui qui ressemble à son père, ne fait de mal à personne.

→ C1 (conclusion1) : toute action (même mauvaise) venant d'un fils n'est pas à blâmer, quand celui-ci ressemble à son père (ou l'imité).

A2 du proverbe français : l'enfant est à l'image du père.

Et C2 peut être : L'enfant ne peut pas être différent de son géniteur (en bien et en mal).

A1 reflète une orientation argumentative positive sans restriction (compte tenu de la ressemblance).

A2 reflète une orientation argumentative, soit positive, soit négative (compte tenu de l'intention communicative du locuteur et de sa visée : louer ou blâmer)

Il apparaît donc que le choix du proverbe par le locuteur de la langue source L1 n'est ni gratuit, ni innocent, il est déjà orienté positivement, implicitement il cache un souci de valorisation. Cette subjectivité pose un problème au traducteur. Que faire ? Restituer cette même orientation argumentative (positive) ou en proposer une autre, prétendument équivalente ? Il semble que ce soit ce dernier cas.

Soit le proverbe en arabe saoudien

7. *el-a'war bīn al 'emyān mefattaḥ* « le borgne est ouvert (éclairé) parmi les aveugles »

et en arabe littéraire

7'. الأعرور بين العميان سلطان. « le borgne parmi les aveugles est roi »

dont le correspondant français est « au royaume des aveugles, les borgnes sont rois ».

Les deux proverbes ont une dimension métaphorique, si l'adjectif « ouvert » renvoie à une ouverture d'esprit, cela peut se tenir, dans la mesure où on pourrait considérer que les aveugles sont « bornés » (justement parce qu'ils ne peuvent pas voir) ; par contre un borgne (du fait qu'il peut tout de même voir, ne serait-ce que d'un œil) serait moins « borné », donc « ouvert ». Une analyse sémique dégagerait les sèmes exclusifs suivants : « + borné » (pour les aveugles) vs « - borné » (pour le borgne) ou « - voyant » vs « + voyant ».

On note que la valeur sémantique des mots (de l'énoncé donc) est différente de leur valeur pragmatique. Quelle orientation argumentative peut avoir un tel énoncé dans ce cas ? Elle ne peut

être que négative, dans la mesure où la conclusion (prévisible) d'un tel argument pourrait prendre cette forme : le borgne n'est pas si différent des aveugles (le fait qu'il soit roi ne le grandit pas pour autant, puisqu'il « règne » sur des aveugles). Tout ce raisonnement se tient, compte tenu de la péjoration que renferment les mots « borgne » et « aveugles ».

Toutefois, cette analyse peut paraître superficielle, voire simpliste. En l'approfondissant, on pourrait dégager plus d'une orientation argumentative. Soit :

A1: Un borgne ne voit que d'un seul œil.

C1 (ou conclusion attendue) : Il voit quand même.

☞ Orientation argumentative positive.

A2 : Les aveugles ne voient d'aucun œil.

C2 : Les aveugles sont totalement dans le noir.

☞ Orientation argumentative négative.

Mais le fait d'avoir comparé le borgne aux aveugles peut changer l'orientation du discours, dans la mesure où le borgne peut être présenté comme chanceux ou « voyant ».

C finale : Il est considéré comme voyant.

☞ Orientation argumentative finale positive.

Reste à ajouter que, malgré tout, ce proverbe a une dimension ironique : il est facile de passer pour quelqu'un de supérieur dans une situation où on n'a pas de concurrents sérieux.

L'équivalent français proposé par le traducteur semble aboutir aux mêmes conclusions (positives). Soit, schématiquement :

A1 : un royaume formé d'aveugles.

C1 (ou conclusion attendue) : *Personne ne voit. Tout le monde est dans le noir.*

☞ Orientation argumentative négative.

A2 : les borgnes sont rois.

C2 : Les borgnes ont plus de chance que les aveugles.

129 Orientation argumentative positive.

Le traducteur a gardé la valeur pragmatique de l'énoncé de départ. Est-ce un acte délibéré ?
On peut le penser : clore un raisonnement sur une note positive est appréciable.

8. أه لو قدر المشيب، أه لو عرف الشباب، littéralement: « Ah ! Si seulement la jeunesse savait, ah ! Si (seulement) on manifestait de la considération pour la vieillesse! »

Ce proverbe a un équivalent français : « Si jeunesse savait, si vieillesse pouvait ».

A notre avis, l'absence de l'interjection du proverbe arabe dans son équivalent français élimine une partie du sens et ne produit pas le même effet perlocutoire. Cette interjection peut faire office d'argument affectif propre à toucher l'auditoire (par le sentiment de nostalgie qu'elle véhicule). Et l'effet est renforcé par la répétition de l'interjection, d'autant plus que la redondance ou la récursivité « fonctionne comme facteur de cohésion syntagmatique » (Dubois *et al.* 1973: 412). Schématiquement, nous avons une construction redoublée :

Interjection + Subordonnant (+ Subordonnée) / Interjection + Subordonnant (+ Subordonnée).

L'« équivalent » français reproduit le même schéma (moins l'interjection)

Si on considère que les subordonnées ont valeur d'arguments, elles pourraient avoir une principale implicite à valeur de conclusion, soit :

Argument 1 : Ah ! Si (seulement) la jeunesse savait → (elle n'aurait pas commis (autant)d'erreurs).

Argument 2 : Ah ! Si (seulement) on manifestait de la considération pour la vieillesse → (les jeunes auraient profité de son savoir et de son expérience)

Soient :

- le proverbe saoudien *al-fels el-abyaḍ yenfa' bi-l-yom el-aswad* « le sou blanc est utile un jour noir »
- le proverbe égyptien *el-'irš el-abyaḍ yenfa' bi-l-yom el-eswed* « la piastre blanche servira le jour noir ».

Les deux proverbes sont presque identiques, ne différant que par un lexème, celui du début (une petite unité de monnaie). Les deux ont une dimension métaphorique jouant sur l'opposition : jours faciles ou heureux (la couleur blanche) vs jours difficiles ou malheureux (la couleur noire), les deux ont la même valeur illocutoire (l'appel à l'économie). Soit :

Valeur illocutoire 1 (V1 ou recommandation) : économise pendant la prospérité et son enchaînement éventuel :

V2 (ou mise en garde) : l'avenir peut être différent, tu peux avoir des difficultés économiques.

Les deux énoncés (V1 et V2) peuvent avoir une même conclusion : garde ton argent pour des jours difficiles, l'avenir est incertain.

En nous inspirant de la théorie des blocs sémantiques, nous pouvons concevoir le schéma suivant :

Tes jours seront heureux	⇒	- danger
+ argent	⇒	- danger, + heureux
- argent	⇒	+ danger, - heureux

Dans ce qui précède, nous notons d'emblée que la notion d'équivalence est approximative, floue pour des raisons d'ordre « pratique » (notamment la question de la réception auprès du lecteur de la langue d'arrivée, compte tenu de la doxa, pour réduire au maximum les différences de référents culturels), le traducteur accorde de l'importance au contenu de la forme sentencieuse sans trop s'attacher ni au sens littéral, ni à la syntaxe ou à la morphologie de l'énoncé de la langue de départ L1. Ce serait dans ce cas une *ressemblance* de « surface ». On pourrait même parler d'adaptation plutôt que de traduction *véritable*.

Nous nous demandons alors si le rôle du traducteur consiste uniquement à opérer un transfert culturel et à apporter aux lecteurs étrangers un savoir et des connaissances sur un univers qui n'est pas le leur.

Il faut enfin noter (et c'est un problème supplémentaire qui se pose au traducteur) que les langues arabe et française n'ont pas évolué ni de la même manière ni au même rythme (et cela touche également les formes sentencieuses). C'est pourquoi nous souscrivons à ce qu'affirme Anscombe (1983: 16) :

...toute étude un peu rigoureuse de phénomène sentencieux ne pourra faire l'économie d'une réflexion linguistique sérieuse, en particulier au niveau des définitions, le tout correspondant à une mise en perspective théorique par rapport aux phénomènes en jeu.

6. Conclusion

Si la traduction est le passage du sens d'un texte et d'une langue vers une autre, elle nous conduit à établir le lien du texte, en tant qu'ensemble de signes linguistiques avec le contexte dans lequel il a été

produit. L'énoncé est à rapporter à l'œuvre, à l'auteur, au siècle et à tous les indices d'ordre géographique, historique, social et culturel. La traduction doit prendre en considération ces paramètres, au-delà de la simple construction du sens qui aboutit à l'interprétation.

En plus de la restitution du sens des mots, la traduction fait part des expériences et des concepts chez ceux qui parlent une langue. Toutefois, il est parfois difficile pour deux langues différentes d'exprimer à travers leurs mots les mêmes expériences et les mêmes concepts. Il est tout à fait normal qu'une langue ait des mots spécifiques pour désigner des réalités non linguistiques qui constituent sa civilisation et sa culture. Comme il est tout à fait normal qu'une autre langue qui ne partage ni la même civilisation ni la même culture ne dispose pas de tous les mots spécifiques équivalents. Du coup, deux remarques s'imposent : la première est que la traduction littérale ou le mot à mot n'est pas d'un grand apport (en termes d'ajout d'informations nouvelles). La seconde est qu'on ne peut pas transférer des réalités étrangères en recourant à l'emprunt linguistique. L'analyse de ces quelques exemples de formes sentencieuses (puisées dans les dialectes saoudien, égyptien ou l'arabe littéraire, une macrostructure commune à tous les arabophones) nous a permis de mettre en évidence quelques difficultés des traductions linguistiques et non linguistiques.

En dépit de toutes ces difficultés, la traduction est importante en tant que moyen de communication entre les cultures. Elle permet de découvrir ce qui appartient au génie d'une langue et par là même au génie d'un peuple. Tout en transmettant les œuvres, elle transmet les individualités, les tempéraments, les mentalités, les caractéristiques des génies nationaux. A quelles autres difficultés peut être confronté un traducteur de texte littéraire ou de texte de la littérature populaire ? Une compétence particulière est-elle requise ?

Références

- Anscombe, Jean-Claude et Oswald Ducrot. 1983. *L'argumentation dans la Langue*. Liège: Mardaga.
- Anscombe, Jean-Claude. 1995. *Théorie des Topoi*. Paris: Kimé.
- Anscombe, Jean-Claude. 2009. « La Traduction des Formes Sentencieuses ». In : *Traductologie, Proverbes et Figements*, édité par Quitou Michel et Sevilla Muñoz, Julia, 11-35. Paris: L'Harmattan.
- Carel, Marin. 1992. « Vers une Formalisation de la Théorie de L'argumentation dans la Langue ». PhD diss. EHESS de Paris.
- Delisle, Jean. 1982. *L'analyse du Discours comme Méthode de Traduction*. Ottawa: Presse de l'université d'Ottawa.
- Ducrot, Oswald et Tzvetan Todorov. 1972. *Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du langage*. Paris: Seuil.
- Farag, Gamil, Faruk Morcos et Saad Yehia. 1984. *Comment Traduire ?* Le Caire: Livres de France.

- Grand dictionnaire. 2007. *Linguistique et Sciences du Langage*. Paris : Larousse.
- Ibrāhīm, Nabīla. 1982. *Aškāl al-ta'bīr fī-l-adab al-ša'bī* (3rd ed.). Al- Qāhira: Dār Ġarīb li-l-tibā'a.
- Jakobson, Roman. 1963. *Essais de linguistique Générale*(1 et 2). Paris: Minuit.
- Kleiber, Georges. 1989. « Sur la Définition du Proverbe ». *Recherches Germaniques* 2: 233-252.
- Kleiber, Georges. 2010. « Proverbes : Transparence et Opacité ». *Meta* 55/1: 136-146.
<https://doi.org/10.7202/039608ar>
- Ladmiral, Jean-René. 1994. *Traduire : Théorèmes pour la Traduction*. Paris: Gallimard.
- Lederer, Marianne. 1994. *La Traduction Aujourd'hui*. Paris: Hachette.
- Le Grand Robert*. 2006. Paris.
- La Fontaine, Jean de. 1900. *Fables*. Paris: Hachette.
- Le Roux De Lincy, Antoine. 1996/1842. *Le Livre des Proverbes Français*. Paris: Hachette.
- Mounin, Georges. 1963. *Les Problèmes Théoriques de la Traduction*. Paris: Gallimard.
- Mounin, Georges. 1973. *Linguistique et Traduction*. Liège: Mardaga.
- Sartre, Jean-Paul. 1985. *Qu'est-ce que la Littérature ?* Paris: Gallimard.
- Sperber, Dan et Deirdre Wilson. 1989. *La Pertinence-Communication et Cognition*. Traduit par Gerschenfeld, Ana. et Sperber, Dan. Paris: Les Editions de Minuit.
- Taymūr, Maḥmūd. 1968. *Al-amṭāl al-ša'biyya*. Al-Qāhira: Mu'assasat al-ahrām.
- Vinay, Jean-Pierre et Jean Darbelnet. 1977. *Stylistique Comparée du Français et de L'anglais : Méthode de Traduction*. Paris: Didier.
- Youssef, Mohamed Reda. 2001. *Al-Kamel Al-Kabir : Dictionnaire du Français Classique et Contemporain. Français Arabe*, 4^{ème} édition. Beyrouth: Librairie du Liban.

Mona Abdelghani Labib

(Deanship of Community Services and Continued Education, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

is an Associate professor at the Faculty of Languages and translation, Princess Nourah bint Abdulrahman University, where she holds the position of department head of professional diplomas at Deanship of community service and continuing education. She earned her PhD in 2009 in Applied linguistics and political discourse analysis from Minieh University in Egypt. Her areas of interest vary from the philosophy of languages to discourse analysis, translation and applied linguistic studies. She can be reached at: MMLabib@pnu.edu.sa

Bahia Zemni

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

received her PhD in linguistics from Sorbonne-Nouvelle III University. Since 2012 she is Assistant professor at Princess Nourah bint Abdulrahman University, where she has headed the languages faculty Research Center. At present, she runs a research unit at the translation department, contributes to the research project: Translation from Arabic to French and vice versa in contextual dictionaries: mechanisms and strategies »and heads the project: « Artificial intelligence and audiovisual Translation ». Bahia has published several translations in collaboration with Louvre Museum and publishing houses: Skira in France and Alsaqui in Lebanon. She took part in several national and international conferences and published widely on the subject of linguistics and translation. She can be reached at: baalzemni@pnu.edu.sa

Zoubeir Chaouch

(Faculty of literature and humanities, Sousse University, Tunisia)

is an assistant professor in the Faculty of Literature and Humanities, Sousse University, Tunisia. He teaches pragmatics and discourse analysis. He is the author of an academic book (*Rêveries du loup solitaire*, 2014), a novella (*Le Blanc et le Noir*, 2018), a novel (*Jean-Baptiste Clamence : chute et fin*, 2019). He translated the novel *Sisyphé n'est pas mort* by Patrick Brunie into standard Arabic (forthcoming), and *La Chute* by Camus into the Tunisian dialect (forthcoming). He has contributed to colloquiums, and his articles have been published in journals, magazines and newspapers (like *Le Monde*). He is a reviewer and an editor of manuscripts in literature and linguistics. He can be reached at:

zoubeirchaouch@yahoo.com

The Translation of Najdi Advice Proverbs into English:

Alsudais's A Selection of Najdi Arabic Proverbs (1993)

Mimouna Zitouni, Masha'el Aljasser, Bahia Zemni, Abdelhak Abderrahmane Bensebia and Jihene Beji

This article analyses the translation of advice proverbs in Muhammad Alsudais's *A Selection of Najdi Arabic Proverbs* (1993) to identify, in the first place, the author's strategies in rendering the various features of these highly stylized forms of Najd's folk culture and ancestral wisdom. The analysis targets also the selected proverbs' literary features to determine to which extent they are domesticated or foreignized in the target texts. The results show that two main strategies are followed by the translator to convey the meaning of his ethnographic material: literalness and paraphrase, with the effect of foreignizing most of their meaning. However, though literal translation strategy allows the transfer to the target language most of the images embedded in Najdi proverbs, paraphrase obliterates most of the markers that define their phonic identity. This result points not only to a poetic limitation in the literal and paraphrase uses of translation, but also to an aporia in the foreignization strategy advocated by Antoine Berman and Lawrence Venuti.

Keywords: *Alsudais's A Selection of Najdi Arabic Proverbs*, advice proverbs, translation strategies, foreignization and domestication, Najd

1. Introduction¹

This paper investigates the translation of advice proverbs belonging to the Najd area, a central region in the Kingdom of Saudi Arabia, which includes the capital city Riyadh, and other major towns in Qassim, such as al-Bukayriyyah, and Buraidah. Proverbs are ethnographic literary forms whose

¹ This research was funded by the Deanship of Scientific Research, Princess Nourah bint Abdulrahman University, through the *Program of Research Project Funding After Publication*, grant No (PRFA-P-42-15).

translation is highly problematic for translators. To begin with, the fixed idioms embedded within them, which often cause some translators in their search for correspondence between languages to feel torn between the two orientations that Eugene Nida (1964) has described as being the formal and the dynamic equivalences. However, equivalence alone is not always sufficient to transfer convincingly the meanings into the target language (TL). Mona Baker's *In Other Words: A Course on Translation* (2011) shows, among other things, that the translation of idioms might sometimes lead to the suppression of the entire idiom in the target text (TT) (2011: 85). The suppression of the idiom always ushers in a loss of meaning or the exclusion of a cultural contents, which diminishes the quality of the translation.

Furthermore, proverbial language generates connotative contents which are always strongly linked to the folk culture and language variety of the speech community from where they sprang. Those contents are most often difficult to convey to the reader of the receptor language who, as a result, often feels estranged in front of the foreign cultural codes and social norms of the source community, when they are retained literally. Indeed, as a product of ancestral folk culture, some proverbs and their cultural connotations are specific to the community where they are used, and strongly reflect peculiar social and cultural features that are not necessarily shared by other peoples, sometimes even within the same geographical area.

The specificities conveyed by proverbs are varied; they can be local, regional or national, and relate, among other things, to the variety of language or dialect in which the proverb is used, the members of the speech community, gender etc. Hence, a proverb points most often to a particular language variety, as well as to the social customs, cultural values and religious beliefs where that variety is spoken. These linguistic and socio-cultural aspects are reflected in the sample under study here, since all the selected proverbs belong to a regional variety of Arabic called Najdi Arabic and are steeped within the culture of the Najd area and its various dialects (the Northern, the Central and the Southern dialects), which differ from one another solely in terms of morphology (Ingham, 1994: xii).

One aspect of proverbs' cultural embeddedness which interests us in the present study is their didactic propensity, whereby people use them for the sake of giving advice. As underlined by oral culture specialists, the various contexts of the use of proverbs often indicate a moral purpose meant to teach and educate by the means of the popular and ancestral wisdom carried by the proverb. This proverbial function can be found in all Najdi proverbs, which most often serve as a means of socializing the young by ensuring the continuous flow of the cultural capital and perpetuating the community's traditional values.

1.1 Review of the Literature

In an oft quoted passage, Wolfgang Mieder defines the proverb as “a short, generally known sentence of the folk which contains wisdom, truth, morals and traditional views in a metaphorical, fixed and memorisable form and which is handed down from generation to generation” (1993: 5). This definition helps to underline the various features of proverbial discourse and deduce the different challenges the latter poses to the translator. In a nutshell, proverbs are highly stylized utterances, often terse and melodic, that function as repositories of the traditional cultural capital of oral societies. Their melody is realized thanks to “phonic markers”, and their meaning is conveyed by a vivid and culturally embedded imagery, which confers to them an additional esthetic dimension. Therefore, for translators to correctly and convincingly transfer the form and content of proverbs, they have to cope with their context of enunciation, their cultural contents as well as their literary features. For this, two broad approaches are available, separately or jointly, to specialists to render proverbs in other languages or to study and/or assess their translations: the cultural and social approaches, on the one hand, and the literary one, on the other.

The cultural and the social approaches, respectively represented by sociolinguistics and pragmatics, complement each other in studying proverbs in translation, because societies are most often defined by their set of cultural values and social norms. Faithfulness to social norms and cultural codes, therefore, is an important criterion in evaluating translated proverbs. For this, research in dialectology and anthropology should be deployed. In the context of this research, the meanings of the Najdi proverbs under study in the ST are always culturally and socially contextualized, before they are confronted to the meanings conveyed by the TT in the light of the pragmatics of the English language. In this way, the types of the translation strategies will be singled out, and any loss or alteration in meaning will be identified.

The literary approach to study translated proverbs, on the other hand, relies on the esthetic assessment of three separate, yet interrelated, features of proverbial discourse: one, figurative language, or imagery, which includes figures of speech such as similes, metaphors, symbols, metonyms, and hyperboles; two, style, such as aspects of irony, paradox and parallelism; three, phonic markers, including alliterations, assonance and rhyme. As underscored by paremiologists, proverbs are poetic oral forms that encapsulate popular wisdom and an element of truth. However, their literary components are not interchangeable between cultures, nor are they transmissible through simple equivalence. Most often, they require from translators to combine strategies of equivalence at various levels (the word, the grammar, text... see Baker (2011)) to cope with the issue of meaning. This is why some translation theorists, such as Antoine Berman and Lawrence Venuti, often question the relevance

and appropriateness of the translators' strategies which tend to efface difference and otherness in their translation.

The challenging task of conveying cultural meanings embedded in folk poetic forms such as proverbs always draws translators to take one of two stands, or postures, on their materials; Venuti (1995) calls them foreignization and domestication, and explains that the latter is based on "violence" to the language. Whenever translators are under the spell of their culture, Venuti tells us, their translation becomes "ethnocentric" and favors "transparent" and glossed style in line with the cultural values of the target language. In this case, violence is done to the source text, and the outcome is a domesticated translation. In the second case, foreignization, it is the opposite; the socio-linguistic, literary and cultural elements of the ST are retained in the TT, and the reader in the latter is left with a sense of strangeness and exoticism. Venuti considers the second method as "an ethnodeviant pressure on (target-language cultural) values to register the linguistic and cultural differences of the foreign text, sending the reader abroad" (Venuti 1995: 20).

2. Research questions, Data and Approach

Though the scholarly interest in Najdi proverbs goes back as far as the middle of the last century (Alsudais 1950), and though the Najdi dialects have attracted a number of studies (such as Abdelmehssn 1997), rare are the scholarly works dealing with the study of Najdi proverbs in English translation. One of those works is Ahmed Albudayri's (2015) contribution, which deals with the translation problems of the area's proverbs by investigating a selection of culture-specific items embedded within them. However, even if his analysis highlights various figures of speech and explains their meanings within Najdi culture, the study falls short because the proverbs are translated by the researcher himself. Add to this, the investigated proverbs convey divergent themes, and no specific criteria seem to have been followed in their collection. Consequently, the results of the analysis are too general to warrant convincing conclusions regarding the proverbs' translation strategies and the latter's relevance in properly conveying the meaning of the ST.

Another study of the Najdi proverbs in English translation is conducted by Ismail (2017), whose scholarly interest falls on the translation of dialect words in the proverbs. Ismail raises a pertinent issue by pinpointing that it is in the nature of the dialect words to change meaning over time, and that their change prompts the translator to carefully choose the appropriate method of translation. Ismail reviews various translation approaches, such as Roman Jakobson's linguistic approach, Nida's dynamic equivalence, and Vinay and Darbelnet's (1995) comparative stylistics, to the translation of vernacular words, and dismisses them altogether, for the reason that they "partly fails [sic] to deal with the

problematic issues arising from translating texts embedded with [sic] dialectal terms and vernacular speech” (Ismail 2017: 101). Instead of all these approaches, Ismail puts forward Ever-Zohar’s polysystem theory because, in his view, it is the only one to take into consideration the proverbs’ cultural, linguist, historical and social elements. However, when confronted to a sample of Najdi proverbs, the author does not succeed to concretize his ambition to transfer the meaning of ST without resorting to equivalence strategies. Thus, in his concluding remarks, he recommends that “the translator has to search for an English equivalent which conveys the same concept as the Arabic” (Ismail 2017: 104).

Unlike Albudayri’s and Ismail’s respective works, this study does not favor one approach over others in the investigation of Najdi proverbs in English translation. It selects a specific sub-genre of proverbs and answers the following questions with regard to the procedures and strategies followed in rendering their meaning and style: what are the translation strategies used to convey their cultural contents? Do those strategies contribute to domesticate or foreignize the selected proverbs? Are the stylistic features of the proverbs (imagery, style and phonic markers) passed into the TT? If yes, how do they function in the TT? If no, why?

The sample of translated Najdi proverbs selected for this study is made of 16 advice proverbs, extracted from Muhammad Alsudais’s *A Selection of Najdi Arabic Proverbs* (1993). Alsudais is a Saudi scholar whose work centers on Najdi culture. Between 1958 and 1968, he collected and recorded more than a thousand proverbs used in different cities of the Najd area. His ethnographic material was used to perform a PhD thesis titled *A Critical and Comparative Study of Modern Najdi Arabic Proverbs*, presented at the university of Leeds in January 1976. The thesis was then published in a book that constitutes one of the major academic references in the field of Najdi oral tradition.

In his book, Alsudais follows a strict and coherent methodology to deal with his oral material. Thus, he always begins his analysis by providing the social and cultural context of each proverb, mentioning its origin and specifying cases of borrowings and eventually telling the story behind it. He then proceeds to the transcription, the translation and the paraphrase of each proverb to ensure that the full picture of the utterance is given to the reader, in a form that is the closest possible to the original text.

As the number of proverbs recorded in *A Selection of Najdi Arabic Proverbs* are beyond the scope of this article, a selection is made by targeting a specific sub-genre which is explicit advice proverbs. The latter are overtly didactic statements, in the sense that they all intend to teach and perpetuate aspects of behavior based on local Najdi cultural codes and social norms by the means of traditional wisdom expressed through performative, yet sometimes melodic, utterances. Taken in their social and communicative contexts, they perfectly fall within the scope of Austin’s speech acts theory, and can be

described as being “locutionary utterances”, which trigger from listeners “illocutionary acts” by the means of performative verbs that cause the performance of the desired “perlocutionary acts”. The performative verb takes the form of an imperative verb that explicitly enjoins, or warns against, a specific form of behavior because it is in line, or against, a local cultural code or a social norm.

Sixteen (16) explicit, or performative, advice proverbs and their translations are thus selected from Alsudais’s book (see Appendix 1) to be submitted to a qualitative and quantitative analysis, which aims to understand the proverbs’ meanings in both the ST and the TT, and to identify the strategies used to translate them and the frequencies of those strategies. The translation strategies’ ability to convey the various aspects of the proverbs (meaning, culture and style) are then assessed, without ever neglecting or prioritizing one aspect over the others.

The following analysis of each selected proverb, or set of proverbs, always begins with the presentation of their metalinguistic features, or context of enunciation. Next to this, the pragmatic meaning is explained, sometimes by telling the story behind the proverb, if any, and by inferring the structure of its imagery. This methodology is conducted for a second time, but for the TT, in order to put the two texts in perspective and to elucidate areas of convergence or difference. In the end, a synthesis is made and conclusions are drawn as to the quality of Alsudais’s translation of Najdi proverbs.

3. Results and discussion

3.1. The strategies of translation

Table 1. identifies the translation strategies used by Alsudais in rendering the Najdi advice proverbs into English and their frequency. It shows that these strategies are not varied, as they are only four in number: literal, literal with addition, paraphrase and paraphrase with addition.

<i>Strategy</i>	<i>Frequency</i>	<i>%</i>
Literalness	7	43.75%
Literalness + addition	2	12.5%
Paraphrase	5	31.25%
Paraphrase + addition	2	12.5%
Total	16	100%

Table 1. The translation strategies and their frequency

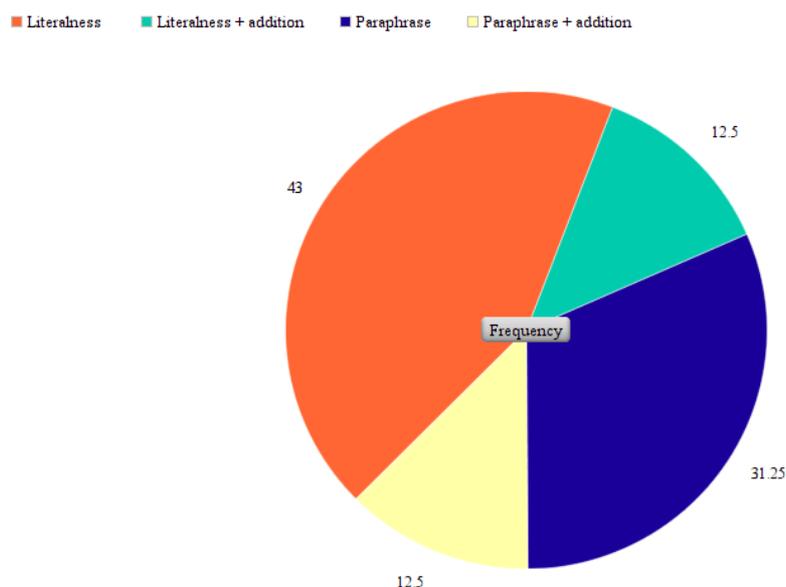


Figure 1. The frequencies of translation strategies of Alsudais's advice proverbs

Literal translation, used seven times, appears to be the most dominant strategy utilized by Alsudais to transfer the meanings of Najdi advice proverbs into English. Vinay and Darbelnet (1995) classify this procedure among the direct forms of translation, and prescribes it for a good meaning transfer. "Literalness", they tell us, "should only be sacrificed because of structural and metalinguistic requirements and only after checking that the meaning is fully preserved" (Vinay and Darbelnet 1995: 288). In most cases, however, this procedure allows Alsudais to produce translations acceptable only in meaning, because they do not have the same expressive reference as in English. This can be seen in the following sample:

1. *ab'ed 'an ad-dāb we šjerta-h* "Keep away from the snake and its bush"

Proverb 1. warns against all forms of danger and evil and advises people to stay always alert, by being careful and cautious. It is literally translated, since source language (SL) words are rendered by their TL correspondents, and the structure of the SL is kept in the TL. The result is an English statement which looks similar in meaning and form to its Najdi counterpart.

In terms of Baker's semantic fields, the superordinates involved by the snake and the bush are respectively the animal and natural worlds. As hyponyms, however, and though they have the same propositional meaning as their counterparts in the Najdi dialect, the two words are less expressive than their equivalents, because in Arabia's desert the danger and threats of reptiles like snakes and

scorpions loom everywhere and threaten peoples and travelers. This makes that snake in Arabic renders the idea of danger more expressively than its English equivalent.

2. *dāw al-hejen b-al'aṣā w-an-ṛsā b-an-nsā* 'Correct camels with a stick and women with women'

3. *el-ḥadjar elli mā ya'jeb-ek yedmī-k* 'The rock you despise trips you up'

The above, too, are literal translations, even if 'heal' would have been a better word to word correspondent to *dawī*, and 'bleed' to 'idemeek' than 'correct' and 'trip up', respectively. The meaning encoded in 2. is discipline, as in the taming of camels by clubs. This proverb is used to encourage men to discipline women by taking other wives, so as to trigger jealousy among them and win their favors. In other words, in Najdi traditional culture, polygamy is thought to be a means to policing women for, it is believed, a woman to a woman is like a stick to a camel.

As for 3., it advocates the value of forgiveness after conflict. It is used to admonish people who stores up in their heart grudge and hatred, telling them that, one day, they will end up harming themselves.

The meaning transfer between the ST and the TT in 2. and 3. is ensured by word to word correspondence, and is made intelligible thanks to the structural similarity in the Arabic and English imperative sentence. Otherwise, these two languages belong to two different families and cultures, and are structurally and culturally very different from each other. The differences between them points to the limitations in the literal translations seen in other proverbs. Alsudais seems aware of these limitations as he develops other translation strategies to cope with them. The first of these coping strategies involves the insertion in the ST additions that help to clarify the meaning such as is done in the following two examples:

4. *en sallamt 'alē-h 'edd ēṣābe'-k* 'If you shake hands with him, count your fingers [afterward]'

5. *ḥeṭṭ bēn-ek w-bēn an-nār mṭawwa'* 'Put a *mṭawwa'* [religious scholar] between you and the Hell-fire'

4. is used to caution people against dealings with notorious thieves, and 5. exhorts those who ignore religious issues to ask a man of religion. Both translations include additional words retained between square brackets and, as a consequence, count more words in the TTs than in the STs. This translation strategy, which seeks to render meaning by adding words, is called addition. In 4., the added word *afterward* serves as an English adverbial of time, and does not alter the statement's meaning. In 5., the added *mṭawwa'* is an Arabic word that is borrowed into the TT to function as a loan word.

In Antoine Berman's "negative analytic", the addition, named "clarification" of the ST, is "a deforming tendency" intended to explicate their meaning in the TTs. In a way, with regard to the strategic choice of the author to favor literalness over all other procedures, the additions are necessary, because they bring new words that elucidate further the meaning of the ST. However, in so doing, the translator breaks a little away from literalness which, Berman reminds us, "means attached to the letter (of works)" (Berman 2004: 288).

Advice proverbs literally translated by Alsudais and those literally translated with additions count nine in total, that is 56.25% of all explicit advice proverbs in *A Selection of Najdi Arabic Proverbs*. What remains of the sixteen proverbs are just paraphrased. Baker tells us that the paraphrase strategy "is by far the most common way of translating idioms when a match cannot be found in the target language or when it seems inappropriate to use idiomatic language in the target text because of differences in stylistic preferences of the source and target languages" (Baker 2011: 80). The following examples demonstrate that some Najdi proverbs acquire no meaning if literally translated and justify the translator's recourse to paraphrase:

6. *aḥaden tšayymu-h w-aḥaden tešayyam 'an-uh* 'Some people you should respect; others you should respect yourself because of them'

6. is a proverb of self-control and restraint for the sake of respect for self or for others. It is used in the context of a passionate argument to reclaim cold temper. As can be noticed, the word *tšayymu-h* and the verbal phrase *tešayyam 'an-uh* have no English equivalents, and their expressive meanings are different from the English word 'respect.' These differences between Najdi dialect and English have prompted Alsudais to paraphrase the proverb in English instead of searching for an English equivalent. The result is that the terse and imaged style of the original proverb is lost in the TT.

If Alsudais shies away from the use of equivalence, it is because he doesn't want to domesticate Najdi proverbs, to make them sound, in Berman's word 'natural.' Instead, he retains their foreignness for the English reader and comes close to Berman's view which considers that "the properly ethical aim" of translation is "receiving the Foreign as Foreign" (Berman 2004: 277).

1.2. Literary Analysis

The above analysis has shown that literalness and paraphrase are the only strategies utilized by Alsudais to translate Najdi proverbs into English. Now, it is interesting to know if these two strategies allow the passage of the literary features of the STs into the TTs. Part and parcel of a community's oral culture, proverbs are suitable mediums for a literary-based analysis. Steeped in the vernacular, they

are the vehicle of various images because, says Berman, “the vernacular language is by its very nature more physical, more iconic than ‘cultivated’ language”; therefore, the author continues, “the effacement of vernaculars is (...) a very serious injury (to the target text)” (Berman 2004: 286).

Table 2. shows the various literary features found in the Najdi advice proverbs and their number in both the STs and TTs:

	STs	TTs
<i>Figurative language</i>		
Metonymy	2	1
Natural imagery	2	2
Animal imagery	4	4
Body imagery	1	1
Smell imagery	1	0
Total 1	10	8
<i>Phonic markers</i>		
Alliteration	15	8
Assonance	0	1
Rhyme	8	0
Total 2	23	9
<i>Style</i>		
Parallelism	3	2
Proper nouns	2	2
Total 3	5	4

Table 2. The literary features of Najdi advice proverbs and their translations

What the table above reveals is that Najdi proverbs’ phonic markers are the literary category to be the least transferred to TT. Out of 23 occurrences in the ST, only 9 passed to English. Among the three types of phonic markers selected for study, rhyme is the one that suffers the most from Alsudais’s literal and paraphrase strategies; while it occurs 8 times in the ST, it is found nowhere in the TTs. The absence of rhyme in the translated proverbs obliterates much of the latter’s melody, such as seen in the following examples:

7. *eḥč b-ad-dābb u-wallm al-meglāb* ‘If you speak of the snake, keep a stick ready’

8. *anfej mā bal-jēb yāti mā b-al-ḡēb* ‘Spend what is in your pocket, then what is in the unknown will come’

The absence of rhyme in both the literal and the paraphrased proverbs, as respectively seen in 7. and 8., demonstrates that neither strategy is suitable for rhyme transfer. To a certain extent, this result is confirmed by alliterations' transfer as well. Indeed, alliterations, too, are negatively affected by Alsudais's reliance on literal translation and paraphrase, as only 8 out of 16 are found in the TTs. A sample of translated proverbs that include alliterations is the following:

9. *'alē-k b-aṭ-ṭayyeb lō' alq-ek ad-dīn* 'Buy good quality at all costs'

The alliteration effect is achieved in 9. thanks to the repetition of the pharyngeal consonant called 'ayn in Arabic. In the TT, it is the repetition of the [k] sound which conveys it: quality at all costs. Contrary to 8., however, most of the translated proverbs contain no alliterations. An example is provided by:

10. *enšed mjarreb u-l tanšed ṭebīb* 'Consult a man of experience rather than a physician'

In 10., alliteration in the ST is ensured by the repetition of the consonant /b/. In the TT, on the other hand, no alliteration is found. An assonance is created, instead, thanks to the repetition of /a/ vowel, as is shown in the bold letters: 'man' and 'rather than.' However, as this practice is not systematic by the translator, and as an assonance can never replace an alliteration, it can be assumed that the assonance in the 10. is accidental.

The alliterations found in Alsudais's TTs are not evenly distributed between the two translation strategies used to transfer the meaning of the Najdi proverbs of advice. Table 3 indicates the number and rates of alliterations by each translation strategy:

	Literally translated proverbs	Paraphrased proverbs
Total	9	7
Alliterations	5	3
%	55.55	42.85

Table 3. Numbers and rates of alliterations retained in the TT

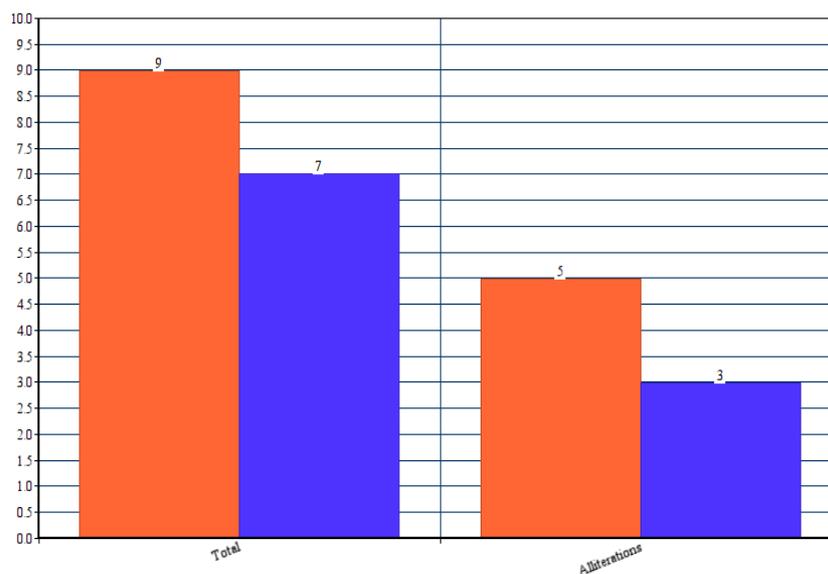


Figure 2. The frequency of retained alliterations in literal and paraphrase translations

Table 3. shows that alliterations are mostly found in literally translated texts, where they represent 55.55% of the studied items. In the paraphrased proverbs, this rate falls to 42.85%, what means that this strategy does not retain phonic markers in translation.

The importance of phonic markers to proverbs can never be overestimated, because it is an inherent trait in proverbs, and because it is thanks to their melody that proverbs are both enjoyed and remembered by the members of the speech community. To lose them in translation is, in a way, to lose the paremiological status of the proverbial utterance as well as its mnemonic prompt.

1.3. Figurative language

Figurative language is the other important property of proverbial discourse, which makes them vivid and enjoyable utterances widely used and easily remembered by the members of the speech community. In literary analysis, it is formed by the structure of images carried by discourse. Table 2 distinguishes the types of imagery found in the selected sample of Alsudais’s collection of Najdi proverbs: metonymy, natural, animal, bodily and smell imagery. The first of these is usually a part of an object or a concept, which conveys the whole of it. J. A. Cuddon defines it as “a figure of speech in which the name of an attribute or a thing is substituted for the thing itself.” An example of a metonymy could be the word ‘hand’, which is only one part of the human body. Put in a sentence such as “more hands are needed to perform the task,” it functions as a metonymy that means “more workers are needed.”

Cuddon defines imagery as “a general term (that) covers the use of language to represent objects, actions, feelings, thoughts, ideas, states of mind and any sensory or extra-sensory experience.” An image, he tells us, “may be visual (pertaining to the eye), olfactory (smell), tactile (touch), auditory (hearing), gustatory (taste), abstract (in which case it will appeal to what may be described as the intellect) and kinaesthetic (pertaining to the sense of movement and bodily effort).” The representations, or images, evoked by the proverbial words under analysis convey as many sensations in the mind and help to create a vivid effect in the context where the proverb is used.

Overall, Table 2. shows that the majority of the figures of speech found in the selected proverbs are transferred to the TTs. One metonymy upon two, however, is lost. The retained metonymy is expressed in the proverb

11. *erkab snām w-nām* ‘Ride a hump and sleep’

The metonymy in 11. is conveyed by the word *snām*, which in Najdi Arabic is the conspicuous mass of flesh on the top of the camel’s body, usually used to name this animal. In English, however, this word has various meanings, and is associated with all animals which bear a protuberance on their back, not just camels. Therefore, the hum metonymy cannot function in English the same way it does in Najdi Arabic. However, the translator retains it because it confers a cultural specificity to the text that saves its foreignness. However, the second metonymy is lost in 12.:

12. *leḥeyten tšayymu-h w-aḥaden tešayyam ‘an-uh* ‘You should hold yourself aloof from them because of their uncouth qualities’

Literally, 12. translates as: “A beard respect it, and another beard respect yourself next to it.” However, in the paraphrase, the word “beard’ is lost. In fact, this visual image in the ST functions as a metonymy meaning an adult man with or without self-respect and proper conduct. Whenever one is in presence of respectful people, the proverb advises, one has to behave properly; but, when one’s company is disrespectful, one has to show self-respect by withdrawing from bad people.

Finally, as far as style is concerned, table 2 shows that parallelisms and proper nouns are retained in Alsudais’s translations. Examples of the former include the following two proverbs:

13. *ḥall ḥrīmīla b-čabd hal-ah* ‘Leave Hrimla (and its problems) to its own people’

14. *ma’ al-ḥīl ya-šagra* ‘(Run) with the horses, Shagra!’

The two proper nouns mentioned in 13. and 14. are Hrimla and Shagra. Retaining them in the translations helps Alsudais to convey the local color of Najdi folk expression, and is further evidence that he is not intent to domesticate his material.

Parallelism, on the other hand, is found in proverbs 2., 7. and 15.

15. *'alē-k b-al-jādde lo ṭālat u-bent al-'amm lo bārat* 'Keep to the road, though it be long, and marry the cousin, though she be a wallflower'

The survival of parallelism in two cases against one loss might be explained by the syntactic similarity in Arabic and English imperative sentence. Indeed, in both languages, the imperative structure involves the verb followed by the object. This structure is respected in 2. and 15., but when Alsudais switches to the conditional (if clause) in 7., he breaks the parallelism of the statement.

Finally, this study cannot be concluded without mentioning proverb 16., which presents no specific literary challenge for the translator:

16. *ḥeḍ men ḥaḥī al-'āgel neṣf-uh* 'Accept half of what a wise man says'

As there is no specific stylistic or phonic effect to transfer in the translation of this wisdom, Alsudais renders it in the same terse expression as it is found in the ST.

4. Conclusion

"Replacing an idiom by its 'equivalent' is an ethnocentrism," writes Berman (2004: 287). This statement might explain Alsudais's choice to foreignize most of his translated proverbs by shying away from the dominant strategy in idiom translation, which relies mostly on the search for equivalents or near equivalents, as amply illustrated by Baker. Instead, he utilizes solely two strategies, literal translation and paraphrase, to transfer the meanings and the poetic features of Najd's advice proverbs into English. However, the two strategies do not fully succeed to ensure the passage of all those features to the TT. Indeed, the analysis demonstrates that paraphrase merely renders the meaning of the ST and is most often deficient in rendering the melodious beauty of folk wisdom and their vivid imagery. Nonetheless, as a Saudi ethnographer, Alsudais is not ready to domesticate his material, which would be another means, again in one of Berman's words, to exoticize Arab culture.

The limitations of literal translation to transfer into a literary form belonging to folk culture reveals the aporia of the cultural turn in translation and translation studies in the end of the last century. In order to preserve the foreignness of translation, say the advocates of foreignization such as Berman and Venuti, the translator has to sacrifice meaning. Similarly, in order to transfer

convincingly meaning into another language, the translator has to efface the traces of difference and otherness in the ST. This situation creates an impossible task, a dilemma. However, with the advance in biotranslation and online corpora (Zemni *et al.* 2020), hope is allowed to overcome this dilemma. Indeed, in spite of their limitations, particularly with respect to translation of proverbs (Bedjaoui *et al.* 2021: 13), online collaborative and contextual dictionaries, might offer in the future functionalities which will enable the passage of the various features of proverbs into the TL. But this in no case will entail to get rid of the translator because, as Zemni *et al.* (2021: 15) explain so well, human supervision will always be needed before, during and after the act of translating.

References

- Albudayri, Ahmed. 2015. *Linguistic and Cultural Difficulties in the Translation of Proverbs used in Najd*. Unpublished MA dissertation. Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University (IMSIU).
- Alsudais, Muhammad. 1993. *A selection of current Najdi-Arabic proverbs*. Beirut: Librairie du Liban.
- Bedjaoui, Wafa *et al.* 2021. *Dictionnaires contextuels : pour une approche ergonomique de la biotraduction*. Texto Livre: Linguagem e Tecnologia (Belo Horizonte) 14/1: 1-15.
- Berman, Antoine. 2004. Translation and the Trials of the Foreign.” In: *The Translation Studies Reader*. 2nd edition, edited by Lawrence Venuti, 276-289. New York and Oxford: Routledge.
- Cuddon, John Anthony. 2013. *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Ingham, Bruce. 1994. *Najdi Arabic: Central Arabian*. Amsterdam: John Benjamins.
- Ismail, Sayed M. 2017. “Translating dialect embedded in Najdi proverbs into English.” *Dialectologia: revista electrònica* 19: 93-107.
- Mieder, Wolfgang. 1993. *Proverbs Are Never Out of Season: Popular Wisdom in the Modern Age*. Oxford: Oxford University Press.
- Nida, Eugene A. 1964. *Toward a Science of Translating*. Leiden: Brill.
- Venuti, Laurence. 1995. *The Translator’s Invisibility*. London and New York: Routledge.
- Vinay, Jean-Paul and Jean Darbelnet. 1995. *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*. Translated and edited by Juan C. Sager and M. J. Hamel. Amsterdam: John Benjamins. (orig.: *Stylistique comparée du français et de l’anglais: Méthode*. 1958. Paris : Didier).
- Zemni, Bahia *et al.* 2020. “Audiovisual Translation and contextual dictionaries: An exploratory comparative study of Reverso Context and Almaany uses.” *Asian EFL Journal Research Articles* 27, 5.1: 274-309.
- Zemni, Bahia *et al.* 2021. “Recherche terminologique et traduction automatique : pour une utilisation optimale du logiciel reverso context.” *Texto Livre: Linguagem e Tecnologia*. Belo Horizonte 14/1: 1-18.

Appendix 1. Alsudais' translation strategies

The proverb and its translation	Imagery, style and phonic makers in the ST and TT	Translation strategy
1. <i>ab'ed 'an ad-dāb we šjerta-h</i> 'Keep away from the snake and its bush'	Alliteration + Animal and natural images Animal and natural imagery	Literal Translation
2. <i>dāw al-hejen b-al-aṣā w-an-nsā b-an-nsā</i> 'Correct camels with a stick and women with women'	Alliteration + parallelism + animal imagery Alliteration + parallelism + animal imagery	Literal translation
3. <i>el-ḥaḍjar elli mā ya'jeb-ek yedmī-k</i> 'The rock you despise trips you up'	Alliterations + rhyme + natural imagery Alliterations + natural imagery	Literal translation
4. <i>en sallamt 'alē-h 'edd ēṣābe'-k</i> 'If you shake hands with him, count your fingers [afterward]'	Alliteration + body imagery Body imagery	Literal translation+ addition
5. <i>ḥeṭṭ bēn-ek w-bēn an-nār mṭawwa'</i> 'Put a <i>mṭawwa'</i> [religious scholar] between you and the Hell-fire'	Alliteration	Literal translation
6. <i>aḥaden tšayymu-h w-aḥaden tešayyam 'an-uh</i> 'Some people you should respect; others you should respect yourself because of them'	Alliteration + rhyme Alliteration	Paraphrase
7. <i>eḥč b-ad-dābb u-wallm al-meglāb</i> 'If you speak of the snake, keep a stick ready'	Parallelism + alliteration + rhyme + animal imagery Alliteration + animal imagery	Literal Translation
8. <i>anfej mā bal-jēb yāti mā b-al-ḡēb</i> 'Spend what is in your pocket, then what is in the unknown will come'	Alliteration + rhyme Alliteration	Literal translation
9. <i>'alē-k b-aṭ-ṭayyeb lō' alq-ek ad-dīn</i> 'Buy good quality at all costs'	Alliteration + smell imagery Alliteration	Paraphrase + addition

10. <i>enšed mjarreb u-l tanšed ṭebib</i> 'Consult a man of experience rather than a physician'	Alliteration + rhyme Assonance	Paraphrase
11. <i>erkab snām w-nām</i> 'Ride a hump and sleep'	Alliteration + rhyme + metonymy Alliteration + metonymy	Literal translation
12. <i>leḥeyten tšayymu-h w-aḥaden tešayyam 'an-uh</i> 'You should hold yourself aloof from them because of their uncouth qualities'	Alliterations + rhyme + metonymy Alliterations	Paraphrase
13. <i>ḥall ḥrīmla b-čabd hal-ah</i> 'Leave Hrimla (and its problems) to its own people'	Alliteration + proper noun proper noun	Paraphrase + addition
14. <i>ma' al-ḥīl ya-šagra</i> '(Run) with the horses, Shagra!'	Animal imagery + proper noun Animal imagery + proper noun	Paraphrase + addition
15. <i>'alē-k b-al-jādde lo tālat u-bent al-'amm lo bārat</i> 'Keep to the road, though it be long, and marry the cousin, though she be a wall flower'	Alliteration + parallelism + rhyme Parallelism	Paraphrase
16. <i>ḥed men ḥačī al-'āgel nešf-uh</i> 'Accept half of what a wise man says'	—	Paraphrase

Mimouna Zitouni

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

is Associate Professor in translation studies (discipline English) at Princess Nourah bint Abdulrahman University. She acted in 2017-2018 as a distinguished Fulbright 'SIR' visiting scholar to Coastal Carolina University (USA). She took part in several international conferences and published widely on the subject of language use and translation studies.

She can be reached at: MBZitouni@pnu.edu.sa

Mashael Aljasser

(Translation Department, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

is a Lecturer in the translation department in Princess Noura bint Abdulrahman University; she received her master degree in specialized translation from Princess Noura Bint Abdulrahman University. She also has a postgraduate certificate in Applied Linguistics from Cardiff University. She is interested in pursuing her studies in Translation studies, specializing in cultural and heritage translation.

She can be reached at: Mjaljasser@pnu.edu.sa

Bahia Zemni

(Department of Translation, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

received her PhD in linguistics from Sorbonne-Nouvelle III University. Since 2012 she is Assistant professor at Princess Nourah bint Abdulrahman University, where she has headed the languages faculty Research Center. At present, she runs a research unit at the translation department, contributes to the research project: Translation from Arabic to French and vice versa in contextual dictionaries: mechanisms and strategies »and heads the project: « Artificial intelligence and audiovisual Translation ». Bahia has published several translations in collaboration with Louvre Museum and publishing houses: Skira in France and Alsaqui in Lebanon. She took part in several national and international conferences and published widely-in well-established journals on the subject Linguistics and Translations.

She can be reached at: baalzemni@pnu.edu.sa

Jihene Beji

(Translation Department, College of Languages, Princess Nourah bint Abdulrahman University, P. O. Box 84428, Riyadh 11671, Saudi Arabia)

earned her PhD from the University of Paris III - Sorbonne Nouvelle in 2006. Since September 2016 she is an Assistant professor at the College of Languages, Translation Department, of the Princess Nourah bint Abdulrahman University (Riyadh, Saudi Arabia). She has published several articles in the areas of discourse analysis and pragmatics, the most recent of which appeared in the Asian EFL Journal and in the Jordan Journal of Modern languages (JJMLL). She also contributes to the research project Analyzing Stylistic, Historical and Socio-cultural Markers: Their Weight in the Translation of Proverbs.

She can be reached at: JBEJI@pnu.edu.sa

Abdelhak Abderrahmane Bensebia

(College of Foreign Languages, Mohamed Ben Ahmed University, Oran, Algeria)

holds a PhD (Doctorate in Language Sciences in 2010 under the framework of the Algerian-French Doctoral School of French at the University of Oran in co-supervision with the University of Paris 12). He has the Habilitation certificate that is required to supervise PhD research (HDR) in 2014 and a Magister in Language Sciences in 2005. He specialized in discourse analysis and content analysis and his teaching focuses on the analysis of different types of discourse through a statistical and stylometric approach within the framework of the French school of discourse analysis.

He published around twenty articles nationally and internationally. His scientific research production focuses mainly on teaching discourse analysis and the analysis of different types of discourse using different methodological tools and statistics in order to understand the specificities of each type of corpora

He can be reached at: abdelhakbensebia@yahoo.fr