

**LES PROVERBES KABYLES : LES FACTEURS D'UNE  
DEPERDITION**

**THE FACTORS OF LOSS OF KABYLE PROVERBS**

**Rabiha AIT HAMOU ALI**

**Université Mouloud Mammeri (Tizi-Ouzou)/**

**Centre de recherche en langue et culture amazighes (Bejaia)**

**Algérie**

**Résumé**

La pérennité du proverbe kabyle connaît une fragilisation corollaire à celle de la chaîne des agents de sa transmission intergénérationnelle. Avec la redistribution des tâches sociales que la famille nucléaire généralise et l'exigence scolaire pour la réussite sociale, les proverbes kabyles semblent plus persister que résister malgré la mobilisation populaire en Kabylie pour l'amazighité.

**Mots-clés :**

Les proverbes kabyles, Marginalisation, Déperdition, Revendication, Redynamisation

**Abstract**

The durability of the Kabyle proverb Experiences a weakening collateral to that of the chain of its intergenerational transmission agents. With the redistribution of social tasks with the nuclear family Generalizes and the educational demand for social success, Kabyle proverbs seem to persist rather than resist despite the popular mobilization in Kabylia for Amazighity.

**Keywords :**

The Kabyle proverbs, Marginalization, Loss, Reclamation, Revitalization

Nous<sup>1</sup> abordons, dans la présente contribution, les facteurs du devenir incertain des proverbes kabyles. Pour ce faire, nous exposons, dans un premier temps, les indicateurs de cette incertitude. Dans un deuxième temps, nous situons les proverbes parmi les produits de l'oralité et de « la culture vécue » avec le sens que lui donne M. Mammeri (1991). Dans un troisième temps, nous discutons l'hypothèse selon laquelle les femmes seraient les agents et garants de leur transmission. Dans un quatrième temps, nous passons en revue les facteurs à la base des conditions objectives qui menacent la survie de ces proverbes, du moins sous leur forme originelle et orale. Dans un dernier temps, nous résumons les enjeux du devenir incertain de ces proverbes.

**1. UN DEVENIR INCERTAIN**

La déperdition intergénérationnelle en cours des proverbes kabyles, et avec elle celle des autres produits de l'oralité kabyle, semble s'inscrire dans le devenir incertain de l'amazigh<sup>2</sup> que M. Mammeri décrivait dans l'un de ses premiers écrits (1938 : 399) en termes de « persistance ». Du point de vue des chercheurs en langues en danger, il s'agit « d'obsolescence » (Swadesh, 1948 : 226; A. R. Taylor, 1989 : 167) et « d'attrition » (J. Costa, 2010 : 24 ; Maude et al. 2010 : 24). De celui de la sociolinguistique des dominations de langues, cette déperdition indique qu'un

---

<sup>1</sup> Nous remercions chaleureusement Yacine Derradji, Mahamed-Zakaria Ali-Bencherif et Chérif Sini d'avoir relu ce texte. Par leurs remarques et suggestions, ils ont largement contribué à son amélioration.

<sup>2</sup> Eparpillée sur le vaste territoire allant de Siwa en Egypte, aux Iles Canaries espagnoles et de la Méditerranée aux frontières nigérianes, la langue amazighe est en situation de domination sociolinguistique malgré sa constitutionnalisation au Maroc et en Algérie, sujet à d'importantes réserves de ses défenseurs justement.

processus de «substitution linguistique» (L. Aracil, 1986 : 33) est en œuvre. On pourrait y voir le signe de l'abandon de l'idéologie de schisme que les Amazighs opposaient aux orthodoxies des envahisseurs. Cette idéologie a préservé, d'après G. Camps (1980), les Amazighs de l'assimilation totale, en demeurant «aux marges de l'histoire<sup>3</sup>», c'est-à-dire en dehors des villes et des centres urbains : lieu du pouvoir et des «pouvoirs de l'écrit» (J. Goody, 2007). L'irruption de la modernité avec la colonisation française (de peuplement) et l'uniformisation postindépendance de l'Etat-nation, tout en l'élargissant aux zones rurales, accélèrent ce processus (de déperdition) que les défenseurs de l'amazighité cherchent à en atténuer les effets et à en inverser la trajectoire. Cela semble avoir inspiré les efforts de revitalisation (J. Costa, 2010, 2013, 2017 ; J. A. Fishman, 2006: 126) et, plus particulièrement, d'«endo-grammatisation» (S. Auroux, 1994) entrepris pour créer les conditions de fait accompli d'une culture qui se valorise par son propre produit et conduire ainsi à un «retournement de situation sociolinguistique» (H. Boyer, 2010 : 73) en faveur de la langue amazighe. Dans le contexte catalan de la seconde moitié du XXe siècle, L. V. Aracil (1986 : 33) désigne ce processus par «normalisation linguistique».

En effet, dans la préface de ses *Contes berbères de Kabylie. Machaho ! Tellem chaho !*, M. Mammeri, un des pionniers de l'endo-grammatisation amazighe, écrit :

«Tous ces contes sont oraux. Ils ont, pour venir jusqu'à nous, traversé des dizaines de générations. Peut-être vivent-ils les dernières années où nous pouvons les entendre encore sous cette forme. D'autres jeux, d'autres modes de dire et de révéler (de rêver ?) les remplacent».

Dans son entretien avec l'écrivain et journaliste T. Dajout (1987 : 54), il regrettait que ces contes n'aient pas eu leur place dans les programmes scolaires de son pays. Nous pouvons dire de même pour ce qui est des proverbes et des autres produits de

---

<sup>3</sup> Titre de l'ouvrage de G. Camps, 1980, *Berbères aux marges de l'histoire*, Toulouse, Editions Hespérides.

l'oralité kabyle et de la culture vécue des Algériens, d'autant plus que ce souci de les sauver de la disparition définitive est constant dans la chronologie des publications d'études amazighes modernes : D. Rivière (1882), A. Mouliéras (1893), B. Ben Sedira (1887), H. Genvois (1963), M. Mammeri (1980, 1990), Y. Nacib (2002, 2014), D. Azdoud & M. Peyron (1995), A. Bounfour (1995); D. Merolla (1995); S. Ait Ahmed (1996), A. Abdesselam (1998); D. Khalfa (2003), Y. Alloui (2005), H. Taleb (2017), etc.

L'accélération actuelle de cette déperdition est en rapport avec la généralisation à la fois de l'habitat individuel et du mode de vie moderne et urbain où semble se briser la chaîne des agents de sa transmission : les grands-parents, les parents<sup>4</sup>, les enfants et les petits-enfants (R. Ait Hamou Ali & C. Sini, 2020 : 77-78). La généralisation, même aux zones rurales, du mode de vie de famille nucléaire associée à la marginalisation institutionnelle, jusqu'à la fin du XXe siècle, de tout ce qui se rapporte à l'amazighité, prédispose les nouvelles générations à adopter les langues de la réussite institutionnelles en Algérie (que sont l'arabe et le français) malgré l'adoption collective d'une attitude hostile à la politique d'arabisation et revendicative de l'amazighité (S. Sadi, 2021 : 341-387). Dans ce nouveau contexte d'énonciation et d'interactions sociales, la convocation conversationnelle tout comme la transmission intergénérationnelle des proverbes kabyles, à l'instar des contes, des légendes, des devinettes, etc., paraît résister mal aux retombées de l'individualisme social (Ph. Meirieu, 2018 : 3) et de la mondialisation des outils, modes et langues de la communication. Il est peu probable qu'une mobilisation militante et associative suffise à contenir ce processus de fragilisation sans l'engagement effectif de l'Etat. Les dispositions des aménagements constitutionnels de 2002, 2016, 2017 et 2020 au bénéfice de l'amazighité en Algérie, augurent-elles une ère de politique de revitalisation visant la

---

<sup>4</sup> Les frères et sœurs des parents et/ou des grands parents, ainsi que les cousin(e)s, tantes et oncles des enfants, membres de la famille traditionnelle et large.

redynamisation de ces produits en s'appuyant sur les corpus recueillis<sup>5</sup> et sur les agents sociaux encore vivants et dépositaires de ce savoir-expérientiel et savoir-dire ancestral?

## 2. UN PRODUIT DE L'ORALITE KABYLE

Condensés d'expériences et de sagesses accumulées des générations durant, les proverbes sont des bouts de langue mémorisables, des standards linguistiques et culturels convoqués dans des circonstances d'illocution et d'interaction pour leur valeur respectivement perlocutoire et d'argument d'autorité (J. Anscombe, 2000 : 26) comme les adages, les dictons mais aussi les maximes, les sentences, les devises, les apophtegmes et les aphorismes.

«Parémie» est le nom scientifique par lequel on les désigne (C. Leguy, 2008). Le parémiologue est celui qui les étudie et s'occupe de la parémiographie : la collecte des proverbes et des formules proverbiales. A. Montandon (1992) les appelle «formes brèves», A. Jolles (1972) «formes simples», Y. Nacib (2014 : 42) «formule brève», Cécile Leguy (2008) «formules lapidaires» et D. Mellak (2013) «langage formulaire». Nous proposons de les ranger parmi «les formes orales standardisées» : formulation dont se sert J. Goody (1994 : 10 ; 91) pour qualifier les produits de l'oralité justement comme les contes, les récits, etc., de sociétés sans écriture (nonobstant la présence de manuscrits) ou qui connaissent tardivement l'écriture, au sens d'usage massif. A l'instar des contes, des légendes, des devinettes, leur origine créative n'est pas identifiée, à la différence des maximes et des sentences, par exemple, dont on connaît les auteurs et dont l'énonciation est d'ailleurs précédée par celle de ces derniers : comme a dit X, selon Y... Ce qui n'est pas le cas du proverbe, énoncé à

---

<sup>5</sup> A. Abdesselam (1998), Ait Ahmed-Slimani S. (1996), Ait Ferroukh Farida (1995), Lounès Abderrahmane (2002), Mammeri M. (1990, 1980), Nacib Y. (2002, 2014), Taleb Ahcène (2017), etc.

l'impersonnel, sous forme d'enseignement tiré d'expériences éprouvées et formulé en bon sens à méditer et en conseil à adopter.

### 3. UNE CARACTERISTIQUE DE LA CULTURE VECUE

De par la nature de leur mode d'élaboration et de fonctionnement, les proverbes appartiennent donc à l'ordre de l'oralité et obéissent à son régime. Leur valeur performative dépend ainsi de la connaissance par leur détenteur du réel social et culturel de la communauté des usagers: l'ensemble des règles plutôt implicites de leur « pertinence », c'est-à-dire des conditions de « réussite » de leur énonciation et des réglages de sens qu'ils induisent comme le suggèrent les théories se revendiquant du courant pragmatique<sup>6</sup>, l'analyse conversationnelle, celle du discours comme/en interaction mais aussi le dialogisme et la polyphonie fondés sur le principe de la production dynamique du sens en langage. L'écriture/ l'écrit, sous toutes ses formes (et quels qu'en soient ses moyens et ses supports), en visualisant la diversité des pratiques sociales les concernant, y compris au niveau générationnel, nuance leur caractère figé en ce sens qu'il s'agirait plutôt d'une standardisation *in vivo* aux règles implicites portées par ce qui convient de considérer, dans les sociétés de tradition orale, les instances de la parole d'autorité, en comparaison à l'explicitation des politiques linguistiques (et culturelles), incitatives ou répressives, des sociétés de tradition écrite (H. Boyer, 2010; L.J. Calvet, 1996). Cela n'implique pas leur extinction ou leur remplacement par un produit de l'écrit comme la maxime, la devise, etc., dans les sociétés de tradition écrite. Cela suppose, au moins de par leur anonymat, qu'ils caractériseraient la culture vécue ou du vécu, héritée et consolidée par l'expérience de chacun dans la vie en

---

<sup>6</sup> Les actes de langage, la théorie de la pertinence, celle de la coopération, celle des maximes conversationnelles...

communauté et par opposition en cela à la culture savante, fondée sur le savoir écrit et le savoir de l'écrit dont les maximes, les devises et autres formes formelles du langage, les lois, les décrets, etc., ne constituent pas toujours des règles issues du vécu, explicitées et fixées par l'écriture mais bien souvent créées et inventées par l'écrit et l'écriture et, au besoin justement, modifiées par cet outil que J. Goody et J. C. Lejosne (2006 : 7) qualifient, pour cette raison, de «technologie de l'intellect» et J. M. Privat (2018 : 303) de «technographies du langage» propre à la culture de l'écrit. Celle-ci modifie celle-là au moyen de celle-là. Les proverbes, parmi ces standards de l'oralité, seraient-ils alors en voie de devenir les vestiges de cette dernière ? Survivront, sous forme adaptée, ceux sur qui se fondera le devenir des cultures qui les ont forgés ou adoptés/adaptés (Y. Nacib, 2014) et surtout mobilisés dans l'expression et la communication sociale, en général, et intergénérationnelle, en particulier. C'est tout l'enjeu de l'incertitude du devenir en cours de l'univers socioculturel et sociolinguistique des proverbes kabyles.

#### **4. UN ARGUMENT D'AUTORITE**

D'origine anonyme, les proverbes forment la parole d'autorité de ceux qui en ont la compétence et la performance. C'est une espèce de prêt-à-subtiliser pour convaincre et faire raisonner dans le respect des codes (implicites donc) de la morale communautaire et sans avoir à démontrer ou à prouver ce que les générations passées ont déjà éprouvé. Leur présence illocutoire suffit. A l'implicite, les réglages discursifs qu'ils induisent convoquent et impliquent l'univers socioculturel, le vécu et l'expérience, indépendamment de l'interlocution et même des conditions de l'interlocution. Cela paraît caractériser la situation de quasi-oralité, en général, et publique, de façon plus spécifique. Par leur forme poétique et leurs charges expérientielles, les pratiques proverbiales procurent, par leur

contenu condensé, leur forme brève et donc mémorisable et leur illocution à la fois circonscrite et généralisable, l'admiration et le respect du locuteur-dépositaire d'autant plus qu'il est jeune. Car, généralement, la possession de ces bouts de langue, probablement plus que les autres produits de l'oralité, est synonymes des rides et du temps : celui d'une vie entière d'épreuves et d'apprentissage expérientiel. Cela ne contredit nullement leur fonction pédagogique et d'enseignement "philosophique" auprès de la jeunesse. L'expérience de la vie les éprouve et rend leur véridiction évidente pour le jeune adulte. Constitueraient-ils alors un enseignement à recevoir d'abord, pour ensuite, l'éprouver dans la vie réelle ? En réalité, cette réception aussi se fait dans des circonstances qui motivent ou, au moins, provoquent leur énonciation par celui ou celle qui les a aussi reçues dans des conditions de leur réussite perlocutoire. Des conditions d'énonciation qui évoluent aussi et avec elles celle de cette réception mais aussi de cette énonciation.

##### **5. UNE VOCATION FEMININE ?**

De manière générale, on considère que ce sont les locutrices qui en seraient les dépositaires et mêmes les gardiennes ; des locutrices d'un certain âge qui seraient chargées, du moins dans le mode de vie de famille traditionnelle, d'éduquer et de rappeler les règles de prudence et de (bonnes) conduites en les transmettant aux petits-enfants sous forme donc d'enseignement de la morale sociale et communautaire. N'ayant plus ou pas assez la force physique pour procurer les moyens matériels de subsistance, elles veillent sur le bien-être moral, social et culturel de la communauté et de leurs familles, plus particulièrement. Car dans bien des cas de sociétés patriarcales, comme celle des Kabyles, on estime que la parole d'autorité est incarnée par les hommes d'âge avancé et dépositaires de l'héritage spirituel et communautaire quand les femmes de



même âge symboliseraient la mémoire collective, celle des biens immatériels généralement non spirituels.

Au-delà de la « domination masculine » (P. Boudieu, 1998) qui se profile derrière cette perception, celle-ci renseigne sur les rapports justement de domination et de distribution des tâches quotidiennes, des rôles sociaux, des statuts et des valeurs communautaires qui leurs sont associés. Elle en dit long sur cette répartition codée et donc implicite où pourtant ce sont les grands-mères qui tiendraient ce rôle de gardienne des traditions, de la mémoire collective et expérientielle. On pourrait d'ailleurs s'interroger, à ce propos, si dans le fait de considérer que la femme, et la femme d'un certain âge plus précisément, serait la gardienne des traditions, dont les formes orales standardisées, tout en attribuant aux hommes la création poétique et autres énoncés que les autres membres de la communauté ont adoptés, il n'y aurait pas une distribution des valeurs rattachées à cet exercice ou plutôt à cette vocation. Ces femmes seraient-elles incapables d'en produire ? Se contenteraient-elles de les reproduire sans les modifier ? La diversité de ces "standards linguistiques" au sein d'une même communauté ne serait-elle pas en elle-même un indicateur d'une activité réformatrice/adaptatrice au cours de cette transmission ? Cette activité serait-elle complètement involontaire dans « les aléas de cette transmission » ? (Claudine Vassas, 2021)

A l'inverse, on pourrait aussi se demander si les hommes, dans leur pratique quotidienne de la parole, ne transmettent pas ces proverbes et avec eux les autres produits de l'oralité.

#### **6. A L'EPREUVE DE LA MODERNITE ET DE L'INDIVIDUALISME SOCIAL**

L'irruption de la modernité avec particulièrement l'expansion de l'Europe de la Révolution industrielle du XIXe a produit, en effet, des bouleversements dans le mode de vie et d'organisation sociopolitique des Kabyles, en général, et dans leur rapport au

sol, en particulier. Des bouleversements qui ont des effets considérables sur le devenir de leur culture et de leur langue, en marge de l'urbanisation et des institutions de la modernité avant qu'ils ne prennent conscience de la nécessité pour leur survie culturelle de les conquérir. Ces effets se font ressentir plus particulièrement dans la fragilisation dans la chaîne de transmission de leur ordre social et économique, de leurs croyances et rituels socioculturels et de leurs habitudes langagières dont les produits de l'oralité parmi lesquels figurent les proverbes. Une fragilisation accentuée par la politique d'arabisation dont l'hostilité idéologique à l'égard de l'amazighité, en général, cible l'absorption définitive de celle-ci par l'arabité.

### **6.1. Le salariat et la redistribution des tâches sociales**

En effet, la contrepartie du bien-être social procuré par l'apparition de l'activité salariale et de la rémunération journalière, hebdomadaire, mensuelle, etc., durant la période coloniale et massivement généralisée après l'indépendance algérienne, a profondément modifié l'ordre sociopolitique et socioculturel des Kabyles. En procurant les moyens (d'abord de survie et ensuite de prospérité) économique en dehors des voies traditionnelles et dépendantes des contraintes de la collectivité familiale et plus largement villageoise, le salariat semble avoir, petit à petit, modifié le rapport à cette collectivité attachée à «la terre nourricière» et «ultime demeure» jusqu'à engendrer l'autonomie individuelle, prélude à l'effondrement du collectivisme/égalitarisme, fondement des sociétés berbères (M. Mammeri, 1938 : 399). L'individualité devient, au fil de quelques générations dans ce contexte de la modernisation des outils et des formes de travail, le (meilleur) modèle de vie économique. Elle comporte en elle le droit et la liberté de disposer des biens gagnés (au travail salarié) mais aussi, petit à

petit, ceux hérités : matériels et immatériels. Elle paraît avoir contribué avec d'autres facteurs comme l'habitat individuel, l'école et la promotion sociale et avec elle une certaine émancipation féminine, etc., à l'expansion du modèle de famille nucléaire, « lieu et moteur des changements sociolinguistiques en cours » (Ch. Sini, 2017). Parmi ces derniers, figure le rôle de sauvegarder ces biens immatériels attribué aux femmes, métaphoriquement désignées pour cette tâche présumée de « gardiennes des traditions ». A ce sujet, il ressort, par exemple, des mises en discours de leurs attitudes vis-à-vis des procédés d'attribution de prénoms, le choix de ne pas les observer, en général, et de ne pas reproduire, comme cela était de coutume jusqu'ici, celui des ascendants de façon générale et celui d'une belle-mère de façon particulière pour une raison en rapport avec l'émancipation recherchée justement vis-à-vis de la belle-mère et de la famille traditionnelle (R. Ait Hamou Ali, 2013). Ce sont là des comportements que chacun peut vérifier dans le quotidien quand il s'agit d'élever les enfants, de les éduquer et surtout dans le fait de chercher comme à programmer leur avenir en cherchant à les propulser dans la voie de la réussite sociale qui passe justement aussi par la pratique des langues de cette réussite ou du moins celle(s) qu'on considère tenir ce rôle et qui n'est pas bien sûr le kabyle. Si bien que bien souvent ce sont les (jeunes) mamans qui, instruites mais déculturées par cette même instruction, parlent à leurs enfants en français<sup>7</sup> pour qu'ils réussissent, selon elles, à l'école. Une réussite qu'initient, d'après elles, les éducatrices des établissements de la petite enfance où sont mis leurs enfants dès l'âge de deux ans parfois même quand elles sont femmes au foyer... Des établissements où la pratique du français et parfois de l'arabe l'emporte largement sur le kabyle qu'autrefois ces enfants pratiquaient au

---

<sup>7</sup> En arabe pour certaines.

contact permanent avec les membres de la communauté familiale et villageoise.

C'est un véritable bouleversement dans la vision de la vie en comparaison, à ce sujet, aux générations précédentes dont on dit qu'elles ne pensaient pas avoir le pouvoir pour décider de ces choses-là. Un bouleversement parce que la programmation et donc la projection dans l'avenir découlent directement de l'individualisme social, impossible à adopter sans l'amélioration sensible des conditions économiques de la vie, car cela exige de l'indépendance économique pour prétendre «forcer le destin» en vue d'un avenir meilleur à leurs enfants (Meirieu, 2018).

L'appui de l'autonomie financière à cette tendance ainsi que les retombées culturelles de l'acquisition prioritaire de la ou des langue(s) de cette autonomie font, par conséquent, partie des facteurs de la déperdition de la culture amazighe dans son ensemble. Et l'incertitude du devenir de cette langue et des biens immatériels dont les proverbes et les autres formes orales standardisés, ne semble pas interroger les conséquences culturelles de cet individualisme social. Ces proverbes ne seraient donc pas utiles pour l'avenir ? La conception de la vie de groupe que représentent ces proverbes (et avec eux les autres produits de l'oralité) serait-elle si incompatible avec l'individualisme social en cours que ces derniers sont de moins en moins enseignés ?

## **6.2. L'école et la politique éducative**

Bien avant l'école moderne, il était de tradition en Kabylie et en Afrique du nord, en général, d'envoyer les enfants-garçons à la mosquée du village pour s'imprégner des préceptes de l'Islam. Cette activité quotidienne précédait les travaux des champs et autres corvées quotidiennes aussi (M. Harbi, 2021 : entretien 1). Certains d'entre eux (les chétifs ?) poursuivaient cette initiation dans les écoles coraniques appelées *zaouias* et devenaient des

*cheiks el djamae*, c'est-à-dire des cheikhs de la mosquée, pour appeler à la prière et la diriger, enseigner les principes de l'Islam, prodiguer la parole spirituelle à l'occasion d'unions conjugales, de circoncisions, d'enterrements, à l'ouverture et à la clôture de l'assemblée villageoise, etc. En contrepartie, ils recevaient des villageois la nourriture, l'eau, le bois et bien souvent une maison pour y fonder un foyer dont ils contribuaient à la célébration et parfois même au choix de l'épouse. Ceux des familles propriétaires terriennes poursuivaient des études de droit et devenaient juristes auprès des cours de souverains et de sultans. Mais dans un cas comme dans l'autre, ce sont les savoirs-dire islamiques (en arabe donc) que ces enfants recevaient en guise d'outil de survie socioéconomique pour les premiers et de promotion sociopolitique pour les autres. Des savoirs-dire acclimatés à l'univers socioculturel kabyle largement imprégné de l'héritage almoravide, almohade, hafside, etc. On peut dire de ces savoirs qu'ils sont issus de l'écrit même s'il est évident que leur acclimatation les a rendus de perception locale. Ils participent donc de la culture de l'écrit à la différence des produits de l'oralité forgés dans et par le vécu expérientiel à l'exemple des proverbes.

Cette distribution va s'accroître avec l'école coloniale et surtout celle de la République algérienne indépendante si bien que l'écrit, donnant accès à des activités régulièrement rémunérées, socialement valorisées et valorisantes, sera massivement recherché sans spécialement mesurer ses conséquences sur le devenir des produits de l'oralité sinon par les défenseurs de l'oralité eux-mêmes convaincus de l'urgence de les fixer justement par l'écriture et dont l'œuvre de sauvegarde sert actuellement la revitalisation de la langue amazighe.

Cette école du socialisme révolutionnaire, chargée de généraliser la culture nationale qu'en théorie devait sécréter l'Etat national (D. Bagionni, 1997) nouvellement indépendant,

s'est vue rapidement confisquée toute référence à l'univers culturel des apprenants algériens et imposée un projet socioculturel en rupture avec l'algérianité constitutive dont les produits de l'oralité, que les défenseurs de la culture vécue entendaient promouvoir au rang de culture de l'Etat et de la nation. Mais en procurant jusqu'aux vêtements, nourriture et affaires scolaires aux petits Algériens, aides financières aux parents et logistiques aux enseignants de zones rurales, généralement pauvres et bastions des ex-révolutionnaires algériens (de 1954-62), cette école décrédibilisait les défenseurs de cette algérianité d'autant plus qu'en être diplômé garantissait un confort matériel converti, au bout de l'âge, en pension de retraite... Les constituants de cette algérianité dont les proverbes étant bannis du projet scolaire de la réussite sociale, il est évident que l'essentiel de ces petits Algériens les connaissent peu. En effet, les germes de la contestation de ce modèle culturel des années 1960-1970 bourgeonnent au printemps 1980. Il se traduit sous forme de mobilisation citoyenne pour les droits culturels de la région kabyle avant d'entraîner ceux des autres régions du pays si on considère, de ce point de vue, la solidarité des manifestants du Hirak<sup>8</sup> avec les porteurs de l'emblème amazigh incarcérés en dehors de la Kabylie.

#### **7. LES ENJEUX D'UN DEVENIR INCERTAIN**

En plus de l'appauvrissement esthétique du kabyle, largement entamé par la déperdition des proverbes (et des autres produits de l'oralité), la parole d'autorité se trouve démunie de la force perlocutoire qu'ils lui procurent, quand la morale communautaire est amoindrie de l'ordre social qu'ils enseignent.

---

<sup>8</sup> En arabe, « mouvement » par lequel les Algériens ont, depuis le 22 février 2019, massivement et pacifiquement investi la rue pour refuser la candidature d'A. Bouteflika à un cinquième mandat présidentiel et exiger la refonte totale du système de gouvernance en Algérie.

La longue durée de domination socioéconomique et sociopolitique que subit cette langue présage un devenir incertain. En admettant l'amazighité comme une composante de l'algérianité, les auteurs des dispositions constitutionnelles de 1996, 2002, 2016, 2017 et 2020 œuvreront-ils à atténuer les effets de cette déperdition en engageant une politique de revalorisation socioéconomique des produits de langue amazighe ? De celle-ci dépendra sans doute ce devenir dont il convient de privilégier l'identitaire à l'identitarisme et l'avenir au souvenir. L'enjeu est, en effet, dans le passage à l'écriture en cours de cette langue. Il est dans la compétence culturelle kabyle des producteurs d'écrits en kabyle, en général, et ceux de fiction, en particulier. Dans leur capacité à (re)mettre en circulation ces proverbes mais aussi les autres produits de l'oralité dans l'univers qu'ils créent. Cet enjeu est surtout dans le jeune cinéma kabyle, dans les médias d'expression kabyle, dans les web-tv, les web-radios, blogs, forums de discussion, etc., utilisateurs du kabyle et de la langue amazighe, en général (D. Merolla, 2020 ; D. Merolla, Nait K. Zerrad & A. Améziane, 2019). Car même si l'école et la didactisation de ces produits sont respectivement le lieu et le procédé d'apprentissage de cette langue par excellence, des habitudes énonciatives en situation de communication sociale réelle qu'on parviendrait à mettre en place, dépendra l'avenir de leur pertinence en contexte urbain et moderne actuel, comme celui d'ailleurs du kabyle et de la langue amazighe, en général.

En définitive, les facteurs de la déperdition des proverbes kabyles sont ceux de l'amazighité dans son ensemble. Les enjeux de cette déperdition le sont aussi. En faisant ressortir, dans notre étude, ces facteurs et ces enjeux, nous voulions insister sur l'accélération brutale de cette déperdition avec l'irruption de la modernité et de l'urbanisation. Dans ce sillage, nous voulions aussi nuancer l'idée que les femmes en seraient

les gardiennes volontaires. Conduire des enquêtes sociologiques à ce sujet nuancera davantage cette hypothèse de l'attachement des femmes plus que des hommes aux proverbes et autres produits de l'oralité et biens immatériels, à l'exception peut-être du conte dont les conditions de l'énonciation et de transmission donc tendent à le lier à la grand-mère paternelle dans la famille traditionnelle.

#### BIBLIOGRAPHIE

ABDESSELAM, A., *Recueil de proverbes berbères*. Ammud n yinzan, Alger, E.N.A.G., 2010 (1998), 210p.

AIT AHMED-SLIMANI, S., *Proverbes berbères de Kabylie*, Paris, L'Harmattan, 2000(1996), 158 p.

AIT HAMOU ALI, R., «Modernité et rupture dans la transmission intergénérationnelle du proverbe kabyle», *In Les aléas de la transmission*, Actes de la 143<sup>e</sup> édition du Congrès des CTHS, 2021, accessible à l'adresse [https://www.researchgate.net/publication/349036160\\_Modernite\\_et\\_rupture\\_dans\\_la\\_transmission\\_intergenerationnelle\\_des\\_proverbes\\_kabyles](https://www.researchgate.net/publication/349036160_Modernite_et_rupture_dans_la_transmission_intergenerationnelle_des_proverbes_kabyles). (Consulté le 5 octobre 2021).

AIT HAMOU ALI, R. & SINI C., «Mobilité sociale et vitalité du kabyle », *Langage et société*, 170, 2020, 69-85.

AIT FERROUKH, F., «Proverbialisation du vers. Un fait d'intertextualité berbère», *Littérature orale arabo-berbère*, 23, CNRS, 1995, 29-51.

ALLIOUI, Y., *Enigmes et joutes oratoires de Kabylie*, Paris, L'Harmattan, 2005, 374p.

ANSCOMBRE J.-C., «Parole proverbiale et structure métrique», *Langages*, 136, 2000, 6-26.



ARACIL, L.-V., *Papers de sociolingüística*, Barcelona, La Magrana, 1986, 247p.

AZDOUD, D., E.B & PEYRON, M., « Devinettes », *Encyclopédie berbère*, 15, 1995, 2282-2289.

BEN SEDIRA, B., *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, 696p.

BAGGIONI, D., *Langue et nations en Europe*, Paris, Payot, 1997, p.

BOYER, H., « Les politiques linguistiques », *Mots. Les langages du politique*, 94, 2010, 67-74.

BOURDIEU, P., *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

CALVET, L. J., *Les politiques linguistiques*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je ? n°3075, 1996.

CAMPS, G., *Berbère. Aux marges de l'Histoire*, Paris, Editions Hespérides, 1980, 340p.

COSTA, J., *Revitalisation linguistique : discours, mythe et idéologies. Une approche critique de mouvements de revitalisation en Provence et en Ecosse*, Doctorat de sciences du langage, Université de Grenoble, 2010, 371p.

COSTA, J., KORNE, H. D. & LANE, P., « Standardizing minority languages: reinventing peripheral languages in 21<sup>st</sup> century », *Standardizing minority languages*, New York, Routledge, 2017, 1-23.

COSTA, J., *Enjeux sociaux des mouvements de revitalisation*, *Langage et société*, 145, 2013, 7-14.

FISHMAN, J., « Language Revitalisation », in Fishman J. A., Hornberger N.H & Pütz M. (éds.), *Language Loyalty, Language Planning, and Language Revitalisation*, Clevedon, MultilingualMatters, 2006, 126-139.

GENVOIS, H., «350 énigmes kabyles », Fichiers de documentation berbère, 78, 1963.

GOODY, J., *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, Editions La dispute, 2007, 269p.

GOODY, J. & LEJOSNE J.-C., *La technologie de l'intellect. In Pratiques ; linguistique, littérature, didactique*, 131-132, 2006, 7-30.

GOODY, J., *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994, 328 p.

HARBI, M., *Mémoires filmés*, éd. Syllepse, 2021, disponible à l'adresse [https://www.youtube.com/channel/UC\\_VOF248yKqKeQcF7RGgCiQ/videos](https://www.youtube.com/channel/UC_VOF248yKqKeQcF7RGgCiQ/videos) (Consulté le 13 mai 2021).

JOLLES, A., *Formes simples*, Paris, Seuil, 1972, 212 p.

KHALFA, D., *Timseeraq*, Paris, éditions des écrivains, 2003, 71p.

LEGUY, C., «En quête de proverbes», *Cahiers de littérature orale*, 63-64, 2008, 59-81. Consulté le 02/02/2021 à l'adresse HYPERLINK "http://clo.revues.org/97" http://clo.revues.org/97.

LOUNES, A., *Anthologie de la littérature algérienne d'expression amazighe*, Alger, Anep, 2002, 762 p.

MAMMERI, M., *Culture savante, culture vécue*, Alger, édition Tala, 1991, 235p.

MAMMERI, M., *Inna-yas Ccix Muhend, Cheikh Mohand a dit*, Compte d'auteur, 1990, 208p.

MAMMERI, M., *Entretien avec Tahar Djaout, suivie de « La cité du soleil »*, Alger, Laphomic, 1987, 94p.

MAMMERRI, M., *Contes berbères de Kabylie. Machaho !Tellem chaho !*, Paris, Bordas, 1980, 155p.

MAMMERRI, M. « La société berbère persiste mais ne résiste pas », *Aguedal*, 5, 1938, 399-412.

MAUDE, M. et al. « De la langue d'origine à la langue héritée : le cas des familles espagnoles à Bâle et à Genève », *Travaux neuchâtelois de linguistique*, 52, 2010, 9-28.

MEROLLA, D., "Cultural heritage, artistic innovation, and activism on Amazigh Berber websites", *Journal of African Cultural Studies*, 32/1, 2020, 42-59.

MEROLLA, D., NAIT ZERRAD, K. & AMEZIANE, A., (eds.), *Les cinémas berbères. De la méconnaissance aux festivals internationaux*, Paris, Karthala, 2019, 216p.

MEROLLA, D., *Le conte kabyle. Encyclopédie berbère*, Vol.XIV, 1995, 2082-2088.

MEIRIEU, Ph., « Quelle éducation pour faire face aux défis d'aujourd'hui ? », Communication à L'institut pour la promotion du lien social, Strasbourg, 2018, 1-11.

MONTANDON, A., *Formes brèves*, Paris, Hachettes, 1972, 176 p.

MOULIERAS, A., *Légendes et contes merveilleux de grande Kabylie*, Paris, Erneste Leroux, 1893, 375p.

NACIB, Y., *La méditerranée dans ses proverbes*, Alger, Ziriyab, 2014, 221 p.

NACIB, Y., *Proverbes et dictons kabyles*, Alger, Maison des livres, 2002, 319 p.

PRIVAT, J.-M., « Sur La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage de Jack Goody », *Questions de communication* n°33, 2018, 299-324.

Rivière, J., *Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura*, Alger, 1882, 250p.

SADI, S., *Mémoires. La fierté comme viatique 1967-1987*, Tome II, Boumerdès, Frantz Fanon, 2021, 558 p.

SINI, Ch., «La famille nucléaire kabyle: enjeu et moteur des mutations sociolinguistiques en cours dans la région de Tizi-Ouzou», (Les) Cahiers du Sladd, 9, Constantine, 2017, 313-334.

Swadesh, M., 1948, «Sociologic notes on obsolete Languages», *International journal of american linguistic*, 14 (4), 1948, 226-235

TALEB, A., *Les locutions verbales kabyles : étude linguistique et corpus*, Tizi-Ouzou, Achab, 2017, 310 p.

Taylor, A.R., "Problems in Obsolescence Research: the Gros Ventres of Mantana", C. Dorian (eds.) *Investigating Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death*, Cambridge, CUP, 1989, 167-179.

VASSAS, C., *Les aléas de la transmission*, Paris, édition électronique du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2021. Disponible à l'adresse suivante : <https://books.openedition.org/cths/14727?lang=fr> (Consulté le 22 mars 2021)