

La réécriture du mythe de Salomon dans le conte berbère

Approche mythocritique et étude comparée avec le texte Coranique comme invariant

The Rewriting of the myth of Solomon in the Berber Tale

Mythocritical Approach and Comparative Study with the Koranic Text as Invariant

Dre Sabrina MOUDIR

Auteur correspondant, Labo. LeFeu-E1572305 – FARLiC, Université Kasdi Merbah Ouargla (Algérie), moudir.sabrina@ouargla-univ.dz

Soumission : 15.05.2025 – Acceptation : 10.07.2025 – Publication : 25.07.2025

Résumé — Cet article explore la question de la réécriture du mythe de Salomon dans les contes berbères à travers une approche mythocritique, en prenant comme appui le texte Coranique qui nous livre les invariants du mythe. L'étude analyse trois contes berbères (*Salomon et le Griffon*, *Salomon et le Dragon*, *Salomon et le voleur d'oies*) pour démontrer comment la figure sacrée de Salomon se désacralise et s'adapte à la culture locale. Les résultats révèlent une hybridation entre les éléments islamiques et les traditions berbères, où Salomon, dotés de variants, devient un personnage à la fois *sage*, *guerrier* et *médiateur*, répondant aux besoins pédagogiques et identitaires de la société berbère. Cette recherche met en lumière la dynamique de réinterprétation des mythes religieux dans les traditions orales, soulignant leur rôle dans la transmission des valeurs culturelles.

Mots-clés : *Salomon, mythe, berbère, mythocritique, variant.*

Abstract — This article examines the rewriting of the myth of Solomon in Berber tales through a mythocritical lens, using the Quranic text as the invariant foundation of the myth. The study analyzes three Berber folktales (*Solomon and the Griffin*, *Solomon and the Dragon*, and *Solomon and the Goose Thief*) to reveal how the sacred figure of Solomon is desacralized and adapted to local cultural contexts. The findings highlight a hybridization of Islamic elements and Berber traditions, where Solomon – reimagined through variants – transforms into a multifaceted character: *sage*, *warrior*, and *mediator*, fulfilling the pedagogical and identity-building needs of Berber society. This research illuminates the dynamic reinterpretation of religious myths in oral traditions, underscoring their role in transmitting cultural values.

Keywords: *Solomon, Myth, Berber, Mythocritique, Narrative Variants.*

Introduction

Le mythe de Salomon a marqué, à travers les temps, les comptes populaires issus de différentes cultures et régions. Le dit mythe a été souvent associé la triple figure judaïque, biblique et Coranique de *Salomé*, *Salomon* ou encore *Sulaymān*. Une telle figure mythique a, de même, connu des réinterprétations et des réutilisations variées dans la tradition orale berbère. En réemployant le texte Coranique comme invariant et plus précisément les récits de Sulaymān dans *les sourates An-Naml et Saba'*, nous nous investissons dans une analyse mythocritique explorant un questionnement comme suit :

— **Comment les contes berbères réécrivent-ils le mythe de Salomon, en préservant l'authenticité ou en transformant ses éléments sacrés ?**

L'objectif d'une telle étude est celui de dégager les fonctions narratives et symboliques de cette réécriture dans un cadre culturel berbère.

Autrefois, dans la société berbère, les valeurs et l'éducation étaient véhiculées à travers des contes. Qu'ils soient des *timouchohas* ou encore *taqsidin*, le but était celui de transmettre des enseignements moraux et culturels (tâche souvent confiée aux femmes), à ce propos Abdellah Bounfour précise que « *le conte berbère, surtout dans les Taqsidin, est une école de vie où le merveilleux sert de voile à des enseignements sociaux* » (1986, p. 147).

1. La tradition orale berbère

En effet, les *taqsidin* diffèrent des *timouchohas* par la remise en scène de personnage religieux. Camille Lacoste-Dujardin énonce que « *les Taqsidin opèrent une synthèse entre le sacré Coranique et l'imaginaire berbère, créant ainsi une pédagogie narrative unique* » (1970, p. 218).

Il va de soi que la transposition de figures sacrées dans la tradition locale va nécessiter des ramifications quant aux valeurs issues de la culture berbère, Pierre Brunel souligne que « *la réécriture des mythes religieux dans les traditions orales procède toujours d'un double mouvement de fidélité et d'innovation* » (1992, p. 76).

Ainsi, le défi s'avère double pour les conteurs berbères : ❶ *enrichir*, d'abord, *le conte de traits culturels locaux, comme la ruse ou la médiation tribale* et, ensuite, ❷ *assurer une hybridation entre islam et traditions préislamiques*. Il s'agit donc d'une désacralisation conservant une fonction pédagogique.

Aujourd'hui, la modernité menace les *Taqsidin* qui, pendant longtemps, ont témoigné de l'exaltation de la tradition orale berbère. Il reste à préciser que cette étude offre un précieux éclairage sur la manière dont une culture orale s'approprie et réinvente un des grands récits religieux, entre fidélité aux sources et créativité narrative.

La mythocritique, telle que conçue par Pierre Brunel, est une méthode d'analyse qui consiste repérer et à étudier la présence, la transformation et la fonction des mythes à travers des textes. Brunel part de l'idée que les mythes ne sont pas des faits figés, ils sont, au contraire le produit d'une constante réactualisation et réécriture pouvant modifier le sens selon les contextes culturels. Ainsi, le mythe constitue un « *invariant* » qui se décline en « *variant* » à chaque réécriture.

L'approche de Brunel consiste à analyser les unités minimales du mythe appelées les « *mythèmes* », concernant les personnages, motifs et schémas narratifs – une telle étude va nous permettre une meilleure compréhension de leur éventuelle réorganisation dans un nouveau texte. Par exemple, dans les *Taqsidin berbères*, le mythème de « *la sagesse de Salomon* » peut être conservé, mais associé à des épreuves typiques de la culture amazighe, ou à des conflits tribaux absents du récit Coranique. De cette transposition résulte un nouveau texte hybride qui marie le sacré islamique et l'imaginaire collectif berbère. Ces réécritures ne sont pas de simples imitations, mais des « *re-créations* » qui répondent à des besoins identitaires, culturels ou pédagogiques propres à la communauté qui les produit.

À travers l'approche de Brunel, une dichotomie fut démythifiée « *mythe* » et « *conte* » : le mythe constitue un récit fondateur, souvent lié au sacré, tandis que le conte en est une version désacralisée, ouverte à la fantaisie et à la moralisation. Appliquée aux contes berbères, cette distinction nous éclaire sur le pourquoi des *Taqsidin* qui, bien qu'elles exploitent des figures religieuses par leur mise en jeu à travers des récits merveilleux ou didactiques, s'éloignent de la solennité des textes sacrés.

L'approche brunélienne, à travers cette étude, nous permet d'interroger la fonction sociale des réécritures mythiques comme étant un acte de culture qui nous révèle les tensions et les aspirations d'une société. Ainsi, l'analyse mythocritique des *Taqsidin* ne se limite pas à comparer seulement les motifs, mais montre comment les Berbères ont fait d'un mythe universel un outil de transmission de leur savoir, culture, et théologie qui constituent leur propre vision du monde, entre islam et traditions autochtones.

2. Le mythe de Salomon (Sulaymān) dans le Coran : l'invariant sacré

Le Coran regorge d'histoires prophétiques, il évoque 25 prophètes de manière explicite. *Salomon* ou *Sulaymān*, tel qu'il est évoqué dans le Coran est l'un des prophètes-rois les plus importants. Son récit, riche en miracles et en enseignements, combine sagesse divine, pouvoir surnaturel et justice. Nous citons ci-dessous quelques éléments que nous jugeons comme invariable dans le mythe de Salomon.

2.1. Sagesse et Prophétie

Salomon reçoit de Dieu une sagesse exceptionnelle à l'image de la sagesse de son père David (*Daoud*). Grâce à sa sagesse, Salomon tranche des litiges avec justesse – voire *l'histoire des brebis et des champs dévastés* (Coran S. 21, V. 78-79). Cela témoigne indubitablement d'une intelligence sans pareille qui permet à Salomon de régner avec justice.

2.2. Langage des animaux

Salomon comprenait le langage des oiseaux et des fourmis, il était donc doté d'une capacité à communiquer avec d'autres créatures (Coran S. 27, V. 16-19).

Le Coran évoque aussi *le dialogue de Salomon avec la huppe* qui lui a donné des nouvelles du royaume de Saba (Coran S. 27, V. 20-44). Il s'agit d'un miracle accordé par Dieu comme preuve de sa prophétie à travers ce pouvoir hors du commun.

2.3. Contrôle des Djinns et des vents

Les Djinns lui sont soumis et travaillent pour lui : *construction du Temple, plongée sous-marine* (Coran S. 34, V. 12-13) sont évoqués aussi dans le Coran. Les vents le servent également et lui obéissent, transportant son trône sur de longues distances (Coran S. 21, V. 81 ; S. 38, V. 36).

2.4. La Reine de Saba (Bilqīs)

Salomon découvre le royaume de Saba grâce à une huppe messagère. Il invite la reine Bilqīs à se soumettre à Dieu – il joue ainsi le rôle de médiateur entre elle et Dieu. Elle finit par embrasser l'islam après avoir vu son trône miraculeusement transporté et reconnu la vérité (Coran S. 27, V. 24-44).

2.5. Mort symbolique

Mort debout : Salomon meurt appuyé sur son bâton, et les Djinns ne s'en aperçoivent que lorsque des termites rongent son bâton jusqu'à ce qu'il cède sous son poids une année après sa mort (Coran S. 34, V. 14). Ce récit souligne la vanité des Djinns qui croyaient avoir de la prescience.

3. Salomon à travers les *taqsidin* berbères

Notre étude a pour corpus un ensemble de trois contes berbères publiés dans un ouvrage de René Basset sous le titre de *Contes populaires berbères*, apparu dans une collection intitulée *Contes et chansons populaires*.

3.1. Analyse mythocritique du conte *Salomon et le Griffon*

D'abord le récit met en scène les personnages suivants : *Salomon, le Griffon, la fille et le garçon ainsi que les génies* (djinns). Le personnage principal de Salomon est désacralisé dans ce conte car son rôle, ici, se limite à informer les génies et à leur transmettre un enseignement concernant la volonté divine ; il n'a pas de contrôle sur les événements ni sur les personnages. Même quand la ruse du Griffon fut découverte, Salomon ne lui inflige aucune punition ce qui contredit le statut de juge de Salomon dans le Coran.

Le Griffon constitue un autre variant car Salomon, dans le Coran, a la faculté de parler aux animaux (fourmi, huppe) et a, encore, du pouvoir sur les Djinns et aucune créature ressemblant au Griffon n'est évoquée. Le griffon, qui est cette créature hybride : moitié aigle et moitié lion, s'oppose à la volonté divine ainsi qu'à l'enseignement de Salomon qui, dans le texte sacré, représente un personnage redouté par les génies qui étaient à son service et craignaient de s'approcher de lui.

Le garçon et la fille ainsi que leur union inévitable constitue un variant qui puise ses origines dans l'histoire de la reine de Saba car le récit fait allusion à des personnages (homme et femme) dont le statut est celui de *fils du roi de Djeberka* et de *fille du roi de Djebersa* qui nous rappelle l'histoire de la rencontre de Salomon et de Bilqīs – roi et reine de peuples très lointains que le destin a réuni grâce à la volonté divine ainsi que le dévouement sans conditions et la servitude absolue des génies, tandis que dans le conte *Salomon et le Griffon*, les génies étaient soumis à Salomon mais pas à la volonté du Griffon.

À travers ce conte une désacralisation s'opère et Salomon peut devenir un humble roi – « *Notre seigneur Salomon causait un jour avec les génies* ». Il est de même un bon croyant, sans dimension prophétique. Le récit a réussi à berbérifier Salomon en le rendant plus humain et plus proche des croyances locales invitant les gens à se soumettre à la volonté divine qui constitue l'enseignement à transmettre à la société.

3.2. Analyse mythocritique du conte *Salomon et le Dragon*

Le second conte met en scène un personnage différent du personnage mythique de Salomon dans le Coran. Le récit se trame selon un schéma classique : *conflit, intervention du héros, ruse* et au final *résolution*.

Tout se passe dans un décor qui évoque des régions berbères : *Cherchell, Mitidja et Hammam Righa* – des régions qui se trouvent au nord de l'Algérie. Dans le récit coranique qui relate l'histoire de Salomon, il n'existe aucune indication géographique explicite à l'endroit où il a vécu, ceci donne un aspect universel à son mythe tandis que le conte *Salomon et le Dragon* le localise dans une région berbère.

Le personnage du Dragon qui (descendit dans une source) nous renvoie à un personnage issu de la tradition berbère appelé Laakira (grand serpent) qui surveille les sources d'eau – ce qui nous renvoie également au Python de la mythologie grecque.

Dans ce conte Salomon agit à la demande d'un peuple qui l'interpelle suite à un crime commis par leurs enfants qui ont tué quatre enfants du Dragon. La colère pousse ce dernier à se venger et à jeter du poison dans l'eau et à tuer plusieurs personnes. C'est une réaction que Salomon aurait traitée en tant que juge et sage (dent pour dent) et non pas en tant que guerrier. Le Salomon berbère use de la violence faisant de cet engagement un variant issu des récits héroïques locaux où les berbères, exposés aux différentes croisades, étaient obligés d'affronter physiquement le mal. Cet affrontement s'oppose à la diplomatie de Salomon évoquée dans le Coran dans son histoire avec la reine de Saba (Coran S. 27, V. 20-44), reine qui a fini par se convertir grâce à l'empathie et au pouvoir de Salomon.

Le recours de Salomon à la ruse constitue un autre élément qui mérite d'être étudié de plus près. La ruse est ici employée pour faire sortir le dragon de sa caverne qui se situe à Cherchell et l'attirer jusqu'à Mitidja où il fut tué après avoir eu des garanties qu'aucun mal ne lui arrivera. Cette situation nous rappelle un autre invariant cité dans le texte sacré (Coran S. 34, V. 14) : celui du sentiment de la crainte qu'avait les Djinns et les hommes de Salomon.

Mettre la tête du coq sur la tête était un faux gage de paix assurant la baisse de garde du dragon qui croyait à un accord, ceci nous renvoie à des croyances et des pratiques préislamiques berbères qui s'opposent aux croyances musulmanes où les actions sont gérées par la volonté divine et non pas par des pratiques magiques.

De plus, le conte évoque le thème de la purification. Salomon ordonne aux djinns de lui chauffer de l'eau à Hammam Righa pour se laver du péché commis et de passer de l'eau empoisonnée au début du récit à l'eau purificatrice à sa fin. Le thème de l'eau nous renvoie à l'importance de cet élément dans les tribus berbères de l'époque qui pouvait s'entretuer pour cet élément vital.

Ce conte réactualise certains invariants du mythe Coranique tels que la royauté et le contrôle des Djinns. Or, des variantes comme la violence héroïque, le dragon, les rituels magiques évoquent une figure aux traits des berbères locaux.

Le conte véhicule plusieurs morales ainsi que des valeurs de la société berbère où l'esprit tribal encourage la protection des membres de la tribu en utilisant d'abord la ruse puis l'affrontement et la violence.

3.3. Analyse mythocritique du conte Salomon et le voleur d'œies

Le conte populaire *Salomon et le voleur d'œies* mets en scène la sagesse de cet être mythique qui lui a permis de démasquer un voleur en utilisant une ruse psychologique qui a poussé le voleur à se révéler instantanément. Ce récit met de la lumière sur le pouvoir du sentiment de culpabilité sur les êtres et qui pourrait être des preuves plus valides que les preuves matérielles. Encore une fois, l'invariant de la justesse de Salomon prend la surface dans ce conte et nous renvoie à une autre histoire issue de la tradition musulmane. En effet, quand deux femmes se présentent devant Salomon le juge, chacune revendique être la mère du même enfant. Salomon a l'idée ingénieuse de vouloir le trancher en deux et de donner une moitié à chacune. La fausse mère accepte la proposition tandis que la vraie mère, par amour pour son enfant, décide de céder ses droits afin de lui sauver la vie. Ainsi Salomon décide de le lui attribuer. Il s'agit ici d'une ruse psychologique semblable à celle employée pour démasquer le voleur d'œies

La mosquée est évoquée dans ce compte et nous renvoie aux pratiques religieuses dans la société berbère de l'époque qui était fréquentées par tous ; même les voleurs.

Ce dernier compte bien qu'il néglige l'aspect invariant du prophétique, il réactualise le variant du seigneur, de l'imam, du juge et celui du sage qui constitue des statuts importants et tant estimés dans la société berbère.

Conclusion

La réécriture berbère de Salomon opère une désacralisation du mythe Coranique pour l'adapter à un cadre narratif oral et populaire. Pourtant, elle en conserve les archétypes essentiels (sage, médiateur). Cette étude révèle comment une tradition locale s'approprie un récit sacré tout en préservant ses propres logiques culturelles.

Cette étude témoigne d'une fascinante transformation : **comment les Berbères se sont approprié la figure prophétique et sacrée de Salomon et en faire un personnage à la fois familial et profondément ancré dans leur culture et convenant à leurs valeurs.** La comparaison des récits Coraniques avec des contes populaires comme *Salomon et le Griffon* ou *Salomon et le Dragon*, on découvre un dialogue subtil entre l'islam et l'imaginaire berbère, où le mythe se réinvente à travers ses réemplois sans jamais tout à fait se défaire de ses origines.

Dans le Coran, Salomon est un prophète-roi, doté d'une sagesse divine, maître des Djinns et des vents. Mais dans les contes berbères, il se transforme et devient autre chose : un sage qui conseille, un héros qui combat, ou même un simple médiateur entre les hommes et le surnaturel. Cette « désacralisation » n'est pas une perte, mais une adaptation. Les conteurs changent sans pour autant effacer Salomon, ils le rendent plus proche de leur public,

plus accessible, plus compréhensible, tout en gardant ce qui fait sa grandeur : sa justice, son intelligence, son lien avec l'invisible.

Dans *Salomon et le Dragon*, le prophète coranique se mue en un guerrier rusé, affrontant une créature maléfique près de Cherchell. Loin de la diplomatie coranique avec la reine de Saba, ce Salomon-là use de ruse et de force, comme le ferait un héros de légende amazighe. **Est-ce une « trahison » du mythe ?** Non, plutôt une réinterprétation où la culture locale infuse le récit tout en respectant son essence.

Les créatures surnaturelles, elles aussi, se transforment. Dans le Coran, les Djinns sont soumis à Salomon ; dans les contes, ils deviennent des personnages ambivalents, tantôt serveurs, tantôt adversaires. *Le Griffon et le Dragon* : êtres hybrides, absents des textes sacrés, proviennent tout droit du folklore berbère, mêlant traditions locales et influences extérieures (civilisations grecque et latine).

Dans les contes berbères, même les lieux changent, les récits coraniques qui sont intemporels, universels, alors que les contes berbères s'ancrent dans des paysages précis : la source de Cherchell, Mitidja et Hammam Righa. Ces détails ne sont pas anodins : ils font de Salomon un personnage presque familier, dont les aventures auraient pu se dérouler dans le village d'à côté.

À cet effet, les contes ne sont pas que des histoires, ils sont des outils de transmission. Les Taqsidin, ces récits à dimension religieuse, servaient à éduquer, à moraliser, parfois même à préserver une identité berbère face à l'uniformité de la culture dominante. Quand Salomon devient un juge qui démasque un voleur par la ruse dans *Salomon et le Voleur d'oies*, c'est toute une vision de la justice et de l'intelligence qui s'exprime, à la fois islamique et profondément amazighe.

Aujourd'hui, ces contes sont menacés par la modernité, mais ils restent des témoignages précieux. Ils nous rappellent que les mythes ne sont jamais figés : ils voyagent, se métamorphosent, et prennent de nouvelles couleurs selon ceux qui les racontent.

Cette étude n'est qu'un début. Et si l'on comparait d'autres figures : Moïse, David dans les traditions orales nord-africaines ? Et si l'on explorait comment l'oralité continue, aujourd'hui encore, de réinventer les grands récits religieux malgré la modernité ?

Références

Livres

BASSET, R. (2005). *Contes populaires berbères*. Alger : Éditions Casbah.

BENFOUGHAL, T. (2010). *Mythes et légendes berbères : une tradition orale en mutation*. Aix-en-Provence : Édisud.

BOUNFOUR, A. (1986). *La parole coupée : étude sur le conte berbère*. Paris : Éditions L'Harmattan.

BRUNEL, P. (1992). *Mythocritique : théorie et parcours*. Paris : Presses Universitaires de France.

LACOSTE-DUJARDIN, C. (1970). *Le Conte kabyle : étude ethnologique*. Paris : Éditions Maspero.

Thèses

AMARA, L. (2018). *La réécriture des mythes religieux dans la littérature orale berbère : approche comparée*. Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, France.

OULD BRAHAM, M. (2015). *L'imaginaire berbère à travers les contes et légendes*. Thèse de doctorat, Université d'Alger, Algérie.

Sites web :

HADDADOU, M. (2014). *Les contes berbères et leur dimension mythique*. Consulté le 15.02.2025. <http://www.crb.dz/cgi-sys/suspendedpage.cgi>

Annexes

<p>13</p> <p>SALOMON ET LE GRIFFON ²³</p> <p>(<i>Am Sfsifa.</i>)</p> <p>Notre seigneur Salomon causait un jour avec les génies. Il leur dit : « Il est né une fille à Djabersa et un garçon à Djaberka ²³ : ce garçon et cette fille se rencontreront, » ajouta-t-il. Le griffon dit aux génies : « Malgré la volonté de la puissance divine, je ne les laisserai pas se réunir. » Le fils du roi de Djaberka vint chez Salomon, mais à peine arrivé, il tomba malade. Le griffon enleva la fille du roi de Djabersa et la porta sur un figuier au bord de la mer. Le vent poussa le prince qui s'était embarqué : il dit à ses compagnons : « Débarquez-moi. » Il alla sous ce figuier et s'y coucha. La jeune fille lui jeta des feuilles, il ouvrit les yeux et elle lui dit : « Outre le griffon, je suis seule ici avec ma mère. D'où viens-tu ? » — « De</p>	<p>Djaberka. » — « Pourquoi, continua-t-elle, le Seigneur n'a-t-il pas créé d'êtres humains excepté moi, ma mère et notre seigneur Salomon ? » Il lui répondit : « Dieu a créé toute espèce d'hommes et de pays. » — « Va, reprit-elle, amène un cheval et égorge-le, apporte aussi du camphre pour dessécher le cuir que tu pendras au haut du mât. » Le griffon revint et elle se mit à pleurer en disant : « Pourquoi ne me conduis-tu pas chez notre seigneur Salomon ? » — « Demain, je t'emmènerai. » Elle dit au fils du roi : « Va te cacher dans l'intérieur du cheval. » Il s'y cacha. Le lendemain, le griffon l'enleva avec le cadavre du cheval et la jeune fille partit. Quand ils arrivèrent chez notre seigneur Salomon, celui-ci dit au griffon : « Je t'avais annoncé que la jeune fille et le jeune homme seraient réunis. » Plein de honte, le griffon s'enfuit sur le champ dans une île ²⁴.</p>
--	--

Texte 1 – Salomon et le Griffon

SALOMON ET LE DRAGON ²⁵*(Beni Menacer.)*

On raconte qu'autrefois un dragon descendit dans une source au-dessus de Cherchel ²⁶; il avait des enfants. Un jour, ceux-ci sortirent par l'ouverture de la caverne pour jouer. Les enfants de la ville arrivèrent, les frappèrent et en tuèrent quatre. Leur père l'apprit, se mit aussitôt en colère et jeta du poison dans l'eau. Tout le peuple de la ville qui en but mourut empoisonné. Les survivants se plaignirent à Salomon. Celui-ci eut pitié d'eux; il partit avec eux, égorga un coq, prit sa tête, la planta sur la sienne et s'en alla chez le dragon. Il lui donna l'assurance qu'il ne lui ferait pas de mal : « Tu n'auras rien à craindre, tant que cette tête sera sur moi. » Le dragon le crut, plaça la sienne sur le pommeau de la selle, devant Salomon qui se retira en le traînant. Il sortit de son trou,

et quand il fut arrivé dans la Metidja, le prince le tua. Il se jeta sur la queue du cheval de Salomon et la coupa ras. Le roi s'enfuit rapidement jusqu'à Hammam Righa ²⁷; il ordonna aux djinns de lui chauffer de l'eau et lava le sang du dragon qui avait coulé sur lui ²⁸.

Texte 2 – Salomon et le Dragon

15

SALOMON ET LE VOLEUR D'OIES ²⁹*(Chelha du Sous marocain.)*

Un homme alla un jour chez notre seigneur Salomon et lui dit : « Quelqu'un m'a volé des oies, je ne le connais pas. » — « Ne t'inquiète pas, dit Salomon, je le trouverai. » Lorsque les gens furent entrés à la mosquée, le roi leur dit : « Il y a parmi vous un voleur d'oies qui est entré à la mosquée : il a des plumes sur la tête. » Le voleur eut peur et porta la main sur sa tête : Salomon le vit et cria : « Voici le coupable, saisissez-le. »

Texte 3 – Salomon et le Voleur d'oies

Pour citer cet article

Sabrina MOUDIR, « La réécriture du mythe de Salomon dans le conte berbère : Approche mythocritique et étude comparée avec le texte Coranique comme invariant », *Paradigmes*, vol. VIII, n° 03, mai 2025, p. 485-493.