

MOBILITÉ SOCIALE ET VITALITÉ DU KABYLE

[Rabiha Ait Hamou Ali](#), [Chérif Sini](#)

Éditions de la Maison des sciences de l'homme | « Langage et société »

2020/2 N° 170 | pages 69 à 85

ISSN 0181-4095

ISBN 9782735126866

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2020-2-page-69.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

© Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Mobilité sociale et vitalité du kabyle

Rabiha Ait Hamou Ali

Université de Tizi-Ouzou, Algérie
rabihabibih@yahoo.fr

Chérif Sini

Université de Boumerdès, Algérie
sinich2000@yahoo.fr

Introduction

À partir de discours sollicités sur les pratiques langagières au sein de vingt-huit familles kabylophones¹ installées dans les villes d'Alger, d'Annaba, de Blida, de Chlef, de Constantine, de Djelfa, de Médéa, d'Oran, de Sétif, de Tiaret et de Tissemsilt, nous interrogeons, dans cet ensemble, la vitalité du kabyle en situation de mobilité sociale. Ces témoignages sont des échanges avec des collègues universitaires², membres de ces familles, qui ont accepté de partager anonymement leurs points de vue sur les langues en Algérie, la pratique du kabyle au sein de leurs familles,

1. Locuteurs du kabyle, dialecte amazigh ou berbère de Kabylie, au centre-nord-est de l'Algérie. Éparpillé sur le vaste territoire allant de Siwa, en Égypte, aux Îles Canaries et de la Méditerranée à la boucle nigéro-voltaïque, l'amazigh se présente actuellement sous forme de groupes de dialectes. Il est partout en situation dominée et marginalisée, le plus souvent sans écriture et sans statut constitutionnel explicite en dehors du Maroc et de l'Algérie où il est admis, en ce XXI^e siècle, comme langue nationale et officielle d'États gérés en arabe et en français.
2. Deux chimistes, trois mathématiciens, deux historiens, trois sociologues, deux littéraires, trois linguistes, quatre informaticiens, deux biologistes, un physicien, un islamologue, deux juristes, un agronome et deux électroniciens.

les procédés d'attribution de prénoms, l'usage et la transmission des produits kabyles de l'oralité³. Indicatifs, ces discours ne sont pas de quantité suffisante pour fournir une cartographie précise des pratiques en cours. Ils offrent, néanmoins, des pistes de recherche pour des enquêtes de plus grande taille qui viseraient à dresser l'état des lieux de la langue kabyle en dehors de son espace sociogéographique originel. En effet, cet espace originel est spécifique : d'une part, en raison de sa densité et de la supériorité⁴ numérique de ses habitants, mobilisés pour la promotion constitutionnelle de l'amazighité⁵ ; d'autre part, du fait que l'essentiel de la production écrite en langue amazighe y est réalisée en kabyle, dialecte de socialisation de la majorité écrasante des apprenants de cette langue à l'école (Abrous 2017 : 173) et à l'université⁶. En cela, la Kabylie se distingue des autres régions amazighophones.

1. Une langue en devenir

Au moins depuis l'échec de l'insurrection anticoloniale de ses habitants en 1871, la région kabyle connaît un important mouvement migratoire. D'impératif le plus souvent économique, ces migrations, qui consistent le plus souvent en une installation momentanée nourrissant l'espoir d'un retour au « pays » pour faire fructifier les gains économisés, prirent, au fil des événements sociohistoriques qui ont bouleversé cette région, la forme d'installations familiales durables, voire définitives, et ce malgré les visites régulières au village de départ : des visites de moins en moins fréquentes chez les générations issues de ces migrations. Les retombées de ces visites sur la pratique du kabyle renforcent la tendance à adopter, sans éprouver encore le sentiment du devenir incertain de leur langue, des éléments exogènes à la langue désignant les nouveautés technologiques, religieuses, etc., rapportées. Bien des fois ces éléments exogènes se substituent à ceux déjà existants. Dans le cadre d'une situation de domination

-
3. « Tradition orale » pour Nacib (2014 : 47) et « formes orales standardisées » pour Goody (1994 : 10).
 4. Enjeu de l'arabisation en Algérie, les données démo-linguistiques ne sont pas publiques. Selon les estimations de Chaker (1990) deux tiers des 20 % à 25 % d'Algériens amazighophones seraient des kabylophones. Soit, selon cette estimation, 6 à 7 millions des 42,2 millions d'Algériens recensés au 1 janvier 2018 (Office nationale des statistiques).
 5. Équivalent de « berbérîté », le mot « amazighité » apparaît, selon Abrous (2017 : 86), en 1991 lors de la session de l'université d'été d'Agadir.
 6. Trois des cinq départements universitaires d'études amazighes sont en Kabylie, limitrophe d'Alger où on a ouvert en 2017 un département similaire. Un seul dans le Chouïa, ouvert en 2013 à Batna.

linguistique, ce phénomène fut décrit en termes d'« obsolescence de langue » (Swadesh 1948 ; Taylor 1989 ; Dorian 1989) et d'« attrition » (Costa 2010 : 42 ; Maude *et al.* 2010 : 24).

La sensibilité des premiers autochtones lettrés de l'école française (Cid Kaoui, Boulifa, Ben Sdira, Nait Ali, Amrouche, Feraoun, Mammeri, etc.) à cette incertitude pesante sur la langue kabyle, les a distingués des missionnaires, militaires, scientifiques et autres auteurs⁷ européens de l'époque, peu soucieux de sa vitalité décroissante. À ces pionniers, originaires de Kabylie, d'autres emboîtèrent le pas, le plus souvent kabyles aussi et formés à l'école et à l'université algériennes, hostiles à « la culture vécue » (Mammeri 1991 : 1) des Algériens, du moins jusqu'à la fin du xx^e siècle ! Ils révèlent dans leurs publications aussi bien culturelles que scientifiques les contours d'un projet de société tourné vers la pluralité. Projet que les générations suivantes en quête de reconnaissance constitutionnelle - actuellement en voie d'aboutir - se sont approprié. Il prit la forme d'un processus en opposition à celui que la politique d'arabisation, promulguée au lendemain de l'indépendance algérienne en 1962 avait mis en place pour « rendre arabe ce qui ne l'[était] pas » (Guillaume 1983 : 9). Pressés d'un côté par les culturalistes⁸ et les activistes⁹ kabyles, notamment depuis avril 1980, et menacés, de l'autre côté, par le risque d'effondrement étatique encouru par l'Algérie des années 1990-2000, les pouvoirs publics consentirent à une première forme de reconnaissance officielle en instituant dans le préambule de la constitution de 1996 l'amazighité comme « un patrimoine commun à tous les Algériens ». La première reconnaissance implicite du fait amazigh avait eu lieu par l'ouverture, en Kabylie, de deux départements universitaires de langue et culture amazighes, respectivement à Tizi-Ouzou en 1990 et à Bejaia en 1991. Elle avait été suivie par l'institutionnalisation d'un enseignement facultatif de cette langue, à la rentrée scolaire 1995-1996, à l'issue de la grève du cartable qui coûta leur année scolaire (1994-1995) aux enfants de la région. Dans les faits, cet enseignement

7. *Venture de Paradis* (de), Creusat, Hanoteau, Letourneux, Masqueray, Basset, etc.

8. Étudiants de Vincennes et de Ben Aknoun, regroupés autour de Mammeri, desquels seront issus les principaux animateurs du Mouvement culturel berbère lancé lors des manifestations revendicatives des droits culturels berbères en 1980. Parmi eux figure aussi le berérisant Chaker.

9. Berbéristes et fondateurs de l'Académie berbère de Paris (1966-1978), ils sont influents parmi la jeunesse kabyle, humiliée par le traitement de leur culture par l'arabo-islamisme exclusif. Ils prônent l'écriture tifinagh à la différence des culturalistes, adaptateurs des caractères latins aux spécificités de leur langue.

se limite aux écoles de l'aire kabyle (Kahlouche 2000 : 165). L'ouverture de départements universitaires dans cette spécialité, respectivement à Bouira¹⁰ en 2008 et à Alger¹¹ en 2017, semble consolider cette tendance (Abrous 2017 : 170-173). Pour le moment, seul l'université de Batna, dans la région chaouïe¹², dispense des enseignements dans cette spécialité (depuis 2013).

L'autre forme que prend cette reconnaissance réside dans le renforcement de la chaîne nationale 2 de radiodiffusion dans les principales variétés amazighes d'Algérie (le chaoui, le mozabite, le chenoui, le targui, en plus du kabyle) et dans la mise en place de stations régionales de radiodiffusion à Tizi-Ouzou, à Béjaïa, etc. Le lancement de la chaîne de télévision nationale 4 dont l'essentiel des programmes est diffusé en langue amazighe témoigne également de cette dynamique de reconnaissance. Un deuxième pas a aussi été franchi dans cette reconnaissance suite aux événements meurtriers survenus en Kabylie de 2001. En effet, en vertu de l'article 3bis de l'amendement constitutionnel d'avril 2002, l'amazigh fut déclaré « également langue nationale ». Dans la révision constitutionnelle de janvier 2016, il fut promu au statut de « langue officielle » sans spécifier de quoi ni de qui, mais en y précisant que l'arabe est la langue de l'État ! Par la même occasion, la création de l'Académie algérienne de la langue amazighe fut annoncée. L'État y renouvelait également son engagement à promouvoir cette dernière et à généraliser son enseignement sur le territoire national. En décembre 2017, *Yennayer*, premier jour de l'an amazigh célébré le 12 janvier, est décrété jour férié, chômé et payé.

Le récit des événements liés à la revendication culturelle amazighe en Algérie est, en fait, surtout celui d'un conflit qui oppose principalement la Kabylie à l'autorité centrale du pays. Celle-ci oscille entre la répression (1963, 1975, 1980, 1985 et 2001) et la concession (1990, 1995, 2002, 2016 et 2017), d'une part, et, d'autre part, la velléité de confiner le mouvement en Kabylie¹³ et de le déposséder de son leadership en insistant

10. Département administratif de populations kabylophones, au nord, et arabophones, au sud.

11. Limitrophe de la Kabylie.

12. Selon Guedjiba (2014 : 139), l'enseignement public du berbère dans le Chaouïa a gagné du terrain depuis la révision constitutionnelle de 2002. Les statistiques ministérielles non publiques qu'en donne Abrous (2015 : 15-27) confirment cette progression.

13. De cette logique, semble participer l'incarcération de porteurs de l'emblème amazighe, en dehors de la Kabylie, durant la Révolution du sourire en cours qui voit les Algériens, humiliés par la candidature à un cinquième mandat d'un président malade et invisible, manifester pacifiquement vendredi et mardi pour un État de droit, depuis

par exemple, dès les premières formes de reconnaissance explicite du fait amazigh, sur le caractère « commun [de celui-ci] à tous les Algériens ». Elle ne satisfait pas encore les défenseurs kabyles de l'amazighité, dont une partie est engagée dans un projet indépendantiste kabyle, gagnée par l'idée de l'insuffisante mobilisation des autres régions amazighophones au combat identitaire et de la nécessité d'internationaliser leur cause en se détachant radicalement de l'algérianité.

Ce récit est aussi celui de mutations sociolinguistiques dans cette région. Ces mutations semblent découler surtout des effets conjoints de la politique d'homogénéisation culturelle de l'État-nation, de la démocratisation des outils de communication, le plus souvent non kabylophones, et de l'urbanisation, en voie de généraliser l'habitat individuel et d'encourager, y compris dans les zones rurales, le mode de vie de famille nucléaire, lieu et moteur des changements sociolinguistique en cours (Sini 2017). Elles donnent à voir la refondation du kabyle selon deux perspectives opposées dans cette région. D'un côté, nous relevons une tendance à la mixité langagière, dans la bouche des jeunes et des moins jeunes générations, et une fragilisation dans la chaîne de transmission intergénérationnelle des biens immatériels, dont les proverbes, les contes, les devinettes, etc., mais aussi les prénoms et les procédés de leur attribution (Ait Hamou Ali 2013, à paraître ; Sini 2015). De l'autre côté, le processus de grammatisation (Auroux 1994) et de revitalisation linguistique (Costa 2010 ; Landry, Forgues & Traisnel 2010 ; Bourhis & Lepiq 2002 ; Fishman 2006) enregistre d'importants succès, notamment la revitalisation lexicale. Ce processus en cours se traduit, d'une part, par la production de réflexions universitaires endogènes sur la question (Achab 2014) et, d'autre part, par la création littéraire directement en kabyle et par l'adaptation en kabyle de dessins animés et autres réalisations cinématographiques. L'impact des produits de ce processus sur la pratique du kabyle se donne à lire et à entendre, plus particulièrement, dans l'emploi de néologies lexicales à l'école et à l'université, où on s'efforce de dispenser des enseignements en kabyle, mais aussi dans les productions littéraires et artistiques, dans les émissions de radio et de télévision, dans la communication électronique, etc. La diffusion sociale de ces néologies inverserait-elle la tendance à la mixité langagière en cours, prélude à la substitution linguistique ? Quelle que soit la réponse à cette question, l'avenir du kabyle apparaît en devenir, du moins pour

le 22 février 2019. Cette Révolution est appelée aussi *Hirak qui signifie, en arabe* « mouvement ».

ses défenseurs qui semblent avoir définitivement intériorisé l'idée de la nécessité de le réformer, de l'équiper ou tout simplement de s'en servir dans l'espoir d'entraîner les autres locuteurs. Les exigences de la modernité tout comme la disparition des monolingues kabyles perturbent leur quiétude et les engagent dans une voie de survie linguistique d'autant plus étroite que la compétition avec l'arabe et le français, en Kabylie même, est si inégale qu'elle prend par endroit et domaine d'expression et de communication la forme d'attrition, voire de substitution. En agissant ainsi, ils semblent choisir la résistance à la persistance, en attendant les retombées espérées positives sur leur langue de la constitutionnalisation de l'amazighité, en général.

Cette prédisposition-réaction est-elle observable à travers les pratiques langagières kabylophones, en situation de mobilité sociale dans les régions non kabylophones d'Algérie ? Ces pratiques sont-elles de même nature ? Empruntent-elles les mêmes procédés que celles observées en Kabylie pour supposer, dans le cadre de la promotion étatique annoncée de la langue amazighe sur le territoire national, un traitement similaire en s'appuyant sur la pratique du kabyle des locuteurs de cette langue en dehors de la Kabylie ? Indiquent-elles alors des similarités de comportement et de prédisposition à l'individuation linguistique (Marcellesi & Gardin 1974 : 231) comme cela est constaté en Kabylie ? Ou confirme-t-elle la tendance à la déperdition générationnelle de la kabylophonie qui justifierait la même didactique que celle à adopter pour les apprenants arabophones de cette langue ?

2. Un corpus de témoignages sollicités

Les données recueillies n'autorisent pas de réponses catégoriques à ces questionnements. Elles consistent en des échanges conduits entre mars et décembre 2018 et réalisés au moyen d'un guide d'entretien élaboré à partir des réponses écrites à un questionnaire ouvert et auto-administré sollicitant, en arabe et en français, la description de la place du kabyle dans les pratiques langagières familiales du destinataire : celle des proverbes, des contes, des devinettes, etc., et des prénoms « kabyles ». Soumis à 13 collègues « kabyles », en exercice en dehors de la Kabylie, ce questionnaire a aussi été renseigné, en octobre-décembre 2017, par 29 des 38 autres collègues (« kabyles ») sollicités, soit un total de 42 réponses. Sur 42 répondants, 28 ont participé, après, aux échanges enregistrés.

Les 42 réponses décrivent la pratique du kabyle au sein des familles des « interrogés », parmi lesquels figurent 19 collègues femmes et 23 collègues hommes, en termes de vitalité et de déperdition en prenant en

compte le paramètre générationnel mais sans signifier explicitement la combinaison de celui-ci avec la nature nucléaire ou large des familles des interrogés. Or, la présence ou non des grands-parents pèse dans la transmission familiales des langues et des cultures en situation de mobilité ; comme dans des travaux réalisés à ce sujet (Shahasman 2010 ; Maude *et al.* 2010 ; Matthey 2010 ; Deprez, Varro & Collet 2014, etc.).

Les indications livrées ont servi à l'élaboration du guide pour conduire les 28 entretiens. Ce guide est fondé sur l'hypothèse du rôle combinatoire du facteur générationnel avec la nature nucléaire ou non de la famille. La présence des grands-parents participerait-elle de la transmission du kabyle au sein de ces familles ? Leur absence équivaut-elle sa déperdition ?

Nous avons été particulièrement attentifs aux discours descriptifs des pratiques langagières intrafamiliales en rapport avec les relations verticales selon la présence ou non des grands-parents, combinées donc avec la nature large ou nucléaire (de fondation ou de séparation) des familles de nos 28 interlocuteurs dont 11 sont de sexe féminin :

— 3 familles larges (Alger, Blida et Oran)

— 25 familles nucléaires dont 18 de séparation¹⁴ (5 à Alger, 2 à Chlef, Médéa et Sétif, 1 à Annaba, Blida, Constantine, Djelfa, Oran, Tiaret et Tissemsilt) et 7 de constitution (3 à Alger, 1 à Blida, Chlef, Djelfa et Oran).

Sans valeur statistique, la disparité dans la répartition géographique de ces familles tient à la disponibilité des témoins. Une seule famille à Annaba, Constantine, Tiaret et Tissemsilt ; deux à Médéa, Djelfa et Sétif ; trois à Blida, Oran et Chlef ; et neuf à Alger.

La surreprésentation de la ville d'Alger est liée à la proximité géographique de cette dernière avec notre lieu d'exercice, rendant le contact plus fréquent avec des témoins, plus nombreux aussi en raison de la supériorité numérique des kabylophones qui y résident par rapport à ceux des autres villes, là aussi pour la même raison de proximité géographique avec la Kabylie. Cette raison semble aussi distinguer cette ville pour ce qui est des pratiques et de la transmission du kabyle. En effet, la forme de ce dernier y paraît moins figée que ce que nous avons relevé ailleurs et plus particulièrement dans les villes éloignées de la Kabylie. Par exemple, pour dire qu'une telle a accouché, ce kabylophone

14. Après un séjour dans la famille de l'époux, le couple (avec ou sans enfants) s'installe dans sa propre demeure. Le couple de la famille nucléaire de constitution s'installe dans sa propre demeure, sans séjourner dans la famille de l'époux.

d'Alger dira *takucid* là où celui de Djelfa, originaire d'Ait Ouacif, dira *irna yures...*

La permanence du contact direct avec la pratique quotidienne du kabyle, en raison de l'importance du nombre de kabylophones algérois ou venant fréquemment à Alger et encore en contact physique fréquent avec la Kabylie, réduit-il l'écart constaté ailleurs entre l'évolution de la pratique de cette langue en Kabylie et son caractère quelque peu conservé ? Ce dernier rappelle à bien des égards celui des descendants¹⁵ de la communauté kabyle installée en France : l'accent, le lexique et même les tournures syntaxiques de ces jeunes locuteurs sont plus proches de la pratique des « anciens » que de celle de leurs compatriotes contemporains et de la même tranche d'âge évoluant en Kabylie du début de ce siècle. On pourrait même supposer que la pratique algéroise du kabyle contribue à y introduire des unités et mêmes des tournures de l'arabe et du français qui se côtoient sur le marché linguistique algérois. Les différences dans l'évolution de part et d'autre sont donc moins nettes, comparativement aux villes éloignées de la Kabylie. Ici, malgré la rareté de prénoms issus de noms de rois, de princes et de guerriers amazighs, on a le sentiment d'évoluer sur le « territoire kabyle ». On y relève en effet les mêmes formes de mélange du kabyle avec l'arabe et/ou le français, la même tendance à l'emprunt au français et à l'arabe. Mais aussi la même tendance à l'appropriation des néologismes lexicaux qu'on rencontre dans le roman, la nouvelle, le théâtre et surtout le cinéma (en) kabyle(s). On y constate la même tendance dans le recul des procédés traditionnels d'attribution des prénoms et le même appauvrissement de la parole quotidienne ou circonstancielle des produits de l'oralité.

Dans les autres villes, on peut entendre dans la bouche des plus de 40 ans, une forme du kabyle moins mixte comparée à ce qu'on entend aujourd'hui dans celle de locuteurs de même âge de Kabylie. Par exemple, cette Constantinoise dit « i sawliy-id i tilifun arriy-as » quand en Kabylie on dit souvent « i tilifuniy-id ripondi-y-as » ou « i tilifuniy-id jawbay-as¹⁶ ».

Il faut préciser néanmoins que l'objet des échanges en kabyle est en général traditionnel. Pour parler urbanité et modernité, on recourt à l'arabe dialectal teinté du français. Moins fréquent comparé à celui d'avec la ville d'Alger, le contact avec l'évolution du kabyle de Kabylie, sujet à un outillage en devenir, ne paraît curieusement pas avoir assez

15. Ceux parmi eux qui parlent encore kabyle.

16. « Il m'a téléphoné. Je lui ai répondu. »

d'influence sur celui de ces locuteurs malgré l'adoption de cet outillage par Berbère Télévision¹⁷ tout comme la télévision et la radio nationales d'expression amazighe que ces derniers déclarent regarder et/ou écouter ! Même cette pratique du kabyle ne semble pas se perpétuer avec les jeunes générations qui, aux dires de nos interlocuteurs, adoptent au sein même de l'espace familial, autrefois réservé au kabyle, l'arabe y compris en présence des parents et même des grands-parents !

3. Une vitalité décroissante

Indépendamment des villes, les témoignages recueillis décrivent donc une transmission décroissante du kabyle malgré la vitalité de ce dernier dans les échanges horizontaux entre les grands-parents et les parents¹⁸ de plus de 40 ans. Cette vitalité ressort aussi des pratiques verticales des grands-parents avec leurs enfants (parents de plus de 40 ans) en famille large ou nucléaire et en direction de leurs petits-enfants qui s'efforcent d'en faire autant en dépit des habitudes langagières urbaines/arabophones qui l'emportent, le plus souvent, sur leur volonté « de satisfaire leurs ainés¹⁹ ».

La décroissance dans la transmission du kabyle ressort, justement, à ce niveau générationnel et plus particulièrement quand la mère est arabophone, bien qu'au niveau déclaratif celle-ci n'est pas spécialement hostile à la pratique familiale du kabyle comme dans le cas de ces petits-enfants de la famille large blidéenne²⁰ qui échangent avec leur père et grands-parents paternels en kabyle et avec leur mère et grands-parents maternels en arabe. C'est aussi le cas dans le passage de l'arabe algérois habituel de la mère au kabyle des grands-parents paternels algérois de plus de 70 ans qui, en visite chez leurs fils, s'adressent en kabyle même aux petits-enfants comme pour les encourager à réserver leurs conduites arabophones à l'extérieur du foyer. *Idem* dans les familles nucléaires de séparation d'Oran, Tissemsilt, Chlef, Djelfa pourtant loin de la Kabylie ! Dans celles de Sétif et de Constantine, les parents insistent, en plus, sur le devoir parental d'accompagner la promotion constitutionnelle de la langue amazighe en ramenant les nouvelles générations à la parler « un peu plus entre eux ». Ainsi regrettent-ils le fait que celles-ci se détournent des coutumes ancestrales. Elles leur reprochent la quasi-rupture avec

17. Qui émet de Paris.

18. Quand l'épouse est kabylophone. Les épouses arabophones se kabylisent-elles ou contribuent-elles à l'arabisation des pratiques langagières en famille nucléaire ?

19. Chabane d'Oran.

20. De Blida dont les monts abritent encore des amazighophones. Mais ici il s'agit de familles originaires de Kabylie.

la tradition de ressourcement auprès des localités natales kabyles des arrières grands-parents, limitrophes de Sétif et proches de Constantine.

— « /Ils vivent mal tout ça/bien sûr/ mais ils ne peuvent rien/ Ils en parlent avec nostalgie//Moi personnellement je n'y peux rien/c'est évident/c'est évident que même les grands [des enfants] ne regardent que l'Europe// Allah ghallab [Dieu est plus fort] le pays est euh//voilà/voilà// » (Chêms Eddine, Chlef, T93)²¹

— « /Tu penses !/ Ils en souffrent/ bien sûr qu'ils en souffrent/ Sa grand-mère [...] me reprochait le fait que nos enfants ne parlent pas assez kabyle/ Ah oui et heu /et et sans parler des histoires de les marier etc./ mais j'y suis pour rien/ c'est c'est/c'est leur vie// » (Nida, Oran, T67)

Les témoignages et les récits de vie recueillis indiquent que la fragilisation de la transmission du kabyle, dans cette situation de mobilité, se situe chez les moins de 40 ans évoluant en contexte de famille nucléaire de fondation et plus particulièrement quand un des membres (surtout la mère) est arabophone.

4. Les produits de l'oralité en déperdition

Cette fragilisation dans la transmission du kabyle rappelle celle des produits de l'oralité kabyle et des procédés traditionnels d'attribution de prénoms en Kabylie, plus visible en famille nucléaire, particulièrement de zone urbaine (Sini 2015, 2017). Bien que peu nombreuses, les indications concernant les moins de 20 ans confirment la tendance à cette déperdition. En effet, ici, on évolue en contexte de famille nucléaire et, dans plusieurs cas, en contexte de famille nucléaire à la fois mixte et résidant à proximité des grands-parents arabophones. Ce qui réduit davantage la fréquence de la pratique verticale du kabyle en direction de ces jeunes locuteurs au profit de l'arabe de ces grands-parents que l'urbanité stimule et que l'école cultive.

Même dans les foyers aux pratiques kabylophones dominantes, les déclarations relatives à l'héritage immatériel kabyle établissent un constat négatif sévère. La survie intergénérationnelle des produits de l'oralité kabyle est d'autant plus problématique que le contexte d'énonciation est urbain et de surcroît de famille nucléaire de fondation. Comme cela est de plus en plus constaté, y compris dans les zones rurales de Kabylie en voie d'urbanisation²² (Sini 2017), les contes et les légendes mais aussi les

21. Chems Eddine : Prénom (fictif) ; Chlef: ville de résidence et T : tour de parole n° 93.

22. Dans l'espace sociogéographique kabyle, cela concerne aussi les zones d'urbanisation en cours. Celles-ci bénéficient de l'aide de l'État à la construction d'habitations individuelles et d'infrastructures administratives : centres de soins et écoles où travaillent

adages et les proverbes, autrefois sources d'inspiration morale et d'incitation à la retenue, à la bravoure et au courage, les devinettes, les berceuses et autres poésies et chants traditionnels de travail collectif, de jouissance ou de célébration funèbre, etc., ne sont pas suffisamment transmises ! Ces derniers, seraient-ils si inutiles dans le contexte de l'urbanité qu'on les recherche peu ? La généralisation du mode de vie de famille nucléaire, lieu de la rupture dans la chaîne des acteurs de la transmission intergénérationnelle de l'héritage immatériel, les accentuerait-il ? La vérification de ces hypothèses appelle des enquêtes systématiques de grande envergure. Elles nécessitent le soutien logistique des institutions de l'État. Mais la politique culturelle de celui-ci ne paraît pas spécialement s'en (pré)occuper malgré la constitutionnalisation de l'amazighité.

Un constat général que curieusement contredisent les déclarations recueillies auprès de nos interlocuteurs d'Annaba et de Tiaret. En plus de célébrer « imensi n ibelæac » (litt. « le dîner des insectes ») qui correspond à la veille de *Yennayer*, « porte » ou premier jour de l'an amazigh, on observerait dans ces familles d'autres rituels de la tradition kabyle : *Anzar*²³, *Einsla*²⁴, *Maggar tafsut*²⁵, *Tiririt uzal*²⁶... On perpétuerait ainsi les croyances et cultes hérités des arrières-arrières-grands-parents venus s'installer respectivement à Annaba et à Tiaret après la défaite militaire d'El Mokrani et Cheikh Aheddad de 1871 ! Mais comme la réalisation

souvent des mères contraintes de mettre leurs enfants dans des établissements de la petite enfance où les éducatrices, qu'elles approuvent généralement, tendent à leur parler en français et, parfois, en arabe pour les préparer à la scolarisation. Ce qui réduit considérablement la durée de socialisation des enfants en kabyle. Le manque de contact direct avec les grands-parents, oncles, tantes et cousin(e)s, contribue à la fragilisation dans la chaîne de transmission intergénérationnelle de l'héritage immatériel et spirituel kabyles. À cela, il convient d'associer évidemment l'acculturation arabophone et l'impact de la montée de l'islamisme.

23. Plus précisément *Tislit (bu)n Anzar* (litt. la fiancée d'Anzar, divinité de la pluie) : célébration de dieu de la pluie en chantant en chœur des louanges à l'égard d'Anzar à qui doit s'offrir symboliquement la plus belle fille de la communauté pour obtenir la pluie. Mexa en a donné, durant les années 1980, une version moderne dans un album de chansons célébrant certains référents identitaires amazighs dont Massinissa, le roi de la Numidie.
24. *Einsya* pour les locuteurs kabyle prononçant « y » à la place de « l ». Vers la fin du printemps, on déverse sur les arbres pour les protéger d'insectes et autres maladies, les cendres de petits foyers de feu que survolent en saut les gamins en chantant.
25. Cérémonie de bienvenue au printemps.
26. Célébration du début de la saison chaude que marque le retour quotidien des troupeaux pour « siester » et ressortir brouter à la baisse de la température du jour. Durant le reste de l'année, les troupeaux passent le plus clair de la journée en plein air, comme les hommes d'ailleurs.

matérielle et donc la perpétuation de ces pratiques rituelles impliquent un mode de vie typiquement rural alors que les interrogés vivent en zone urbaine, ces déclarations étonnent ! Ne s'agirait-il pas en réalité de célébrer uniquement *Yennayer*, une tradition partagée par les Algériens et Maghrébins, en général, sans que ne lui soit accordée spécialement une signification identitaire kabyle ? Cette interrogation est née des hésitations et des difficultés que les témoins éprouvent à citer des proverbes ou des devinettes kabyles bien qu'ils affirment à plusieurs moments des échanges avoir grandi dans un univers familial et culturel kabyle imperméable à l'arabophonie. Une imperméabilité à laquelle leurs grands-parents et parents tenaient aussi rigoureusement qu'ils espéraient regagner un jour *tamurt*, la terre de leur région natale qu'ils considèrent comme leur ultime demeure. Un principe que nos interlocuteurs ont été contraints d'abandonner face aux injonctions idéologiques de l'école et aux pratiques langagières de la rue respectivement hostiles aux produits de l'oralité kabyle et d'autant plus stigmatisés par l'islamisme.

Ces indices portent à croire que nous sommes en présence d'une forme d'idéalisation de la réalité par nos interlocuteurs d'Annaba et de Tiaret. Ils aimeraient que leurs pratiques coïncident avec les succès constitutionnels de la langue amazighe. C'est là un sentiment explicitement exprimé, indépendamment de la ville de résidence de chacun. Les berceuses et autres chants traditionnels qualifiés en français par Lounis, sexagénaire d'Oran, de « trésor d'antan » font aussi l'objet d'une idéalisation, comme pour faire le deuil difficile de cette déperdition. Cette perte est causée par la combinaison de facteurs lourds à contrecarrer sans une politique étatique de redynamisation et de revitalisation culturelle et linguistique (Costa 2010 : 109) pour les adapter justement aux exigences de la modernité. Les proverbes, les jeux divinatoires, les contes, les légendes, les chants de plaintes et de louanges religieuses des plus de 70 ans que disent côtoyer certains de nos interlocuteurs semblent constituer, dans ce contexte de mobilité et surtout de méconnaissance par les générations suivantes, un indice de « persistance » et non pas de « résistance » culturelle.

Car ce qui est à l'œuvre concerne en fait une culture essentiellement orale sans appui scolaire, en situation de transplantation sociale et d'urbanisation généralisant l'arabe dialectal. Les descendants de ces « transplantateurs » semblent, jusqu'ici²⁷, s'en détourner à la faveur des offres de valorisation socioéconomique des cultures écrites que sont le

27. En attendant les retombées sociolinguistiques du *Hirak*.

français et surtout l'arabe officiel, d'autant plus que ce dernier bénéficie de la légitimation idéologique dominante de l'État à travers la gestion de la religion, de l'enseignement et de la vie institutionnelle, en général.

5. Abandon des prénoms kabyles

Les procédés traditionnels kabyles d'attribution de prénoms connaissent aussi, chez toutes les familles des locuteurs interrogés, un abandon quasi-total. Des procédés dont la majorité de nos interlocuteurs, femmes et hommes, ignorent souvent les modalités, les motivations et même, pour certains, l'existence !

Aucun nouveau-né dans ces familles à la fin du siècle passé ou au début du siècle actuel ne porte de prénoms kabyles ou kabylisés. Pourtant, parmi les prénoms de leurs parents et surtout de leurs grands-parents figurent (Mohand-)Amokrane, (Mohand-)Akli, (Mohand-)Arab, Laïd, Aldjia, Ferroudja, Djedjiga, Chabha, Tassaâdit, Lâakri ! *Idem* pour ce qui est du doublon anthroponymique, apparu à l'établissement colonial de l'État civil en 1882-1883 et souvent observé en Kabylie après l'indépendance algérienne. Parmi nos témoins, tous âgés de 35 à 63 ans, il n'y a qu'une seule Taous qui répond administrativement à Souad, un seul Ramdane à (Abd-El) Walid et un (Mohand-) Akli à Moussa. Malgré la discrétion qui fonde cette pratique, le faible taux de celle-ci parmi nos témoins est un indicateur de son devenir.

Un seul Gaya et une seule Dyhia figurent parmi les prénoms des familles de nos interlocuteurs ; tous les deux vivent à Oran. Aucun Massinissa, Djgurtha, Numidia, Tinhinane, etc., fréquemment attribués en Kabylie depuis les années 1980 et qui marquent les premières occupations pacifiques de la rue par les militants kabyles de l'amazighité. *Idem* pour les prénoms Tiziri, Tafat, Tara, Talwit, Iften, Ifsan, Aylan, Ilan, etc., en usage depuis quelques années en Kabylie.

Naturellement, la taille réduite de notre corpus ne permet pas de conclusion statistique généralisable. Et même le port, par les moins de 30 ans de l'entourage de nos témoins, de prénoms à charge sémantique religieuse (comme Fath-Ennour, Hamza, etc.) indiquerait moins une volonté d'être qu'une contrainte à paraître « comme tout le monde », comme l'affirme Smail de Djelfa. En effet, ces prénoms attribués en Kabylie pour leurs références historiques, fonctionnaient en Algérie des années 1990-2000 comme des marqueurs identitaires d'opposition diamétrale au devenir totalitaire du projet de société imposé aux Algériens, séduits par le mirage socioéconomique égalitaire d'une politique de redistribution des biens matériels de « l'Indépendance » dont

il fallait régler la facture par l'abandon de leurs spécificités culturelles. Les attribuer, dans ce contexte, était une attitude de démarcation idéologique. Il fallait, en plus, livrer combat à certains officiers de l'état civil opposés à leur enregistrement parce que ces prénoms ne figuraient pas dans la nomenclature officielle dans laquelle les parents de nouveau-nés devaient puiser un prénom « algérien » : une liste établie durant les années 1980 pour décourager juridiquement l'engouement à l'égard des prénoms amazighs²⁸. Les porter pouvait donc exposer à la stigmatisation. Mais cela a cultivé aussi le sentiment de fierté vis-à-vis de ceux qui ont créé un fait juridique accompli d'une pratique tolérée mais a-légale, en les inscrivant à l'état-civil malgré cette « rigueur²⁹ » administrative.

Interrogés sur les procédés traditionnels kabyles d'attribution de prénoms nos interlocuteurs, pour les moins de 40 ans, les ignoraient dans l'ensemble bien qu'en général leurs parents respectifs illustraient sans difficultés certains de ces procédés ! Ces jeunes parents rappellent sur ce plan ceux de la même génération évoluant en Kabylie, souvent ignorants aussi de la signification, des raisons et/ou des circonstances de telle ou telle attribution de prénoms (Hamek 2015 ; Ait Hamou Ali 2013). Même ceux d'entre eux qui déclarent connaître certains de ces principes avouent ne pas y avoir pensé au moment de choisir un prénom à leurs enfants respectifs d'autant plus qu'ils évoluent en famille nucléaire (de constitution), c'est-à-dire en l'absence de leurs parents (les grands-parents donc des nouveau-nés), connaisseurs de ces traditions en déperdition même en Kabylie (Sini 2015).

Conclusion

À la lumière des témoignages recueillis, la transmission du kabyle apparaît fragilisée chez les moins de 40 ans et connaît une quasi-rupture avec les moins de 25 ans. Longtemps minorée et stigmatisée, la pratique de cette langue semble sérieusement menacée en contexte de mobilité sociale. Sans le soutien actif des parents eux-mêmes, locuteurs actifs du kabyle, la généralisation annoncée de l'enseignement de l'amazigh sur le territoire national, nécessitera, du moins pour le niveau primaire

28. Ce sont des noms de rois, de princes et de guerriers amazighs déterrés durant les années 1930-1950 pour redonner de la fierté aux Algériens combattant le colonialisme. Redynamisés, à partir des années 1980, sous forme de prénoms pour marquer davantage de distance vis-à-vis de la politique d'arabisation, ils connaissent depuis la constitutionnalisation de l'amazighité une diversification significative.

29. Ces mêmes officiers inscrivaient à la même époque des prénoms orientaux inconnus jusque-là des registres de l'état-civil algérien !

en dehors des zones kabylophones et amazighophones en général, une didactique du cas par cas ou celle de langue 2, envisageable pour les arabophones afin de concrétiser l'idée que l'amazigh est un « patrimoine commun aux Algériens ». Cela paraît d'autant plus plausible qu'une nouvelle solidarité semble être née lors du Hirak des autres Algériens vis-à-vis des Kabyles, longtemps objets de discours de haine sans précédent dans l'histoire de l'Algérie indépendante pour laquelle les statistiques du ministère des Moudjahidines³⁰ attestent du prix le plus cher que ces derniers ont dû payer. Aux rythmes de « La Kabylie bravo à vous ! L'Algérie est fière de vous ! » ou encore « Casbah/Bab El Oued³¹ Imazighen ! », cette solidarité contre l'incrimination du port de l'emblème amazigh lors de ce mouvement, postérieur aux témoignages ici collectés, indique-t-elle qu'une évolution du rapport des Algériens à l'identité amazighe est en cours ?

Bibliographie

- Abrous N. (2017), *L'enseignement du berbère : analyse comparée Algérie/Maroc*, doctorat en linguistique/sociolinguistique, université Aix-Marseille, 468 p.
- Abrous N. (2015), « La graphie dans l'enseignement du berbère en Algérie et au Maroc : quelques éléments de comparaison à mi-parcours », *Revue d'études berbères* 10, p. 15-27.
- Achab R. (2014), *Aménagement du lexique berbère de 1945 à nos jours*, Tizi-Ouzou, Achab.
- Ait Hamou Ali R. (à paraître), « Modernité et rupture dans la transmission des proverbes kabyles », communication à la 143^e édition du Congrès des CTHS, Paris, 2018.
- Ait Hamou Ali R. (2013), « Rupture dans la transmission de pré-noms kabyles : propos de témoins-porteurs », dans Sini Ch. (dir.), *Les langues dans l'espace familial algérien*, Alger, Enag, p. 37-52.
- Auroux S. (1994), *La révolution technologique de la grammatisation. Introduction à l'histoire des sciences du langage*, Liège, Mardaga.

30. Combattants de la révolution algérienne de 1954-1962.

31. Deux quartiers emblématiques d'Alger.

- Bourhis R. Y. & Lepicq Dominique (2002), « Aménagement linguistique et vitalité des communautés francophone et anglophone du Québec », *Lapurdum* 7, p. 137-176.
- Chaker S. (1990), *Imazighen Ass-a*, Alger, Bouchène.
- Costa J. (2010), *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, 371p.
- Deprez Ch., Varro G. & Collet B. (dir.) (2014), « Familles plurilingues dans le monde. Mixités conjugales et transmission des langues », *Langage & Société* 147.
- Dorian N. C. (1989), « Introduction », dans Dorian N. C. (dir.), *Investigating Obsolescence: Studies in Languages Contraction and Death*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-10.
- Fishman J. A. (2006), « Language Revitalisation », dans Fishman J. A., Hornberger N.H & Pütz M. (dir.), *Language Loyalty, Language Planning, and Language Revitalisation*, Clevedon, Multilingual Matters, p. 126-139.
- Goody J. (1994), *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF.
- Guedjiba A. (2014), « Enseignement du tamazight dans le massif de l'Aurès. Présentation/analyse d'une expérience », *Dialogue des cultures* 60, p. 133-147
- Guillaume G. (1983), *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Hamek B. (2015), « Prénoms kabyles : état des lieux », *Les Cahiers du Sladd* 8, p. 153-178.
- Kahlouche R. (2000), « L'enseignement d'une langue non aménagée, au statut indéfini : le berbère en Algérie », *Mémoires de la société de linguistique de Paris* 8, p. 157-168.
- Landry R., Forgues E. & Traisnel C. (2010), « Autonomie culturelle, gouvernance et communautés francophones en situation minoritaire au Canada », *Politique et sociétés* 29 (1), p. 91-114. En ligne : <<https://doi.org/10.7202/039957ar>>, consulté le 17/09/2019.
- Mammeri M. (1991). *Culture savante, culture vécue. Études 1938-1989*, Alger, Tala.

- Marcellesi J.B. et Gardin B. (1974). *Introduction à la sociolinguistique : la linguistique sociale*, Paris, Larousse, 263 p.
- Matthey M. (2010), « Transmission d'une langue minoritaire en situation de migration : aspects linguistiques et sociolinguistiques », *Bulletin suisse de linguistique appliquée* 1, p. 237-252.
- Maude M., Matthey M., Bonsignori C. & Fibbi R. (2010), « De la langue d'origine à la langue héritée : le cas des familles espagnoles à Bâle et à Genève », *Travaux Neuchâtelois de linguistique* 52, p. 9-28.
- Nacib Y. (2014), *La Méditerranée dans ses proverbes*, Alger, Ziriyab.
- Shahasman H. (2010), « Transmission des langues natives aux deuxièmes générations : le cas de la diaspora indienne en Europe nordique et occidentale », *Travaux Neuchâtelois de linguistique* 52, p. 29-50.
- Sini Ch. (2017), « La famille nucléaire kabyle : enjeu et moteur des mutations sociolinguistiques en cours dans la région de Tizi-Ouzou », *Cahiers du Sladd* 9, p. 313-334.
- Sini Ch. (2015), « Les procédés traditionnels d'attribution de prénoms à l'épreuve des mutations socioculturelles à Tizi-Ouzou », *Cahiers du Sladd* 8, p. 179-199.
- Swadesh M. (1948), « Sociologic notes on obsolete languages », *International Journal of American Linguistic* 14 (4), p. 226-235.
- Taylor A. R. (1989), « Problems in obsolescence research: The Gros Ventres of Mantana », Dorian C. (dir.) *Investigating Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 167-179.

Article reçu en avril 2019. Révision acceptée en janvier 2020.