

Discours populaire et structures implicites

Les productions culturelles patrimoniales comme modèle analytique

Popular Discourse and Implicit Structures

Heritage Cultural Productions as an Analytical Model

Brahim KORICHI

Université Kasdi Merbah Ouargla (Algérie), bkorichi@gmail.com

Pr. Houssine DAHOU

Auteur correspondant, Université Kasdi Merbah Ouargla (Algérie),
dahou.houssine@univ-ouargla.dz

Soumission : 29.01.2026 – Acceptation : 01.02.2026 – Publication : 15.02.2026

Résumé — Notre étude ambitionne de mettre en lumière les structures culturelles implicites présentes notablement dans les productions culturelles patrimoniales, considérées à la fois comme un discours particulier et relevant d'une forme de littérature populaire se manifestant à travers des procédés esthétiques maîtrisés. Fortement imprégnée d'anthropologie culturelle, elle tente de répondre à des interrogations telles que : *pourquoi ne peut-on pas pointer du doigt une tombe ? Pourquoi une jeune fille ne doit-elle pas trop grigner le pain lorsqu'elle le prépare ? Pourquoi est-il interdit de raconter des histoires aux enfants durant la journée ? Et pourquoi est-il proscrit de balayer les seuils des maisons avec les pieds ?*

À partir de ces questionnements socratiques, notre recherche prélude à des enjeux socioculturels fondamentaux ; en quête de sens, elle ne peut toutefois être menée qu'en explorant en profondeur ces holons dans leur existence historique, leur dimension culturelle, sociale et psychologique, en s'appuyant rigoureusement sur les outils de la critique culturelle. En effet, dévoiler des schémas culturels implicites au sein d'un discours *sui generis* requiert une démarche d'exploration comparable à une fouille archéologique, en raison des complexités et des strates qui caractérisent les discours et entravent l'accès à ce qui y demeure latent.

Mots-clés : *monuments folkloriques, schéma implicite, procédés esthétiques, structures culturelles, littérature populaire.*

Abstract — Our study aims to highlight the implicit cultural structures notably present in heritage cultural productions, considered both as a specific discourse and as a form of popular literature manifested through masterful aesthetic techniques. Deeply rooted in cultural anthropology, it attempts to answer questions such as: *Why can't one point at a grave? Why shouldn't a young girl crunch her bread too much when preparing it? Why is it forbidden to tell stories*

to children during the day? And why is it prohibited to sweep doorsteps with one's feet?

Starting from these Socratic questions, our research leads to fundamental sociocultural issues; however, in its quest for meaning, it can only be conducted by thoroughly exploring these cultural holons in their historical existence, their cultural, social, and psychological dimensions, rigorously employing the tools of cultural criticism. Indeed, uncovering implicit cultural patterns within a *sui generis* discourse requires an exploratory approach comparable to an archaeological dig, due to the complexities and layers that characterize discourses and hinder access to what remains latent within them.

Keywords: *Folk Monuments, Implicit Scheme, Aesthetic Processes, Cultural Structures, Popular Literature.*

« La ville se définit (entre autres déterminations) comme lecture d'un texte social, d'un recueil matérialisant une société et légué par les générations, chacune ayant ajouté ses pages. **La ville est aussi le lieu d'une parole qui se superpose à la lecture de la chose écrite, qui interprète, commente, conteste.** » (Lefebvre, 1968, p. 325).

Introduction

En tout temps et en tout lieu, primitives ou modernes, les sociétés s'efforcent de trouver des mécanismes leur permettant de préserver leur cohésion et d'éviter la dispersion ou la désagrégation. À cet égard, l'héritage de la culture populaire en a tracé une riche histoire¹ que l'on retrouve dans les genres littéraires populaires – essentiellement sous forme *de contes, de poésies* ou encore *de proverbe*, etc. Au long de l'histoire de l'humanité et selon les différents rythmes d'évolution des systèmes sociétaux, ces mécanismes se sont diversifiés en valeurs éducatives et visions culturelles, touchant aussi bien les hommes que les femmes, contribuant ainsi à façonner inégalement leur perception du monde et leurs mentalités ; à en dessiner les prodigieux linéaments pour une ineffable herméneutique de soi en perpétuelle construction. Il en a résulté aujourd'hui une formidable culture que réinterroge l'histoire².

Présentement, à l'esprit attentif, il apparaît que cette culture primordiale n'a ménagé vraisemblablement aucun effort dans le souci d'englober tout ce qui concerne les pratiques

¹ « Il y a entre les façons infinies d'écrire l'histoire, deux divisions principales qui tiennent à la nature des sources auxquelles on puise. Il y a une sorte d'histoire qui se fonde sur les pièces mêmes et les instruments d'État, les papiers diplomatiques, les correspondances des ambassadeurs, les rapports militaires, les documents originaux de toute espèce. [...] Et puis, il y a une histoire d'une tout autre physionomie, l'histoire morale contemporaine écrite par des acteurs et des témoins [...] » (Sainte-Beuve, 194, p. 70).

² « [...] toute histoire est choix. Elle l'est, du fait même du hasard qui a détruit ici, et là sauvé les vestiges du passé. Elle l'est du fait de l'homme : dès que les documents abondent, il abrège, simplifie, met l'accent sur ceci, passe l'éponge sur cela » (Febvre, 1952, p. 07).

et comportements collectifs, étroitement liés à la réalité humaine au quotidien. Et malgré le développement progressif et les changements intermittents qui ont entouré l'homme, au point de presque le submerger, celui-ci est resté fidèle, dans de nombreuses sociétés, à ses croyances³ populaires, empreintes de simplicité, de naïveté et d'innocence – lesquelles semblent, malgré les soubresauts des consciences, continuer à s'imposer dans l'imaginaire collectif, de façon fort manifeste dans les comportements tant langagiers qu'actuels de nombreux individus s'entrecroisant continuellement au cœur de l'espace social.

Dans toute sa diversité, sa disparité, ses contrastes et ses inégalités, la culture populaire porte en elle les modalités intrinsèques avec lesquelles un peuple appréhende l'être du monde dans sa globalité. Elle compose alors cet ensemble de représentations idéalisées et de visions cosmologiques cohérentes portant sur l'univers, l'être humain et, plus largement, sur l'existence, au point de conférer aux systèmes culturels, transformés de génération en génération, un caractère de mobilité et de changement au plus profond de la socialité⁴.

« Marqué par la dynamique et la transformation au sein de la vie des sociétés, chaque communauté possède ses propres systèmes spécifiques. Ceux-ci contribuent à la construction de la vie sociale et, une fois diffusés, assurent la fonction de lois et de réglementations qui organisent cette vie et orientent les comportements des individus » (cf. Bouhala, 2022).

Ainsi, l'exploration en profondeur de cette culture et la mise au jour de ce qu'elle recèle d'implicite, de sous-jacent, nous permettent de mieux comprendre un individu⁵ ou un peuple⁶, en fournissant des éléments de réponse à deux questions fondamentales :

— **comment s'est construite la vie d'une société ou d'un individu ?**

— **Et comment une communauté perçoit-elle le monde à travers ses croyances ?**

Dans la simplicité trompeuse de leur formulation, ces deux questions nous paraissent constitutives, dans la mesure où ce dont nous traitons ici constitue un système englobant les principaux domaines de la vie – pour ne pas dire les plus essentiels. Ce genre littéraire populaire dédié à la culture, comme nous le verrons par la suite, a touché à la plupart des pratiques humaines dans leur environnement : *croyances, sommeil, cuisine, maladie*, et bien d'autres aspects – qui seront détaillés au fil de notre analyse.

³ « [...] Rien n'est accablant comme une croyance sans contour » (Hugo, 1965, p. 464).

⁴ La socialité est « la capacité humaine à inventer des morphologies, des ciments sociaux qui fassent tenir les individus, les réseaux et les groupes en ensembles stables et fonctionnels » (Baechler, 1994, p. 21).

⁵ Chaque individu contient autant de personnalités réelles qu'il peut former de mondes nets, distincts, à l'aide des mêmes éléments fonctionnels communs pris chaque fois comme signes uniformes » (Valéry, 1999, p. 504).

⁶ « Les hommes sentent dans leur cœur qu'ils sont un même peuple lorsqu'ils ont une communauté d'idées, d'intérêts, d'affections, de souvenirs et d'espérances » (Fustel de Coulanges, 1919, p. 96). « — Les peuples, c'est rien et ça devrait être tout, dit en ce moment l'homme qui m'avait interrogé — reprenant sans le savoir une phrase historique vieille de plus d'un siècle, mais en lui donnant enfin son grand sens universel » (Barbusse, 2014, p. 434).

Afin de dévoiler les schémas culturels implicites au sein de ce genre littéraire populaire que sont les productions culturelles patrimoniales qualifiées rigoureusement d'*awābid* en langue arabe – genre qui, à notre connaissance, n'a pas encore été étudié sous l'angle de la critique culturelle⁷ –, nous avons eu recours aux outils de cette critique⁸⁻⁹, en tentant autant que possible d'explorer en profondeur ce type de discours populaire particulier renfermant la sagesse des peuples¹⁰. Celle-ci se manifeste à travers des énoncés de croyances largement répandus dans nos sociétés, notamment parmi les personnes âgées, lesquelles, qu'elles en aient conscience ou non, jouent un rôle de vecteurs et de cadres culturels pour les générations montantes. C'est cet aspect des choses qui nous a incités à fouiller ces énoncés afin d'y rechercher les schémas culturels orientant les comportements de ceux qui adhèrent à leurs contenus.

1. « Lire » les croyances : quels concepts ?

La connaissance préparatoire des concepts étant à la fois cruciale et délicate pour une entreprise de compréhension de l'envergure de la culture populaire, il nous a semblé opportun de nous poser un certain nombre de questions-clés complémentaires susceptibles d'orienter et de valoriser notre démarche d'interprétation :

- Comment distinguer ce genre littéraire, réservé à la Parole primordiale populaire, des autres genres tout aussi prolifiques ?
- Quels sont les schémas culturels implicites contenus dans ces énoncés populaires de la Parole primitive ?

⁷ « La critique culturelle est une approche qui examine la littérature, l'art et les artefacts culturels à travers le prisme des contextes sociaux et culturels, révélant comment ces œuvres reflètent, façonnent ou remettent en question les normes et valeurs sociétales. Cette méthode met souvent en lumière des questions de pouvoir, d'identité et d'idéologie, permettant une compréhension plus profonde de la manière dont les produits culturels interagissent avec le monde qui les entoure » – <https://fiveable.me/key-terms/introduction-to-literary-theory/cultural-criticism>

⁸ « [...] la critique met en scène et met en jeu un sens, une définition de la culture dans sa capacité à incarner la solidarité, l'émancipation, les valeurs démocratiques, la vie bonne, etc. La culture apparaît alors comme une idée régulatrice — universelle, anthropologique ou cosmopolitique — autour de laquelle les uns et les autres s'accordent, certes, mais se désaccordent aussi très souvent » (Roberge, 2012, p. 62-63).

⁹ Lire avec fruit : ① Catherine Voyer-Léger (2014), *Métier critique : Pour une vitalité de la critique culturelle*. ② Michèle Martin (1997), *Victor Barbeau : Pionnier de la critique culturelle journalistique*.

¹⁰ « [...] Le genre humain, considéré comme un grand individu collectif accomplissant d'époque en époque une série d'actes sur la terre, a deux aspects, l'aspect historique et l'aspect légendaire. Le second n'est pas moins vrai que le premier ; le premier n'est pas moins conjectural que le second. [...] l'auteur, en racontant le genre humain, ne l'isole pas de son entourage terrestre. Il mêle quelquefois à l'homme, il heurte à l'âme humaine, afin de lui faire rendre son véritable son, ces êtres différents de l'homme que nous nommons bêtes, choses, nature morte, et qui remplissent on ne sait quelles fonctions fatales dans l'équilibre vertigineux de la création. [...] L'épanouissement du genre humain de siècle en siècle, l'homme montant des ténèbres à l'idéal [...] l'éclosion lente et suprême de la liberté [...] voilà ce que sera, terminé, ce poème dans son ensemble ; si Dieu, maître des existences humaines, y consent. » (Hugo, 1857, p. 4-6).

- S'agit-il de discours marqués par un biais de genre ?
- Comment ces énoncés contribuent-ils à façonner certains aspects de la vie de ceux qui y croient ?
- Et comment participent-ils à définir leur vision du monde et leurs mentalités ?

Partant de la nécessité de préciser les concepts dans un domaine où certains genres tendent à se chevaucher, comme c'est le cas notablement de la littérature populaire, il nous a semblé indispensable d'examiner attentivement la nature de ces énoncés de croyance que nous entreprenons de lire dans une perspective culturelle.

Au moment de recueillir ces croyances, il nous est apparu qu'elles se rapprochaient davantage des maximes, des sentences et des proverbes d'autant plus que, pour Al-Tawhîdî (1998), elles « *fonctionnent à la manière des proverbes usuels* », malgré leur large diffusion dans le langage populaire et les schémas culturels implicites qu'elles véhiculent – de fait, elles ne s'élèvent pas au rang de la littérature officielle. C'est pourquoi, Al-Tawhîdî désigne ces croyances par le terme « *nutf* » : autrement dit *des fragments entendus auprès du commun ou des élites*, lesquelles les rapportent à leur tour de la masse. Elles constituent ainsi une synthèse d'expériences et d'observations continues concernant divers aspects de la vie, ce qui leur confère une spécificité et explique leur permanence dans la mémoire et le discours des gens ordinaires, ainsi que de certains lettrés. Malgré leur caractère banal, bien qu'elles paraissent usées, elles recèlent un parfum de bonté : « *et avec la bonté vient une leçon, et avec la leçon un profit* » (Al-Tawhîdî) – surtout sur le plan éducatif.

Par ailleurs, ces énoncés possédant un caractère collectif – ce qui implique inévitablement un prolongement géographique –, la connaissance de leur dimension historique s'avère utile afin de distinguer ce qui relève du permanent et du changeant dans la culture individuelle propre à l'homme qui pense à travers « *ces modestes et inépuisables leçons de vie* ». – selon nos observations, ces exemples d'édification ne sont pas propres à une région particulière, bien que certaines communautés diffèrent légèrement dans leur emploi et leur manière de les exprimer.

Dans cette perspective, il convient néanmoins de rappeler incessamment que ces fragments du dire appartiennent au genre des croyances populaires, mais se différencient des autres croyances à caractère narratif ou légendaire par le fait qu'ils sont formulés de manière immédiate – avec de légères variations régionales – lorsqu'une situation donnée se présente (*cuisine, sommeil, balayage*, etc.) opportunément. Inscrites dans le registre du quotidien, cette pratique de relation orale très prisée relève d'une forme de *réponse conditionnée* : la situation devient un stimulus dont l'énoncé même constitue la réponse attendue – sur un plan strictement langagier, si ces croyances ont été forgées effectivement dans des formes discursives prosaïques, cela implique qu'elles appartiennent bien au genre de la prose.

Après cette distinction fondamentale que nous avons établie,

- **peut-on dire pour autant que nous sommes en présence d'un nouveau genre littéraire populaire ?**
- **Et si tel est le cas, quel serait le terme le plus approprié pour désigner ce type de croyances ?**

2. Des « *maqūlāt shaʿbiyya* » aux maximes populaires

Si nous examinons attentivement la nature de ces croyances, nous constatons que le terme¹¹ le plus approprié pour désigner l'objet de notre étude est celui de *maximes populaires* – ce que la langue arabe rend parfaitement par « *maqūlāt shaʿbiyya* » – dans la mesure où *la maxime*, ou plus précisément la « *maqūla* », est, dans son acception lexicale, *une parole répétée et prononcée à maintes reprises*.

En appliquant cette définition lexicographique au concept que nous avons retenu – ce qui s'avère pertinent – il est possible d'affirmer que les énoncés de croyances populaires sont *des paroles concises, transmises de génération en génération, exprimant une croyance relative à un comportement humain particulier*. Il s'agit donc d'une formulation brève, proche du proverbe, qui circule sur les lèvres des gens et véhicule une croyance liée à une situation donnée – ce qui les rapproche incontestablement, de ce point de vue, *du proverbe et de la maxime*.

La définition linguistique de la « *maqūla* », telle que nous l'avons vue, repose sur deux éléments essentiels : *le mot et la répétition*. Le mot, pris ici au sens figuré, renvoie à *l'ensemble du discours* et non à une seule unité lexicale. Quant à la répétition, elle se manifeste clairement dans ces croyances, en raison de leur caractère de continuité historique et géographique.

À ce point précis de notre développement, nous tenons à souligner un moment important de notre réflexion : soucieux de maintenir une distinction nette entre les genres littéraires, nous aurions retenu pour ce corpus l'appellation « *maqūlāt shaʿbiyya* » (formules, maximes populaires), si nos recherches ne nous avaient conduit à un article ancien où l'on trouve une réflexion sur ces croyances. Il s'agit de l'ouvrage *Dans le patrimoine arabe* de Mustapha Jawād qui les désigne par le terme « *al-awābid* », les qualifiant ainsi de *coutumes, d'imaginaires et de superstitions*. Ce vocable apparaît, en effet, comme une désignation plus pertinente et plus discriminante pour ce genre en prose que les autres appellations disponibles.

En considérant textuellement le corpus recueilli, nous avons constaté que ces croyances se répartissent en trois catégories :

- **les habitudes** (telles que jeter une dent au soleil) ;
- **les imaginaires** (comme l'interdiction faite à une jeune fille de manger directement dans le récipient posé sur le feu, par crainte que ses parents ne meurent) ;
- **les superstitions** (telles que l'interdiction faite aux enfants de sortir durant la sieste, sous prétexte qu'ils risqueraient d'être enlevés par « *l'âne de la sieste* »¹²)

¹¹ « Le terme est le vocable qui désigne un concept précis à l'intérieur d'une discipline donnée » (Boucheikhi, 2009, p. 62).

¹² « Dans l'imaginaire populaire maghrébin, l'expression *himār al-qaylūla* – « l'âne de la sieste » – renvoie à une figure mythique utilisée par les adultes pour dissuader les enfants de sortir à l'heure méridienne. Cette créature imaginaire, souvent décrite comme un animal menaçant ou un être surnaturel, incarne une stratégie éducative et prophylactique : protéger les enfants des dangers liés à la chaleur intense du milieu de journée et les inciter à respecter le repos communautaire » – exemples comparatifs : ❶ en Europe : le « croquemitaine » ou « loup » utilisé pour discipliner les enfants ; ❷ en Afrique subsaharienne : figures mythiques locales (ogres, génies) mobilisées pour réguler les comportements – (source : Copilot, 2025).

(*himār al-qā'ila*)¹³, créature imaginaire qui n'existe que dans l'imaginaire de ceux qui l'ont inventée à des fins particulières, comme le montrera l'analyse.

Comme nous l'avons mentionné *supra*, Mustapha Jawad désigne ces croyances par le terme *awābid*. Ce terme, selon nous, correspond parfaitement à l'essence de ces croyances, notamment si l'on se réfère aux dictionnaires de langue, où l'on trouve confirmation de la pertinence de ce choix. En effet, en langue arabe, la racine composée des lettres « *hamza, bā' et dāl* » renvoie à l'idée de *longue durée* (cf. Ibn Fāris, 1991). Les *awābid* désignent, au sens premier de la notion, les bêtes sauvages, ainsi nommées en raison de leur longévité et de leur permanence dans le temps (cf. Ibn Manẓūr, 1955¹⁴). Par extension métaphorique, on dit aussi : « Untel est passionné par les *awābid* du discours » (cf. Al-Zamakhsharī, 1998) – c'est-à-dire par ses étrangetés.

Cette matière lexicale comporte quatre éléments essentiels :

- la longue durée ;
- la longévité ;
- la permanence dans le temps ;
- les étrangetés.

Les composantes lexicales du terme *awābid* semblent en grande partie correspondre à la charge sémantique qu'il véhicule sachant que la notion renvoie, entre autres, à un ensemble de croyances populaires (*coutumes, mœurs, imaginaires, superstitions*) dotées d'une existence historique longue et durable, difficilement ébranlées par les contingences et dont très souvent l'étrangeté ne concorde pas avec la logique au point d'être en contradiction avec le raisonnement scientifique¹⁵.

En revenant à la définition proposée par Mustapha Jawad, nous remarquons qu'il circonscrit ces croyances populaires aux seuls Arabes préislamiques et islamiques – une restriction qui en réduit regrettablement la portée géographique alors même que le phénomène n'est pas exclusif de la culture arabe – à ce titre, il se retrouve également dans le patrimoine populaire des peuples d'Europe, d'Amérique et d'Asie orientale (cf. Al-Mazrouei, 2022, p. 19). C'est pourquoi nous avons choisi d'élargir le champ en adoptant l'expression *awābid populaires*, afin de garantir l'ampleur et l'universalité du concept.

Lire avec fruit : ❶ Idris, H. R. (1954). La fête chrétienne en Ifriqiya au Moyen Âge. *Revue Africaine*, vol. 98, n° 1, p. 45-67. ❷ Mahfoufi, A. (2008). *Patrimoine immatériel et croyances populaires en Algérie*. Alger : Office des Publications Universitaires. ❸ Chaker, S. (1995). *Anthropologie de la tradition orale berbère*. Paris : L'Harmattan.

¹³ Kamal, Sawsan Mohamed (2022, août). Les croyances populaires aux Émirats arabes unis (المعتقدات الشعبية في دولة الإمارات). *Turāth*, n° 274, p. 18 – cet article confirme la variante féminine de la croyance dans la culture du Golfe : *ḥamārat al-qaylūla* (« la chamelle/ânesse de la sieste »).

¹⁴ Voir également

<https://ia804502.us.archive.org/30/items/lisanalaraboibnmuoft/lisanalaraboibnmuoft.pdf>

¹⁵ « La vie des créatures imaginaires dépasse bien souvent, en intensité morale, celle des êtres de chair et de sang [...] » (Duhamel, 1937, p. 232)

Dès lors, il ressort du propos de Mustapha Jawad que les *awābid* sont définis implicitement en tant que *système de pratiques sociales, de représentations mentales et de croyances irrationnelles*— ce qui donnerait à penser qu'il faille les envisager comme *une trame de coutumes, de songes et de superstitions*. Formulée ainsi, il est loisible de constater qu'il s'agit d'une *définition par division*¹⁶— utilisée généralement dans les premiers niveaux d'enseignement, lorsque l'apprenant peine à distinguer les concepts, notamment en cas de divergence entre les définitions. On recourt alors à la subdivision en catégories afin d'éviter toute confusion. Mais parce qu'une telle définition reste trop générale¹⁷, elle nécessite un approfondissement de chacune de ses composantes primaires selon deux phases complémentaires :

- en premier lieu, il nous faut définir les coutumes, les imaginaires et les superstitions ;
- en second lieu, il convient d'aller au-delà de la simple définition pour discriminer une coutume d'une autre, un imaginaire d'une autre, et une superstition d'une autre¹⁸.

En étudiant de plus près ces assertions à contenu doxique¹⁹, il nous est apparu cependant qu'elles se caractérisent par l'association de deux éléments reliés par un lien non logique. Un autre chercheur a déjà relevé ce phénomène et proposé une définition de ces formulations discursives de croyances, qui semble plus englobante et plus claire que celle de Mustapha Jawad. À ce sujet, Abdallah Al-Chuqayr affirme :

« Les croyances populaires désignent les représentations sociales qui établissent un lien entre deux variables ou deux éléments n'ayant aucune relation scientifique ou logique » (2018).

Tout bien considéré, cette autre définition n'intègre malheureusement pas les représentations dans le champ des genres littéraires ; elle apparaît donc générale et partiellement incomplète, d'autant que certaines caractéristiques centrales des énoncés en question n'y trouvent pas leur équivalent.

Avant de proposer notre propre définition, nous avons tenté d'identifier les principales propriétés susceptibles de la constituer, à savoir :

- la permanence et la continuité ;

¹⁶ La définition par division est un procédé définitionnel qui consiste à déterminer un concept en exposant ses subdivisions constitutives. Elle opère par la répartition du défini en ses parties essentielles ou catégories dérivées. Ainsi, le terme *mot* se définit par la distinction de ses trois classes : *le nom, le verbe et la particule*.

¹⁷ « Une définition exacte doit s'appliquer au mot défini, à l'exclusion de tous les autres, et rendre raison de toutes ses acceptions » (Hatzfeld, 1926, p. XIII).

¹⁸ L'entreprise de Mustapha Jawad constitue un apport scientifique de premier ordre. Le choix du terme *al-awābid* pour désigner ces croyances relève d'une opération de désignation terminologique qui marque une étape décisive dans la construction et la catégorisation conceptuelle de ce champ. Cette nomination, ainsi que nous l'avons établi, s'accorde de manière substantielle avec la définition et la portée de ces croyances populaires.

¹⁹ Du grec *doxa* = opinion/croyance.

- l'étrangeté (association de deux variables sans relation scientifique ou logique) ;
- la fonction d'attraction ou de dissuasion.

À partir de ces éléments, les *awābid* populaires peuvent être définies²⁰ comme un genre littéraire désignant les croyances populaires ou représentations sociales qui associent deux variables – ou parfois deux éléments sans qu'il y ait nécessairement deux variables – n'ayant aucun lien scientifique ou logique, et qui sont formulées dans le but d'encourager ou de décourager un comportement. Par exemple, pour effrayer l'enfant et l'empêcher de jouer avec les filles, on dit : « — *Celui qui joue avec les filles se verra pousser des petites moustaches de chat.* » Dans cette *awābida* populaire, l'énonciateur associe deux éléments sans rapport : *le jeu avec les filles* et *l'apparition de moustaches de chat*. Il n'existe aucune relation naturelle ou logique entre ces deux faits. On observe en outre que l'énoncé est formulé dans une visée dissuasive, afin d'éloigner le garçon du jeu avec les filles, de peur qu'il n'adopte leurs comportements.

Après ce long développement consacré à l'historicité et au concept des *awābid* populaires, il est possible désormais d'en déterminer les principales caractéristiques en tant que genre littéraire populaire – synthétisées dans ce qui suit :

- une origine inconnue ;
- une brièveté de forme ;
- une clarté dans l'énonciation ;
- une finalité d'incitation ou de dissuasion ;
- une prédominance de formulations à l'impératif négatif ;
- une facilité de mémorisation ;
- une efficacité : elles exercent une influence inconsciente sur l'auditeur, notamment lorsqu'elles sont liées à une variable dont la réalisation demeure incertaine ;
- une dimension morale et esthétique : les *awābid* jouent un rôle quasi magique dans l'orientation du comportement éthique et du goût esthétique de la société.

Ces caractéristiques nous amènent à examiner *les principaux schémas culturels implicites* présents dans les *awābid* populaires. Plusieurs ont été identifiés, parmi lesquels : ❶ *le schéma moral et esthétique*, ❷ *le schéma social* (vie publique), et ❸ *le schéma corporel*.

3. Le schéma moral

En tant que notion composée, *le schéma moral peut être considéré comme un ensemble de règles destinées à organiser – ou à prétendre organiser – le comportement d'un individu ou d'une communauté*. Les règles que les sociétés cherchent à inculquer à leurs membres prennent diverses formes : *modèles, maximes, proverbes*. Dans les *awābid* que nous étudions, la

²⁰ « La définition est un jugement qui a pour sujet et pour attribut deux concepts équivalents [...] La condition générale de toute définition est que le défini et la définition aient même extension, c'est-à-dire soient attributs des mêmes jugements virtuels ; elle doit être caractéristique, convenir à tout le défini et au seul défini, *omni et soli definito* » (Goblot, 1918, p. 117).

dimension morale occupe une place significative, nombre d'entre elles visant à instaurer des comportements éthiques spécifiques au sein du foyer.

3.1. La préservation du secret

L'acte de raconter touche la vie humaine dans ses moindres détails ; il est indispensable à la communication et à la transmission des expériences et des valeurs. Or, dans le système des *awābid*, le récit est limité à la nuit : raconter le jour entraîne la perte des enfants, leur distraction des affaires de subsistance et leur inclination vers l'oisiveté – ce qui conduit à leur dispersion et à leur perte :

« — Ne raconte pas d'histoires à tes enfants le jour, afin qu'ils ne se perdent pas. »

Le récit diurne est également associé à d'autres conséquences, telles que la perte d'une partie précieuse du corps, surtout lorsqu'il s'agit de répéter ce qui a été entendu la nuit :

« — Ne répétez pas les histoires le jour, vos enfants deviendront bossus. ».

Cette stratégie de peur se retrouve fréquemment dans les *awābid* populaires, en tant que forme d'éducation morale.

Dans les milieux populaires, le récit est étroitement lié à **trois moments** : ❶ *le dîner*, ❷ *le coucher des enfants*, et, dans les campagnes, ❸ *le rassemblement autour du feu le soir*. Ces trois *awābid* semblent mettre l'accent sur la vertu de garder les secrets confiés la nuit, que ce soit à la table du dîner, au moment du coucher ou lors des veillées autour du feu.

Il semble que nous soyons en présence d'un *schéma culturel positif*, si l'on peut dire ; il s'agit en particulier de l'éducation des enfants à ne pas raconter d'histoires durant la journée ni répéter ce qu'ils ont entendu la nuit. Toutefois, ce que l'on peut percevoir derrière cette injonction n'est pas tant l'acte de raconter ou de répéter, mais plutôt la crainte de la question : la question posée aux enfants par autrui – voisin, proche, enseignant – visant à dévoiler les secrets des foyers. Cette pratique, jugée vile et détestable, trouve son expression dans une formule sociale que la communauté érige en outil au service de ceux qui cherchent à obtenir ces informations :

« Celui qui veut leurs nouvelles interroge leurs enfants. »

C'est pourquoi les enfants sont effrayés par la menace de perdre leurs cheveux s'ils transgressent cette *awābida*, qui constitue une forme de législation morale et éducative. Les enfants y occupent une place importante, car les assemblées possèdent leur propre sacralité, et l'enfant doit en prendre pleinement conscience.

3.2. Les *awābid* populaires et le respect des assemblées

De nombreuses cultures, notamment la culture arabo-islamique, accordent une importance particulière aux assemblées : *elles ont leurs règles, et le compagnon de séance, qu'il soit grand ou petit, possède une dignité*. Le rassemblement autour du feu est également porteur de valeurs et de normes que la société ou la communauté cherche à inculquer aux enfants, surtout dans les milieux sahariens et ruraux. Le feu est le refuge du transi, du famélique, ou de

celui qui vient partager le thé avec la famille. Les adultes s'efforcent donc d'habituer les enfants à ne pas manquer de respect, afin que l'invité ne ressente aucune gêne.

Or, les enfants sont naturellement enclins au mouvement et à la curiosité, et il est impossible de les en priver totalement. La société a donc dû trouver des moyens de réguler leur comportement dans de telles situations. Elle recourt pour cela à une stratégie de peur fondée sur la honte :

« Ne touchez pas au feu le soir, sinon vous mouillerez votre lit. »

L'énurésie est redoutée par l'enfant, qui y voit une atteinte à sa dignité et craint d'être moqué par sa famille. Par cette *awābida*, la famille parvient à atteindre un objectif éducatif, même au moyen d'un mécanisme qui n'établit aucun lien rationnel entre ses deux variables. Tout cela s'inscrit dans le projet de préparer les enfants à affronter les exigences de la vie.

4. Le schéma de la masculinité et la fortification de l'édifice

La présence des enfants dans le système des *awābid* populaires est presque comparable à celle des femmes – puisqu'ils en ont reçu une part considérable. Nous avons recensé neuf *awābid* destinées aux enfants, qui relèvent dans leur ensemble d'un schéma éducatif, moral et social. Elles mettent notamment en évidence la dialectique entre masculinité et féminité sous la forme d'un conflit, traduisant l'effort de la société pour tracer des frontières distinctives entre les sexes : *au garçon ce qui revient au garçon ; à la fille ce qui revient à la fille*.

Craignant que le garçon ne perde les privilèges que son Créateur lui a octroyés, la société recourt à la fortification de l'édifice de la masculinité – ou plutôt de la virilité – contre tout ce qui pourrait l'entacher de signes de féminité :

« Celui qui joue avec les filles verra pousser des moustaches de chat. »

La moustache est en effet l'un des principaux marqueurs de la masculinité dans la société traditionnelle ; elle confère au mâle une fierté et une assurance. C'est pourquoi la société, productrice des *awābid*, effraie les enfants en évoquant la moustache du chat, ce qui équivaut à la perte de la moustache virile qui distingue l'homme de la femme. C'est pourquoi Al-Qalqashandī affirme :

« La moustache n'est pas seulement un symbole de virilité ; elle constitue aussi une forme de charge et d'aiguïsement qui prépare l'homme au mariage » (1988, p. 11).

Ainsi, la moustache apparaît comme un signe d'orgueil et de disponibilité.

La fortification de la masculinité ne s'arrête pas là : la société recourt également à une forme de privation symbolique, *en interdisant aux enfants de manger le foie de poulet*, pourtant sans danger, mais qui, selon la croyance, engendrerait la peur dans leur cœur :

« Celui qui mange le cœur de la poule deviendra peureux. »

La peur étant considérée comme une caractéristique des volailles, l'association entre la consommation du foie de poulet et la peur traduit en réalité la crainte de perdre une qualité essentielle de la virilité : *le courage*, valeur que la société attribue à l'homme afin qu'il soit le

rempart de son foyer – ce que les Arabes appellent *ḥāmī al-dhimār* (protecteur de l'honneur, défenseur de l'honneur et des biens).

La fortification de la masculinité, selon ces *awābid*, notamment l'interdiction de jouer avec les filles, n'est pas dépourvue d'un autre schéma implicite. Il s'agit d'une mesure visant à

« clarifier aux jeunes la nature des relations légitimes où le rapprochement des corps est permis... Ainsi naissent chez eux des sentiments de prudence et de vigilance face aux situations et aux lieux suspects » (Grami, 2007, p. 298).

Les *awābid* apparaissent donc comme des formulations culturelles contenant des dispositifs implicites qui régulent de nombreux processus éducatifs.

5. Le schéma social : édification de la féminité et spectre du célibat

« —Ne mange pas la semoule non cuite, tu auras des boutons. »

La crainte qu'une jeune fille nourrit pour son corps, de peur qu'il ne soit altéré, la rend docile face au contenu de ces *awābid*. Cette docilité est renforcée par la perception sociale de la beauté : ainsi, l'effroi suscité par l'apparition de boutons sur le visage ou de poux dans les cheveux :

« —Ne peigne pas tes cheveux avant que le dîner soit prêt, sinon les poux apparaîtront et bouilliront dans tes cheveux comme dans une marmite. »

est étroitement lié à la question de l'esthétique féminine.

Cependant, si l'on considère l'*awābida* populaire qui dit :

« —Ne mange pas dans la marmite, sinon le vent soufflera à ton mariage »,

on perçoit le schéma implicite sous-jacent à cet ensemble d'énoncés, qui vise à codifier des comportements liés à l'espace culinaire. Le « cuisine »²¹ n'est pas un lieu figé destiné uniquement à la préparation des repas ; il constitue le premier espace éducatif de toute famille. Le nourrisson y rampe autour de sa mère qui prépare la nourriture, entend ses chants, ses murmures, ses confidences ; observe ses larmes, ses sourires et ses rires.

« Dans la cuisine, la fille reste auprès de sa mère, apprenant par observation et découverte progressive le rôle qui lui est assigné dans la société » (Grami, 2007, p. 170).

Autour de la table, les affaires familiales en suspens sont résolues ; les questions politiques, économiques, culturelles et littéraires sont discutées ; les mariages sont planifiés et les désirs d'union sont suggérés à la jeune fille. *La cuisine est une propriété commune à tous les membres de la famille, le lien qui assure sa cohésion et son rassemblement plusieurs fois par jour.*

²¹ « La cuisine est le plus ancien des arts, car Adam naquit à jeun, et le nouveau-né, à peine entré dans ce monde, pousse des cris qui ne se calment que sur le sein de sa nourrice » (Brillat-Savarin, 1879, p. 94).

Elle est aussi le vecteur par lequel la société ou la communauté transmet nombre de ses prescriptions. De nombreuses *awābid* populaires gravitent ainsi autour de l'univers culinaire.

Considérons par exemple :

« — Ne grigne pas trop le pain, tu auras des dettes. »
ou

« — Ne laisse pas la vaisselle jusqu'au matin, les fous viendront la lécher. »

Certes, ces *awābid* cherchent à orienter la jeune fille vers une bonne gestion domestique — bien préparer le pain, ne pas laisser les ustensiles sales — mais elles sont, en réalité, liées à la préparation au foyer conjugal et à l'évitement du spectre du célibat qui hante les jeunes filles.

Ainsi, il apparaît que la société, à travers ces *awābid*, œuvre à maintenir une séparation entre les sexes : préserver la beauté féminine d'une part, préparer la jeune fille au mariage d'autre part. cela est d'autant plus remarquable que les recherches montrent que

« les hommes préfèrent choisir une épouse dotée de certaines qualités telles que l'attrait physique, un visage agréable, l'obéissance, la douceur et le désintéressement » (Al-Marsoomi, 2021, p. 223).

De leur côté,

« les femmes privilégient un partenaire de vie ayant une personnalité forte et sociable, aimable, de statut élevé, franc et respectueux en public » (Grami, 2007, p. 223).

Ces attentes ne peuvent être satisfaites qu'à travers une différenciation nette entre les sexes, définissant pour chacun ses attributs corporels et comportementaux.

6. Le corps

La menace d'une conséquence négative touchant le corps constitue une constante récurrente dans les *awābid* populaires, ce qui révèle la présence intense du corps dans ces énoncés :

« Le soin du corps a occupé une place importante dans une culture qui a accordé une grande attention à la propreté et à la pureté » (Grami, 2007, p. 206).

Ainsi, le souci du corps apparaît comme une caractéristique de la culture qui a produit ces *awābid* ; un schéma moral, à la fois éducatif ou social, confirmé constamment dans les textes religieux.

Cependant, l'examen attentif des *awābid* populaires montre qu'elles dissimulent, sous l'apparence du soin du corps, la peur de perdre une partie de celui-ci. Cette peur concerne indifféremment les deux sexes :

« — Ne mange pas la rate, tes lèvres deviendront bleues » ;
« — Ne mangez pas les dattes avant leur maturité, vous aurez la fièvre ».

Ce dernier énoncé, bien qu'il vise à empêcher les enfants de s'approprier les dattes des palmiers en automne – ce qui constitue un comportement moral – associe la consommation de dattes non mûres à l'apparition de la fièvre, inscrivant ainsi le corps comme élément central dans la logique de dissuasion.

Dans ces *awābid*, le travail domestique de la femme – cuisine, balayage – est également lié au corps :

« — Ne peigne pas tes cheveux avant que le dîner soit prêt, sinon les poux apparaîtront et bouilliront dans tes cheveux comme dans une marmite. »

Les cheveux sont considérés comme l'ornement de la femme, symbole de sa féminité et facteur de son orgueil (cf. Grami, 2007, p. 172). Le corps robuste et équilibré est perçu comme un signe de perfection, condition nécessaire pour que la femme puisse assumer les tâches domestiques qui l'attendent toute sa vie :

« — Ne balayez pas la maison le jour de l'Achoura, sinon vous serez pris de tremblements. »

De même, dans les *awābid*, l'interdiction vise également à effrayer l'homme de perdre sa virilité :

« Celui qui joue avec les filles se verra pousser des moustaches de chat. »

La moustache étant un symbole fort de virilité, dans la culture islamique, son rasage est sujet à sanction. Les juristes malikites ont interdit le rasage complet de la moustache. Al-Bāḥī, dans son commentaire du *Muwaṭṭa'*, rapporte à ce propos :

« Ibn al-Hakam rapporte de Mālik : L'effacement de la moustache ne consiste pas à la raser entièrement. J'estime que celui qui rase sa moustache doit être réprimandé. Ashhab rapporte de Mālik : La raser relève des innovations blâmables (*bid' a*) » (1915, p. 266).

Le courage est également une exigence incontournable ; tout ce qui peut susciter la peur dans le cœur du garçon est proscrit :

« Celui qui mange le cœur de la poule deviendra peureux. »

De fait, il apparaît que l'attention portée par les *awābid* populaires au corps dissimule en réalité la crainte de voir diminuer, chez les deux sexes, leurs chances de conquérir l'autre.

Conclusion

Au long de notre développement idéal, nous avons choisi d'utiliser le terme *awābid* populaires dans notre recherche sur les croyances et leurs représentations, car il nous a semblé le plus proche de la nature du concept et le plus apte à exprimer ces fragments de la culture populaire – notamment en raison de leur prolongement historique.

Par ailleurs, notre modeste étude des *awābid* populaires a révélé de nombreux éléments restés cachés sous l'apparence de ce qui nous semblait auparavant simplement « naïf » ou encore « innocent ». Il est apparu que ces formulations culturelles de la sagesse populaire

peuvent être considérées comme un mécanisme orientant le comportement des individus dans la société, en organisant leurs positions personnelles et en régulant leurs rôles respectifs. Nous avons également constaté que ces *awābid* fonctionnent à **deux niveaux** :

- **un niveau apparent**, marqué par la peur et l'incitation immédiates ;
- **un niveau latent**, doté d'une portée plus vaste, par lequel la société ou la communauté cherche à établir des frontières entre le masculin et le féminin.

En d'autres termes, de manière synthétique, nous avons observé que la plupart de ces *awābid* dissimulent la crainte sociale du célibat et de la solitude – ce qui signifie que le tissu social et moral recouvre une peur de l'avenir dont les incidences, les retombées ne sont absolument pas négligeables. Nous avons aussi remarqué que l'enseignement des bonnes manières est souvent lié au mensonge²², reposant sur l'idée simpliste que l'euphémisme ou la dissimulation sont permis dans de telles situations.

Dans la recherche des causes agissantes, les *awābid* populaires révèlent le recours de l'homme à des médiateurs (*sorcier, charlatan, devin, prêtre*) – démarche qui traduit en réalité une quête de maîtrise du monde. Cette quête varie d'un individu à l'autre selon son ambition et ses capacités, comme en témoigne l'attribution de phénomènes à des causes totalement inconnues, tel l'apparition de poux dans les cheveux d'une jeune fille lorsqu'elle les peigne en cuisinant.

De la sorte, les *awābid* populaires peuvent être considérées comme des mécanismes pratiques et oraux de transmission éducative et de diffusion des valeurs – ce qui explique leur pénétration dans l'inconscient collectif et leur présence dans de nombreux aspects de la vie. Ce qui nous a particulièrement frappés est la fréquence des interdictions dans ces énoncés, révélant une éducation parfois malheureusement dépourvue d'accompagnement.

La majorité de ces *awābid* concernent la femme, considérée comme le pilier du foyer. Elles ont montré que la femme est le véritable acteur de la vie quotidienne, dont les effets se manifestent plus rapidement que ceux de l'homme – ce qui contredit bien des discours littéraires biaisés en faveur du masculin. On peut emprunter au proverbe son « *exemplarité* » et l'appliquer aux *awābid*, en raison de leur efficacité dans leur contexte : de fait, ces actes d'énonciation populaires ont constitué et constituent encore un régulateur du comportement de ceux qui y adhèrent, présentes à leur « *instant de parole* » comme le proverbe à son « *occurrence illustrative* ».

Dans leur ensemble, ces *awābid* véhiculent un discours dissuasif, une stratégie par laquelle la société ou la communauté cherche à se protéger contre la transgression des principes qu'elle s'est fixés – principes garants de sa survie. Elles peuvent être considérées comme des formulations culturelles, ce qui leur confère une autorité sur l'esprit des masses. Elles expriment un état psychologique profondément enraciné dans la société : la peur de

²² « Il y a deux sortes de mensonges : celui de fait, qui regarde le passé, celui de droit qui regarde l'avenir. Le premier a lieu quand [...] on parle sciemment contre la vérité des choses. L'autre a lieu quand [...] on montre une intention contraire à celle qu'on a » (Rousseau, 1848, p. 112).

l'inconnu, notamment des djinns et des manifestations étranges pouvant affecter le corps (comme les « moustaches de chat », cf. *supra*).

Les *awābid* populaires peuvent être envisagées comme des textes de référence à valeur normative dans de nombreuses communautés. Elles dévoilent un aspect négligé de la vie des jeunes filles et de leurs tâches domestiques, montrant que leur champ d'action était limité à la cuisine, au balayage, à la couture et au pétrissage. Cela confère aux *awābid* une fonction révélatrice des dimensions que les textes officiels ignorent.

Ainsi, les « textes marginaux » peuvent constituer un outil précieux pour les chercheurs, leur permettant de combler les lacunes laissées par les textes officiels, tout en éclairant les zones obscures de la vie familiale. C'est ce que nous avons observé à travers certaines *awābid*, en explorant les schémas culturels implicites qu'elles contiennent, révélant un terrain fertile susceptible d'être exploité par diverses méthodes et approches : *sociologiques, anthropologiques, ethnologiques, linguistiques, esthétique*, etc.

Références

- AL-BĀJĪ, Abū al-Walid al-Andalusī (1915). *Al-Muntaqā sharḥ Muwaṭṭa' al-Imām Mālik* [المنتقى شرح موطأ الإمام مالك], vol. 7. Le Caire : Maṭba'at al-Sa'āda (édition originale publiée en 1333 H).
https://archive.org/details/m_03_072/00/?utm_source=copilot.com
- AL-MARSOOMI, Abdulmunim Jabir Hamid (2021). *Marriage Choice Standards for Male Students in Al-Maarif University College* [معايير الاختيار في الزواج لدى الطلبة الذكور في كلية المعارف الجامعة]. *Revue de la Faculté Al-Ma'arif*, vol. 32, n° 02, p. 212-253.
<https://uoajournal.com/index.php/maarif/article/view/359/222>
- AL-MAZROUEI, Mariam Sultan (2022, août). « Les croyances populaires et les représentations sociales de l'inconnu ». *Majallat Turāth – Revue du Patrimoine*, n° 274, p. 19. Abou Dhabi : Centre Zayed pour les études et la recherche – Club du patrimoine des Émirats.
- AL-QALQASHANDĪ, Ahmad ibn 'Alī (1988). *Le matin de l'aveugle dans l'art de la rédaction* [صبح الأعشى في صناعة الإنشاء]. Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, tome II.
https://fr.annas-archive.li/slow_download/d98ceafca440ba341do4498197176974/o/o
- AL-TAWHĪDĪ, Abū Ḥayyān (1988). *Les clairvoyances et les trésors* : Al-Baṣā'ir wa-l-Dhakhā'ir [البصائر والذخائر]. Édition critique par Widad al-Qāḍī – Vol. 9, p. 50. Beyrouth : Dār al-Baṣā'ir.
https://dn721809.ca.archive.org/o/items/bsaeroo/BSAERoo_text.pdf
- AL-ZAMAKHSHARĪ, Abū al-Qāsim (1998). *Fondements de l'éloquence* – Asās al-balāgha (éd. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd). Vol. 1, entrée [أبد]. Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- BAECHLER, Jean (1994). *Précis de la démocratie*. Paris : Calmann-Lévy/Éditions Unesco.
- BARBUSSE, Henri ([1916] 2014). *Le Feu : Journal d'une escouade*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.

- BOUCHEIKHI, Chahed (2009). *Les termes de la critique arabe chez les poètes préislamiques et islamiques : questions, modèles et textes*. Irbid– Jordanie : Maison du livre moderne, pour l'édition et la diffusion (' Ālam al-Kutub al-Ḥadīth), –, 1^{re} édition.
<https://language.univeyes.net/academy/arabic00000/arabic009001/arabic009239.pdf>
- BOUHALA, Tarek (2022, 6 février). Le système culturel [النسق الثقافي]. *Rai al-Youm* – Journal arabe indépendant.
- BRILLAT-SAVARIN, Anthelme (1879). *Physiologie du goût*. Tome II. Paris : Librairie des Bibliophiles – E. Flammarion, Successeur.
https://ia801607.us.archive.org/23/items/b2145369x_0002/b2145369x_0002.pdf
- CHUQAIR, Abdelrahman Ben Abdallah (2018, 25 janvier). Croyances populaires dans la vie quotidienne : “La dent est partie vers le soleil et n’est pas revenue”. *Al-Arab Economic International Newspaper* [ذهب السن إلى معتقدات شعبية في الحياة اليومية: جريدة العرب الاقتصادية الدولية. الشمس ولم يعد].
https://www.aleqt.com/2019/01/25/article_1530071.html?utm_source=copilot.com
- DUHAMEL, Georges (1937). *Défense des lettres*. Paris : Mercure de France.
- FEBVRE, Lucien (1952). *Combats pour l'histoire*. Paris : Armand Colin.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis (1919). *Questions contemporaines*. Paris : Hachette, 3^e éd.
- GOBLOT, Edmond (1918). *Traité de logique*. Paris : Armand Colin. https://fr.annas-archive.li/slow_download/968898aab1456b39ef3c1cf7c546ef/o/o
- GRAMI, Amel (2007). *La différence dans la culture arabo-islamique : étude de genre* [الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جنديرية]. Beyrouth : Dār al-Madār al-Islāmī, 1^{re} édition. https://archive.org/details/abeer_20160208
- HATZFELD, Adolphe ; DARMESTETER, Arsène (1926). *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours* – précédé d'un *Traité de la formation de la langue*. Paris : Librairie Ch. Delagrave.
<https://ia904501.us.archive.org/29/items/dictionnairegnoihatzuoft/dictionnairegnoihatzuoft.pdf>
- HUGO, Victor Marie (1857). *Œuvre complètes de Victor Hugo : La Légende des Siècles*, Tome premier. Paris : J. Hetzel & C^{ie}/Maison Quantin.
<https://ia802809.us.archive.org/o/items/lalgendedessohugo/lalgendedessohugo.pdf>
- HUGO, Victor (1965). *Les Travailleurs de la mer*. Paris : Éditions Gallimard et Librairie Générale Française, Le Livre de Poche.
- IBN FĀRIS, Ahmed (1991). *Dictionnaire des critères de la langue* (معجم مقاييس اللغة). Éd. M. Abd al-Salām Hârûn. Dār al-Fikr. Vol. 1, entrée [أبد].

- IBN FĀRIS, Ahmed (2001). *Mu ' jam Maqāyīs al-lugha d'Ibn Fāris*. Beyrouth : Édition Dar Ehia Al-Tourath Al-Arabi.
<https://ia800300.us.archive.org/23/items/Maqayees/Maqayees.pdf>
- IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Mukarram (1955). *La langue des Arabes – Lisān al- ' Arab* : لسان العرب (entrée [أبد]). Beyrouth : Dār Ṣādir.
- IBN MANẒŪR, Muḥammad ibn Mukarram (1883). *La langue des Arabes – Lisān al- ' Arab*. Bullag Misr al-Matb'ah al-Kubra al-'Amiriyah.
<https://ia804502.us.archive.org/30/items/lisanalaraboiibnmuoft/lisanalaraboiibnmuoft.pdf>
- LEFEBVRE, Henri (1968). *La Vie quotidienne dans le monde moderne*. Paris : NRF-Gallimard, coll. « Idées », n° 162.
- MARTIN, Michèle (1997). *Victor Barbeau : Pionnier de la critique culturelle journalistique*. Sainte-Foy, Québec : Presses de l'Université Laval.
- ROBERGE, Jonathan (2012). De la critique culturelle dans la société civile globale. La part des mouvements sociaux, des médiacultures et des crises humanitaires. *Sociologie et sociétés*, vol. 44, n° 1 – Sociologie du cosmopolitisme, p. 61-78. Les Presses de l'Université de Montréal.
https://espace.inrs.ca/id/eprint/8959/1/Roberge_2012.pdf
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1848). *Émile ou de l'éducation*. Paris : Charpentier, Libraire-Éditeur.
https://dn720703.ca.archive.org/o/items/bub_gb_lmww3HFSjwggC/bub_gb_lmww3HFSjwggC.pdf
- SAINTE-BEUVE, Charles Augustin (1941). *Réflexions sur les lettres*. Paris : Éditions Plon.
- VALÉRY, Paul (1999). *Cahiers 1894-1914, VII : 1904-1905*. Paris : NRF-Éditions Gallimard.
- VOYER-LÉGER, Catherine (2014). *Métier critique : Pour une vitalité de la critique culturelle*. Québec : Éditions du Septentrion.

Annexes : détails du corpus

1. « ومع الطيب عبرة، ومع العبرة فائدة »
2. « حمار القابلة »
3. « ما تحكيش لولادك الحكايات في النهار باش ما يضيعوش »
4. « ما تعاودوش الحكايات في النهار يخرجو اولادكم فراطس »
5. « كان حاب أخبارهم سال صغارهم »
6. « ما تمسوش النار (عشية) تبولو في الفراش »
7. « اللي يلعب مع البنات ينضولوا شلاغم القوطه »
8. « اللي ياكل قلب الدجاجة يطلع خواف »
9. « ما تاكليس الربوشة مش مفورة ينضلك الحب »
10. « ما تمشطيش شعرك والعشا يطيب يجيك القمل ويولي يغلي في شعرك مثل القدرة »
11. « ما تاكليس من القدرة يجي في عرسك الريح »
12. « ما تكثيريش تنقبي الكسرة يكثر عليك الدين »

13. « ما تخلوش الماعن للصباح يلحسوهم الجنون »
14. « ما تاكلش الطحال يزراقو شواربك (الشفتان) »
15. « ما تاكلوش الدقلة قبل وقتها تيجيكم الحمى »
16. « ما تكنسوش الدار يوم عاشوراء باش ما تيجيكمش الرعشة »

Pour citer cet article

Brahim KORICHI, Houssine DAHOU, « Discours populaire et structures implicites : Les productions culturelles patrimoniales comme modèle analytique », *Paradigmes*, vol. IX, n° 01, janvier 2026, p. 261-279.