



TITRE: LA POLITIQUE LINGUISTIQUE DE L'ALGÉRIE OU L'ARBRE LINGUISTIQUE QUI CACHE LA FORÊT IDÉOLOGIQUE

AUTEUR: ABDERREZAK DOURARI, UNIVERSITÉ D'ALGER 2

REVUE: *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

DIRECTEUR: FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

ÉDITEUR: LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

ANNÉE: 2021

PAGES: 83 - 118

ISSN: 2369-6761

URI: [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19257](http://hdl.handle.net/11143/19257)

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19257](https://doi.org/10.17118/11143/19257)

La politique linguistique de l'Algérie ou l'arbre linguistique qui cache la forêt idéologique

Abderrezak Dourari, Université d'Alger 2
zakidurar@hotmail.com

« Qbayli, chaoui, mzabi, targui, arbi...khawa khawa » ; « Urgent :
Échec de l'opération chirurgicale pour séparer les siamois chaoui, kabyle,
arabe, mzabi, targui, etc., car ils ont le même cœur battant : l'Algérianité »,
(Slogans du *Hirak* du 22 février 2019)

1. Introduction : Les langues du *Hirak*¹ ou la sociolinguistique à ciel ouvert

La politique linguistique est l'émanation d'une politique tout court, et celle de l'Algérie indépendante, surdéterminée par l'idéologie arabo-islamique, peut se résumer à la négation des faits sociaux, historiques et linguistiques. Mouloud Mammeri disait qu'ils faisaient tout autrement qu'il n'est naturel.

La société algérienne d'après 2019 n'avait pas besoin d'enquêtes sociolinguistiques coûteuses pour être décrite. C'est un véritable gisement à ciel ouvert, où il suffisait de bien observer ces millions de manifestants disciplinés, dans les quatre coins du pays, qui battaient le pavé pacifiquement, pour revendiquer leurs libertés et le changement du système politique dictatorial, les mardis et vendredis. En conséquence, deux verbes français, bien algériens, y avaient été forgés : « *mardir* » et « *vendredir* ». La foule arborait des slogans, échappant, pour la plupart, au contrôle des partis politiques ou des groupes idéologiques connus, écrits et chantés dans toutes les langues et variétés du répertoire linguistique algérien, dont tamazight (au sens d'un nom générique commun pour désigner des variétés maternelles régionales apparentées et différenciées). La langue la plus utilisée est, de loin, l'arabe algérien dans lequel a été dit le mot d'ordre le plus célèbre du *hirak* : « *yetnehaw gaa* » (Qu'ils dégagent tous !), spontanément lancé par un Algérien lambda dans le micro d'une journaliste d'une télévision

1. Le mot « *hirak/harak* » est d'origine arabe et signifie littéralement « mouvement ». Il est emprunté au mouvement protestataire du Rif marocain et aux mouvements dits « Printemps arabes » et désigne un mouvement politique populaire visant à changer le système politique dictatorial.

arabe (*El-Arabia*), qui insistait pour qu'il lui parle en arabe « scolaire »². Elle reçut cette cinglante réponse : « Je ne connais pas l'arabe, je vous parle dans notre derja ». Il brise, du coup, un grand tabou qui, jadis, réduisait les prises de parole en contexte formel à des bégaiements d'arabe scolaire inintelligibles. Mieux, il libère du même geste les capacités expressives des Algériens de tout niveau d'instruction, jadis confinés à la quasi-mutité en raison de leur non-maîtrise de l'arabe scolaire – langue imposée comme seule légitime pour le contexte formel. Viennent ensuite, les autres langues comme l'arabe scolaire, le français, l'anglais, et même un slogan en chinois !

Toutes ces langues se sont côtoyées sans heurt, et leur usage a été motivé par la seule efficacité communicationnelle. Cette situation concerne aussi la Kabylie, dont on s'attendait à une focalisation–sur le seul kabyle écrit en latin ou en tifinaghs. L'enjeu était communicationnel - se faire comprendre par le maximum d'Algériens, tous unis et différents contre le régime politique dictatorial, et en la matière, l'arabe algérien a été choisi comme l'instrument le plus efficace.

Cette brève introduction permet d'esquisser, à grands traits, une image de l'enjeu réel de la politique linguistique officielle en Algérie, en même temps que le caractère aberrant de sa vision schizo-phrénique.

Notre hypothèse est que la politique linguistique de l'État algérien, monolingue et monoculturelle, en parfaite contradiction avec la réalité sociolinguistique et culturelle vécue, découle presque naturellement de l'ancrage du pays dans l'humus culturel et linguistique arabo-islamique, qui remonte aussi loin que la période des conquêtes arabes au VIII^e siècle, et des dynasties amazighes qui lui ont succédé rapidement. Depuis, l'arabe classique et la religion islamique sont devenus, dans la sphère officielle, des repères hégémoniques de plus en plus prégnants, qui ont relégué au second plan les repères historiques et anthropologiques des peuples d'Afrique du Nord, toujours vivaces. Subséquemment, nous tenterons de déconstruire la manière dont cette situation a surdéterminé les choix linguistiques et culturels de cet État, en dépit des résistances/résiliances qu'elle a suscitées, tout autant que le discours idéologique qui en a été/est le vecteur.

2. L'identité et l'idéologie : cadre d'intelligibilité théorique

Dans l'appel à publication, Laroussi a tenté de cerner le concept d'idéologie en invoquant de célèbres auteurs connus dans ce domaine. Il aura ainsi montré, par induction, combien le champ sémantique recouvert par ce concept est complexe en dépit du fait manifeste de l'existence d'un axe sémantique, ou d'un espace d'intersection sur le plan du contenu, entre les différentes définitions issues d'approches heuristiques et méthodologiques diverses.

2. Nous désignons par « arabe scolaire » cette variété d'arabe apprise à l'école et pour l'école et les institutions de l'état comme langue seconde, par opposition à l'arabe algérien ou maghrébin qui est naturellement acquis comme langues premières.

On relèvera, notamment, les traits sémiques de « fausseté » et de « système d'idées » qui se retrouvent implicitement ou explicitement dans toutes les définitions. La définition avancée par Jean Gabel nous paraît être la plus complète, dans la mesure où elle intègre les éléments lexico-sémantiques fondamentaux, partagés dans les autres définitions, dans une formulation unique englobante à même d'en donner une idée subsumante. L'idéologie est, dit-il,

[u]n système d'idées liées sociologiquement à un groupement économique, politique, ethnique ou autre, exprimant sans réciprocité les intérêts plus ou moins conscients de ce groupe, sous la forme d'anhistorisme, de résistance au changement ou de dissociation des totalités. Elle constitue donc la cristallisation théorique d'une forme de fausse conscience. (Cité par Caire, 1974 : 7 ; c'est nous qui soulignons)

Les termes en gras dans cette citation émailleront notre texte, car ils résument bien la situation dans chacun de ses aspects, et percent à jour les fondements idéologiques sous-jacents de la politique linguistique en Algérie et au Maghreb.

La notion de système appelle la cohésion des idées constitutives en immanence, et, partant, renvoie à un système de valeurs clos, donnant naissance à une axiologie virtuelle ou une taxonomie normative latente, prête à être mise en œuvre par un acteur en tant que « quête permanente des valeurs ». Nous avons utilisé ailleurs la notion d'orthopraxie, quand des acteurs ont le souci de mettre leurs actes en adéquation avec l'univers axiologique idéologique ou mythique auquel ils s'identifient mentalement, ou de faire le passage de l'imprégnation mentale par le système axiologique vers sa réalisation, particulièrement s'agissant de systèmes axiologiques aussi puissants que ceux véhiculés par le discours religieux ou nationaliste. Greimas et Courtés nous disent que « le discours idéologique est susceptible d'être, à tout instant, plus ou moins figurativisé et de se reconvertir ainsi en des discours mythologiques. » (Greimas et Courtés, 1979 : 179-180)

En tant que taxonomie, l'idéologie procède d'une posture intellectuelle initiale qui se déploie syntagmatiquement en discours justiciables des contraintes de cohésion et de cohérence. La cohésion du discours est assurée, outre par les procédés syntaxiques textuels courants, notamment par la totalité des isotopies sémantiques distribuées à travers l'ensemble du discours, et qui rendent sa lecture cohésive par les liens de contenu qu'elles suscitent et par les renvois qu'elles entretiennent les unes aux autres.

Les écoles de philosophie du langage n'ont pas la même perspective quant à la question de savoir si le langage a pour vocation de révéler la vérité (dire explicitement la conjonction de l'être et du paraître) ou de la cacher (faire dans la prévarication, c'est-à-dire disjoindre l'être et le paraître). Les oppositions conceptuelles entre être et paraître, latence et manifestation, phénomène/noumène, immanence/transcendance, etc., de l'école européenne forment une grille qui configure sa vision de l'univers langagier et du discours, en la distinguant de la conception anglo-saxonne où le langage est posé comme ayant pour vocation de révéler la vérité, ainsi que le théorise Grice dans ses célèbres

maximes conversationnelles, particulièrement la maxime de qualité qui en exprime la quintessence³. Martinich la résume ainsi :

Même dans les controverses les plus virulentes et les négociations les plus laborieuses, chacun des protagonistes a besoin de comprendre ce que l'autre veut dire ; les débatteurs les plus acerbes doivent se mettre d'accord pour être en désaccord. Grice saisit ces faits dans ce qu'il appelle le principe de coopération. » (Martinich, 1980 ; notre traduction)

Et c'est à ce niveau de mise en confrontation du discours et de la réalité (la cohérence), que se manifesteront les questions de « vérité » et de « mensonge ».

Sur le plan sémiotique, le discours idéologique s'échange entre un destinataire/énonciateur et un destinataire/énonciataire. L'acte accompli par l'énonciateur est illocutoire dans la mesure où il vise à faire croire le destinataire/énonciataire, en mobilisant les procédés discursifs argumentatifs et persuasifs de tous genres afin d'obtenir son adhésion (son « croire ») :

Dans la mesure où, à l'intérieur du contrat énonciatif (implicite ou explicite), l'énonciateur exerce un faire persuasif (c.-à-d. un faire croire), l'énonciataire, à son tour, parachève son faire interprétatif par un jugement épistémique (c.-à-d. par un croire) qu'il porte sur les énoncés d'état qui lui sont soumis. Il faut cependant tenir compte du fait que l'énoncé qu'il reçoit, quelles que soient ses modalisations antérieures, se présente à lui comme une manifestation (un paraître ou un non-paraître) à partir de laquelle il doit statuer sur son immanence (son être ou son non-être) : ainsi, le jugement épistémique est, à partir du phénoménal interprété, une assomption du nouménal. (Greimas et Courtés, 1979 : 129).

Les quelques aspects théoriques que nous avons retenus ici se vérifieront progressivement au cours de notre analyse de ce discours idéologique sous-jacent à la politique linguistique algérienne, et nous éclaireront sur son fonctionnement interne non-dit.

3. Le discours de légitimation de la politique linguistique et identitaire

3.1. La surdétermination de l'idéologie arabo-islamique

Les politiques linguistiques en Algérie et au Maghreb procèdent en toute logique de l'humus identitaire et culturel dominant auprès des élites dirigeantes de la société et surdéterminent les choix opérés par les états de cet ensemble géographique et humain. Les représentations des élites politiques dirigeantes dans ces régimes autoritaires sont donc aussi bien le résultat que l'instrument de

3. V. aussi Al-Hamadi, Hamid et Behija J., Muhammad (2009), « *Pragmatics: Grice's Conversational Maxims Violations in The Responses of Some Western Politicians* », ADAB AL BASRA, vol. 50, p. 1-23.

cet humus dominant. Les notions clefs de ce discours sont portées par des énoncés préconstruits : « le monde arabe », « la nation arabe », « l'unité arabe », « l'Oumma arabe », « l'autoritarisme arabe »⁴, « la pensée arabe », etc., ou alors « l'arabo-islamisme », « l'Oumma islamique »⁵, etc. – ainsi avec un article défini. Ces notions caractérisent et déterminent le « nous » (le moi dilaté) et l'opposent à « l'autre », ainsi négativement défini. Les discours foisonnants et largement diffusés par les appareils idéologiques d'État, sous monopole jaloux des pouvoirs publics à légitimité carentielle, encapsulent la pensée dans l'apologie. Pis, la pensée critique est dénoncée comme traîtresse et faisant le jeu des ennemis de la nation – de l'autre, de « l'Occident immoral », des « colonialistes haineux », de « l'impérialisme » et même du « sionisme », comme il en va dans la loi de Godwin, et est contraint, *ipso facto*, à la marge silencieuse et aux travaux de Sisyphe. Les énoncés cités ci-dessus préconstruisant le « moi » et « l'autre », en constituent les bornes cognitives infranchissables et scotomisent la réalité plurielle.

3.1.1. Les intellectuels « arabes » et le discours identitaire

Deux penseurs « arabes », très prolixes et très en vue, sont illustratifs de ce discours : Mohammed Abid Al-Djabiri, philosophe marocain, et Hassan Hanafi, philosophe égyptien, dont nous avons traité plus longuement ailleurs⁶. Échangeant dans le cadre d'un dossier publié par une revue moyen-orientale publiée à Paris, sous le titre de *Dialogue entre le Machreq et le Maghreb*⁷, ont rendu explicite de manière exemplaire les soubassements idéologiques de la définition identitaire arabo-islamique retenue par les États du Maghreb et même du Machreq. Nous avons relevé que cette distinction même entre *Machreq* et *Maghreb*, utilisée par la revue, a été critiquée, dans une surenchère passionnelle, comme étant en soi attentatoire à « l'unité arabe » :

Ni Machreq, ni Maghreb, mais un camp unique.

Rechercher les points communs, la constitution d'un bloc historique unique ; il est nécessaire de mettre en place une forme quelconque des États-Unis arabes. (Dourari, 1993 : 357)

En leur qualité d'intellectuels très en vue, on voit d'emblée qu'ils ne s'inscrivent pas tant dans une déontologie épistémique que dans une déontologie idéologique. C'est cette dernière qui surdétermine les échanges entre acteurs sociaux et politiques et circonscrit du même coup les frontières du pensé/pensable et de l'impensé/impensable, du dit/dicible et du non-dit/non-dicible. Le croire encadre le

4. V. Camau, Michel (2005), « L'autoritarisme dans le monde arabe, Autour de Michel Camau et Luiz martinez », Caire : CEDEJ - Égypte/Soudan.

5. Dans la collection de titres édités par Routledge, nous pouvons relever la mention de plusieurs titres faisant référence à ce qui est « arabe », au singulier et avec un article défini, par exemple : *Democracy in the Arab world* ; *The Arab State and Women's Rights* ; *The Arab State* ; *The UN and the Arab-Israeli Conflict* ; *Political Regimes in the Arab World* ; *Everyday Arab Identity, Multiculturalism and Democracy in North Africa, Aftermath of the Arab Spring*.

6. Dourari, Abderrezak (1993), *Dialogue entre le Machreq et le Maghreb. Le discours idéologique arabe contemporain*, Thèse de doctorat de l'université de la Sorbonne, Paris.

7. Djabiri, Mohammed Abed et Hanafi, Hassan (1990), *Hiwar al-machriq wa l-maghrib (Dialogue entre le Machreq et le Maghreb)*, Éditions AL_Yawm as-sabi' et Dar Toubqal li nachr.

savoir de l'individu. « L'unité arabe », « les Arabes », représente un destinataire omnipotent et omniprésent et est caractérisée tout aussi globalement qu'un être humain peut l'être : « Si l'on est d'accord que les Arabes ont acquis une certaine forme d'indépendance, ils sont cependant actuellement au stade de la rationalisation de leur pensée. » (Cité dans Dourari, 1993 : 359) Il est donc évident qu'on réfère à un actant unique dit « les Arabes » ou « l'unité Arabe » ou « la Oumma arabe », présentée comme allant de soi d'autant que le syntagme est précédé d'un article défini.

Le rôle de l'intellectuel, dans cet univers sémantique, c'est-à-dire l'actant individuel ou collectif et, en principe, l'acteur le plus outillé pour déconstruire un discours idéologique, est perçu comme celui qui doit mener son destinataire (le peuple, la société, les élites) vers un « croire être vrai », et ses stratégies argumentatives doivent se conformer à cet objectif idéologique présenté comme seul vrai. C'est d'ailleurs ainsi que Coquet définit le rôle de l'intellectuel ou du savant : « Le sujet épistémique a pour rôle de pénétrer les desseins du destinataire (ici, l'Unité arabe, ou la Nation arabe ou les Arabes), d'acquiescer et de communiquer ce savoir vrai sans lequel toute société est condamnée à claudiquer sans fin. » (Coquet, 1989 : 202)

Contrairement au sujet épistémique, qui se fonde sur le savoir démontré de la science, le sujet idéologique énonce, sous la forme d'un discours déontique, ses vérités et, partant, définit la sphère d'action, c'est-à-dire, ce que doivent faire les élites, les partis politiques et même les pouvoirs en place. Ce sont les intérêts de « la communauté arabe » qui surdétermineront ceux des individus. Le sujet épistémique doit, par ailleurs, s'incliner devant la communauté au risque de se faire excommunier⁸. Les exemples en cela ne manquent pas dans l'histoire de la civilisation arabo-islamique.

Le discours aléthique⁹, réduit la vérité à soi, à ses propres énoncés véridiques, et exclut de la sphère véridictoire toute possibilité de contestation en la disqualifiant d'avance comme provenant de l'autre (l'ennemi). Les discours idéologiques arabistes ou islamistes¹⁰ en sont les prototypes les plus représentatifs dans le Maghreb au regard de notre problématique. Ceux des pouvoirs en place le sont tout autant et déploient des formes particulières de violence symbolique et physique soutenues depuis les indépendances.

8. Roussillon, Alain (1991), « Quelles sciences sociales rêvées dans/sur le monde arabe », *Peuples méditerranéens*, no 54-55, janvier-juin 1991.

9. Coquet, Jean-Claude (1987), « Le fait et l'événement », *Protée*, vol. 15, n° 3, p. 11.

10. On entend par « discours islamiste » un discours fondé sur une idéologie puisant ses références de l'islam et véhiculant un conservatisme religieux violent posé comme seul vrai, comme dogme intangible et indiscutable, car posé comme l'expression de la volonté divine. Il est donc un antihumanisme antidémocratique.

La perception de soi est tendue entre l'appartenance au « nous »¹¹, arabo-musulman, ou à « l'autre », ses ennemis. Djabiri oppose les desseins des « grands de ce monde » et ceux des « petits », qui n'ont d'autre choix que de s'unir, « devenir un », pour s'assurer une force numérique suffisante face à l'ennemi. À tel point que cet auteur, qui se présente comme un rationaliste foucauldien, néanmoins membre du parti de l'union des nationalistes arabes marocain, énonce explicitement que « nous ne sommes pas redevables à la Révolution française, mais au mouvement réformiste wahhabite. » (Djabiri, 1990 : 95)¹² Nous ne voyons pas, en effet, ce qui serait comparable entre la Révolution française, qui a mis fin à la domination de la pensée religieuse et de la monarchie au profit de la Raison, de la République, d'une ouverture sur l'humain, sur l'universel, d'un côté, et la réforme wahhabite, d'un autre côté, qui est un repli sur soi avec un surplus de religiosité exclusive de la raison. Quoi qu'il en soit, cette posture intellectuelle illustre bien le type de contrôle du champ idéologique exercé par les pouvoirs maghrébins et, au-delà, par lesdits pouvoirs arabes, soutenus en cela par le mouvement islamiste.

« L'unité arabe », « la nation arabe », « les Arabes », « la société arabe », « le monde arabe », autant de déclinaisons énoncives exprimant le même contenu sémantique, est posée dans le discours idéologique arabe contemporain comme un « devoir-être » (donc programme à réaliser), en même temps qu'un « avoir été », (donc un programme déjà réalisé). Roussillon nous parle justement de « l'unité même du principe identitaire »¹³.

L'entretien de la phobie de l'ennemi, de l'ombre menaçante de l'autre, ne sert pas seulement à recoller les débris d'un « moi », mais aussi à rendre le discours d'un certain moi partiel (l'opposition) impossible, et inaudible par la société, en le désignant comme procédant de celui de l'ennemi. Les termes de *turath* (patrimoine) et de *'asala* (authenticité), largement répandus dans ce discours, sont censés entretenir le passé dans le présent et le projeter dans le futur. Le jugement d'authenticité mesure une posture, une pensée ou un acte, en termes de conformité ou d'écart par rapport à une équation identitaire passée perçue, comme le dit Sledziewski, comme « un stock de qualités essentielles déjà assignées une fois pour toutes à un sujet déjà-là avant de commencer à exister. »¹⁴ Elle ajoute que le sujet individuel ou collectif est perçu comme une équation de qualités qui le contraint à « toujours protester de son authentique identité et la défendre contre les influences étrangères susceptibles de la dénaturer. » (Dourari, 1993 : 368)

11. Garon, Lise (1990), « Vers un concept opératoire de l'idéologie », *Linguistica communicatio, Revue internationale de linguistique générale*, vol. II, n° 2, p. 59-69, cité dans Dourari, 1993 : 363.

12. V. aussi la critique de la réforme de Mohammed Ibn Abdelwahab dans Arkoun, Mohamed (2019), *L'Aspect réformiste dans l'œuvre de Taha Hussein*, Alger, Frantz Fanon.

13. Cité dans Dourari (1993 : 365).

14. Sledziewski, Elisabeth (1991), « Sujet et identité », *L'homme et la société, Revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociales*, n° 101, XXV, p. 42.

Le discours identitaire arabe et islamique se caractérise par la revendication insistante de la spécificité par rapport au reste de l'humanité : « *It's better for the Muslim world to develop through its own traditions including mysticism* », soit « Il est préférable pour le monde islamique de se développer par le biais de ses propres traditions y compris le mysticisme », nous dit Hanafi (v. Dourari, 1993 : 370). D'autant mieux, ajoutons-le, que cette spécificité-ci lui permet d'évoluer en dehors de l'influence perturbatrice de l'autre, de l'Occident, et même des conventions internationales.

Laroui réfute cette spécificité qui serait propre aux Arabes et musulmans uniquement, et déclare :

La sharia en tant qu'exigence éthique, le califat en tant qu'état à son service pour dépasser la nécessité et faire que l'homme cesse d'être uniquement naturel, tout cela n'a rien de spécifiquement islamique. C'est la logique de toutes les utopies apparues au cours de l'histoire. (V. Dourari, 1993 : 373)

La majorité des constitutions d'États dits arabes comporte un article consacrant « l'islam religion d'État », sans vraiment en définir les implications. Ce n'est certainement pas l'idée d'application de la *Shari'a* comme cadre et source du droit, car cela aurait pu être dit explicitement. À moins que ce soit une confusion entre une personne et l'état, en tant qu'ensemble institutionnel, dont on ne s'attendrait pas qu'il accomplisse les rites islamiques quotidiens. Ou alors, entendrait-on par cela que l'État serait soumis à ce que certains juristes théologiens andalous comme Shatibi appellent, « *makarim al 'akhlaq* » (l'idéal éthique) et *almaslaha al 'ama* (la règle de l'intérêt général) ?

C'est en ce sens que Ghalioun a bien raison de soulever le constat d'une situation crisogène caractérisée par une opposition entre l'état et sa nation, et dans laquelle vivraient les peuples dits arabes. Car, en expliquant que « c'est une communauté qui vit ses structures étatiques, non pas comme l'expression de sa volonté ou de la solidarité collective de ses membres, mais comme le principe de leur négation, elle subit ses pouvoirs qui devraient être son émanation » (cité dans Dourari, 1993 : 374-375), il décrit en des termes simples une réalité politique complexe, partant du trait partagé par cette supposée communauté, pour la présenter *ipso facto* comme identique à elle-même dans tout cet espace dit arabe. Mais, il tombe dans le même travers globalisant en insinuant qu'il s'agit partout de la même « communauté » et de la même « nation » qui serait mue par une identique « volonté » politique, et qui vivrait dans le cadre du même « État ». Une dictature qui provoque la défiance populaire n'est malheureusement pas un phénomène spécifique au monde dit arabe. Nous avons nous-mêmes écrit en 2004, en écho à ce titre de Ghalioun, un ouvrage intitulé *Le Malaise de la société algérienne, crise de langue(s) et crise d'identité* pour montrer que la société algérienne possède ses propres repères géographiques et historiques, son propre imaginaire collectif, sa propre culture, ses propres langues et son propre régime autoritaire, et que ces derniers sont en opposition avec ceux imposés par l'État.

Hussein Amin, ex-ambassadeur d'Égypte à Alger, soulignait à juste titre dans une déclaration à la presse algérienne que le FLN-parti et le PND de Moubarak sont tous les deux impopulaires auprès de leurs sociétés. Mais, ils s'agrippent tous les deux au pouvoir en exploitant l'islamisme et l'arabisme¹⁵.

3.2. Du déni du réel comme subterfuge pour la substitution linguistique et identitaire

3.2.1. Temps inaugural versus temps historique

Selon Ricoeur, l'identité du sujet est « [c]e en quoi il se reconnaît, ce qu'il tient pour l'indice de sa propre permanence, continuité dans l'être et dans le temps, et en ce sens répétition de traits et gestes caractéristiques auxquels on pourra dire c'est bien lui. » (Ricoeur, 1990)

Mais, précisément, c'est l'être et le temps qui posent problème dans la définition officielle de l'identité ethnoculturelle et linguistique du Maghreb. Officiellement, ce dernier est dit « arabe » au sens linguistique, culturel et ethnique, du fait, au moins, que le terme « arabe » renvoie aussi bien à la langue arabe classique/scolaire qu'à l'ethnonyme. Le discours idéologique aura, quant à lui, séquencé le temps de sorte que seul celui de la conquête arabe (au sens de l'ethnie et au VIII^e siècle) est mis en relief comme point originel (mythe d'origine et temps initial), mis en surbrillance et célébré systématiquement avec faste par les appareils idéologiques d'État. « L'être » et « le temps », soulignés par Ricoeur, ici antérieurs au VII-VIII^e siècle, sont systématiquement ostracisés de la conscience et de la mémoire du sujet, car suspectés d'introduire de l'hétérogénéité dans la construction doxique de la représentation identitaire de référence. Mieux, ce temps zéro, politiquement et idéologiquement, licite de l'identité, de l'histoire et de la culture, est mythifié et transcendantalisé comme l'inauguration du monde du sacré *vrai* : les *futuhât* (non pas « la conquête ») arabo-islamiques sont présentées comme le temps inaugural de l'entrée dans la voie lumineuse de l'existence, du salut et du début de l'éloignement de la menace des tourments de l'enfer et du paganisme de la *djahiliya* (l'ignorance, en fait la période antéislamique). C'est ce qui explique justement l'existence de partis islamistes et arabistes dans tous les états du monde dit arabe luttant pour la restauration du califat. L'un légitime l'autre.

C'est donc bien à la mise en branle d'un processus de substitution/greffe identitaire totale comprenant histoire, langue, ethnie et pensée, à laquelle les discours idéologiques de certaines élites des États maghrébins se sont livrés, en initiant la scotomisation de l'histoire et de la préhistoire de

15. Cité dans Dourari, 1993 : 375. V. notamment le caractère antidémocratique de l'islamisme qui vient en appui à l'autoritarisme des pouvoirs en place, et que souligne Khosrokhavar dans son analyse du système des Mollahs en Iran, dans l'article « Le clergé iranien et la révolution islamique en Iran ». Ghalioun déclare dans « L'image de l'autre, sociologie de la diversité et de l'intolérance », *Naqd, Revue d'études et de critique sociale* n° 10, p. 35 : « Le clergé ne s'est pas démocratisé dans son paysage mental, depuis la révolution constitutionnelle du début du siècle, où il était contre la tyrannie du roi, mais pas pour un système démocratique... mais une fois le pouvoir entre ses mains, une large fraction justifie, qui plus approuve, le pouvoir autocratique qui s'exerce dorénavant au nom de l'Islam. »

l'Afrique du Nord, par le biais de la sphère médiatique, des programmes d'enseignement et de la politique linguistique. Arkoun déclare :

Pour faire le Maghreb Arabe Uni, on a décidé autoritairement l'élimination de toute cette histoire ancienne. Elle n'existe plus. On nous a dit vous êtes des Arabes un point c'est tout. C'est ce que le président Ben Bella a souligné sans vergogne dès son premier discours au lendemain de l'indépendance. (Arkoun, 2012 : 18)

3.2.2. *Temporalisation mythique et visée homogénéisante*

Une fois admise l'idée que l'histoire de cet espace et de ces peuples n'a commencé qu'à la venue des conquérants arabes (*al-fatihun*), qui penserait à la question d'antériorité/postérité ? Ces derniers seraient ainsi perçus comme une composante autochtone native de cet espace. Leur culture arabe (langue et symboles), sacralisée par l'islam, le serait tout autant, du fait que l'histoire ancienne de cet espace et peuples aura commencé à la même date pour tous. Ces coordonnées subjectivo-spatio-temporelles construites ne seront pas soumises à un questionnement. Ces conquérants jouiraient ainsi même d'un statut de prestige d'ordre transcendantal, incomparable et indiscutable.

Djabiri¹⁶ esquive la réalité historique, ethnique, linguistique, anthropologique des peuples du Maghreb, au-delà de leur adhésion à la religion islamique. Évidemment, il disqualifie toutes les revendications identitaires et linguistiques amazighes, qui ont parsemé le parcours historique de cette région, comme une manœuvre de l'ennemi, du colonialisme, etc., contre l'identité et l'unité arabe. Suggérant que les Amazighs, ainsi que leur présence sur le sol maghrébin, constatée au moins depuis la venue des Phéniciens en Afrique du Nord (vers le XI^e siècle avant J.-C.), et qui avaient dû les affronter pour s'y installer¹⁷, serait un artefact créé par le colonialisme ! Au Maroc ce serait « la politique berbère » de la France qui aurait inventé le spectre de l'amazighité.

Djabiri livre aussi un condensé de la posture idéologique arabo-islamique, non sans avoir au préalable prévenu contre la devise du colonialisme et figure de l'ennemi (antidestinateur) qui consiste à « diviser pour régner » – précaution rhétorique jugée nécessaire pour désarmer par avance tout esprit critique. Voulant masquer la réalité, en faisant appel à l'émotion et à la ferveur patriotique anticoloniale, il finit par démasquer les visées du discours idéologique dominant et ses mécanismes sous-jacents :

16. Djabiri, Mohammed Abed (1988), *Le Maghreb contemporain, la spécificité et l'identité... La modernité et le développement*, Casablanca, Éditions Mu'asasat Banchara li tibâ'a. Djabiri, Mohammed Abed (1990), « *Al maghrib al-mu'asir, al khususiya wa lhuwiya... al hadatha wa tanmiya* » ; « *As-siyasat at-ta'limiya fi aqtar al maghrib al 'arabi* », Oman, Éditions Muntada al fikr al 'arabi.

17. V. Dourari, Abderrezak (2022), *Penser les langues en Algérie*, Alger, Frantz Fanon.

Cette politique berbère visait l'arabité du Maroc, son islamité et son intégrité territoriale et la réaction patriotique avait été de s'attacher davantage à ces trois fondements et de les défendre en tant que fondements indissociables, d'où ce phénomène qui constitue la spécificité du Maroc (de l'Algérie et de la Tunisie) : le lien organique entre l'islam, l'arabité et l'unité nationale. (Djabiri, 1990 : 84 ; notre traduction)

Sans se soucier d'expliquer pourquoi le colonialisme¹⁸ viserait-il, mystérieusement, plus l'arabité et l'islamité du Maroc, car, en cela, les états de la presqu'île arabique seraient plus indiqués, ni de quelle manière ces deux dimensions pourraient-elles être équivalentes à l'intégrité territoriale, Djabiri n'hésite pas à poser d'emblée que leur défense est un devoir patriotique, prescrit à l'individu, au même titre que celui de la défense de l'intégrité territoriale. Cette prédication équationnelle, une fois admise, aura pour effet de classer automatiquement toute préconisation différente, la défense de l'amazighité par exemple, ou le plurilinguisme ou le multiculturalisme, etc., dans la catégorie des discours des ennemis antipatriotiques.

Que beaucoup de peuples, dont les Maghrébins, sans doute, aient adhéré à l'islam, est un fait qui ne doit pas oblitérer le fait que l'Islam, lui-même, et ses symboles principaux, sont nés dans un ancrage territorial, historique et culturel de la Péninsule arabique. C'est le Coran qui le déclare explicitement. Le prophète « Mohammed » est arabe et « Allah » est le nom de la divinité monothéiste arabe, diffusée ensuite hors d'Arabie par le fil de l'épée et des conquêtes. Ce sont, d'ailleurs, les deux termes fondamentaux de la profession de foi arabo-islamique, dont la prononciation permettait d'échapper au glaive lors des conquêtes, semble-t-il ; car en se soumettant (*aslim taslam* = convertis-toi à l'Islam et tu auras la vie sauve) à ces symboles dictés par les armées arabes conquérantes, les autochtones se soumettaient du même coup à la vision du monde, à la cosmogonie et l'ordre politique hiérarchique arabes et, subséquemment, à l'autorité arabe qui les promouvait. « L'universalité » de l'Islam lui procure un écran supplémentaire qui cache ses origines géographiques et ethnoculturelles. Aujourd'hui plus qu'avant, puisque les Arabes ne représentent plus qu'une toute petite minorité de la population islamique mondiale¹⁹.

Voilà déconstruit, sommairement, le lien « organique » entre la langue arabe et l'islam et la raison idéologique de leur inséparabilité invoquée par Djabiri et ses autres promoteurs. Arkoun déconstruit aussi cette posture, largement répandue dans le Maghreb, en disant :

Je songe... à la fameuse politique berbère de la France, qui continue de servir d'alibi au refus opposé au Maroc et en Algérie, à l'étude d'une langue et d'une culture pourtant vivantes et constitutives de la personnalité maghrébine... Je dis bien l'environnement scientifique, car

18. Djabiri passe sous silence le fait que l'empereur français, Napoléon Bonaparte, désirait ériger un royaume arabe au Maghreb et non pas un royaume berbère, par exemple ; des medersas et des écoles franco-musulmanes, qui enseignaient la langue arabe et l'islam, ont été ouvertes, mais jamais d'école de formation en berbère.

19. Les Arabes (les États de l'Arabie et du Golf) sont cependant très influents idéologiquement et financièrement sur les organisations islamiques internationales.

on va voir comment le discours nationaliste officiel tend à enfermer la société dans une perception imaginaire de son passé et de son identité au mépris des normes et des données les mieux établies de la connaissance scientifique. » (Cité dans Dourari, 1993 : 377-378)

Chafiq²⁰, lui aussi, révèle comment le discours idéologique, arabiste ou islamiste, exploite le fameux Dahir berbère²¹ dans le cadre de propagandes politiques confuses, invoquant tantôt les valeurs islamiques, tantôt l'idéologie arabiste et même les valeurs nationalistes, afin d'illusionner, dit-il, les générations montantes que « ce Dahir est le premier péché dont les berbérophones doivent s'absoudre par l'arabisation totale » (Chafiq, 1989 : 118).

En renfort de cet argument d'autoarabisation, posé comme devoir interne impérieux, l'autre grand argument pour le refus ou, à tout le moins, l'inertie manifestés à l'égard de l'intégration de la dimension amazighe dans l'équation identitaire et linguistique des États du Maghreb est d'ordre sociolinguistique : il s'agit de la pluralité et de la dispersion des variétés linguistiques régionales, perçues comme des dialectes parlés, insignifiants, archaïques et non dignes d'intérêt en comparaison du prestige religieux et scientifique de l'arabe scolaire/classique.

4. Politique linguistique et culturelle de l'Algérie indépendante

4.1. Des dynasties amazighes au califat ottoman et aux mouvements nationalistes modernes

4.1.1. L'Algérie avant son indépendance

Nous venons de décrire brièvement l'atmosphère intellectuelle dans laquelle s'est posée et décidée la question du choix de la politique linguistique et culturelle pour l'Algérie indépendante. Le modèle de l'État algérien, en plus, n'a pas été le résultat d'une réflexion de philosophie politique libre, partant des données de la réalité algérienne. Emprunté à l'État-nation colonial, il a été bâti sur une posture intellectuelle uniciste, jacobine, et pour se distinguer de la première citée, cette posture devait s'habiller de l'idéologie arabo-islamique, dont les linéaments ont pu s'insinuer dans les sociétés maghrébines dès les VIII-IX^e siècles, et se sont consolidés continuellement jusqu'à devenir

20. Chafiq, Mohammed (1989), *Lamha 'an thalatha wa thalathin qarnan min tarikh al 'amazighiyyin* (Aperçu sur 33 siècles de l'histoire des Amazighs), Rabat, Éditions Dar al kalam. V. aussi Chaker, Salem (1989), *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.

21. Il concerne l'application du droit coutumier berbère dans les zones dites « *bladsiba* » en lieu et place de la Sharia appliquée par le pouvoir du roi aux territoires et populations qui lui étaient soumises et dénommée « *blad al-makhzen* », décrétée le 16 mai 1930. V. *Revue de la justice coutumière*, n° 1-2, Rabat, 1955. Ces dénominations en arabe ont préexisté au protectorat français et les supposés privilèges octroyés aux territoires Siba n'ont pas été démontrés. Ils ne sont donc qu'une culpabilisation destinée à contraindre les populations de ces territoires à tradition berbère, à accepter la Sharia et de se soumettre au Makhzen. Le Dahir berbère incriminé lui-même évoque explicitement le fait que cette dérogation n'est qu'une réitération des dispositions prises par les anciens rois du Maroc. V. aussi Montserrat Benitez, Fernandez (2006), « Approche sur la politique linguistique au Maroc depuis l'indépendance », *Estudios de dialectologia norteafricana y andalus/10*, p. 109-120.

des réalités psychiques prégnantes. Les dynasties amazighes, ayant régné sur partie ou totalité du Maghreb jusqu'au XVI^e siècle, s'étaient approprié la religion et l'idéologie islamiques et avaient sans doute adopté la langue arabe classique (coranique) pour la gestion de leurs états et, plus généralement du domaine formel²², y compris, et surtout, pour leurs relations avec les califats arabes du Moyen-Orient et d'Andalousie. Cette langue dominait aussi le domaine de la science rationnelle. La domination turque, se référant au califat islamique ottoman en Algérie dès le XVI^e siècle et se légitimant de la permanence de l'islam, n'avait pas pour vocation de bousculer les déterminants religieux et linguistiques des représentations de l'identité collective, du *nous*. Cette période de plus de trois siècles n'a laissé aucune trace civilisationnelle turque en Algérie, à l'exception de quelques mots d'origine turque dans l'arabe algérien relevés par Bencheneb²³ au début du XX^e siècle.

L'option de l'adhésion à l'arabo-islamisme, durant les débuts du mouvement nationaliste algérien, s'imposait à l'esprit comme une continuité de l'histoire linguistique et culturelle²⁴, et avait commencé à s'affirmer explicitement dès le début de la formation des partis politiques pour l'indépendance du pays²⁵. Cette posture était mue partiellement, semble-t-il, par des visées progressistes d'émancipation des peuples de leur situation de segmentarité et de leur ethos jugé archaïque, dans la perspective de leur unification face aux menées colonialistes de l'époque. Wyrzten nous dit :

Les mouvements anticoloniaux nord-africains avaient défini la nation dans un mode monoculturel utilisant l'identité « arabe » et « musulmane » comme des marqueurs nodaux de la solidarité collective. C'est, par conséquent, dans l'incubateur colonial, que les récits conjoints l'unité culturelle nationale arabo-islamique à la légitimité politique, ont été forgés. (Wyrzten, 2014 : 19)

22. Dourari, Abderrezak (2022), « Les Amazighs et tamazight en Afrique du nord : quelques repères historiques », *Penser les langues en Algérie*, Alger, Frantz Fanon.

23. Bencheneb, Mohammed (2014), *Mots turcs et persans dans le parler algérien*, Thala Editions.

24. Jonathan Wyrzten (2014 : 19), s'appuyant sur Gellner et Schroeter, le dit de manière concise : « *The economic and political system in precolonial North Africa did not require an intense linguistic and cultural homogenization (Gelner, E, 1983, Nations and nationalism. Ithaca, Cornell University Press). The Beylik of Tunis and the Deylik of Algiers, or the Makhzen of Morocco had neither the desire nor the capacity to implement this type of standardization of the educational and administrative systems. These governments functioned by relying on a stream of clerics trained in literary Arabic and Islamic law at educational complexes such as al-Qarawiyyin in Fes or the Zitouna in Tunis or in a supply of Jewish merchants and scholars with financial and linguistic skills important for international trade and diplomacy (Schroeter, D. 2002, The Sultan's Jews: Morocco and the Sephardi World. Palo Alto, Stanford University Press).* »

Il faudra ajouter à cela le dense réseau de zaouïas et d'écoles coraniques d'Algérie, constitué autour d'ordres religieux soufis, chargé d'enseigner la langue arabe et le coran, et implanté en Kabylie ou ailleurs, (dont la zaouïa de Sidi Ahmed Ouedris d'Illoula Oumalou, fréquentée par l'illustre Ibn Khaldoun) et dont l'influence dépasse les frontières de l'Algérie.

25. Crise du PPA/MTLD 1949 et document *Idir Al-watani*

Le jacobinisme²⁶ du colonisateur, en matière de langue et d'organisation juridique et politique de l'État, qui monopolisait le contrôle total de la société et l'usage systématique de la violence symbolique et physique, a eu paradoxalement une grande influence dans la formation de la pensée politique et culturelle nationaliste. L'idéologie arabiste (le Baath syrien et irakien, et le nassérisme dans les années 1950), très populaire à cette époque, à laquelle se joignait leur propre sensibilité et perception des enjeux, a amené les promoteurs algériens de cette idéologie à considérer le pluralisme comme une division et un affaiblissement des capacités immunitaires de la nation²⁷. Réifiante tout autant que déréalisante, cette posture, qui consistait à gommer les spécificités, aura très vite montré qu'elle était plutôt source de problèmes. Car en scotomisant et en combattant la pluralité réelle des populations, des régions, des langues et des cultures historiques vivaces en Algérie, et loin d'apaiser les conflits, elle aura au contraire suscité des tensions, relativement fortes, nées des frustrations causées par ce schéma d'État national projeté, rigide, conservateur et négateur de la réalité et de la pluralité²⁸.

4.1.2. L'Algérie indépendante : ouverture sur le pluralisme

L'État algérien indépendant, à la suite d'une politique linguistique monolingue autoritaire commencée après la promulgation de l'ordonnance présidentielle de 1976²⁹, a renoué lentement, peut-être inconsciemment, avec le pluralisme dès la reconnaissance de tamazight comme langue nationale dans l'amendement constitutionnel de 2002, suivie de son élévation au rang de langue officielle dans la constitution de février 2016. Mieux, l'article 4 de la constitution de 2016 (et de 2020) énonce implicitement la co-officialité avec l'arabe (entendu scolaire) et, du même geste, celle des variétés régionales de tamazight usitées sur le territoire national. Aussi, peut-on considérer que cela avait ébauché *ipso facto* l'admission de l'idée de pluralisme et de complémentarité des langues et

26. Contrairement aux affirmations de Wyrzten (cité *supra* : 18), qui attribue généreusement au colonialisme français l'implémentation à dessein d'une politique multiculturelle, dont personne n'a documenté l'existence, visant à préserver la diversité ethnique, religieuse et linguistique de la population afin de maintenir l'ordre sociopolitique colonial, on peut affirmer que les Algériens identifiaient le colonisateur par la langue (le français) et la religion (la chrétienté). Cette critique adressée au colonialisme par plusieurs auteurs imprégnés de l'idéologie arabiste, révèle leur regret implicite que le colonialisme n'eut pas fait le travail de fusionnement de ce pluralisme, qu'ils auraient voulu faire eux-mêmes. Mais, s'il ne l'a pas fait, c'est simplement parce qu'il est compliqué et ne l'avancé pas plus. L'auteur dit que partout dans le monde islamique, l'organisation de la société se faisait selon le pacte d'Omar qui mettait l'arabe comme langue commune et distinguait les Musulmans des Juifs et des Chrétiens (*ahl al kitab*). Ces derniers étaient autorisés à garder leurs spécificités dans le statut de *dhimmi*, soumis à la majorité islamique, et doivent en payer l'impôt de capitation (*jizya*).

27. C'est l'avis aussi de la Révolution française au XVIII^e siècle, qui dénonçait les dialectes régionaux comme résidus de la féodalité. La position du philosophe allemand Herder, « un peuple, une nation, une langue », n'en est pas loin non plus.

28. Dourari, Abderrezak (2012), « Politique linguistique en Algérie : entre le monolinguisme d'État et le plurilinguisme de la société », *Synergies pays germanophones*, n° 5, p. 73-89.

29. Après l'Ordonnance présidentielle de 1976, il y eut plusieurs lois et décrets dont : la loi 05-91 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe, l'ordonnance présidentielle 96-30 du 21/12/1996 modifiant et complétant la loi 91-05 du 16 janvier 1991, portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe ; la constitution amendée de 2002, et la loi d'orientation sur l'éducation nationale de 2008, etc.

des cultures³⁰. Celle-ci n'ira pas, cependant, jusqu'à son ultime conséquence sociolinguistique et politique : assumer l'arabe algérien³¹ – langue maternelle d'une grande partie des Algériens de toutes les régions, et langue véhiculaire nationale et transfrontalière, intelligible au Maroc et en Tunisie³² ; ni encore moins la nécessaire réorganisation de l'État national.

La reconnaissance officielle de ce plurilinguisme dynamique, aujourd'hui officiel, semble être nécessaire, mais non suffisante, pour favoriser l'apaisement culturel et identitaire et améliorer les conditions politiques et symboliques de la citoyenneté dans le cadre de l'algérianité. L'implémentation attend toujours. Plus, un réajustement de l'aménagement du territoire, des articulations et des contours de l'organisation administrative et politique de l'État³³, dans la perspective d'une meilleure flexibilité et d'un rapprochement du concept du multiculturalisme cosmopolite citoyen, garantirait davantage le savoir-vivre ensemble en paix dans la diversité et consoliderait l'unité de destin du peuple par l'adhésion volontaire des citoyens à leur État.

4.2. Au-delà de la perception officielle de la situation sociolinguistique en Algérie, la réalité

Les sociolinguistes algériens sont unanimes pour signaler l'existence d'un malaise linguistique et identitaire causé par la politique linguistique officielle, éducative, culturelle et communicationnelle de l'État³⁴.

L'observation des pratiques linguistiques des locuteurs rarement monolingues dans la société algérienne, lisibles dans les pratiques du « *hirak* » et signalées en introduction présente un schéma sociolinguistique devenu consensuel dans la littérature spécialisée. Les usages linguistiques, certes

30. Même s'il est pertinent de s'interroger sur la place même du droit et de la constitution dans la gouvernance des États de non-droit !

31. V. les innombrables requêtes adressées au pouvoir par le sociolinguiste Abdou Elimam, publiées dans la presse nationale durant la réécriture de la constitution de 2020. V. son livre, *Après tamazight, le derja* (2020), Alger, Frantz Fanon. V. aussi Dourari, Abderrezak (2022), *Penser les langues en Algérie*, Alger, Frantz Fanon.

32. Comparer par exemple les *Dictionnaire français-arabe algérien*, de Belkacem, Bensedira (2015), Éditions Dar Elkhettab, et le *Qamus ad_darija al maghribia*, (Dictionnaire du darija marocain) de Mgherfaoui, Khalil, Chekayri, Abdellah, et Mabrou, Abdelouahed (2017), Éditions Fondation Zakoura Éducation.

33. Dourari, Abderrezak (2018), « Du multilinguisme au multiculturalisme ou les interconnexions entre la sociolinguistique et la philosophie politique », *Langues et sociétés au Maroc, mélanges en hommage au professeur Ahmed Boukous*, coordination Boukhris, Fatima, El Houssein, El Moudhahid et Benni, Saïd, IRCAM, p. 413-432.

34. V. Dourari, Abderrezak (2004), *Les malaises de la société algérienne d'aujourd'hui : crise de langue et crise d'identité*, Alger, Casbah. Taleb Ibrahim, Khaoula (1998), *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, Dar El Hikma. Chachou, Ibtissem (2013), *La situation sociolinguistique de l'Algérie, Pratiques plurilingues et variétés à l'œuvre*, Paris, L'Harmattan. Chachou, Ibtissem (2016), *Pour un plurilinguisme algérien intégré. Approches critiques et renouvellement épistémique*, Paris, Riveneuve Éditions.

non figés, sont méthodologiquement répartis selon une stratification sociofonctionnelle claire³⁵. Dans le domaine non formel dominant deux langues maternelles : Tamazight – langue polynomique avec ses variétés (kabyle, chaouie, targuie, mozabite, chenouie, zénéte, etc.), d'un côté, et l'arabe algérien³⁶ (ou maghrébin), de l'autre. Dans le domaine formel dominant l'arabe scolaire et le français. Pour la simplicité de l'exposé, nous ne tenons pas compte, ici, des variations intradialectales.

Tamazight³⁷, et ses variétés, est officiellement reconnu par l'État qui tente, de manière critiquable, de l'insérer dans le système éducatif et les domaines institutionnels. Mais, l'arabe algérien demeure, sans même un nom officiel spécifique, une langue refoulée à l'anonymat, au non-dit de la société et de l'État, situation légitimée par une idéologie et une doxa laborieusement élaborée qui la confondent avec l'arabe scolaire, pour suggérer qu'elle reçoit la même attention que la première nommée, tout en la stigmatisant comme sous-produit visant à favoriser sa mort progressive.

4.3. La construction de l'image de soi en Algérie : le non-dit

4.3.1. Discussion et extension

Le principe de l'identité/altérité comme dualité conceptuelle présuppose que l'on puisse distinguer clairement ce qui est le « même », « homogène » – le « nous/le moi », de ce qui est « différent », « hétérogène » – le « vous/l'autre ». Le discours identitaire officiel, imposé et diffusé par les pouvoirs publics depuis l'indépendance, comme seul discours autorisé, est une mythohistoire. Il est fondé, comme nous l'avons vu, sur le diptyque « arabe » et « islamique », exclusivement. Le premier terme renvoie autant à une ethnie (arabe) qu'à sa supposée langue arabe unifiée ; alors que le deuxième terme renvoie à la religion, l'islam, introduit en Afrique du Nord par cette ethnie et par le biais de cette langue au VIII^e siècle J.-C. Les deux termes sont solidaires et se soutiennent mutuellement, car le sacré lié à l'islam prend cette langue comme vecteur de diffusion, et lui confère de ce fait un grand prestige auprès des populations croyantes.

35. Ce schéma se vérifie au moins dans l'histoire récente de la société algérienne, depuis la guerre de libération nationale et la fondation de l'État national indépendant à ce jour. Tamazight est intégrée dans le système éducatif et quelques médias (un quotidien en kabyle, *Tighremt* (La Cité), a été suspendu par le gouvernement Tebboune en 2020), mais demeure insignifiant par rapport aux deux langues consacrées du domaine formel. Nous ne nous prononçons nullement sur un quelconque figement de cette situation *ad vitam aeternam*.

36. La variation régionale existe en effet, mais elle n'altère pas l'intercompréhension.

37. Tamazight est devenu, d'un point de vue constitutionnel, aussi une langue du domaine formel, puisqu'elle est employée à l'école et dans la littérature, notamment kabyle et chaouie. Mais, elle est loin d'être concurrentielle avec les deux langues dominantes citées plus haut. Son aménagement pose un sérieux problème méthodologique et politique du fait de la volonté des militants d'imposer une « novlangue » unifiée (dite tamazight au singulier), en lieux et places des variétés naturelles de tamazight très différenciées linguistiquement et socioculturellement.

Cette solidarité entre une langue, l'arabe classique (coranique) ou scolaire, et l'islam, plus particulièrement sunnite malikite, suggère au croyant maghrébin que l'on ne peut pas être musulman, sans être arabe et inversement³⁸.

Cette construction mythohistorique passe sous silence la réalité géographique, historique et culturelle des Algériens, comme nous l'avons souligné précédemment, et, pis, ne lui procure aucune distinction eu égard aux autres peuples du « monde » dit arabe : le Koweïtien, l'Émirati, le Qatari, le Saoudien, l'Égyptien, le Mauritanien, le Soudanais, etc. qui se revendiquent, en effet, tous de l'arabo-islamisme, en dépit de leurs différences géographiques, leurs spécificités culturelles et ethniques, leurs représentations, leurs histoires et leurs imaginaires. Ils sont aussi « citoyens ou sujets » de pays et d'États différenciés qui ont des intérêts parfois antagoniques, par exemple, la guerre actuelle dévastatrice faite par la coalition dite arabe à l'encontre du Yémen, tout aussi arabe, et l'attitude différenciée des États dits arabes à l'égard de la normalisation de leurs relations avec Israël. Quant à l'Islam, il n'y a qu'à se rappeler les conflits historiques chroniques entre sunnites et chiites, et entre sunnites eux-mêmes, pour comprendre combien il est problématique comme critère d'identification. Le conflit géostratégique actuel entre l'Iran (chiite), l'Arabie saoudite (sunnite wahhabite) et la Turquie (sunnite hanafite), démontre le caractère non décisif de l'islam comme référence identitaire.

Le plus important, nous semble-t-il, est que ce couple incite implicitement à une espèce de haine de soi dans les pays du Maghreb. L'adhésion à l'islam est perçue par l'individu comme une obligation, non dite, d'abandonner volontairement son identité d'origine – sa langue maternelle et les symboles qui y sont attachés. L'abandon de cette dernière amène l'individu, subséquentement, à l'amnésie de soi et de ses origines, qui seront parfois ressenties comme pesantes dans cette quête obsessionnelle de fusion dans ce projet d'identité d'adhésion : l'identité des porteurs initiaux de cette religion et langue, détenteurs du prestige de la vérité divine, de la norme religieuse aussi bien que celle de la norme linguistique. Devenir musulman, c'est découvrir son chemin de Damas. C'est le sentiment de haine de soi où l'on ressentirait comme une honte de ses ancêtres que, par exemple, le refus violent de l'édification d'une statue pour la reine et combattante Dihya dans les Aurès, aura révélé récemment en Algérie. Alors qu'une statue y trône déjà pour glorifier son ennemi, le chef militaire arabe conquérant, Okba bnu Nafi', dont une mosquée et un village algérien portent le nom : « sidi Okba », près de Biskra.

4.3.2. Deux dichotomies solidaires

Le diptyque « arabo-islamique », couplé à celui de « *mu'min* » (croyant) versus « *kafir* » (incroyant), auxquels on ajoutera l'usage obligatoire de la formule euphémistique de « *futuhatislamiyya* », pour parler de la prise sanglante de l'Afrique du nord par les armées arabes, suggère confusément à la population autochtone amazighe qu'elle aurait été l'envahisseur de son propre territoire en sa qualité

38. En admettant que la population du monde dit arabe, sans égards à la diversité de sa composante ethnique et culturelle réelle, forme un tout arabe, elle ne constituera que près de 20 % du milliard et demi supposé de musulmans dans le monde.

de « *mu'minun* », et qu'elle aurait combattu en cette qualité avec bravoure, au nom de Dieu, contre ses propres compatriotes autochtones « *kafirun* ». Ces qualités, bien sûr, sont hypostasiées et projetées en dehors des coordonnées spatiotemporelles. On le voit bien, la dichotomie « *mu'min* » versus « *Kafir* » dissout les liens familiaux, tribaux, ethnoculturels, territoriaux, et politiques, et suggère à l'autochtone qu'il a été le conquérant « de son propre territoire », heureux complice du vrai conquérant venu d'ailleurs, reconnaissable par ses traits culturels et linguistiques différents, mais dans lesquels il se doit de couler les siens pour effacer progressivement jusqu'à ses traits initiaux, devenus des tares dirimantes. Les récits de guerre des conquêtes des armées arabes, menées sous la houlette des chefs de guerre bien réels et confusément présentées par les appareils idéologiques d'État comme des Imams, sont transmutés en contes merveilleux de braves croyants, tout dévoués à Dieu et au bien de l'humanité, fidèles à leur seule mission de propagation de la religion vraie. Les affres commises par ces armées (esclavage, traite de blanches, massacres collectifs, butin, domination, avilissement des autochtones, etc.), sont transmutes en actes sotériologiques méritoires : sauver les *kafirun* (i.e. les autochtones) des turpitudes de l'enfer éternel en les sortant de leur *djahiliya* : les hausser du statut de *kafirun*, condamnés aux turpitudes de l'enfer éternel, au statut de *mu'minun*, sauvés et probablement, s'ils faisaient un certain zèle, seraient même promis aux délices du paradis éternel.

La domination arabe du Maghreb, y compris selon les historiographes arabes anciens, s'est faite par le truchement de batailles sanglantes³⁹ avec les autochtones et des prises de butin -femmes comprises qui alimentaient les gynécées et les marchés d'esclaves au Moyen-Orient. La révolte, au VIII^e siècle déjà, du leader amazigh Maysara al-Madghari⁴⁰, que le Calife Omeyyade avait débouté dans sa demande de suppression des pratiques non musulmanes menées par les gouverneurs arabes au Maghreb, au détriment des populations amazighes pourtant converties à l'Islam, dont la ponction d'esclaves femmes et la perception de l'impôt de capitation (la *jizya*), en est l'une des preuves décisives.

La surenchère idéologique des lobbys maghrébins, arabistes et islamistes actuels, continue jusqu'à nos jours, notamment quand il s'agit de rétablir les vérités historiques et opérer une affirmation de l'identité historique des peuples du Maghreb. Arkoun en rend compte par le concept « d'ignorance institutionnalisée ». Les controverses violentes liées à la réforme des programmes de l'éducation et

39. V. Ibn Al-Athir al-Djazari, *al kamil fi tarikh*, ou même Ibn Kathir, *al-Bidaya wa Nihaya* et plus particulièrement Chihab ad-Din Anouayri, *Nihayat al-'arab fi funun al-adab*, T24, PDF, Dar al-Kutub al-'ilmiya, Beyrouth, Liban, pp 4 sq. Ce dernier dit : « فلما أراد عثمان أن يغزي افريقيا استشار الصحابة فكلهم أشار عليه بإنفاذ الجيش إليها ... فندب الناس إلى الغزو، فكان هذا الجيش يسمى جيش العبدالة (من اسم عبد الله لكثرة فِيم بين أعضائه)...فجمع عبد الله بن سعد جيشا عرمرما، فبلغ جيش المسلمين عشرين ألفا.» ص5 (Quand Othman voulut conquérir l'Afrique, il avait d'abord demandé conseil aux compagnons du Prophète, et tous avaient encouragé l'envoi de l'armée en Afrique. Cette armée s'appelait « l'armée des Abadla », (du prénom Abdallah qui y était fréquent)... Ce fut ainsi qu'Abdellah Bnu Saad avait réuni une armée énorme de 20 000 hommes.)

40. « Maysara al-Matghari », *Wikipédia*, page consultée le 14 novembre 2020 : http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Maysara_al-Matghari&oldid=176593300.

le cours d'histoire, en sont témoins au Maghreb, à l'instar de l'Égypte révélées par Taha Hussein⁴¹, et où l'institution conservatrice d'El-Azhar et l'Association des frères musulmans⁴², avaient pesé de tout leur poids contre une réforme éducative ouverte sur les langues (l'Égyptienne y comprise) et le rationalisme dans le sens du droit de la raison critique d'examiner librement tous les objets qu'elle voudra se donner.

En général, les nations construisent leurs identités au regard du territoire qu'ils habitent : être américain signifie un habitant et un citoyen qui habite l'Amérique ; Européen, celui qui habite l'Europe ; Français, le citoyen qui habite la France ; Canadien celui qui habite le Canada, etc. Ceci au moment où celui qui habite l'Algérie, et en est un citoyen, est déclaré d'identité « arabo-musulmane » ! C'est comme si on disait d'un Canadien qu'il est « anglo-franco-chrétien ».

À l'instar du discours généalogique traditionnel, le lieu d'habitation et d'existence des populations n'est pas pris en compte, contourné au profit de l'établissement de lignages et de mythes d'origine orientales, inspirés des récits mythiques. C'est ainsi que nous obtenons dans la constitution algérienne amendée, sans crainte de paradoxe, le syntagme de l'Algérie est une « terre arabe ».

L'État moderne, selon la philosophie et la sociologie politiques, est une abstraction née de la conjonction d'un peuple, d'un territoire et d'un gouvernement commun, raffermie par la conscience d'une histoire et d'une volonté communes de vivre ensemble en paix.

L'État s'érige, donc, sur le sentiment de loyauté à son égard et à l'égard de celui de la nation, non pas à l'égard d'un fantasme transnational de la Oumma islamique ou arabe⁴³. Car cette dernière privilégie, implicitement dans notre cas, un État étranger particulier, réputé détenir l'exclusivité de la légitimité religieuse (l'islam) et linguistique originelles (arabe classique) et dont on scotomise à dessein la fonction politico-idéologique d'État, ayant ses intérêts stratégiques particuliers, derrière l'écran de sa seule qualité de lieu originel du sacré islamique et de protecteur de ses sites sacrés⁴⁴.

Nonobstant la foi respectable de tous les peuples, c'est cette déconstruction impartiale qui nous amène à postuler le caractère spécieux de cette définition identitaire allogène imposée par le système du parti unique du Front de Libération nationale à la nation algérienne, et scandée par les discours islamistes et arabistes. D'autant que bien des peuples musulmans (Malaisie, Indonésie, Turquie, Bulgarie, Iran, etc.) n'ont pas cru nécessaire pour cela de renoncer à leurs langues, cultures et nations d'origine.

41. V. Arkoun, Mohamed (2019), *L'Aspect réformiste dans l'œuvre de Taha Hussein*, Alger, Frantz Fanon.

Il cite Taha Hussein, *Mustaqbal at-taqafa fi misr* (L'avenir de la culture en Égypte).

42. C'est la même posture que celle de l'Association des oulémas en Algérie à ce jour.

43. Djabiri, Mohammed Abed et Hanafi, Hassan (1990), *Hiwar al-machriq wa l-maghrib* (Dialogue entre le Machreq et le Maghreb), Éditions AL_Yawm as-sabi' et Dar Toubqal li nachr.

44. La Libye et l'Iran avaient demandé de partager la rente provenant du tourisme religieux du *hadj* équitablement sur tous les États islamiques.

On comprend alors pourquoi tous les textes de loi liés à la politique linguistique de l'État algérien sont accompagnés de l'affirmation de l'appartenance à la civilisation islamique.

5. Le paradoxe de la revendication amazighe : plurilinguisme national et monolinguisme amazighophone

Phipps a trouvé une belle formule pour décrire de manière condensée, la difficulté qu'il y a à dépasser la tendance à nier le pluralisme :

Unlearning habits of oppression and inequality is not straightforward or neat and tidy. And this should not be an excuse for inaction. (Désapprendre les habitudes d'oppression et d'inégalité n'est ni simple ni clair et net. Et ceci ne doit pas être une excuse pour l'inaction) (Phipps, 2019 : 8).

La nouveauté apportée par la constitution d'avril 2016 et de février 2020, si tant est que la constitution puisse constituer un argument sérieux dans un État où le droit n'est pas déterminant, dispose, dans son article 04, que tamazight est également langue nationale et officielle dans ses différentes variétés en usage sur le territoire national. Remarquons d'abord qu'elle utilise le terme de « variété » et non pas celui de « variante » – largement diffusé par le discours du Haut-Commissariat à l'Amazighité (HCA)⁴⁵ et certains de ses affidés de la revendication amazighe. Le terme de « variante » suggère l'existence « d'une langue unique » qui se manifesterait dans les faits sous la forme « d'aspects légèrement nuancés » dans les différentes régions du pays. Cette vision unifiante et déréalisante participe maladroitement de la sociolinguistique variationniste⁴⁶, en cohérence avec la perception jacobine française.

Le terme de « variété »⁴⁷ ouvre conceptuellement l'horizon à l'idée d'une très grande différenciation régionale de la langue, tant et si bien que l'on pourrait parler de leur grande autonomie d'existence et de fonction⁴⁸.

L'idée de variété sociolinguistique régionale sous-tendue par un mode de vie, d'une culture adaptée à un climat et à un modèle économique et traditionnel des différentes régions algériennes, n'est

45. Institution culturelle créée en 1995 et relevant de la présidence de la République

46. V. Dourari, Abderrezak (1997), « Plurilinguisme et unité nationale », Laroussi, Foued, *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, n° 23, PUR, Rouen. Dourari, Abderrezak (2008), « Choix épistémologiques et profil sociolinguistique : un problème d'adéquation ? », *Insaniyat*, Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC), n° 39-40, p. 719-738.

47. Fishman, Joshua (1971), *Sociolinguistique*, Paris Nathan.

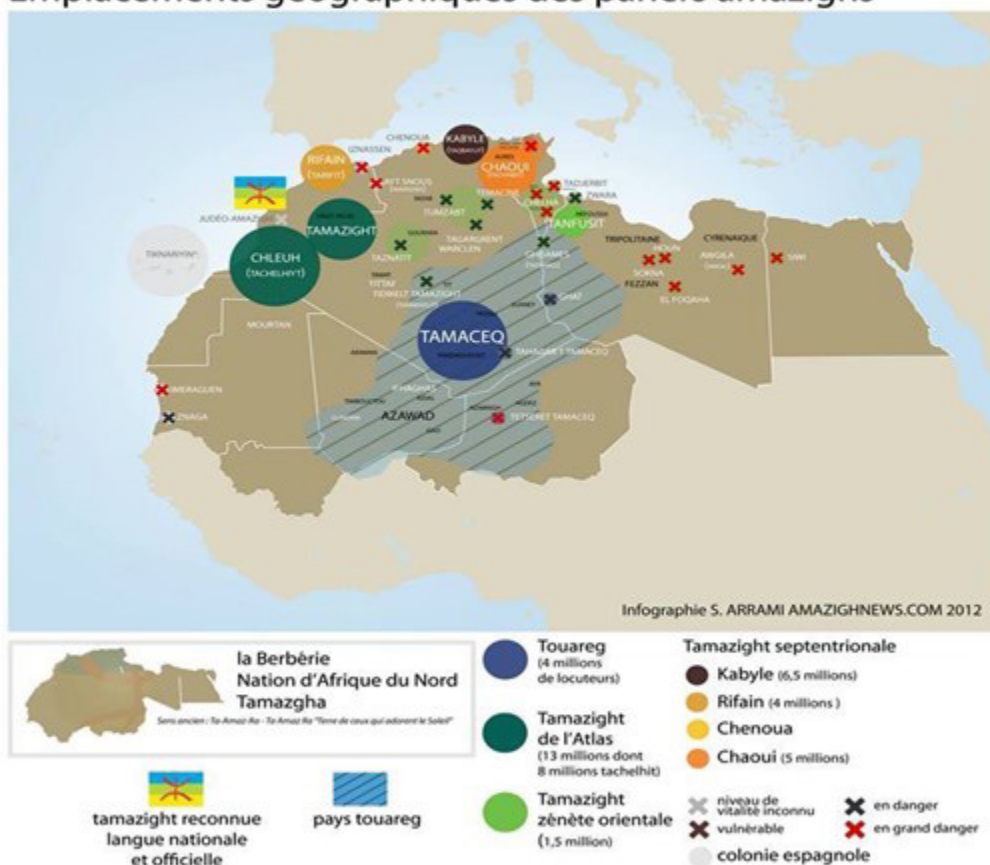
48. V. Dourari, Abderrezak (2004), *Les malaises de la société algérienne, crise de langue(s) et crise d'identité*, Alger, Casbah. Dourari, Abderrezak (dir.) (2011), *Tamazight dans le système éducatif algérien, problématique d'aménagement*, ENAG Ed. Dourari, Abderrezak (dir.), (2016), *La dictionnaire des langues de moindre diffusion, le cas de tamazight*, Alger, Office des publications universitaires. Dourari, Abderrezak (dir.), *Timsal n tamazight*, Edition CNPLET/MEN, n° 6/2015, n° 7/2016, n° 8/2017. Dourari, Abderrezak (2018), *Timsal n Tamazight*, Revue scientifique, n° 9, Ed. CNPLET/MEN, décembre.

pas une vue de l'esprit, au moins en raison des distances énormes qui les séparent, mais aussi en raison des influences et des contacts à travers la longue période historique du pays.

Cette carte⁴⁹, que nous empruntons au site internet indiqué sur le bas de l'image, montre la dispersion territoriale des variétés de tamazight sur toute l'Afrique du Nord et sur les États du Sahel. Évidemment tamazight est aussi langue officielle au Mali, au Niger, et en Algérie depuis 2016. Les estimations de la population de locuteurs n'avancent aucune source fiable, et ces chiffres doivent être pris pour des approximations proches de la réalité et calculables, par exemple, sur la base de projections à partir de la carte électorale algérienne au regard du prorata du nombre de députés par nombre d'habitants par wilaya (la loi prend en général en ligne de compte la démographie de la région). Si la superficie des territoires compte, celle-ci doit cependant être modérée par le facteur de densité d'habitant par km².

Tamazight - Langue berbère

Emplacements géographiques des parlers amazighs



49. V. aussi la carte des parlers amazighs, Thèse de doctorat de Samira Moukrim, université d'Orléans, Laboratoire Ligérien de Linguistique, soutenue le 4 décembre 2010, Paris, France.

Cette carte montre l'immensité du territoire où cette langue polynomique est parlée, en qualité de langue maternelle historique. Elle explique comment s'est initié la noèse de l'idée de le doter d'un emblème (sous forme de strates du haut vers le bas : bleu, vert, jaune, correspondant à zone côtière, zone tellienne boisée, et Sahara), comme symbole rassembleur, au-delà des frontières nationales algériennes et, ce, durant les années 1970 par l'Académie berbère en France, présidée par l'ancien combattant pour l'indépendance de l'Algérie, feu Mohand Arab Bessaoud. C'est ce que les militants de tamazight appellent le « Tamazgha », ou la « Berbérie », où le singulier suggère l'unité, et qui semble provenir d'une traduction du syntagme « *Bilad al barbar* » (Lit. Territoire/pays des Berbères, généralement exprimé au singulier par le syntagme : la Berbérie) utilisé par Ibn Khaldoun pour désigner ce vaste territoire qui avoisine les 6 à 7 millions de km².

La carte montre, aussi, la grande dispersion territoriale et devrait inciter les aménageurs linguistes amateurs et les autorités publiques à refonder leur vision et leur gouvernance de cet espace dans le cadre d'un État démocratique et citoyen réarticulé en régions, homogènes linguistiquement, culturellement et économiquement, le tout obéissant au critère surdéterminant de viabilité économique, et non pas en ne tenant compte que d'une identité monolingue et monoculturelle, abstraite et fantasmatique.

Les politiques de développement comme les politiques sociales, éducatives, linguistiques et culturelles devraient être mises en cohérence avec cette perception, qui reste à construire sur la base de la citoyenneté algérienne et sa volonté de vivre ensemble en paix.

La stigmatisation, dans le discours officiel, des langues parlées effectivement par le peuple, et qui expriment ainsi leur identité et leur affect spécifiques, est au fondement de la résistance/résilience des populations algériennes d'adhérer au moule culturel et politique choisi pour eux par les élites dirigeantes, imbibées de mépris de ces langues et de ces spécificités culturelles autochtones distribuées sur l'immensité du territoire national.

Mais, les militants protamazight promeuvent le monolinguisme pour ce « tamazight » construit et imposé par eux dans le système éducatif et dans les médias. À la pluralité réelle des variétés de tamazight (Mozabite, Kabyle, Chaoui, Touareg, Chenoui, zenata, etc. et leurs variations internes), réparties selon les régions géographiques et climatiques diversifiées, ils tiennent plutôt à leur substituer une seule et unique langue artificielle dite le « tamazight », que tout le monde devrait donc réapprendre pour faire face à « l'arabe scolaire ». Cette bonne intention de faire parler toute la Tamazgha en une seule et même langue tamazight a certainement du mérite, par ailleurs. L'IRCAM l'a déjà réalisée pour le Maroc dans ce qui est appelé « l'amazigh standard ». On n'a pas encore assez de recul par rapport à cette expérience, pour en faire une évaluation globale. Il semble bien qu'il n'a pas suscité une grande adhésion des locuteurs amazighophones. Aussi, ses effets sur les variétés maternelles des Marocains sont difficilement évaluables.

Hagège nous rappelle qu'il faut :

Faire tout ce qui est possible pour empêcher que les cultures humaines ne sombrent dans l'oubli. Or, une des manifestations les plus hautes, en même temps que les plus banalement quotidiennes, de ces cultures humaines, ce sont les langues des hommes. (Hagège, 2002 : 9)

Le mouvement de revendication amazigh, par souci idéologique d'unification, exige de l'État la reconnaissance du plurilinguisme national, d'un côté, et, de l'autre côté, celle du monolinguisme pour les locuteurs amazighophones. Nous avons relevé ailleurs ce paradoxe de la revendication amazighe en écrivant :

Tamazight, langue polynomique disposant d'une vitalité suffisante, au statut national et officiel [...] s'est vue rapidement dédoublée d'une variété dite « standard » dédiée aux fonctions socialement valorisées (domaine formel). Tamazight au sens où nous l'entendons ici, un terme générique au singulier qui renvoie dans les faits à une pluralité de variétés naturelles maternelles d'une partie des Algériens, tend à être resémantisé pour désigner une novlangue artificielle dite « standard ». Dans les faits, le pluralisme du tamazight algérien enregistre actuellement un double déclassement diglossique. (Dourari, 2018, *Timsal n Tamazight*, Revue n° 9 : 12-13)

Ce point de vue rencontre bien, nous semble-t-il, celui tenu par Hagège dans la conclusion de son livre quand il nous dit :

L'entreprise de normalisation, dont j'ai souligné dans ce livre l'utilité pour favoriser la promotion d'une langue par rapport à la dispersion des dialectes dont elle fait initialement partie, a aussi des effets pervers. La différenciation dialectale est un des facteurs qui, précisément, portent en eux la possibilité d'apparition de nouvelles langues. Dans les conditions naturelles, les langues nouvelles se développent à partir de dialectes divergents. (Hagège, 2002 : 342).

Au contraire de certaines élites politiques, quiconque parmi les anthropologues ou sociolinguistes débutants verrait l'évidence, qu'au-delà de l'attachement à une culture nationale algérienne commune, au multilinguisme de la société algérienne réelle, correspond un multiculturalisme⁵⁰, généré par la pluralité des milieux de vie régionaux et des influences historiques et géographiques. On ne vit pas au nord comme on vit au Sahara et l'on ne peut être soumis aux mêmes influences culturelles et linguistiques au Nord et au Sud non plus, etc.

Le contexte de vie saharien est, en lui-même, assez différencié, d'est en ouest et du nord au sud. Mais celui-ci, évidemment, contraste encore davantage avec le contexte de vie du nord, proche de

50. Dourari, Abderrezak (2016), « *Managing Cultural Diversity: Multiculturalism and Citizenship in America and Algeria* », *American multiculturalism in context: Views from at Home and Abroad* (2017), Cambridge scholars publishing, p. 491-506. V. aussi Dourari, Abderrezak (2019), « L'officialisation de Tamazight en Algérie : implications sociolinguistiques et politiques », *L'Algérie au présent*, IRMC/Karthala.

la Méditerranée, et des Hauts Plateaux, d'est en ouest, etc. La religiosité islamique (sunnisme, ibadisme, chiisme, soufisme), le christianisme catholique ou protestant, le judaïsme, l'agnosticisme ou l'athéisme, etc. sont des données non négligeables en Algérie, qui sont des adjuvants de l'algérianité unifiante et subsumante.

6. La politique linguistique et culturelle actuelle : les visées idéologiques

L'Algérie connaît quatre langues principales, avec leurs variétés, assurant des fonctions sociales et communicationnelles différenciées⁵¹, comme nous l'avons énoncé *supra*.

Les autorités publiques, dans leur volonté de refondre la réalité sociolinguistique et culturelle dans le moule des représentations mythohistoriques officielles, avaient, dans un premier temps, mis en place la fameuse politique de l'arabisation⁵² dès les années 1970, visant, selon elles, au parachèvement de l'indépendance nationale politique par une indépendance culturelle, et la création d'un nouvel algérien monolingue, s'exprimant dans la seule langue arabe scolaire. L'objectif non-dit est, en fait, l'extinction progressive de la langue française et des variétés de tamazight de la mémoire et de l'environnement⁵³ des locuteurs.

Ce discours ne retient, pour caractériser le français et le stigmatiser, que son « attribut » de « langue du colonisateur », et il oblitère le fait qu'il fut l'instrument de la décolonisation aussi, puisque tous les textes de la révolution furent écrits dans cette langue. L'arabe algérien et tamazight seraient, selon lui, des instruments de division entre les mains de la colonisation, et des « sous-langues » dont l'existence menacerait l'unité, la stabilité et la pérennité de l'image linguistique de l'État et du citoyen. Elles seraient porteuses des germes de la division et de simples résidus du colonialisme.

L'auteur algérien le plus engagé en faveur de l'éradication de tamazight et de l'arabe algérien est certainement Othman Saadi, membre de la direction du FLN.

Après l'officialisation de tamazight dans la constitution de février 2016, et après un argumentaire mythohistorique insistant sur l'idée que les Amazighs sont d'origine arabe (Arabes purs *'arabun 'ariba*), et que tamazight n'est rien d'autre qu'une langue dérivée de l'arabe au même titre que le phénicien, il avait lancé le 30 janvier 2016 un appel dans la presse algérienne arabophone, aux parlementaires pour refuser de voter en faveur de cette disposition de l'article 04 en invoquant les arguments suivants :

51. Dourari, Abderrezak (2012), « Pluralisme et unité linguistique en Algérie : une question au concept d'interculturalité », *Synergies Pays germanophones*, n° 5, p. 73-89. Chachou, Ibtissem (2018), *Sociolinguistique du Maghreb*, Alger, Éditions Hibr.

52. Taleb Ibrahim, Khaoula (1995), *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, Alger, Éditions Dar el-Hikma.

53. Il y eut même une politique d'arabisation de l'environnement menée par Abdelkader Hadjar, membre du FLN, dans les années 1970-1980.

Il a été décidé, dans la nouvelle constitution algérienne, de déclarer tamazight langue officielle aux côtés de la langue arabe. Ceci est dangereux, car il fait de Tamazight artificiel une langue au même niveau que l'arabe et capable de rentrer en concurrence avec elle au profit du maintien du français dans l'État algérien.

Il ajoute plus loin :

Par conséquent, l'adoption de la langue tamazight comme deuxième langue officielle constitue une menace pour l'unité nationale. En fait, il n'existe pas une langue tamazight « centrale », mais bien des dialectes non intelligibles les uns aux autres.

Mais ce discours de rejet du français et de tamazight, au paraître objectivé, cache plus qu'il ne révèle. Notre hypothèse est que le français dérange la vision culturelle conservatrice du pouvoir, du fait de son rapport avec la rationalité politique et scientifique, en raison de ses références littéraires et philosophiques les plus partagées et devenues universelles, et de ses rapports avec la philosophie des Lumières, des droits de l'homme, notamment la bibliographie de la littérature, et de la philosophie, dans les lycées et les universités jusque dans les années 1970 et 1980. Sa forte présence renvoie évidemment à un système démocratique moderne qui révèle, a contrario, l'absence de démocratie en Algérie et le retard pris dans la prise en compte des droits de l'homme (notamment l'information et la culture spécifique) et de l'alternance au pouvoir, comme le souligne en creux Arkoun⁵⁴. N'oublions pas que l'université et le champ du savoir scientifique et philosophique en Europe avaient pris très tôt une grande autonomie par rapport au champ du pouvoir politique. Donc, il fallait éviter que la société française et sa culture demeurent et servent de modèle.

En vérité, le tort de tamazight (langue polynomique), est de percer au jour en tant que représentant et trace vivace d'un passé multimillénaire, l'histoire et l'anthropologie authentiques du peuple algérien enracinées dans l'Afrique du Nord et la Méditerranée depuis le paléolithique (le site archéologique de Oued Lehnech à Sétif renvoie à au moins -1,8 Ma, celui de Tighenifin à Mascara à -800 000 a, etc.), mettant en crise, par-là même, le mythe de fondation arabo-islamique, commencé au VIII^e siècle, et privilégié par le pouvoir en place.

54. Arkoun, Mohamed (2012), *La construction humaine de l'islam. Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel*, Paris, Albin Michel. Il raconte ses années de lycée à Oran : « Je me souviens que l'on ne nous disait pas tout, mais que l'on mettait l'accent sur le rôle des philosophes des Lumières, sur la préparation intellectuelle de cet événement politique, sur « liberté-égalité-fraternité », proposées à tous les peuples, ... et cela a joué un rôle important pour moi, car je me suis demandé s'il pourrait y avoir quelque chose d'équivalent dans l'histoire du Maghreb et, donc, de l'Algérie qui puisse servir de référence pour ouvrir « un ailleurs » dans notre pensée et notre histoire. » P. 25.

Le reproche fait à l'arabe algérien, langue maternelle naturelle du plus grand nombre d'Algériens (et comprise par les autres Maghrébins), est qu'il souligne, de manière aussi explicite que tamazight, la spécificité de ce peuple qui la parle naturellement, tant sa différence avec la langue scolaire et classique⁵⁵, et avec celles maternelles des autres peuples dits arabes, est patente. Cette langue a été recouverte jusqu'à l'étouffement, d'un halo de confusion dans le syntagme dénomiatif générique de « langue arabe », sans spécificateur. Ce qui suggère l'identité des deux systèmes linguistiques et, partant, laisse entendre sa prise en charge par l'État en le confondant dans les faits avec l'arabe scolaire, déclaré par des instances officielles, comme le CSLA⁵⁶, comme langue maternelle des Algériens. On suggérerait aussi que cet arabe algérien est un simple dialecte de l'arabe scolaire ou classique qu'il s'agit « d'éduquer » (*tahdhib*) pour le rapprocher du standard ou classique. Mais la position de dialecte qui lui est assignée abusivement, l'affuble *ipso facto* de la condition d'infériorité par rapport à l'arabe scolaire dont il dériverait, et qui serait plus prestigieuse en sa qualité de langue véhicule de la révélation, de la culture et de la civilisation. Alors, sacrée la langue des poètes arabes d'El-Moutanabi, ou d'Abu Nawwas, et des philosophes libertaires, humanistes ou athées de Djahid, d'Abu Hayyan at-Tawhidi, d'Al-Kindi, d'Ibn al Warraq, d'Ibn Rawandi, de Farabi, d'Ibn Miskawayh ?⁵⁷ Ou même d'Abu Lahab ou d'Abu Djahl ?

La présentation de la problématique de ce colloque du CSLA, dont les actes ont été publiés en 2008, résume pour nous la pensée qui sous-tend celle de tout le mouvement arabiste :

Il est évident que le pays, la religion et la langue sont les principales composantes de l'identité, et les liens les plus solides entre les sociétés. Ces trois composantes ont fondu les territoires arabes et islamiques en une seule nation, depuis l'océan Atlantique au Golf et depuis le 1^{er} siècle de l'Hégire jusqu'au 15^e (7^e-21^e J.-C.). Il va de soi aussi que le lien linguistique, en matière de pratiques langagières chez les couches populaires, s'est continuellement affaibli pour des raisons internes et externes.⁵⁸

Puis, plus loin :

C'est ce qui a amené le président Bouteflika à relever à maintes reprises, malheureusement, ce qui a atteint le parler populaire algérien comme incorrection et embrouillamini qui épuisent les non-initiés dans leurs tentatives de le comprendre, et même davantage s'agissant des nouveaux venus en Algérie parmi les Arabes et les étrangers. En fait cette situation n'est pas propre à l'Algérie même si elle y est posée de manière plus aiguë. Le décalage est très grand, dans tous les territoires arabes, entre l'arabe standard et ses dialectes, et même entre les

55. V. le colloque du CSLA des 4 et 5 juin 2015, intitulé *الفصحى وعامياتها، لغة الخطاب بين التهذيب و التقريب، منشورات المجلس* (L'arabe standard et ses dialectes populaires, entre leur rapprochement et leur éducation).

56. Conseil Supérieur de la Langue Arabe, institution sous la tutelle de la Présidence de la République

57. Badaoui, Ahmad, (1993), *Mintarikh al-ilhad fi al islam (De l'histoire de l'athéisme en Islam)*, (1945), *Sina li-nachr*, Égypte.

58. *Al-fus'ha wa 'amiyyatuha, lughat atakhatub bayna ta'rib wa tahdhib*, Colloque international des 4 et 5 2007, Publications du Conseil Supérieur de la Langue Arabe, Alger, 2008.

dialectes du même territoire... L'objectif de ce colloque est de s'efforcer de rapprocher les parlers populaires de leur forme standard, afin de les unifier à grande échelle, d'en élever le niveau et de faire en sorte qu'ils soient unificateurs de ses locuteurs (p. 8-9).

Il est patent que ce discours rencontre clairement celui de Djabiri et Hanafi, dont nous avons fait état au début de ce texte. Il n'y a aucun doute que la langue arabe classique fut le véhicule de la raison scientifique, de l'humanisme et de la philosophie la plus libertaire, ainsi que celui d'une grande civilisation qui amorçât son déclin vers le XII^e siècle. Il est pour le moins très significatif que ce ne soient jamais ces contenus-ci et ces formes linguistiques là, progressistes et rationnels, qu'on sélectionne lorsqu'il s'agit de norme lexicale/conceptuelle ou grammaticale à enseigner aux générations actuelles. Cette langue qui a porté une brillante civilisation depuis le VIII^e siècle jusqu'au XII^e siècle, ne fut jamais exclusivement une langue de la religion, sans oublier que la religion islamique, elle-même, a connu un courant de pensée rationnel (les *mu'tazila*, les *Ikhwanas-Safa*).

Par conséquent, l'attachement du peuple algérien à ses langues maternelles (tamazight polynomique et arabe algérien) autant qu'à la langue arabe classique/scolaire, donne substance à l'idée de leur prise en charge rationnelle et scientifique pour leur donner une chance de se hisser au plus haut dans le contexte du marché linguistique, respectivement national et international. La présence du français, langue développée et maîtrisée par les Algériens, mieux que n'importe quelle autre langue étrangère, offre aux Algériens un instrument d'accès à l'évolution scientifique mondiale, et à ces langues l'avantage de la présence *in situ* d'un challengeur pour constamment se mesurer à lui.

La taxonomie « Centre » versus « Périphérie » des anthropologues, explique bien ce rapport non dit, enfoui dans l'imaginaire des Maghrébins qui, travaillés par un complexe d'infériorité selon lequel ils n'occuperaient que la périphérie arabo-islamique, d'où le rejet viscéral aujourd'hui du nom de « Maghreb », entretiennent une fausse conscience de soi et même parfois la haine de soi et cultivent une allégeance aliénante à l'égard du Moyen-Orient et sa culture. Aussi, des parents algériens demandent-ils à leurs enfants de les appeler « 'abi » et « 'ummi » (papa et maman, en arabe scolaire) au lieu de « baba » et « yemma » (papa et maman, en arabe algérien) à un âge précoce, avec la bonne intention de leur apprendre la bonne langue !

On voit bien, heureusement, que les autres peuples ne suivent pas cet exemple et les Syriens comme les Marocains font le doublage des séries télé turques ou égyptiennes, très suivies par les populations d'un niveau d'instruction moyen, dans leurs langues maternelles respectives pour en faciliter la compréhension sans déculturation.

Dans le discours des conservateurs, la langue française est stigmatisée comme une langue de la colonisation, et ils voudraient lui substituer la langue anglaise, comme si cette dernière ne pouvait être blâmée ni de colonisation ni d'impérialisme. Dans le même ordre d'idées, on énonce paradoxalement que le retard pris par l'université algérienne, arabisée depuis très longtemps, est lié au fait qu'elle utilise le français au lieu de l'anglais. Et l'on suggère donc que ce serait par décision administrative qu'on opterait pour une langue ou une autre et que c'est par magie linguistique que l'on développerait une élite et une université et la rendrait mieux classée mondialement. C'est par ce raccourci qu'on cache la nécessité d'un débat de fond sur le déclin de l'université algérienne⁵⁹, tout autant que sur la nécessité de présenter une vision complète, argumentée et systématique sur la place du champ du savoir dans la société algérienne, caractérisée par son hétéronomie⁶⁰ à l'égard du pouvoir.

L'indigence de la pensée des leaders politiques entraîne, par effet pervers de sublimation du manque, le mépris des universitaires et des intellectuels (instance du savoir) et leur marginalisation. Leurs propositions deviennent suspectes et la posture critique dans ce domaine est perçue comme séditeuse. La seule posture permise c'est l'apologie, ou une reformulation enjolivante de leurs discours à contenu passéiste et autoritaire. C'est ce que décrit Aktouf dans son « Algérie, entre l'exil et la curée »⁶¹ dans l'objectif d'entretenir la sainte ignorance institutionnalisée, concept cher à Roy et Arkoun⁶².

Jamais, peut-être, dans l'histoire de l'humanité, un peuple n'a été autant humilié et nié dans son identité comme le peuple algérien, qui, plus, par ses propres élites politiques et par le biais de la politique linguistique monolingue et monoculturelle imposée depuis les années 1970. Ces dernières traitent la langue maternelle des Algériens de « *tchektchouka* » (ratatouille) ou de langue « *maradiya* » (pathologique) ou de *lahdja* (dialecte sous-développé), reprenant à leur compte la rhétorique de stigmatisation affectée par les classes dominantes arabes des premiers temps de l'Islam à l'égard des autres langues, comme le persan, par exemple, qu'un grammairien d'origine persane qualifiait de « coassement de grenouille » (*naqiqad-dafadi*)⁶³.

59. Guerrid, Djamel (2014), *Repenser l'université algérienne*, Alger, Arak Ed.

60. Dourari, Abderrezak (2014), « Hétéronomie du champ du savoir et effondrement du système éducatif algérien », Guerrid, Djamel, *Repenser l'université algérienne*, Alger, Arak Ed, p. 183-206.

61. Aktouf, Omar (1989), *Algérie, entre l'exil et la curée*, Paris, L'Harmattan.

62. Roy, Olivier (2012), *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil. Arkoun, Mohamed (1988), *Ouvertures sur l'islam*, Paris, Jacques Grancher. Voir aussi le concept « d'intellectuel exilique » chez Khaled, Karim (2019), *Les intellectuels algériens : exode et formes d'engagement*, Alger, Frantz Fanon.

63. Ibn Faris, Ahmad (1963), *Aṣ-Ṣāhibī fī fiqh al-luġa wa-sunan al-'arab fī kalāmihā*, Bairut, Mu'assasat A. Badrān.

7. Conclusion

La politique linguistique de l'État algérien, aujourd'hui, est le résultat logique de la prégnance de la continuité de l'idéologie arabo-islamique anciennement ancrée en Afrique du Nord, et des luttes populaires pour la reconnaissance de leur identité amazighe historique. L'ambiguïté du terme « arabe », qui désigne l'ethnie et la langue en même temps, renforcée par le caractère adjuvant de l'islam, souscrit à la construction d'un récit national officiel homogénéisant, tout fait d'arabité et d'islamité, depuis « les origines » fixées au temps primordial des *futuhat* (ouvertures, c'est-à-dire conquêtes arabes). Ce dernier terme édulcoré, dans lequel les autochtones amazighs sont perçus seulement à travers la dichotomie religieuse *kafir* (négateur, mécréant) versus *mu'min* (croyant), et où les conquérants militaires arabes sont représentés dans une mission divine de précepteurs de la vraie religion, consistant en l'extirpation des autochtones amazighs de leur *djahilia* (temps de l'ignorance) et les sauver des *ahwal djahanam* (turpitudes de la Géhenne). Il s'agit donc bien d'une figurativisation du discours idéologique qui aboutit à la conversion de celui-ci en discours mythologique, comme le souligne Greimas, cité précédemment. Le décalage entre ce récit officiel et la réalité historique, anthropologique et sociolinguistique, est tel que l'on comprend que ce désir obsessionnel, non-dit des pouvoirs publics, vise à installer une fausse conscience de soi aliénante dans l'imaginaire des autochtones, c'est-à-dire des conquis.

Les clivages du VIII^e Siècle entre Arabes en Arabie antéislamique et islamique, par exemple (idolâtrie, judaïsme, christianisme, Ibadisme, Chiisme, Sunnisme, etc.), sont repris tels qu'ils ont été en leur temps, hypostasiés et perpétuels (mythe de l'éternel retour). Les acteurs de ces époques reculées ayant vécu dans « un ailleurs, temporel et spatial » (l'Arabie), sont convoqués pour repeupler, « ici et maintenant », la vie et les esprits des Maghrébins, tels des fantômes. Confusion et déplacement spatiotemporel parfait. Aussi, la région algérienne du M'zab a-t-elle été longtemps ostracisée par la religion officielle⁶⁴ et par le pouvoir, car accusée de kharidjisme. C'est la société algérienne elle-même, qui, dans ce *hirak*, l'a réintégrée en ouvrant ses bras à cette petite communauté de citoyens brimée et meurtrie, à l'occasion du décès en détention de l'activiste des droits de l'homme, le Dr Kamel Eddine Fekhar.

Durant la formation du mouvement national algérien moderne et la guerre d'indépendance, l'arabe scolaire, perçu comme langue développée, constitutif du « nous » arabo-islamique, est posé comme doté, de surcroît, des habiletés requises pour être opposable honorablement à la langue française

64. Al Wansharissi, Ahmed Ibn Yahia (1430), *Al-mi'yar al-mu'arrab, wa l-djami' al-mugharab 'an fatawa ahl al-'ifriqya wa l-andalus wa l-magjhrub* (1981), Éditions des Affaires religieuses marocaines, Dar al-Maghrib al-Islami (La norme arabisée, et le recueil occidentalisé complet des édits religieux des gens d'Afrique, d'Andalousie et du Maghreb).

– elle-même langue de civilisation, mais aussi de colonisation⁶⁵, participant de « l'autre »⁶⁶ : le Français et le chrétien. Cette logique définitoire binariste de l'identité de soi et de l'autre, en raison de la présence proximale aliénante de cet autre (la France coloniale), exhorte à une distanciation de plus en plus forte, et, dans le même mouvement, à un rapprochement fusionnel des traits définitoires du « nous » officiel (c'est-à-dire arabo-islamique). Cette distanciation de l'autre entraînerait *ipso facto*, en raison du rapprochement du « nous » officiel qu'elle induit, une égale distanciation de « l'autre nous », l'alter ego (national amazigh et maghrébin). C'est en vertu de cette logique sous-jacente que toute invocation de l'histoire antéislamique et arabe, des langues et des cultures autochtones, est considérée comme schismatique, participant de la collaboration avec l'ennemi.

Si, depuis longtemps déjà, l'idéologie arabo-islamique était devenue la référence identitaire la plus prégnante en Algérie et au Maghreb, cet éclatement bipolaire du « nous » algérien, a rendu plus aisée la progression du processus de substitution identitaire engagé par les forces politico-idéologiques hégémoniques. En parallèle, il a suscité une résistance qui s'était engagée dès le début de la formation des partis nationalistes indépendantistes dans les années 1920-1940 (dont la crise du PPA/MTLD) et n'a eu de cesse de faire boule de neige, pour culminer, récemment, dans la reconnaissance de tamazight comme langue officielle, et de Yennayer – célèbre symbole agraire amazigh antéislamique, comme journée nationale fériée, officiellement, en Algérie.

C'est cette actualisation des repères historiques et des symboles culturels très anciens, revivifiant la mémoire d'un temps antérieur à celui déclaré originel des *futuhat*, qui déstabilise le schéma officiel défendu jusqu'à ce jour (les constantes nationales) par les conservateurs et les salafistes wahhabites, qui tentent d'interdire⁶⁷ sa célébration pour son caractère supposément idolâtrique.

La politique monolingue et monoculturelle des pouvoirs publics, visant à substituer à l'anthropologie, à l'histoire, à la réalité plurilingue et multiculturelle du pays, une greffe arabo-islamique monolithique exclusive, est battue en brèche par les manifestations populaires du *hirak* commencées dès le 22 février 2019.

65. La colonisation est chargée, par ailleurs, de tous les maux et ne laisse aucune responsabilité à la gouvernance locale (la domination turque de l'Égypte et de l'Algérie à cette époque, s'en tire à bon compte), y compris le retard développemental. V. Guerrid, Djamel (2007), *L'exception algérienne : la modernisation à l'épreuve de la société*, Alger, Casbah, p. 36 : « Les expéditions françaises en Égypte et en Algérie (sous Napoléon Bonaparte) auraient ruiné toutes les chances d'un décollage économique endogène qui s'amorçait. [...] la plupart des (historiens égyptiens) nient l'existence de tout mouvement et même de toute initiative allant dans ce sens avant l'arrivée des Français. La société algérienne en régression continue depuis la "fin de la course", apporte elle-aussi, un démenti à cette allégation. »

66. V. Sbaa, Rabeh (2013), *L'Algérie et la langue française, ou L'altérité en partage*, Paris, Publibook.

67. V. Dourari, Abderrezak (2021), « Effacer Yennayer au nom de l'Islam est un génocide culturel », Algérie-cultures.com, Journal électronique d'information culturelle et de débat, du 14 janvier 2021. La contradiction apportée par l'universitaire islamologue Said Djabelkhir au discours des salafistes algériens, qui déclaraient *haram* cette célébration, entre autres, l'a amené devant les tribunaux algériens sur plainte d'un de ses collègues universitaires islamistes pour atteinte à l'islam.

Nous avons vu que la politique linguistique officielle, légitimée par la religion islamique, a influencé aussi la quête de tamazight qui s'est retrouvée sur une posture paradoxale de plurilinguisme, d'un côté, et de monolinguisme, de l'autre.

Au contraire de la posture du pouvoir, caractérisée par « l'anhistorisme et les résistances au changement ou de dissociation des totalités », signalée au début de ce texte, et constatée tout au long du déroulement de notre analyse, la société algérienne suit son propre cheminement.

Les citoyens algériens, à travers leur *hirak* engageant toutes les régions du pays, assument désormais explicitement leur pluralisme constitutif (*arbi, qbayli, chaoui, nayli, targui, mzabi, etc. khawa khawa* (i.e. arabes, kabyles, Ouled Nayil, targui, mozabite, etc., tous frères), et trace les contours de ce qui est commun (la *Res Publica*) : le territoire, l'État démocratique, le gouvernement commun, la citoyenneté, la langue algérienne commune, et l'héritage amazighe maghrébin matériel et immatériel toujours vivace.

Une réforme radicale du système d'État qui a mené à cette défiance populaire tenace, est nécessaire afin d'imprimer à cette pluralité un mouvement synergique au profit du vivre ensemble en paix. Rousseau affirmait le principe de souveraineté du peuple fondé sur la notion de liberté, d'égalité et de volonté générale ; car nier les spécificités, le pluralisme linguistique et culturel, c'est nier les citoyens qui les portent dans leur imaginaire collectif, dans leur subjectivité, et dans leurs représentations de leur devenir.

Enfin, une politique linguistique et culturelle plurielle, ancrée dans l'histoire et le territoire et sa géopolitique, et non pas sur le désir d'une substitution identitaire, en constitue l'un des piliers centraux et décisifs pour l'avènement d'un multiculturalisme cosmopolite.

Bibliographie

- Aktouf, Omar (1989), *Algérie, entre l'exil et la curée*, Paris, L'Harmattan.
- Al-Hamadi, Hamid et Behija J. Muhammad (2009), « *Pragmatics: Grice's Conversational Maxims Violations in The Responses of Some Western Politicians* », ADAB AL BASRA, vol. 50, p. 1-23.
- Al Wansharissi, Ahmed Ibn Yahia (1430), *Al-mi'yar al-mu'arrab, wa l-djami' al-mugharab 'an fatawa ahl al-'ifriqya wa l-andalus wa l-magjhrub* (1981) (La norme arabisée, et le recueil occidentalisé complet des édits religieux des gens d'Afrique, d'Andalousie et du Maghreb), Éditions des Affaires religieuses marocaines, Dar al-Maghrib al-'Islami.
- Arkoun, Mohamed (1988), *Ouvertures sur l'islam*, Paris, Jacques Grancher.
- Arkoun, Mohamed (2012), *La construction humaine de l'islam. Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel*, Paris, Albin Michel.
- Arkoun, Mohamed (2019), *L'Aspect réformiste dans l'œuvre de Taha Hussein*, Alger, Frantz Fanon.
- Badaoui, Ahmad, (1993), *Mintarikh al-ilhad fi al islam (De l'histoire de l'athéisme en Islam)*, (1945), Égypte, Sina li-nachr.
- Bencheneb, Mohammed (2014), *Mots turcs et persans dans le parler algérien*, Thala Editions.
- Bensedira, Belkacem (2015), *Dictionnaire français-arabe algérien*, Alger, Éditions Dar Elkhettab.
- Caire, Guy (1974), « Idéologies du développement et développement de l'idéologie », *Tiers-Monde*, t. 15, n° 57, p. 5-30.
- Camau, Michel (2005), *L'autoritarisme dans le monde arabe, Autour de Michel Camau et Luiz martinez*, Le Caire, CEDEJ - Égypte/Soudan.
- Chachou, Ibtissem (2013), *La situation sociolinguistique de l'Algérie, Pratiques plurilingues et variétés à l'œuvre*, Paris, L'Harmattan.
- Chachou, Ibtissem (2016), *Pour un plurilinguisme algérien intégré. Approches critiques et renouvellement épistémique*, Paris, Riveneuve Éditions.
- Chachou, Ibtissem (2018), *Sociolinguistique du Maghreb*, Alger, Hibr Éditions.
- Chafiq, Mohammed, (1989), *Lamha 'an thalatha wa thalathin qarnan min tarikh al 'amazighiyyin* (Aperçu sur 33 siècles de l'histoire des Amazighs), Rabat, Éditions Dar al kalam.
- Chaker, Salem (1989), *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.
- Colloque du Conseil Supérieur de la Langue Arabe, Alger, les 4 et 5 juin 2015, intitulé *الفصحى وعامياتها، لغة* (L'arabe standard et ses dialectes populaires, entre leur rapprochement et leur éducation).
- Coquet, Jean-Claude (1987), « Le fait et l'événement », *Protée*, vol. 15, n° 3, p. 11.

- Coquet, Jean-Claude (1989), *Le discours et son sujet*, Paris, Klincksieck.
- Djabiri, Mohammed Abed et Hanafi, Hassan (1990), *Hiwar al-machriq wa l-maghrib (Dialogue entre le Machreq et le Maghreb)*, Éditions Al-Yawm as-Sabi' et Dar Toubqal.
- Djabiri, Mohammed Abed (1990), « *Al maghrib al-mu'asir, al khususiya wa lhuwiya... al hadatha wa tanmiya* » ; « *As-siyasat at-ta'limiya fi aqtar al maghrib al 'arabi* », Oman, Éditions Muntada al fikr al 'arabi.
- Djabiri, Mohammed Abed (1988), *Le Maghreb contemporain, la spécificité et l'identité... La modernité et le développement*, Casablanca, Éditions Mu'asasat Banchara li tibâ'a.
- Dourari, Abderrezak (dir.) (2011), *Tamazight dans le système éducatif algérien, problématique d'aménagement*, Alger, Éditions ENAG.
- Dourari, Abderrezak (2016), « *Managing Cultural Diversity: Multiculturalism and Citizenship in America and Algeria* », *American multiculturalism in context: Views from at Home and Abroad*, Cambridge scholars publishing, p. 491-506.
- Dourari, Abderrezak (dir.) (2016), *La dictionnaire des langues de moindre diffusion, le cas de tamazight*, Alger, Office des publications universitaires.
- Dourari, Abderrezak (2019), « L'officialisation de Tamazight en Algérie : implications sociolinguistiques et politiques », *L'Algérie au présent*, Paris, IRMC Karthala.
- Dourari, Abderrezak (2008), « Choix épistémologiques et profil sociolinguistique : un problème d'adéquation ? », *Insaniyat*, Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC), n° 39-40, p. 719-738.
- Dourari, Abderrezak (2018), « Du multilinguisme au multiculturalisme ou les interconnexions entre la sociolinguistique et la philosophie politique », *Langues et sociétés au Maroc, mélanges en hommage au professeur Ahmed Boukous*, coordination Boukhris, Fatima, El Houssein, El Moudhahid et Benni, Said, IRCAM, p. 413-432.
- Dourari, Abderrezak (2021), « Effacer Yenayer au nom de l'Islam est un génocide culturel », [Algerie-cultures.com](https://algeriecultures.com), Journal électronique d'information culturelle et de débat, page consultée le 14 janvier 2021 : <https://algeriecultures.com/category/actualite-culturelle/>.
- Dourari, Abderrezak (2014), « Hétéronomie du champ du savoir et effondrement du système éducatif algérien », *Repenser l'université algérienne*, Alger, Arak Éditions.
- Dourari, Abderrezak (1997), « Plurilinguisme et unité nationale », Laroussi, Foued, *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, n° 23, Rouen, PUR.
- Dourari, Abderrezak (2002), *Culture nationale et culture populaires en Algérie*, Paris, L'Harmattan.
- Dourari, Abderrezak (2012), « Pluralisme et unité linguistique en Algérie : une question au concept d'interculturalité », *Synergies Pays germanophones*, n° 5, p. 73-89.

- Dourari, Abderrezak (2004), *Les malaises de la société algérienne, crise de langue(s) et crise d'identité*, Alger, Casbah.
- Dourari, Abderrezak (2022), *Penser les langues en Algérie*, Alger, Frantz Fanon.
- Dourari, Abderrezak (dir.), *Timsal n Tamazight*, Edition CNPLET/MEN, n° 6/2015, n° 7/2016, n° 8/2017.
- Dourari, Abderrezak (2018), *Timsal n Tamazight*, Revue scientifique, n° 9, Ed. CNPLET/MEN, décembre.
- Dourari, Abderrezak (1993), *Dialogue entre le Machreq et le Maghreb. Le discours idéologique arabe contemporain*, Thèse de doctorat de l'université de la Sorbonne, Paris.
- Elimam, Abdou (2020), *Après tamazight, la darija*, Alger, Frantz Fanon.
- Ennaji, Moha (2014), *Multiculturalism and Democracy in North Africa, Aftermath of the Arab Spring*, Routledge.
- Fishman, Joshua A. (1971), *Sociolinguistique*, Paris, Nathan.
- Garon, Lise (1990), « Vers un concept opératoire de l'idéologie », *Linguistica communicatio, Revue internationale de linguistique générale*, vol. II, n° 2, p. 59-69.
- Ghalioun, Burhan (1991), « *Le Malaise arabe : l'État contre la nation* », Paris, L'Harmattan.
- Greimas, Algirdas et Courtés, Joseph (1979), *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la Théorie du Langage*, Paris, Hachette.
- Guerrid, Djamel (2007), *L'exception algérienne : la modernisation à l'épreuve de la société*, Alger, Casbah
- Guerrid, Djamel (2014), *Repenser l'université algérienne*, Alger, Arak Éditions.
- Hagège, Claude (2002), *Halte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob.
- Ḥasan, Ḥanafi et Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1987), « Mysticisme et développement : un dialogue entre la "Vivification des sciences de la foi" (*Iḥyâ' 'ulûm al-dīn*) de Ghazālī et une "Vivification des sciences du monde" (*Iḥyâ' 'ulûm al-dunya*) ? », *Ghazālī, la raison et le miracle*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 181-182.
- Ibn Al-Athir al-Djazari, (1963), *al kamil fi tarikh*, Beyrouth, Ed. Beyt al Afkar, PDF créé en 2009.
- Ibn Faris, Ahmad (1963), *Aṣ-Ṣāhibī fī fiqh alluġa wa-sunan al-'arab fī kalāmihā*, Bairut Mu'assasat A. Badrān.
- Khaled, Karim (2019), *Les intellectuels algériens : exode et formes d'engagement*, Alger, Frantz Fanon.
- Khosrokhavar, Farhad (1997), « Le clergé iranien et la révolution islamique en Iran », Alger, *Naqd, Revue d'études et de critique sociale*, n° 10, p. 29-56.
- Laroui, Abdallah (1982), *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris, François Maspero.

- Martinich, Aloysius Patrick (1980), « *Conversational Maxims and Some Philosophical Problems* », *The Philosophical Quarterly*, vol. 30, n° 120, juillet 1980, p. 215-228.
- Maysara al-Matghari (2020), *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, page consultée le 14 novembre 2020 : http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Maysara_al-Matghari&oldid=176593300.
- Mgherfaoui, Khalil, Chekayri, Abdellah, et Mabrou, Khalil (2017), (Dictionnaire du darija marocain), Éditions Fondation Zakoura Éducation.
- Montserrat Benitez, Fernandez (2006), « Approche sur la politique linguistique au Maroc depuis l'indépendance », *Estudios de dialectología norteafricana y andalus/10*, p. 109-120.
- Moukrim, Samira (2010), *Morphosyntaxe et sémantique (berbère tamazight, français, arabe) : ESLO-LCO*, Thèse de doctorat de l'Université d'Orléans, France.
- Nouayri, Chihab ad-Din, *Nihayat al-'arab fi funun al-adab*, T24, PDF, Dar al-Kutub al-'ilmiya, Beyrouth, Liban.
- Phipps, Alison (2019), *Decolonizing Multilingualism: Struggles to Decreate*, U.K., Multilingual Matters.
- Ricœur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1^{re} édition, Amsterdam.
- Roussillon, Alain (1991), « Quelles sciences sociales rêvées dans/sur le monde arabe », *Peuples méditerranéens*, n° 54-55, janvier-juin 1991.
- Roy, Olivier (2012), *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil.
- Sbaa, Rabeah (2013), *L'Algérie et la langue française, ou l'altérité en partage*, Paris, Publibook.
- Schroeter, Daniel (2002), *The Sultan's Jews: Morocco and the Sephardi World.*, Palo Alto, Stanford University.
- Sledziewski, Elisabeth, Montlibert, Christian (de), et Frank, Rainer (1994), *Image de soi, image de l'autre. La France et l'Allemagne en miroir : chantier de recherche*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.
- Taleb Ibrahim, Khaoula (1995), *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, Alger, Éditions Dar el-Hikma.
- Wyrzten, Jonathan (2014), « *Colonial legacies, national identity, and challenges for multiculturalism in the contemporary Maghreb* », Ennaji, Moha (dir.), *Multiculturalism and Democracy in North Africa, Aftermath of the Arab Spring*, Londres et New York, Routledge.