LE RÉGIME LINGUISTIQUE ALGÉRIEN À TRAVERS L'ÉTUDE DU MILITANTISME POUR LA LANGUE AMAZIGHE :

Un contexte de sens entre imaginaire et pratiques

Djamel Chikh

Thèse présentée à l'École d'Études Politiques de l'Université d'Ottawa dans le cadre des exigences du programme de doctorat en philosophie Science politique

École d'Études Politiques
Faculté des Sciences sociales
Université d'Ottawa

© Djamel Chikh, Ottawa, Canada, 2018

Titre : LE RÉGIME LINGUISTIQUE ALGÉRIEN À TRAVERS L'ÉTUDE DU MILITANTISMEPOUR LA LANGUE AMAZIGHE : Un contexte de sens entre imaginaire et pratiques

Mots clés : Régime linguistique, Politisation, Traditions étatiques, Militantisme, Représentations, Néo-institutionnalisme historique.

La présente recherche s'intéresse à la problématique du régime linguistique algérien à travers l'étude du militantisme pour la langue amazighe. L'objectif est ainsi d'examiner le sens politique des revendications linguistiques amazighes et ses impacts sur le régime linguistique algérien. Autrement dit, nous étudions des représentations d'acteurs à l'intérieur des structures institutionnelles. Notre hypothèse postule un lien entre le militantisme linguistique amazighe et la notion de citoyenneté démocratique. Elle sera vérifiée à travers la théorie des « régimes linguistiques » et des « traditions étatiques » (Cardinal et Sonntag, 2015), du concept de « contexte de sens » (Cefaï, 1998 ; 2003) et de la méthode de la co-construction du savoir et de la notion de *vraisemblance* (Dubet, 1994 ; 2000). Ces outils théoriques nous permettent de voir, dans un premier temps, les formes que prend l'imaginaire militant qui se décline en un répertoire de sens (émotions, valeurs, idéaux…), mais néanmoins convergent vers l'idée de la citoyenneté démocratique largement récurrente dans le discours militant. L'étude des représentations militantes permet, dans un second temps, de voir comment celles-ci se traduisent dans les pratiques militantes ; comment l'imaginaire militant influence la trajectoire du régime linguistique algérien, et particulièrement à travers ses maintes conjonctures critiques (1980, 1994-1995, 2001-2002, 2011-2016). Les résultats de la recherche montrent que le militantisme linguistique amazigh impose des représentations citoyennes et contre-hégémoniques à l'intérieur d'un régime linguistique foncièrement hégémonique et autoritaire. Celles-ci sont traduites par des acquis / concessions au bénéfice de la langue amazighe au sein du régime linguistique. Elles sont aussi limitées par l'effet de dépendance au sentier des concessions sur certaines traditions étatiques. Cette analyse est fondée sur une méthodologie qualitative, se basant sur des sources primaires (entretiens semi-dirigés et observation) et secondaires (analyse de documents, archives, et autre œuvres artistiques de type militante).

Résumé en anglais

Title : The Algerian language regime through the lens of amazigh activism: a context of meaning between Imaginary and practices.

Keywords : Language regime, Politisation, State traditions, Activism, The représentations, Historical Neo-Institutionalism.

This research is interested in activism around the Amazigh language in Algeria - a political issue for several reasons: for its public character; for the nature of agents it opposes (rulers and ruled); and the course and consequences that result. However, this subject has been little theorized in the political context despite its roots in this field. Put the linguistic demands back in their political context in order to apprehend them as a political phenomenon through the understanding of their representations by those who express these claims. Thus the general question that this research will try to answer is: what is the political sense of activism for the Amazigh language in Algeria? To measure this "political sense", a more specific question is required. This will allow us to link the variable "sense of claims", to another variable, a political one, which is the debate on democracy in Algeria. The question will therefore be formulated as follows: to what extent the representations of the claims for the Amazigh language in Algeria fit in the debate on democracy ?

Remerciements

Mes remerciements vont tout d'abord à mes directeurs de thèse, Madame la Professeure Linda Cardinal et Monsieur le Professeur Thierry Leterre, dont le soutien était crucial pour la réalisation de ce travail. Dans l'ordre chronologique, je remercie mon directeur de thèse, Thierry Leterre. Sans sa confiance et son appui, cette aventure n'aurait pas eu lieu. Mon cher Thierry, merci du fond du cœur. Depuis les cours que j'ai suivi avec vous lors de la maitrise jusqu'au dernier échange avec vous, j'ai énormément appris.

Je m'adresse à ma directrice de thèse, madame Linda Cardinal. Sa rigueur académique, son encadrement exemplaire, son engagement total, et son soutien indéfectible étaient déterminants pour mener ce travail à terme. Sa disponibilité envers ses étudiants, malgré ses multiples engagements et sa solidarité entière devant les couacs administratifs ont été salvatrices. Merci pour tout.

Je remercie les membres du jury de ma soutenance qui ont bien voulu évaluer ce modeste travail et se déplacer, de très loin pour certains, afin de participer à la soutenance. Merci à monsieur le Professeur Salem Chaker qui nous a fait honneur de sa présence, ainsi que pour ses riches commentaires. Merci à madame la Professeure Ericka Albaugh pour la lecture très approfondie qu'elle a consacré à ma thèse, ainsi que pour ses commentaires très généreux. Merci à monsieur le Professeur Yves Poirmeur, examinateur interne et président du jury, que j'ai eu le plaisir de retrouver. C'est l'un des meilleurs professeurs que j'ai connus. Merci à monsieur le Professeur André Lecours pour ses commentaires précis et pertinents, et pour avoir accepté de traverser l'océan afin d'être présent à ma soutenance.

Merci à tous les professeurs qui, d'une manière ou d'une autre, ont apporté une contribution à la réalisation de cette recherche. Je remercie tout particulièrement le professeur Cédric Jourde pour ses remarques et critiques ô combien pertinentes, qui m'ont permis de regarder certains « angles morts » de la recherche. Merci à mon ami professeur Daniel Stockemer pour ses conseils et son oreille toujours prête à écouter. Merci à madame la Professeure Sophie Bourgault pour toute son aide, notamment durant ma première année à l'Université d'Ottawa. Merci aux professeurs François Rocher, Luc Turgeon et Mathew Paterson pour les multiples discussions qu'on a eues au coin du couloir ou devant la machine à café. Elles étaient enrichissantes. Merci au Professeur Frédéric Vairel pour ses commentaires sur mon projet de recherche.

Cette thèse doit beaucoup à tous ceux qui ont apporté leur contribution en dehors de l'université, je citerai tout particulièrement : Ramdane Abdenbi, Smaïl Abdenbi, Lounis Aït Menguellet, Rachid Ali Yahia, Youcef Allioui, Si El Hachemi Assad, Boudjemâa Aziri, Rachid Belkhiri, Mohamed Ben Hamadouche, Rachid Beguenane, Boussad Berrichi, Hamid Bilek, Rabah Boucetta, Slimane Chabane, Faouzi Chelibane, Brahim Diffallah, Saïd Doumane, Abderrezak Dourari, Abdellah Izelwan, Slimane Hachi, Abdenour Hadj-Saïd, Hacene Halouane, Hacène Hireche, Mouloud Lounaouci, Arezki Metref, Omar Mouffok, Kamal Naït-Zerrad, Ouzna Ouaksel, Hamid Oubagha, Mohand Salah Ounissi, Mohamed Saadi, Hand Sadi, Hamid Salmi, Kamel Touat, et Rabah Yermèche.

Je remercie les responsables et les membres d'organismes et autres structures : l'ACAOH (association culturelle amazigh d'Ottawa-Hull) ; l'ACB (association culturelle Berbère) ; Berbère Télévision ; l'INALCO-CRB (centre de recherche Berbère), et le HCA (le haut-commissariat à l'amazighité).

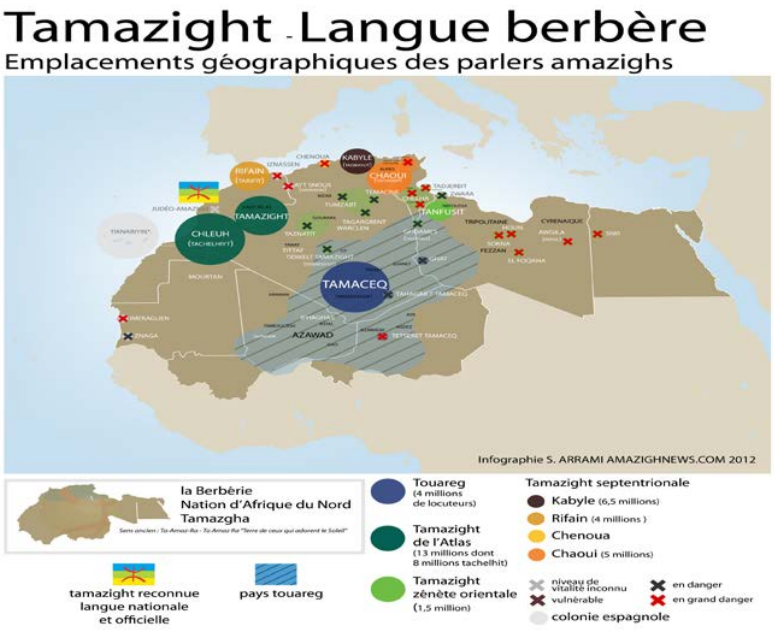
Je remercie mes ami.e.s et collègues qui ont, chacun à sa manière, apporté un plus à ce travail : Bilel Ainine, El-Khier Badji, Abdelghani Issaadi, Abdelhakim Sami, Hashimu Maliki, Nikola Brassard-Dion, Geneviève Lessard, Benoit Decary-Secours, Julie Daigle, Alfredo Lascoutx. Je remercie tout particulièrement Stéphanie Bacher qui m'a beaucoup aidé durant les deux dernières années (relecture, transcription des entretiens, suggestions et mise en forme…). *Si melmi akka ? - Si zik akka !*

Merci à notre perle de l'École d'Études Politiques, Sylvie Lachapelle, ainsi que toute l'équipe : Gail Pétrin, Katherine Gignac... pour leur précieuse assistance administrative. Je remercie également le Professeur Jean-Paul Markus et madame Piarrine Perrier du VIP, ainsi que madame Meriem Hamla (UVSQ).

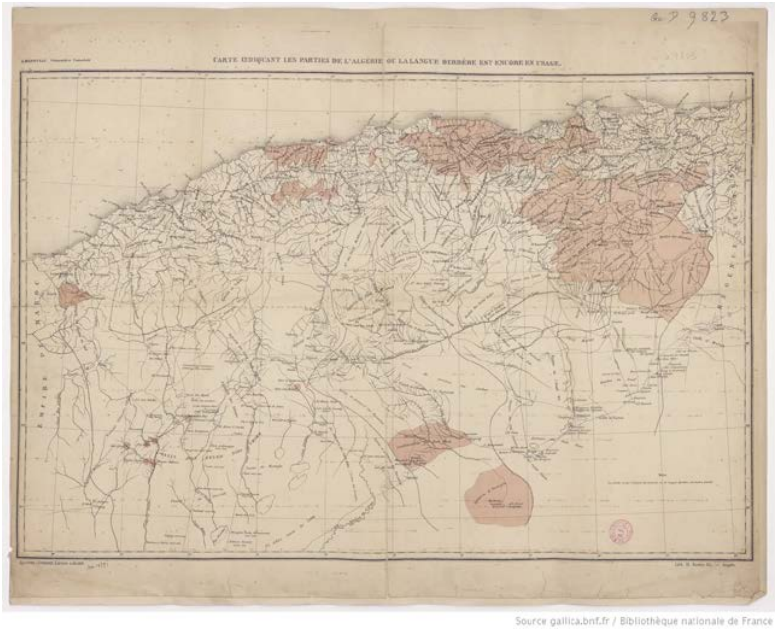
Cette recherche a été réalisée grâce à l'appui financier de l'Université d'Ottawa, de la faculté des sciences sociales, et de la Chaire de Recherche sur la Francophonie et les politiques publiques.

Je remercie ma famille pour tout ce qu'elle a fait pour moi. Enfin, toute tentative pour remercier mes parents serait vaine. Les mots sont tellement peu choses… Yemma d Welği.

Carte des langues berbères



Source : Dictionnaire Amazigh. « Carte des parlers amazighs (berbères) ». En ligne, https://dictionnaire.amazigh24.com/carte-des-parlers-amazighs-berberes



Source : BNF Gallica. « Carte indiquant les parties de l'Algérie où la langue berbère est encore en usage ». En ligne, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84601284

LISTE DES ACCRONYMES

ACB : Association Culturel Berbère (France)

ACAOH : L'Association culturelle amazighe d'Ottawa-Hull.

ANP : Armée Nationale Populaire

BRTV : Berbère Télévision (France)

CE : Communauté Européenne

CNPLET : Centre National Pédagogique et Linguistique pour l'Enseignement de Tamazight

CNPRAH : Centre National de Recherche Préhistorique, Anthropologique et Historique

CRB : Centre de Recherche Berbère (France)

CUTO : Centre Universitaire de Tizi Ouzou

FFS : Front des Forces Socialistes

FLN : Front de Libération Nationale

GPRA : Gouvernement Provisoire de la République Algérienne

HCA : Haut-commissariat à l'amazighité (Algérie)

INALCO : Institut National des Langues et Civilisations Orientales (France).

IRCAM : Institut Royal de la Culture Amazighe (Maroc)

JSK : Jeunesse Sportive de Kabylie

LADH : Ligue Algérienne des Droits de l'Homme

LPLP : Language Problems and Language Planning

MCA : Mouvement Culturel Amazigh

MCB : Mouvement Culturel Berbère

MTLD : Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques

NAHD : Nasr Athlétique d'Hussein-Dey

OAS : Organisation de l'Armée secrète

PPA : Parti du Peuple Algérien

RCD : Rassemblement pour la Culture et la Démocratie

OAS : organisation de l'Armée Secrète

OS : Organisation Spécial

PRS : Parti de la Révolution Socialiste

RAAF : Rassemblement pour une Algérie Algérienne Fédérale

« L’ancien maire de Saint-Eugène, Raymond Laquière, qui a également été président de l'Assemblée algérienne, est venu dire un jour à Ferhat Abbas : ‘‘une hirondelle ne fait pas le printemps''. La réplique de Abbas a été cinglante : ‘‘sûrement, mais elle l'annonce…'' ». Cité par Hamid Tahri, El Watan, 25/06/2015

Table des matières

INTRODUCTION 1

I. QUESTION DE RECHERCHE ET HYPOTHESE 2
II. QU'EST-CE QUE LA LANGUE AMAZIGHE 3
III. CHRONOLOGIE DU MILITANTISME (LINGUISTIQUE) AMAZIGH 7
IV. PLAN DE LA THESE 21
V. CONTRIBUTION ESCOMPTEES 22

PREMIERE PARTIE 25

CHAPITRE 1 : LA QUESTION DES LANGUES EN CONTEXTE POSTCOLONIAL, UN ETAT DES LIEUX (REVUE DE LITTERATURE) 25

1. PRESENTATION DU PARADIGME POSTCOLONIAL 26
2. LA PENSEE POSTCOLONIALE (LES *POSTCOLONIAL STUDIES*) 27
3. LES LANGUES EN SITUATION POSTCOLONIALE (LES CAS AFRICAINS) 34
4. LA QUESTION LINGUISTIQUE EN ALGERIE : UN CAS POSTCOLONIAL PAR EXCELLENCE ? 54

CHAPITRE II : LANGUES ET POLITIQUE : LES DEBATS THEORIQUES 63

1. LANGUES, POLITIQUE ET DEMOCRATIE 63
2. LES THEORIES ET LEURS APPORTS A L'ETUDE DE LA DIVERSITE LINGUISTIQUE 67
2.1 LES THEORIES LIBERALES 68
2.2 LA THEORIE DU CHOIX RATIONNEL 71
2.3 LA SOCIOLOGIE DE L'ÉTAT 78
3. LE ROLE DES REPRESENTATIONS A L'INTERIEUR DU REGIME LINGUISTIQUE ET POLITIQUE (LE CADRE THEORIQUE) .. 84
3.1 OPERATIONNALISATION DES CONCEPTS 87
3.2 APPLICATION DU CADRE THEORIQUE 88

CHAPITRE III : L'ETUDE DU SENS DU MILITANTISME LINGUISTIQUE AMAZIGH 94

QUELQUES REMARQUES EPISTEMOLOGIQUES : 94
LA COLLECTE DES DONNEES : 102
1. L'ANALYSE DE DOCUMENTS (SOURCES SECONDAIRES) 102
1.1 DES FAITS HISTORIQUES ET LEURS PERCEPTIONS 103
1.2 LES ECRITS MILITANTS 105
1.3 LA PRODUCTION ARTISTIQUE 105
2. LE TRAVAIL EMPIRIQUE (SOURCES PRIMAIRES) 107
2.1 L'OBSERVATION 108
2.2 L'ENTRETIEN SEMI-DIRECTIF 111
2.1.1 Le choix des participants et le déroulement des entretiens : 111
3. LES ENJEUX SOULEVES PAR LA METHODE 116
4. L'ANALYSE DES DONNEES : 118

DEUXIEME PARTIE 122

CHAPITRE IV : DES TRAJECTOIRES AUX REPRESENTATIONS : UN CONTEXTE PROPICE A LA PRODUCTION DE SENS.....122

1. ENTRE TERREAUX FAVORABLES ET EVENEMENTS DECLENCHEURS : L'ETAPE INEVITABLE DE LA PRISE DE CONSCIENCE 124
2. DE L'ENFANT MOQUE A L'ADULTE STIGMATISE : UNE SOCIALISATION DANS L'ADVERSITE COMME ORIGINE DE L'ENGAGEMENT.....130
3. DES PRISES DE CONSCIENCE INDIVIDUELLES DANS DES HEURTS AVEC DES INSTITUTIONS ETATIQUES 134
4. D'UNE SOCIALISATION PRIMAIRE A UNE SOCIALISATION SECONDAIRE : LE MILITANTISME LINGUISTIQUE COMME INITIATEUR DE LA PARTICIPATION POLITIQUE.....144
5. UN REPERTOIRE DE SENS DIVERS EN AMONT ET CONVERGENTS (AVEC DES NUANCES) EN AVAL 151
5.1 DES SENS EMOTIONNELS : LE VECU DE L'INTIME ET DU PRIVE..... 152
5.1.1 Un lien affectif avec la langue représenté dans des liens d'ascendance et de descendance.... 153
5.2 Le rôle de la chanson et la poésie 157
5.2 DES SENS LIES A DES VALEURS ET IDEAUX : DU CARACTERISTIQUE A L'UNIVERSEL..... 163
5.3 DES SENS TYPIQUEMENT POLITIQUES : MILITER POUR ET PAR SA LANGUE POUR UN CHANGEMENT DEMOCRATIQUE REPENSE 172
CONCLUSION 179

CHAPITRE V : L'IMPACT DE CE MILITANTISME ET SES REPRESENTATIONS SUR LE REGIME LINGUISTIQUE ALGERIEN 181

1. DES CRISES ANNONCIATRICES D'UN CERTAIN « REGIME POLITICO-LINGUISTIQUE » 184
2. L'OBSESSION DE L'UNION QUI ENGENDRE LA DIVISION : LA CRISE 1949.....186
3. LA NAISSANCE D'UN REGIME POLITIQUE PRESIDANT LE REGIME LINGUISTIQUE 192
4. RESISTANCE AU REGIME POLITIQUE ET SES CONSEQUENCES SUR LE REGIME LINGUISTIQUE.....196
5. LE COUP D'ÉTAT DE 1965 OU LE COUP DE BOUTOIR A L'ENCONTRE MILITANTISME LINGUISTIQUE 203
6. LE TOURNANT 1980 207
7. LE CONTRECOUP DE 1988 SUR LE MILITANTISME LINGUISTIQUE : 212
CONCLUSION **.....219**

CONCLUSION GÉNÉRALE.....222

1. LA CONTRIBUTION THÉORIQUE DE LA THÈSE 229
2. ÉPILOGUE :.....232

BIBLIOGRAPHIE 233

ANNEXES.....263

INTRODUCTION

« À un jeune qui est venu lui dire qu'il était prêt à mourir pour tamazight, Mohia[1] répond : "tu seras homme quand tu sauras vivre pour tamazight…" » (Lounès, 2012). La pensée novatrice et critique de Mohia – à l'égard des berbéristes notamment – se reflète dans cette citation. Le militantisme pour la langue et la culture amazighes, Mohia, mathématicien de formation, le voulait à la fois persévérant et rationnel ; ancré dans un travail de terrain qui investit les domaines de l'éducation et la « conscientisation », ainsi, et surtout, la production intellectuelle. Actions pour lesquelles il s'est résolument engagé. Il était contre la « sloganisation[2] » de la question amazighe, et contre toutes les formules grandiloquentes, même lorsque celles-ci reflètent un engagement sincère.

Selon cette conception, partagée par bon nombre de militants amazighs, ce dont la langue amazighe a besoin « c'est de la développer et l'enrichir ; la doter de muscles. C'est avec ses propres muscles qu'elle saura se défendre toute seule[3] ». Cette vision pragmatique s'est naturellement construite en réaction et comme critique à un type de militantisme politique et conflictuel qui domine l'engagement pour la langue amazighe[4]. Un militantisme qui prend le caractère des « mouvements sociaux » et qui évolue selon une logique de « conflit[5] », au dépend d'un militantisme de base (comme le fait de veiller à la transmission de la langue et son apprentissage) et d'un militantisme intellectuel « de production » et d'« expert » (produire dans et sur cette langue et faire des recherches pour la développer). Bien que les deux types de militantisme ne peuvent que fictivement être distingués, tant que bien des militants cumulent naturellement les deux, force est de constater que le militantisme politique ou politisé, qui va à la confrontation domine l'activisme et la production intellectuelle.

[1] Abdellah Mohia (1950-2004), dramaturge, poète kabyle. Militant amazigh actif dans l'immigration. Il a traduit et adapté en tamazight de nombreuses œuvres classiques, comme Socrate, Platon, Sophocle, Voltaire Becket, Hikmet. Auteur de textes engagés interprétés par des chanteurs de renoms tels que Slimane Azem, Idir, Imazighen Imula, Djurdjura.

[2] « Le propre de tout slogan est d'empêcher de réfléchir » (Reboul, cité par Tournier, 1985)

[3] Entretien avec R.A, Alger, juillet 2013.

[4] « Si tu demandes aux gens de venir manifester avec toi dans la rue pour revendiquer tamazight, ils te suivront vite et en masse. Par contre si tu leur dis qu'il y a un livre en ou sur tamazight qui vient de sortir, rares ceux qui vont se le procurer » (Entretien avec L. A)

[5] Voir Tilly et Tarrow (2008) et toute la littérature sur les mouvements sociaux.

Prendre pour objet de recherche le militantisme pour la langue amazighe en Algérie c'est s'intéresser à un mouvement qui revendique la reconnaissance complète et la promotion de la langue amazighe, au même statut que la langue arabe. Mise sur un piédestal, la langue arabe bénéficie d'un statut dont aucune autre langue en présence ne possède. Le contraste est d'autant plus fort avec le traitement d'exclusion et de domination qu'a subi la langue amazighe, pendant au moins trois décennies d'une manière franche et directe, et à ce jour d'une manière indirecte, dans la mesure où les mécanismes de domination et d'exclusion ne cessent pas malgré la remise en question de ce qui les cause. Des conséquences à moyen et long termes subsistent, même après des tentatives de réparations.

i. Question de recherche et hypothèse

Militer pour une langue consiste à mener des activités, tenir un discours, avoir une attitude en faveur de celle-ci, et surtout réclamer des droits pour cette langue quand cette dernière ne jouit pas de ce que ses militants estiment en droit de jouir. C'est à ces manifestations et expressions de militants auxquelles s'intéresse cette recherche dans le but de comprendre le sens de ces revendications et ce qu'elles apportent au débat et à la culture politique en Algérie. Ainsi, la question générale à laquelle ce travail tente de répondre est : **quel est le sens politique du militantisme pour la langue amazighe en Algérie ?**

La recherche veut étudier **l'apport du militantisme pour la langue amazighe au débat sur la question de la démocratie en Algérie.** Nous concevons qu'il existe au sein du militantisme linguistique amazigh une représentation de la citoyenneté démocratique qui fonde l'approche de la langue et la volonté de militants de traduire cette idée dans la pratique.

Deux raisons principales expliquent ce choix de question de recherche et de l'hypothèse. Nous constatons que l'association entre les revendications pour la langue amazighe et la démocratie est une représentation récurrente qui ressort du discours militant et du sens de certains faits historiques : le printemps amazigh de 1980, de par sa forme et son fond, étant l'exemple le plus édifiant, mais pas le seul. Cependant, jusqu'à présent, aucun travail scientifique n'a réussi à en faire la démonstration empirique et l'analyse[6]. Ainsi, grâce à notre recherche nous allons procéder à l'étude de ce rapprochement entre le militantisme linguistique et la question de la démocratie, tester sa vraisemblance, et, éventuellement, tenter de mesurer

[6] En se penchant spécifiquement et d'une manière empirique sur le lien entre la langue amazighe et la démocratie.

son effectivité et son apport à la transformation du régime linguistique algérien, l'objet principal de cette étude. De plus, le caractère très politique qui domine la question de la langue amazighe en Algérie, autrement dit sa politisation, mérite d'être expliqué par le moyen d'une approche de la science politique qui croise les acteurs et les institutions, les représentations et les structures, les rapports de force et le pouvoir, d'une manière aussi bien empirique que théorique.

ii. Qu'est-ce que la langue amazighe

En parlant de la langue amazighe, ou de *tamazigh*, dans cette recherche, nous reprenons exactement le nom générique que ses militants utilisent le plus souvent. Tamazight est en réalité une langue polynomique, autrement dit une langue qui se décline en une plusieurs variantes. Cette appellation au singulier d'une réalité linguistique plurielle, s'explique par plusieurs raisons. D'abord, il existe des raisons objectives pour cette singularisation des langues amazighes. Ce sont des variantes d'une même famille linguistique appartenant à une même aire géographique allant du des Îles Canaries et du Maroc à l'ouest à l'oasis Siwa en Égypte à l'est, de l'Algérie et la Tunisie au nord, jusqu'au nord du Burkina Faso au sud. Pourtant, affirme Chaker (2004) :

> [M]algré cette situation d'extrême fragmentation, ce n'est pas sans raisons sérieuses que la tradition scientifique berbérisante parle généralement d'une (seule) langue berbère, divisée en dialectes –ensembles régionaux à intercompréhension immédiate–, eux-mêmes composés de parlers locaux correspondant à peu près aux anciennes unités tribales[7]. C'est que, malgré la dispersion géographique, malgré l'absence de pôle de normalisation et en dépit de la faiblesse des échanges, les données structurales fondamentales restent les mêmes partout : le degré d'unité, notamment grammaticale, des parlers berbères est tout à fait étonnant eu égard aux distances et vicissitudes historiques. Les divergences sont presque toujours superficielles et ne permettent pas d'établir une distinction tranchée entre les dialectes : la plupart des critères de

[7] Ceci n'est pas sans nous renvoyer à la théorie de segmentarité que Gellner – s'inspirant de Durkheim – a mobilisé pour étudier les sociétés berbères d'Afrique du nord. L'absence d'un État, et encore moins central, mais d'une organisation sociale segmentaire (avec son équilibre et sa « solidarité mécanique ») peut aller dans le même ordre d'idée pour expliquer les multiples variantes de tamazight. Sans rentrer dans les détails de cette théorie qui a eu autant de succès que de critiques (voir par exemple Favret, 1966 ; Roberts, 2014 ; Addi, 2004 ; Mahé, 1998 ; Cefaï et Mahé, 1998), tenons-nous à ce qui nous intéresse ici au sujet de la double conception de la langue amazigh, à la fois unitaire et fragmentée.

différenciation – qu'ils soient phonologiques ou grammaticaux – se distribuent de manière entrecroisée à travers les dialectes.

Ainsi, selon Chaker (2013) : « il est difficile de fonder le pluriel (*langues berbères*) sur des bases strictement linguistiques ; ce sont beaucoup plus des considérations sociolinguistiques qui peuvent le justifier. » En outre, tant que ces variantes étaient cantonnées à l'oralité, considérer ces dernières comme une seule et unique langue ne posait pas de problème. La large intercompréhension entre les différents parlers ne faisait que consolider cette idée de conformité. Quant aux travaux scientifiques, les approches descriptives, notamment en linguistique, confirmaient la convergence entre les variétés linguistiques. De plus : « la question n'avait pas grand sens pour les linguistes : les différentes formes locales pouvaient, sans inconvénient majeur et sans aucune implication sociopolitique, être considérées comme « variantes régionales » d'une même langue. » (*Ibid*.) Ce sont les recherches de types volontaristes, qui sont souvent l'œuvre des chercheurs engagés et militants, qui ont posés des questions plus normatives liées à l'avenir de la langue. Un débat a particulièrement suscité nombre de commentaires et de polémiques : entre les partisans d'une standardisation et la mise en place d'une langue normalisée, et les partisans d'une polynomie. Pour les premiers la standardisation est la seule issue pour que la langue amazighe puisse « rattraper le retard » par rapports aux deux autres langues en place (l'arabe et le français). Quant aux seconds, développer les différentes variantes simultanément constitue le seul moyen de maintenir le lien entre la langue et ses référents sociaux-culturels, et éviter ainsi la création d'une langue artificielle (« un monstre linguistique ») dissociée de la réalité des locuteurs. Entre ces deux pôles, il existe bien entendu, d'autres conceptions qui tournent autour des deux : convergence progressive et plus ou moins à long terme, grâce à un double travail de recherche d'un vocabulaire commun, d'une synonymie, et d'une « néologisation » à doses rationnelles, qui ne prend pas de vitesse la réalité sociolinguistique[8].

Outre ses considérations objectives qui unifient une réalité linguistique fragmentée, il y a des raisons subjectives qui font des différentes variantes berbères, une entité unie et solidaire comme la langue amazighe. Le discours militant a légitimement tendance à homogénéiser les variantes amazighes et les concevoir comme une langue unifiée. Cela donne davantage de sens à un discours qui considère que l'ensemble de l'Algérie, une grande partie de l'Afrique du Nord

[8] Voir les différents intervenants dans ce débat, par exemple : Achab (2013), Dourari (2014), imarazen (2012), Chaker (2000 ; 2013a), Nait-Zerrad (2001 ; 2005), Tilmatine (1991 ; 2011), Ameur (2009), Taifi (2004), etc.

(jusqu'au frontières égyptiennes), et une partie de l'ouest sahélien comme étant historiquement et d'une façon ancestrale amazighe. Cette quête de cohérence historique s'ajoute aussi à une quête de force qu'un tel espace géographique et une somme de population peuvent procurer à l'imaginaire militant. Celui-ci représente la conception globale qui unit une somme de représentations individuelles de militants. Si ces dernières indiquent ce que pensent les militants individuellement, l'imaginaire militant renvoie plutôt à une représentation générale du collectif qui synthétise l'ensemble des représentations individuelles. Ainsi, nous utilisons « les représentations » au pluriel, et l'« imaginaire » au singulier. À cet égard[9], nous sommes devant ce que le sentiment d'appartenance à une plus grande communauté peut apporter à cette dernière : une certaine « communauté imaginée » selon Anderson (1983). Ainsi sans qu'il y ait forcément de contacts directs, il y a des attaches qui ne dépendent pas des liens actifs, mais de rapports affectifs liés à des représentations communes ; un imaginaire collectif :

> Bien sûr que je me sens plus fort quand je pense que j'ai des frères amazighs qui m'entourent de partout, qu'ils soient chaouis, mzabs, terguis, chelhis, rifains, zouaras ou du Mont Nefoussa… Je me sens appartenir à un grand peuple qui vient du fin fond de l'histoire, qui a donc a participé à l'édification du monde, et qui ne tombe pas de la dernière pluie. Ce n'est pas un peuple artificiel qui a été fabriqué par une colonisation, une idéologie ou par la création d'un État. C'est un peuple ancestral, vieux comme le monde[10].

Ce genre de représentation pan-amazighe est récurent chez les militants dont l'idéal ultime est de retrouver « Tamazgha » (la berbérie) : le territoire ancestral amazigh dans les frontières décrites plus haut, mais qui n'a aucune reconnaissance en tant que tel, au point que cela relève d'une utopie (un espace géopolitique qui n'existe nulle part[11]). Or, l'appellation donnée à la langue et à l'identité qui fait l'objet d'engagement militant est elle-même soumise à des considérations idéologiques et est historiquement et politiquement connotée. Les désignations qui reviennent sont interchangeables, ou pas, selon les sens octroyés à chaque appellation, et selon les convictions. Entre Amazigh, Berbère, voire Kabyle, le choix des noms peut relever du spontané chez certains et du raisonné chez d'autres. Néanmoins dans

[9] Et sans faire notre le concept d'Anderson dans sa globalité.
[10] Entretien avec H.H, Tébessa, janvier 2014.
[11] « Oui, dans mes rêves les plus fous, il m'arrive de penser à un espace géographique qui se revendiquerait de *Tamazgha*. De l'Océan atlantique aux Oasis du Siwa, et du sud de l'Europe au nord du Burkina Faso. Cela ressemble davantage à une utopie. Mais comme on dit, les utopies d'aujourd'hui sont les réalités de demain. Donc tout est permis » (Entretien avec SA, Alger, juillet, 2013).

l'ensemble, « [l]es deux dénominations se font concurrence » (Chiriguen, 1987). En 1929 le géographe Augustin Bernard écrit : « Les populations indigènes de l'Afrique du Nord en général et celles de l'Algérie en particulier sont ordinairement désignées sous le nom de Berbère … Ces populations se donnent à elles-mêmes le nom d'Imaziren[12] et leur langue s'appelle tamazirt ; ceux de la Kabylie du Djurdjura. » (Chiriguen, *Ibid.)*.

Si la dénomination « berbère » était la plus usitée, avec notamment sa large utilisation par la littérature coloniale, précurseur dans le domaine[13], la génération militante de la vague 1980 lui a préféré le terme « amazigh[14] ». Une dénomination dans la langue amazighe même, contrairement au mot « berbère » qui est le nom que les étrangers ont donné aux peuples d'Afrique du nord et qui a été investi par une littérature coloniale parfois controversée[15]. Comme nous allons le voir plus loin, cette littérature est accusée d'instiguer et d'entretenir le fameux « Mythe kabyle ». Or, aujourd'hui le kabyle (la langue) présente un certain biais par rapport à la langue amazighe en général. Objectivement, elle présente la variante amazighe[16] la plus étudiée et développée. À cela s'ajoute que sur le plan de l'engagement, les militants locuteurs du kabyle (qui viennent directement ou indirectement de Kabylie) présentent « le contingent » le plus important des forces militantes pour tamazight. En outre, la recommandation des experts linguistes et sociolinguistes de développer toutes les variantes parallèlement, en vue d'une convergence linguistique graduelle et non se précipiter vers une standardisation artificielle, avec tous les risques que cela engendre, semble de plus en plus convaincre. Cela a encouragé les militants des différentes variantes amazighes à se définir comme militants de leurs variantes, sans avoir le sentiment de s'isoler ni de s'affaiblir. Le nouveau discours expert et intellectuel a démontré que le fond du militantisme reste le même, il vise tamazight dans toute sa pluralité. S'agissant de la Kabylie, l'émergence du discours autonomiste a aussi contribué chez ses partisans à se recentrer sur la défense du kabyle qui n'est pas antinomique à la défense de tamazight. Les autonomistes en général plaident pour une décentralisation de toute l'Algérie dans une sorte de fédéralisme dans lequel chaque région

[12] Dont la transcription la plus courante aujourd'hui est celle qui utilise le « gh » au lieu du « r ». La prononciation de ce phonème, quelle que soit sa transcription, est celle d'un « r » grasseyé. Dans l'aménagement latin de la langue amazighe le « r » grasseyé se transcrit « ɣ ».

[13] Avec notamment les travaux d'envergure du général de l'armée Hanoteau et du haut fonctionnaire Letouneux, au milieu du 19e siècle.

[14] Avec ses déclinaisons : « tamazight » pour la langue et l'identité, « imazighen » aux habitants du territoire amazigh historique et aux personnes qui se revendiquent comme tel.

[15] Au moins une partie de cette littérature, notamment celle des missionnaires, des militaires, et de certains ethnologues qui ont des rapports critiqués avec leur « objets de recherche ».

[16] « [A]vec le touareg et le tachelhit du Sud-Ouest marocain » (Chaker, 2011).

précède au développement de sa variante linguistique.

iii. Chronologie du militantisme (linguistique) amazigh

Afin de comprendre la naissance puis l'évolution du militantisme pour la langue amazighe en Algérie, une chronologie qui revient sur certains faits marquants, et autres événements clés, est nécessaire. Nous allons nous attarder quelque peu sur le tout début du militantisme linguistique, période sur laquelle nous n'allons pas revenir dans les prochains chapitres, avant de décliner une chronologie succincte, laquelle fera objet d'un développement plus ample dans le cinquième chapitre consacré à l'évolution du militantisme et régimes linguistiques. Cette chronologie est divisée en trois grandes périodes de militantisme : celui des précurseurs[17] (1890-1962) ; l'époque caractérisée à la fois par la répression et la prise de conscience (1962-1980) ; et enfin la période présente marquée par des aboutissements et des carences (1980-2017).

Le militantisme des « précurseurs[18] » (1890-1962)

Bien qu'il existe toute une littérature (militante ou pas) qui s'efforce de montrer l'importance, l'attachement et la célébration de la langue dans les sociétés berbères anciennes, les premiers actes de militantisme[19] pour la langue – à l'époque contemporaine –, ou qui peuvent être interprétés comme tels, remonteraient selon Chaker (1987) à la fin du 19e siècle, autrement dit vers 1890. « Les précurseurs », était un certain nombre d'instituteurs Kabyles issus de l'école française – dont le plus célèbre est Amar Ou'Saïd Boulifa[20] (1865-1931) –, chez qui « l'éveil identitaire est avant tout culturel et emprunte immédiatement la voie de la production scientifique (langue, littérature, histoire berbère, etc.). » (*Ibid*.). Ils étaient nombreux, poursuit Chaker, « qui ont éprouvé et entretenu une passion pour leur culture et leur langue […] Ces premiers intellectuels locaux de formation occidentale prennent donc – ou essayent de prendre – en charge leur langue et leur culture, souvent en s'opposant aux thèses dominantes d'alors » (*Ibid*.). Chaker explique que cette opposition visait soit l'ethnographie

[18] Chaker (1987).
[19] Le terme « militantisme » en lui-même renvoie à une certaine organisation moderne.
[20] Auteur de « Méthodes de langue kabyle » (1897) ; « Recueil de poésie Kabyle » (1904) ; « Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain » (1908), et bien d'autres ouvrages et article liés à la langue, société et histoire berbère.

coloniale que ces autochtones trouvaient erronée, ou les travaux des berbérisants coloniaux concernant la langue et la littérature berbère qu'ils décrivent comme « pauvre, primitive, fruste, répétitive, servile par rapport aux modèles arabo-islamiques… » (Hanoteau, 1867 ; Basset, 1920 cités par Chaker, 1987). C'est un rapport fondamentalement différent à ce qui est étudié. Les chercheurs coloniaux tenaient la langue pour « objet d'étude » exotique, vis-à-vis duquel ils manifestent au mieux curiosité paternaliste, sinon condescendance et supériorité, les chercheurs autochtones le tiennent pour langue, leur culture, leur monde, avec toutefois un certain recule dû à leur éducation dans une autre langue et culture. Ceci ne les immunisait pas contre une certaine normativité. Comme le souligne Selles-Lefranc (2006) à propos de Boulifa :

> Loin d'être un satellite du pouvoir colonial, reproduisant une « culture d'aliénation », il s'appuie délibérément sur son autorité autochtone pour légitimer une construction autochtone de savoir, à partir de différentes sources et méthodologies […]. Il la destine en réalité à un tout autre public que celui de l'Université d'Alger pour un projet d'une envergure dépassant la simple histoire locale d'une « faction du monde berbère ».

Selon l'auteure, les travaux de Boulifa ont un double destinataire et un double objectif. Au-delà du travail purement universitaire destiné aux pairs de l'université, Boulifa visait aussi la « mobilisation de la jeunesse kabyle des écoles de tribu en vue de la réforme de la société autochtone. » (*Ibid.*). La conscience militante de ces premiers intellectuels autochtones qui s'intéressaient à la langue berbère est manifeste. Or, face à la péjoration des langues et cultures locales de la part de la littérature coloniale (Morsly, 1990), de surcroit dans un climat d'adversité lié à la colonisation[21], l'intérêt pour la langue qu'on pouvait retrouver chez ces « précurseurs » peut être considéré comme ayant de légères allures antagoniques et de défense. Ce serait le début d'un certain militantisme linguistique propre à une configuration de domination et d'exclusion, mais sans que cela ne prenne un caractère réellement conflictuel.

Une conflictualité marquée commence, cependant, parallèlement à la formation d'un mouvement nationaliste qui milite pour l'indépendance de l'Algérie. C'est en son sein que la mouvance amazighe a été perçue comme concurrente, voire comme une menace à « l'Algérianité », paradoxalement au moment où les « berbéristes » militent « pour une Algérie Algérienne ». Pendant que l'histoire, la grande histoire, montre que la « berbérité – à côté de

[21] Marquée par une violence extrême, notamment lors des différentes étapes de la conquête et des différentes résistances tribales qui finissaient par des bains de sang, voire des razzias (voir par exemple : Ageron, 1979 ; Julien, 1979 ; Keddache, 2000 ; Le Cour Grandmaison, 2005).

l'algérianité ou mêlée à elle comme le ciment à la pierre – s'érigeait en horizon constitutif de l'identité des acteurs » (Djerbal, 1998). La suite de l'histoire (de la chronologie) le confirme. Cette vision autrefois décriée s'avère aujourd'hui une vérité officiellement et officieusement répandue.

La chronologie de Guenoun (1999), qui constitue notre référence chronologique principale, est faite d'une manière scientifique avec une méthodologie propre au domaine de l'Histoire. Celle-ci recouvre la période allant de 1945 à 1990 et tente de se tenir aux faits.

Déjà, en 1945, un fait d'apparence anecdotique, mais combien révélateur, il s'agit de la composition du premier chant patriotique en… berbère[22]. C'est la langue qui domine l'attention, en plus du fait que « [l]e compositeur y évoque les illustres fondateurs de la nation algérienne : Massinissa, Jugurtha, Kahina, Messali[23]. Il termine son chant par un appel à la jeunesse en vue du combat pour la libération de l'Algérie ». Cet hymne s'est vite propagé, appris, et chanté en chœur, et notamment en Kabylie. Son effet chez ceux qui le chantaient était le sentiment de retrouvailles avec une identité longtemps omise (Guenoun, 1999 : 15). Selon Ouerdane (1987), l'auteur de ce chant, en compagnie de ses camarades lycéens comme Ali Laïmeche, Amar Ould hamouda, Hocine Aït Ahmed, Rachid Ali-Yahia, et ce contrairement à leurs ainés qui viennent tout comme eux de Kabylie, étaient ouvertement portés sur la culture et identité amazighe et manifeste un grand intérêt pour la faire rayonner. Par ailleurs Bennaï Ouali, un autre berbéro-nationaliste[24] de premier plan, demande à la direction du PPA/MTLD (parti nationaliste algérien) un changement dans le découpage régional, pour unifier la Kabylie qui ne serait plus divisée en grande et petite Kabylie. Une division coloniale, laquelle selon lui sert à semer la division dans une même région naturelle.

En 1946 et 1947, alors que les militants berbères au sein du PPA/MTLD se montrent parmi les plus pressés au déclenchement de la lutte armée (parmi eux les jeunes lycéens cités plus haut), la direction du parti tergiverse. À la même époque Khelifati Mohand Amokrane, bebéro-nationaliste, militant du mouvement national depuis l'Étoile Nord-africaine (ancêtre du

[22] Par Mohand Idir Aït Amrane, intitulé « Kker a mmis umazigh ! » (Debout, fils d'amazigh).
[23] Guenoun (1999 :15) mentionne un fait significatif ; ce chant a été modifié en 1949. Le nom de Messali fut retiré du texte. Il était tenu pour l'un des responsables de la purge dont étaient victimes des militants berbéristes entre 1947 et 1949.
[24] Ce qui est entendu par « berbéro-nationalistes » sont les militants pour l'indépendance de l'Algérie et qui revendiquent en même temps leur identité berbère, sans pour autant s'opposer à l'identité arabo-musulmane qu'ils considèrent comme une identité algérienne également, tant que celle-ci n'est pas hégémonique (voir Meynier, 2015).

PPA/MTLD), ancien prisonnier des autorités coloniales pour activisme nationaliste, a commencé à faire part de son place alphabet berbère[25] (Ouerdane, 1987). C'est en participant à une réunion en mars 1946 qui l'a regroupé avec la première cohorte de jeunes, quelques autres militants de la Kabylie[26], ainsi et un chargé de liaison avec le parti qu'ils ont soulevé la question de l'identité amazighe, chargeant le représentant du parti de transmettre à la direction leur vœu d'ouvrir un débat.

En 1948, parallèlement à un séminaire tenu en juillet (plus connu sous le nom de « la rencontre d'Arous ») dont les résolutions étaient l'affirmation de l'idée du passage à l'action armée, et « l'introduction de la dimension berbère dans l'organisation de la future Algérie indépendante », Mohand Idir Aït-Amrane, l'auteur du chant cité ci-haut, était chargé de rencontrer Mouloud Mammeri pour un travail sur la langue amazighe. Au même moment, soit entre 1948 et 1952, les berbéro-nationalistes font objet de purge (exclusions et liquidations physiques) au sein du mouvement national. Parallèlement à ses événements, en 1954, une association qui porte le nom de « Tiwizi I Tmazight » (entraide pour Tamazight) est créée à Paris par des militants bebéro-nationalistes parmi lesquels on retrouve Mohand-Amokrane Khelifati. « Son objectif est le développement de la langue berbère […] Cette association se dissout d'elle-même après le déclenchement du 1er Novembre 1954 et ses membres rejoindront en bloc le Front de Libération Nationale. » (Guenoun, 1999 : 27). La question de la langue amazighe est mise entre parenthèses (non sans d'autres liquidations physiques des berbéro-nationalistes en 1956). La guerre de libération (1954-1962) polarisait tout.

Entre répression et prise de conscience (1962-1980)

Le 5 juillet 1962, le jour où l'Algérie accède officiellement à son indépendance, le président Ben Bella annonce la couleur : « l'arabisation est nécessaire, car il n'y a pas de socialisme sans arabisation [...], il n'y a d'avenir pour ce pays que dans l'arabisation ». Le 19 septembre il réaffirme que : « La nation algérienne s'est déterminée fermement comme nation maghrébine, ne ménageant aucun effort pour aboutir à l'édification du Maghreb arabe. L'Algérie s'est aussi définie comme nation arabe, recherchant par tous les moyens le resserrement des liens avec les pays frères en vue d'aboutir à l'unité arabe... ».

[25] Une sorte de linguiste autodidacte qui a mis en place sa propre écriture de la langue amazighe.

Le 21 août, et durant le 5e congrès de l'union des étudiants algériens, auquel le président Ben Bella assiste, les participants soulèvent « la question de l'arabisation et le statut de la langue berbère ». En septembre, le FFS est créé, et annonce sa rébellion. Ce parti « n'a pas adopté dans son programme la revendication berbère » (entretien, H.S). Il ne le fera dans manière explicite qu'à partir de sa plate-forme politique de 1979 (Chaker, 1987), mais nous allons voir comment celle-ci lui était de facto associée, et ce depuis sa création. En 1963-1964, une cellule regroupant trois universitaires (Amar Abada, M'barek Redjala et Mouloud Mammeri) est mise en place à Alger, dans le but de « réfléchir sur le devenir de la langue berbère après l'indépendance de l'Algérie » (*Ibid* : 29). L'emprisonnement de Redjala en mai 1965, et le coup d'État de juin (perpétré par Boumediene contre Ben Bella) ont mis fin à cette initiative. Le 10 août 1966 se crée à Paris l'Association Berbère d'Échanges et de Recherches Culturels, dont l'objectif est « de faire connaître la culture spécifiquement berbère. Cette nouvelle association se propose d'étudier l'histoire berbère et de dresser la fresque de cette grande et antique civilisation encore méconnue du grand public ». L'association mentionne qu'elle « s'interdit toutes discussions politiques et religieuses ». L'association sera connue sous le nom de « l'Académie Berbère[27] » et constituera un foyer militant important durant la décennie qui va suivre. Son bulletin périodique sera diffusé clandestinement en Algérie. Sa politisation jugée excessive, et la répression qui s'abat sur ses membres feront éloigner, selon Guenoun (*Ibid* : 30), les compétences scientifiques qui s'intéressent au fait berbère.

En 1967, un groupe de lycéens est exclus pour avoir proposé de jouer une pièce de théâtre en tamazight. La même année, Mouloud Mammeri reçoit un accord informel (verbalement par le ministre) pour rouvrir la Chaire Berbère de l'université d'Alger. De plus, en 1968, un cercle culturel berbère voit le jour à la résidence universitaire de Ben Aknoun à Alger. Parmi ses activités : théâtre en tamazight, chorale de chant, émissions radiophoniques, cours de tamazight prodigués par Mouloud Mammeri, organisation de conférences, création d'une bibliothèque, mise en place d'une revue. Par ailleurs, cette même année (le 26 avril), le président Boumediene adopte par d'ordonnance l'obligation des fonctionnaires de nationalité algérienne d'avoir une maitrise de la langue arabe au moment de leur recrutement. Aussi, entre rumeur et projet sérieux, des allégations prétendaient que la radio d'expression kabyle allait être « réformée ». Une forte mobilisation à l'université d'Alger débouche sur une pétition « contre la destruction de la radio kabyle » adressée au ministre de l'information.

[27] Et finira par adopter officiellement ce nom à partir du 2 mai 1969 (Guenoun, 1999 : 31).

À l'occasion du Festival Panafricain tenu à Alger en 1969, les artistes berbérophones sont interdits de participation. Parmi ceux-ci il y a la chanteuse, romancière et membre de l'Académie Berbère, Taous Amrouche. De plus, en 1971, le pouvoir procède à la dissolution du cercle culturel berbère de Ben Aknoun, et de l'union Nationale des Étudiants Algériens, pour « menées subversives ».

Par contre, en 1972, c'est la création d'un enseignement de la langue berbère (Groupe d'Études Berbère) à l'Université Paris VIII Vincennes sous l'initiative d'un groupe de militants. Or, en 1973, l'on assiste à la suppression, par le pouvoir, de la Chaire berbère de l'Université d'Alger et du cours de tamazight assuré par Mouloud Mammeri (Chaker, 1989b). En face, la chanson kabyle connaît un franc succès. Elle sert désormais de fer de lance de la cause amazighe : « Face aux multiples interdiction de l'enseignement et de l'écriture berbère, il ne reste plus que la chanson comme moyen d'expression et de revendication » (Guenoun, 1999 : 32).

En juin 1974, à l'occasion de la fête des cerises célébrée chaque année, les autorités interdisent aux chanteurs kabyles de s'y produire. Ils sont remplacés de force par des chanteurs arabophones (Bouamama, 2000 : 167). Cela dégénère en émeutes avec des blessés et des arrestations. Certaines sources parlent de morts (Guenoun, *Ibid.* : 34). Cette même année (le 1er novembre) connaitra la création, par Amar Ouerdane, de l'Association socio-culturelle berbère de Montréal, au Canada. Ceci donne vraisemblablement la première association de l'immigration hors le France. Celle-ci monopolisait jusqu'ici le mouvement berbère qui activait hors l'Algérie.

En 1976, un groupe de « berbéristes » procède à des actes de sabotage en posant des bombes artisanales[28] devant des édifices d'institutions étatiques qu'ils tiennent pour responsables de l'exclusion dont est victime tamazight : les tribunaux militaires de Constantine et Oran ; le siège de l'imprimerie du journal El Moudjahid, organe de presse de l'État, acerbe à l'égard de tamazight ; ainsi qu'au siège de la radio et télévision d'État (organe unique). Trois d'entre eux seront condamnés à la peine capitale, les autres à des peines de prison allant de dix à vingt ans. Cet épisode, que certains qualifient de manipulation et de complot par les services de sécurité, dans le but est de discréditer, voire de diaboliser le mouvement berbère, donnera en effet aux autorités l'occasion de stigmatiser davantage toute personne qui se hasarderait à revendiquer la langue amazighe. « Les retombées négatives sur le mouvement berbériste sont

[28] Provoquant des dégâts matériels là où les bombes ont explosé.

importantes. Le pouvoir se saisit de ces actions pour mener une compagne très virulente de dénigrement et de répression » (*Ibid* : 35). Ainsi, suite à ces attentats, explique Guenoun, « [l]e pouvoir utilise des moyens de communication pour faire croire que l'idée de tamazight était prise en charge par des gouvernements autres que ces propres enfants. Ils sont accusés d'être des agents du sionisme et du colonialisme » (*Ibid*.), d'autant plus que les coupables avaient des complices étrangers aux profils douteux[29]. Assez de preuves aux yeux du pouvoir pour parler désormais d'un « danger berbériste » (Chaker et Abrous, 1988). Selon Guenoun « [c]ela a desservi la cause berbère et pendant longtemps les militants berbéristes furent complexés par rapport à cette affaire » (*Ibid*.).

Cette année fut aussi celle de la généralisation de l'arabisation au niveau de l'enseignement primaire et secondaire. « Cette ordonnance met fin de manière très claire des espoirs et des attentes des berbéristes et des berbérophones. Tamazight est ainsi mise à l'écart et exclue de l'école. » (*Ibid* : 37). Cela est confirmé par la Constitution et de la Charte nationale de 1976. Celles-ci officialisent l'arabisation et ne laissent aucune place à la langue amazighe : « L'arabisation, à la lecture du document [celui de la Charte nationale] est une politique centralisatrice qui ne connaît pas la diversité linguistique. » (*Ibid*.). Par ailleurs, et lors des débats sur la Charte Nationale de 1976, les berbéristes ont massivement participé aux discussions publiques organisées par l'État. « 720 prises de paroles sont semble-t-il décomptées à Alger […]. Ces interventions ont sans doute permis aux services de sécurité de mettre à jour leur fichier concernant les berbéristes et opposants à la politique culturelle du pouvoir. » (*Ibid* : 36).

Finalement, l'année 1976 connaît l'accentuation de la répression : des arrestations et des emprisonnements à cause d'une simple détention d'un document écrit en tamazight, ou pour avoir reçu ou fait circuler le bulletin de l'Académie Berbère de Paris. Et [a]fin de porter le coup de grâce à l'édition berbère en Algérie, le Fichier de Documentation Berbère (F.D.B) tenu depuis 1946 par le Père Jean Marie Dallet est mis sous scellés par le pouvoir de Boumediene. » (*Ibid* : 38). En aout, le tribunal de Tigzirt à Tizi Ouzou condamne 9 prévenus à des peines allant de 3 à 12 mois de prison. Chef d'inculpation : détention de l'alphabet Tifinagh (*Ibid* : 62).

En 1977, pour la première fois à Alger, lors de la finale de la coupe d'Algérie de football, transmise en direct à la télévision, une foule spontanée composée des supporters de la

[29] Il y aurait un ancien membre de l'OAS et un mercenaire de nationalité américaine.

JSK (Jeunesse Sportive de Kabylie) « scandent des slogans hostiles au président Boumediene, présent dans la tribune officielle, et au régime, tels que "JSK Imazighen", "la langue berbère vivra", "à bas la dictature", "vive la démocratie"… » (*Ibid* : 39). La JSK comme ses fans le disent « c'est plus qu'une équipe de football. C'est un porte flambeau identitaire. Ses victoires étaient perçues comme des consécrations de la question amazighe[30]». À cela s'ajoute le rôle des tribunes du stade comme un lieu des cris, des slogans et autres chants de contestation et de revendication. Après cet « incident », et dans le cadre d'une réforme sportive, la Jeunesse Sportive de Kabylie se voit rebaptisée en Jeunesse Électronique Tizi Ouzou.

En 1978, le PRS de Mohamed Boudiaf, puis le FFS d'Aït Ahmed[31] se prononcent favorablement pour la langue amazighe, surtout le FFS, qui a intégré la question dans son programme, après que les berbéristes se soient donnés le mot de rejoindre ce parti en masse, et que ce dernier adopte « en contrepartie » dans son programme la question de la langue et la culture amazighes. En décembre, une obscure affaire qui rappelle celle des « poseurs de bombe » surgit. La version officielle du pouvoir, à travers ses relais médiatiques (notamment le journal El Moudjahid), annonce qu'une cargaison d'armes en prévenance du Maroc a été acheminée au Cap Sigli en Kabylie et dont des berbéristes étaient les destinataires. C'était une véritable « fonction d'épouvantail que le discours officiel fait jouer aux "Berbères" ; pendant l'agonie de H. Boumediene, alors que l'incertitude politique est totale et que s'engagent les manœuvres pour la succession […]. Au point que de nombreux observateurs mettront longtemps en doute la réalité même des faits. » (Chaker et Abrous, *Ibid*.). Selon Guenoun (*Ibid* : 42) : « Cette affaire est exploitée par le pouvoir pour discréditer les berbéristes qui n'avaient aucune relation avec celle-ci ».

La rentrée universitaire 1978 connaitra l'ouverture du Centre Universitaire de Tizi Ouzou (CUTO) qui constitue un cercle de rencontre entre universitaires et autres personnes engagées de la région. « Ils donneront un nouveau souffle au mouvement berbère qui s'est ainsi doté d'une unité d'action et de nouvelles recrues. » (*Ibid* : 40). Ce cercle connaitra des mouvements de grèves non médiatisées, et fera circuler une documentation liée à l'histoire de l'Algérie et à la question amazighe que les autorités censuraient. Ait Menguellet, dont la popularité est en plein essor, notamment au sein du mouvement, devait se produire à l'université. L'événement est interdit. Le même sort est réservé à la troupe de théâtre de Kateb

[30] Entretien avec O.M, Alger, juillet 2013.
[31] Deux grandes figures historiques, fondateurs de la révolution algérienne et opposants au régime en place qui les a emprisonnés puis forcés à l'exil. Leurs partis politiques respectifs n'étaient pas reconnus.

Yacine et sa pièce « La guerre de deux mille ans ».

En 1979, les étudiants arabisants de la capitale entrent en grève[32]. Ils réclament davantage de débouchées pour leurs filières, en procédant notamment à l'arabisation de la fonction publique (Rouadjia, 1990). Suite à cela « un programme national opérationnel d'arabisation des secteurs d'éducation, d'enseignement et de la formation dans une perspective de complémentarité, en vue de l'arabisation des secteurs de production et d'administration[33] ».

Mobilisation, aboutissements et carences (1980-2017)

Le 10 mars 1980, d'Alger, Mouloud Mammeri, accompagné de Salem Chaker, se rend à Tizi Ouzou où il devait animer une conférence[34] à l'université sur invitation du cercle du CUTO. À une dizaine de KM de Tizi Ouzou, leur voiture est interceptée et escortée par la police jusqu'au bureau du Wali (premier magistrat du département). Ce dernier informe l'écrivain que sa conférence est interdite, tout en lui demandant de regagner Alger (Chaker, 2010). Le 11 mars, et en réaction à cette interdiction, des étudiants de l'université de Tizi Ouzou descendent dans la rue. La situation reste tendue durant les jours et les semaines qui ont suivi. Le 7 avril, à l'initiative des militants de Tizi Ouzou et en collaboration avec ceux de la capitale, c'est à Alger que 500 personnes organisent une manifestation avec les mêmes mot d'ordre : pour la langue amazighe, pour les libertés démocratiques…etc. D'autres actions étaient signalées à plusieurs autres endroits en Kabylie. À Paris, un sit-in s'est organisé devant l'ambassade d'Algérie. À partir de là, les évènements vont crescendo, notamment après l'occupation du campus universitaire et son encerclement par les forces de l'ordre. La colère sort de l'université et atteint d'autres secteurs : le corps médical, les administrations, les ouvriers des sociétés étatiques, les commerçants de la ville rejoignent la grève. C'est le blocage total. Nous sommes en situation de « désobéissance civile » : « The population's reaction was unparalleled in post-independent Algerian history : the entire Kabylian region went into civil disobedience. » (Benrabah, 2010).

Le 17 avril, le président Chadli réagit en des termes qui incitent au pourrissement : « Nous sommes arabes que nous le voulions ou non. Nous appartenons à la civilisation arabo-islamique et l'Algérien n'a point d'autre identité que celle-ci » (Guenoun, *ibid* : 48). À cette fin

[32] Voir l'article du journal le Monde du 30/05/1980, signé Daniel Junqua.
[33] On voit ici comment le pouvoir répond vite et favorablement à une demande d'arabisation pour des intérêts purement professionnels, alors qu'il répond avec de la répression et la diffamation aux demandes concernant la langue amazighe. Un différentiel susceptible d'envenimer la situation.
[34] Sur les « poèmes kabyles anciens », suite au livre qui porte le même titre que la conférence qu'il venait d'éditer chez Maspero (1981).

de non-recevoir à l'égard des demandes des manifestants, le président ajoute des menaces et « il met en garde, car il combattra par tous les moyens, toute tentatives visant à porter atteinte à l'unité nationale. Soulever le problème de la diversité linguistique est un manque de fidélité aux martyrs. » (*Ibid*.)

Le 20 avril, les forces de sécurité donnent l'assaut et pénètrent de forces aux sites occupés par les manifestants afin de les déloger. Des centaines de blessés et des dizaines d'arrestations sont enregistrés. On parle d'actes de viols et de torture. L'alerte est donnée ; le 21 avril, des milliers de villageois descendent sur Tizi Ouzou. Munis d'armes blanches de toutes sortes, ils sont prêts à en découdre. Après quelques heures d'affrontements, les forces de sécurités se replient. De vastes arrestations ciblées sont effectuées par la police. D'autres actions citoyennes se poursuivirent jusqu'à la libération des détenus arrêtés durant les avènements d'avril

Avec toutes ces données dictées par tout ce contexte, le 7 mai, le gouvernement répond par des mesures favorables à la langue arabe – en élargissant davantage son utilisation -, suite à la grève des arabisants tenue à la fin de l'année 1979.

Du 1er au 31 août 1980, un séminaire est organisé par le Mouvement culturel berbère et la démocratie […]. Pour la première fois en Algérie un débat démocratique sur la situation de la culture, de l'identité, de la langue et de l'école… se déroule en dehors des instances officielles » (*Ibid* : 55), et dont les recommandations se démarquent complètement de la ligne du pouvoir et son idéologie. Ainsi, une opposition informelle s'organise et s'impose, malgré la fermeture et le refus du pouvoir à ce genre d'initiatives. Or, à la rentrée universitaire de 1980, commence l'arabisation des sciences sociales, enseignées depuis l'époque coloniale, en langue française.

Par ailleurs, en 1981, des actions de différents types s'organisent tout le long de l'année : grèves de courtes durées, marches et sit-in, dépôt de demandes d'agréments pour créations d'association (toutes rejetées), commémoration des évènements d'avril de l'année passée. Cependant, la plus importante manifestation est celle qui a eu lieu le 19 mai à Béjaia, l'autre grande ville de Kabylie, avec des mots d'ordre tels que : pour la reconnaissance des langues populaires (arabe algérien et tamazight) ; pour les libertés démocratiques ; ainsi que d'autres demandes liées à des problèmes universitaires et d'insertion de jeunes. Encore une fois, la manifestation finie par des arrestations massives. En septembre, l'annonce de la création de quatre départements de culture et dialectes populaires est faite par le ministre de l'enseignement supérieur. Curieusement, les universités des régions contestataires ne sont pas concernées par

ces nouvelles filières[35].

1982 est aussi une année riche en évènements entre, d'un côté, des initiatives et des activités de mobilisation du mouvement berbère et, de l'autre côté, des interdictions et la répression du pouvoir (voir la chronologie détaillée de Guenoun [1999]). La date du 20 avril est encore une fois célébrée. Cependant, le fait marquant de cette année a eu lieu le 2 novembre. Au moment où les étudiants berbéristes et islamistes se disputaient le terrain de la résidence universitaire de Ben Aknoun, autrefois acquise aux premiers, Kamel Amzal, un étudiant et militant berbériste, est assassiné par un groupe d'étudiants islamistes, au moment où il s'apprêtait à coller une affiche à l'intérieur du foyer de la résidence, pour informer de la tenue d'une assemblée générale de l'association autonome des résidents de la cité universitaire. Le coupable sera condamné à une peine légère[36], huit ans de prison et sera gracié au bout de deux ans[37].

1984 voit la « commémoration exceptionnelle du 4e anniversaire du 20 avril. Les festivités durent, pour la première fois six jours. » (*Ibid* : 66). Une année marquée par plusieurs interpellations et arrestations, et autre refus de délivrance de passeport à plusieurs membres du mouvement berbère. Un groupe « des enfants de martyrs » et membres du MCB font une demande d'agrément d'une association qui les représentera. Parmi ses objectifs : « la contribution à l'écriture et la vulgarisation de l'histoire du mouvement de libération nationale… » (*Ibid*.). Une formulation plutôt habile pour dire que l'histoire telle qu'écrite et enseignée officiellement est biaisée et orientée. Le message est bien reçu : l'agrément sera refusé, et l'année d'après, les membres qui étaient derrière le projet seront poursuivi, jugés et condamnés à la prison.

L'année suivante, 1985, est marquée par l'arrestation des berbéristes initiateurs du projet d'association « des enfants de martyrs », après leur tentative de prendre la parole à

[35] Salem Chaker (2010) raconte comment le projet de sa mutation à l'université de Tizi Ouzou n'a pu être concrétisé. Cependant, les mutations des militants exerçant leur profession à Tizi Ouzou vers d'autres régions se faisaient facilement, et ce bien sûr pour les isoler et les mettre « hors état de nuire ». Le cas le plus connu est celui de Saïd Sadi qui se voit muté de Tizi Ouzou à Khenchla. Son frère Hend, activiste de premier plan, que nous avons interviewé, se voit destinataire d'un ordre d'appel pour le service militaire, alors qu'il bénéficiait déjà de la dispense (Guenoun, *Ibid* : 60).

[36] Blog de Brahim Tazaghart : http://brahimtazaghart.over-blog.com/2016/11/kamel-amzal-ou-la-memoire-comme-repere.html (dernière consultation 28/04/2017).

[37] Ceci conforte les interprétations qui soutiennent que les islamistes étaient encouragés par le pouvoir afin de contrer les berbéristes, notamment à la résidence de Ben Aknoun où ces derniers étaient très actifs et avaient réussi à mettre à leur actif l'association des étudiants de la résidence. Dans l'esprit de tradition militante dans cette cité, héritée de leurs ainés des années 1960/1970.

l'occasion d'un séminaire sur la Wilaya 3 (la Kabylie) lors de la révolution algérienne. Dans un communiqué rendu public quelques jours plus tard, le comité des enfants des martyrs déclare que le seul tort des personnes arrêtées « a été d'avoir dénoncé publiquement la confiscation et l'exploitation tendancieuse qui est faite de la mémoire des martyrs, par ceux qui veulent légitimer leur domination, et revendiqué le droit à la parole et la dignité pour tous les citoyens » (*Ibid* : 67). En présence de milliers de citoyens lors de leur jugement, les prévenus seront libérés. « [L]es relaxés lancent un appel à l'union de tous les Algériens "afin d'imposer un État de droit qui garantisse à tout citoyen la liberté d'expression" » (*Ibid* : 68). Le 30 juin, un groupe de militants des droits de l'homme, dont la majorité est constituée de militants berbéristes, dépose une demande d'agrément pour la création de la Ligue Algérienne des Droit de l'Homme (LADH). C'est un « recours à la tromperie sous le couvert des "droits de l'Homme", dira le président Chadli Bendjedid dans un discours en décembre 1985, " n'est en fait qu'un prétexte pour la création d'un parti politique servant les intérêts des ennemis de l'Algérie" » (*Ibid* : 70). Les activistes berbéristes et des droits de l'homme seront de nouveau arrêtés et emprisonnés. Ils seront connus par le nom du « groupe des 24 », et ne seront jugés que cinq mois plus tard dans un procès médiatisé qui leur a servi de tribune pour s'exprimer. Ils seront condamnés à des peines allant de 6 mois à 3 années d'emprisonnement.

En 1986, l'on assiste à la création par décret présidentiel de l'Académie algérienne de langue arabe. Par ailleurs, en 1987, par grâce présidentielle, et après onze ans de prison, un des poseurs de bombe, Mohamed Haroun, est libéré. Souffrant de séquelles physiques et psychologiques liées aux tortures subies en prison, il décède en 1996, non sans avoir repris le militantisme amazigh, avec des projets fort ambitieux.

En 1988 des émeutes éclatent à Alger et dans d'autres régions de l'Algérie, menées par de jeunes manifestants qui crient leur désarroi dû à leur situation socioéconomique précaire (chômage et crise de logement). Plus de 500 morts sont enregistrés. La Kabylie sera relativement épargnée par ces évènements malgré l'agression sur la personne de Lounès Matoub, chanteur très populaire et engagé pour la cause amazighe. Il sera atteint de plusieurs balles tirées à bout portant par un gendarme en fonction, alors que Matoub distribuait des tracts, signés MCB, appelant la population au calme, suite aux événements d'Alger, tout en exprimant la solidarité avec les manifestants (Matoub, 1995). Suite à ces manifestations au bilan dramatique, des réformes politiques seront apportées : autorisation de création d'« Associations à caractère politique » (Aït Aoudia, 2006 ; Dris-Aït Hamadouche, 2009). Outre le FFS clandestin qui est réhabilité, un autre parti qui fait de la cause amazighe une priorité voit le

jour : le RCD (Rassemblement pour le Culture et la Démocratie). Ainsi, des dizaines, voire des centaines d'associations à caractère culturel amazigh se créent un peu partout en Algérie. Cependant, des divergences importantes se déclarent au sein du MCB.

En 1990, malgré les divergences, une imposante manifestation (entre cinq cent mille et un million de manifestants) se tient à Alger dont le mot d'ordre est « l'intégration de la langue et la culture tamazight, au sein de l'Université » (Guenoun, *Ibid* : 80). Fait notable : la satisfaction de cette revendication intervient trois jours avant la manifestation[38]. Le gouvernement voulant visiblement faire annuler cette marche a répondu favorablement à la demande avant même la manifestation. Mais celle-ci a quand même eu lieu avec un nombre de participants record. En parallèle, et comme pour rétablir la prééminence de la langue arabe, le parlement adopte une loi sur la généralisation de la langue arabe. Celle-ci sera promulguée sous la « Loi N° 91-05 du 16 janvier 1991 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe ». Toutefois, en 1992, ladite loi sera gelée par le président Boudiaf. Celui-ci sera assassiné six mois après sa prise de pouvoir. L'Algérie entre dans une crise politique aiguë appelée « la décennie noire ».

Malgré les événements et la situation sécuritaire très critique, le militantisme pour la langue amazighe continuait, à commencer par la grève du cartable durant l'année scolaire 1994/1995, à l'initiative du MCB, causant une année blanche à tous les cycles scolaires de toute la région de Kabylie. Le dénouement se fait par l'institutionnalisation de l'enseignement de la langue amazighe dans quelques régions, et la création du HCA (Haut-commissariat à l'amazighité). Comme à chaque fois, ces concessions de la part du pouvoir central sont accompagnées par la consolidation de l'arabisation.

En 1996, la dimension amazighe de l'Algérie est mentionnée dans la constitution de la même année. Parallèlement, la loi sur la généralisation de la langue arabe, que feu Boudiaf avait bloqué quatre années plus tôt, est réactivée. Son entrée en vigueur est prévue pour le 5 juillet 1998[39]. Or, dix jours plus tôt, soit le 25 juin 1998, l'assassinat de Lounès Matoub va provoquer de violentes émeutes en Kabylie. La loi sur l'arabisation dont l'application est prévue une semaine plus tard est fortement dénoncée par les émeutiers. Cette coïncidence des faits a ravivé les tensions. Les émeutiers dénoncent fortement la nouvelle loi.

[38] Par annonce du ministère le 22 janvier 1990, puis officiellement par arrêté ministériel du 24 janvier 1990.
[39] Voir le texte de Mohamed Benrabah dans Libération du 26/06/1998.

En 2000, c'est le lancement, en France, de Berbère Télévision (BRTV). Première chaîne de télévision en langue amazighe. Une chaine privée dont le siège est à Paris. Ses concepteurs parlent d'engagement militant destiné « à soulager la souffrance de millions de gens privés de cet outil[40] ». Or, en 2001, à la veille de la célébration du « printemps amazigh », comme cela est le cas chaque 20 avril, depuis 1980, Massinissa Guermah, un lycéen de 18 ans, aux résultats excellents, est assassiné à l'intérieur d'une brigade de gendarmerie en Kabyle. Le lendemain, des lycéens de Béjaia sont empêchés de célébrer « le 20 avril ». La population de Kabylie est déjà sur le qui-vive, et la déclaration du ministre de l'intérieur qui qualifie le jeune Massinissa de « voyou » va mettre le feu aux poudres. La Kabylie entre dans une phase qui sera baptisée « le printemps noir » : une année de violentes émeutes qui seront soldées par la mort de 127 civils, des milliers de blessés, dont certains avec des infirmités à vie. Le 14 juin, 200 000 manifestants descendent sur Alger. La manifestation finie dans la violence avec mort d'hommes. Deux semaines plus tard est créé le Mouvement pour l'Autonomie de la Kabyle par un groupe de militants, à leur tête Ferhat Mehenni, l'un des éléments les plus actifs du mouvement berbère depuis les années 1970.

En 2002, alors que les émeutes continuent, et dans un discours qui se veut apaisant, le président Bouteflika annonce la constitutionnalisation de la langue amazighe comme langue nationale. Un aboutissement purement symbolique qui semble avoir dompté le militantisme linguistique. On entre dans une situation de « ni oppression[41] ni satisfaction du militantisme linguistique amazigh ». À partir de 2002 (et en l'absence d'une chronologie systématique des événements), la mobilisation semble devenir plus sporadique. Celle-ci se manifeste davantage dans un calendrier bien définit qui structure la revendication. Chaque 20 avril, 12 janvier, qui correspond au nouvel an amazigh, et 25 juin, date de l'assassinat de Lounès Matoub, des activités (davantage commémoratives et festives que contestataires) sont organisées par des associations en Kabylie, dans quelques autres régions d'Algérie, comme les Aurès et les grandes villes, ainsi que dans l'immigration (France, Canada, États-Unis).

En 2009, l'entreprise nationale de télévision (ENTV) lance une chaine de télévision en langue amazighe. En 2016, la langue amazighe est finalement déclarée langue officielle dans la constitution, avec un net *distinguo* par rapport à la langue arabe qui est la langue de l'État qu'aucune réforme future ne peut remettre en question (une mention qui ne concerne pas la

[40] Entretien avec le PDG de la Berbère TV.
[41] Ou une autre forme de répression, moins brutale mais contraignante.

langue amazighe).

C'est ainsi un long chemin parcouru par et pour la langue amazighe, depuis le temps où elle n'avait pas le droit de Cité à une autre époque où elle est « officiellement » reconnue. On l'a indiqué dans notre chronologie : cette évolution du statut de la langue revient d'abord et avant tout au militantisme qui l'a portée, depuis le temps des précurseurs à la fin du 19e siècle et la première moitié du 20e siècle, jusqu'aux militants postindépendances et du début du 21e siècle. Ainsi, la question de la langue amazighe accompagne en filigrane l'histoire de l'Algérie contemporaine et de la mise en place de l'État-nation dans le monde ex-colonisé. Le militantisme indépendantiste se liait, se ressourçait, se chevauchait, se consolidait, entrait en antagonisme… avec le militantisme linguistique et identitaire en général, selon les perceptions et les positions des acteurs nationalistes. Si ce conflit entre les deux militantismes était justifié pendant la colonisation, par celle-ci même (Chemim, 2009 : 9), comment expliquer l'oppression du militantisme amazigh une fois que la colonisation a pris fin ? Comment ce militantisme a réagi au nouveau contexte de régime autoritaire ?

iv. Plan de la thèse

Notre recherche va s'atteler à montrer que le militantisme linguistique s'est encore chevauché, lié, confondu… avec, cette fois-ci, le militantisme pour la citoyenneté et la démocratie. Au préalable, nous allons situer notre recherche dans le contexte des travaux existants en science politique et dans les débats sur le postocolonialisme afin de montrer la pertinence d'une étude comme la nôtre sur le plan scientifique. (Chapitre I). Nous allons, notamment, nous pencher sur la question « des langues en situation postcoloniale [et particulièrement] les cas africains » (I.1.B) qui partagent avec l'Algérie une histoire coloniale et un présent postcolonial plus ou moins comparable. Entre autres, nous allons expliquer, pourquoi « l'Algérie [présente] un cas postcolonial par excellence » (I.1.C).

Après ce premier chapitre de contextualisation, nous analyserons les débats théoriques (Chapitre II) sur les rapports entre la langue, la politique et la démocratie (II.1). La littérature occidentale (II.2) prend appui sur trois types d'approches dans le domaine de la langue soit, « les approches libérales » (II.2.A) ; « la théorie du choix rationnel » (II.2.B), et « la sociologie de l'État » (II.2.C). La présentation de ces approches va nous permettre de présenter notre propre cadre théorique afin d'étudier « le rôle des représentations à l'intérieur de régime linguistique algérien » (II.3). Suivront le chapitre méthodologique (Chapitre III), « l'analyse des documents » (1) et « le travail empirique » (2).

La deuxième partie de cette monographie sera consacrée aux résultats de la recherche sur « les(s) sens du militantisme linguistique amazigh et son impact sur le régime linguistique algérien ». Ceux-là seront présentés en deux temps. Dans le premier, nous allons revenir sur la question « des trajectoires et des représentations » (Chapitre IV) dans lequel nous allons voir comment un certain terreau favorable et des évènements déclencheurs étaient derrière la naissance d'une certaine conscience militante (IV.1). Celle-ci trouve ses racines dans l'enfance et murit à l'âge adulte, pour donner lieu à toute une « socialisation militante » (IV.2). Aussi, cela commence à l'occasion d'expériences individuelles, avant de devenir des vécus communs dans des heurts avec des institutions étatiques (IV.3). Une situation de répression et de stigmatisation qui provoque un certain engagement politique (IV.4). C'est à ce stade de politisation que le militantisme linguistique produit tout un répertoire de sens (IV.5), allant de l'émotionnel (IV.5.A) au politique (IV.5.C), passant par des sens liés à des valeurs et autres idéaux (IV.5.B).

Dans un deuxième temps, soit la partie consacrée aux résultats de recherche sur militantisme linguistique amazigh, il sera question de « l'impact de ce militantisme et ses représentations sur le régime linguistique algérien » (Chapitre V). On verra comment « des crises politiques étaient annonciatrices d'un certain régime politico-linguistique » (V.1), et comment une certaine « obsession de l'union allait engendrer la division » (V.2). On reviendra ensuite sur des faits historiques qui ont vu « la naissance d'un régime politique présidant le régime linguistique » (V.3), « la résistance au régime politique et ses conséquences sur le régime linguistique » (V.4), et enfin l'aboutissement de ce militantisme à partir du « tournant de 1980 » (V.5), et le reste de l'évolution à partir des points tournants de 1995, 2001 et de 2016.

v. Contribution escomptées

Sur un autre plan qui concerne le cheminement personnel du chercheur, ce travail est la troisième recherche liée à la même thématique ; celle des langues en Algérie. En effet, après une étude sur la question de la francophonie en Algérie (société et institutions), réalisée dans le cadre d'un Master en science politique à l'Université de Versailles-Saint-Quentin, une thèse de Maitrise a été consacrée à une « analyse cognitive des politique d'arabisation en Algérie », au sein de la même université. C'est suivant un peu cette logique que la recherche doctorale a été consacrée à la troisième langue en présence en Algérie : la langue amazighe. L'objectif initial était de comprendre les représentations des militants pour la langue amazighe. Saisir, de la manière la plus précise possible, ce que représente, pour eux, la langue amazighe et comment

ils se représentent leur militantisme pour cette langue. Un type d'enseignement qui peut être trouvé dans des discours militants brutes, des articles journalistiques, et autre participations au débat et commentaires libres. Cependant, une contribution menée selon une méthode scientifique[42], dans un domaine directement concerné par la question (la politique), semblait manquer à toute la littérature existante.

L'objectif initial était de comprendre les représentations des militants pour la langue amazighe. Saisir, de la manière la plus précise possible, ce que représente, pour eux, la langue amazighe et comment ils se représentent leur militantisme pour cette langue. Un type d'enseignement qui peut être trouvé dans des discours militants brutes, des articles journalistiques, et autre participations au débat et commentaires libres. Cependant, une contribution menée selon une méthode scientifique[43], dans un domaine directement concerné par la question (la politique), semblait manquer à toute la littérature existante.

L'hypothèse selon laquelle que le militantisme linguistique était connoté d'un sens puisé dans la notion de citoyenneté démocratique – un sens éminemment politique – constituait le fil conducteur de la démarche du moment où c'est l'idée la plus en vue dans la littérature consultée et qui s'est, largement, confirmée dans les entretiens réalisés. De là, outre le premier objectif qui est de saisir ce que représente la langue amazighe pour ses militants, le second objectif qui nous est offert par l'hypothèse est de saisir le sens politique du militantisme pour la langue amazighe, et plus précisément, son apport au débat sur la démocratie en Algérie. Or, cette hypothèse nous renvoie systématiquement au contexte dans lequel évolue le militantisme linguistique, d'où la nécessité d'un cadre théorique qui prend en considération le contexte dans plusieurs de ses dimensions : sociopolitique (l'état des droits et libertés), sociolinguistique (la situation empirique des langues et leurs statuts juridique) et institutionnel (l'emprise de l'institution étatique sur le domaine des langues). C'est ainsi que nous avons choisi la théorie des régimes linguistiques comme cadre global afin de donner une plus grande portée théorique à nos données empiriques. En effet, dans un régime linguistique nous retrouvons la situation des langues d'un double point de vue : du statut conféré et du statut attendu. L'équilibre, ou pas, entre les deux niveaux contribue à définir le type du régime linguistique et sa stabilité. Néanmoins, les cas sur lesquels cette théorie a été appliquée – voir Cardinal et Sonntag, 2015 -

[42] Comme nous allons le voir dans la revue de littérature, il existe bien entendu plusieurs travaux scientifiques, notamment dans les domaines de la sociolinguistique, la sociologie et l'anthropologie.
[43] Comme nous allons le voir dans la revue de littérature, il existe bien entendu plusieurs travaux scientifiques, notamment dans les domaines de la sociolinguistique, la sociologie et l'anthropologie.

(des situations de démocraties occidentales) où les attentes et les représentations citoyennes ont déjà plus ou moins intégré le statut conféré aux langues, ce qui rend limitée la distance par rapport au statut attendu. Or, dans notre cas d'étude, du fait que la langue amazighe soit complétement dominée, fait que le décalage entre les deux statuts est important. Ceci nécessite un ajustement (théorique et pratique) qui prend en considération cet état de fait. Une concentration particulière sur les représentations de la langue dominée permettra de les intégrer dans l'analyse afin de mieux saisir le décalage qui fait l'objet de leur militantisme.

À partir de là, l'autre contribution escomptées est d'ordre théorique. Il s'agit de compléter la théorie des régimes linguistique par le moyen de la sociologie compréhensive afin d'ajouter à l'analyse institutionnelle que propose cette théorie un volet lié de façon plus explicite aux représentations des acteurs. Intégrer l'imaginaire militant, de surcroit dominé, à un régime linguistique hégémonique permet de mieux comprendre son fonctionnement et sa manière d'évoluer tout en assurant une relative stabilité.

Première partie

Chapitre 1 : La question des langues en contexte postcolonial, un état des lieux (Revue de littérature)

> *[L]a langue est un lien moral entre l'État et l'individu. La question n'est pas tant ici de savoir ce que l'individu peut obtenir de l'État que de savoir s'il peut s'identifier à l'État qui, faute de cette identification, demeure une présence purement formelle, distante et oppressive.* (Mitra, 2001).

Fidèle à l'esprit général de notre recherche, cette revue de littérature se divise en une section portant sur le **contexte politico-historique (l'approche postcoloniale)** dans lequel s'insère le sujet traité, et un **contexte théorico-académique (approches sociolinguistique et normative).** Notre but est de proposer une vue d'ensemble de la question des langues et de la politique en identifiant les débats centraux qui animent cette relation (entre les langues et la politique) puis de présenter la contribution à laquelle nous aspirons.

Avant d'entamer cette recension des écrits, une remarque s'impose : cette manière d'organiser la revue de littérature – la dichotomie postcolonial / occidental – risque de produire un raisonnement qui oppose d'un côté la pensée postcoloniale et de l'autre la pensée occidentale. C'est un schéma critiqué par toute une génération de penseurs poststructuralistes[44] pour qui cela ne fait que reproduire un même type de dichotomies, lequel perpétue une forme de dialectique dominant/dominé. Cependant, la notion de « contexte » à laquelle nous accordons un grand intérêt impose cette organisation. Omettre de nommer ce duel, construit certes, mais imposant, ne garantit pas son dépassement, mais notre cas d'étude concerne une situation où les rapports entre colonisation et « postcolonisation » ont joué un rôle capital. Cela nous paraît constituer une raison suffisante pour objectiver cette catégorie et la traiter en tant que telle.

Par ailleurs, toute une partie de la littérature sur la politique des langues est une littérature occidentale qui étudie des situations qui n'ont pas connu ces données structurantes que sont la colonisation et la postcolonisation, ou du moins pas dans la forme que l'ont connu l'Afrique et une partie de l'Asie entre les 19e et 20e siècles. Sachant que c'est la littérature

[44] Sur lesquels nous allons revenir au cours de cette revue.

occidentale (qui a étudié des cas d'école comme ceux du Canada, la Suisse, la Belgique, l'Espagne, la France, etc.) qui a le plus traité de la relation langue/politique et langue/démocratie il nous semble plus ou moins cohérent de prendre des catégories d'analyse forgées dans des contextes spécifiques et les appliquer à d'autres contextes – qui sont pour le moins différents –, sans prendre tout cela préalablement en considération.

De plus, ce n'est pas à partir d'une approche postcoloniale que nous avons construit notre objet de recherche, ni même pensé notre sujet. Néanmoins, pour situer notre recherche, il est difficile, voire impossible, de passer outre la donne postcoloniale, qui est avant tout, comme l'affirme à juste titre Marie-Claude Smouts : « une réalité historique, politique, culturelle et sociale. Il convient de l'analyser et de dire sereinement ce qu'elle peut expliquer et ce qu'elle ne peut pas expliquer[45] ». Cela est encore plus valable lorsqu'il s'agit d'un cas comme l'Algérie où la colonisation, et naturellement la postcolonisation, constituent des paramètres structurants, qui ne peuvent pas être esquivés.

1. Présentation du paradigme postcolonial

Cette première partie de la revue de littérature comprend trois volets : d'abord, nous allons revenir sur le terme « postcolonial » en tant qu'école de pensée et sa portée sur l'analyse de notre recherche. Puis, nous ferons un survol de la situation des langues dans le monde postcolonial, particulièrement africain, pour identifier les débats qui fondent cette question. Enfin, nous allons présenter la littérature qui a traité de la question des langues en Algérie, et plus spécifiquement de la langue amazighe.

Mais avant tout cela, rappelons que le choix du terme « paradigme » sert à avertir que l'usage que nous faisons du postcolonial ici s'élargit à toute la littérature qui est liée directement ou indirectement, explicitement ou implicitement, à une perspective postcoloniale[46]. Cette forme de déclinaison du postcolonial inclut d'un côté la littérature théorique, autrement dit, celle qui a construit et pensé le concept de « postcolonial », et objectivé cette notion en tant que telle (Fanon, Césaire, Memmi, Saïd, Spivak, Bhabha, Mbembe, Bayart, Pouchepadass, Hallward…etc.), et de l'autre celle qui a traité du sujet des langues dans les situations postcoloniales, sans que ces auteurs se soient forcément identifiés au postcolonialisme. La

[45] Smouts, M-C, dir., *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans les débats français*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007, p. 28.

[46] Ce que ne peuvent pas rendre compte des termes comme « approche » ou « théorie » qui désignent plus une littérature qui se définit elle-même comme postcoloniale. Ainsi, cela ne peut pas s'élargir, comme nous allons le faire ici, aux écrits qui ne se considèrent pas forcément comme faisant partie de la vision postcoloniale.

définition de Kuhn du paradigme s'adapte à ce sens : « [c'est] le modèle théorique qui donne naissance à des traditions particulières et cohérentes de recherche scientifique et qui fournit un cadre d'explication plausible des phénomènes observés[47] ». Ce qui est le cas de la littérature que nous allons citer dans cette partie de la recension des écrits. Ce qui peut lier Bhabha à Benrabah, par exemple, c'est ce large paradigme postcolonial.

2. La pensée postcoloniale (les *postcolonial studies*)

S'agissant de la littérature postcoloniale en tant que telle (celle qui a pensé ce concept), celle-ci peut être divisée en trois catégories ou générations d'auteurs (Mbembe 2006 ; Samin 2010). Il y a d'abord les précurseurs, dont les auteurs comme Frantz Fanon, Aimé Césaire et Albert Memmi[48] (Pouchepadass, 2007 : 179 ; Mbembe, 2006). Ce sont ceux-là qui ont théorisé la figure ou « le portrait » du colonisé, du colonisateur et du décolonisé (Memmi, 1965 ; 2004), dans des analyses psychologisantes (Fanon, 1952 ; 1961), et dans des ressentiments pamphlétaires et poétiques (Césaire, 1950 ; 1960 ; 1961). La posture de cette génération d'auteurs est celle du rejet, de la dénonciation du fait colonial, et du militantisme pour l'émancipation des peuples colonisés (Fanon, Memmi), ainsi que la réparation des dommages causés (Fanon, Césaire). L'époque où ces auteurs ont écrit est à cheval entre la colonisation et les indépendances. C'est ce qui expliquerait leurs positions et engagement politique.

Vint ensuite l'œuvre d'Edward Saïd : « L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident » (1980) qui est considéré comme l'ouvrage fondateur de la pensée postcoloniale et s'insère en plein époque postcoloniale (au sens temporel), puisque le phénomène colonial qui consiste à occuper physiquement des territoires tiers était quasiment fini[49]. Saïd dénonce le stéréotype orientaliste, qu'il décrit comme une création occidentale, et par laquelle une forme de domination se perpétue par « un échange dynamique entre des auteurs individuels et les vastes entreprises politiques formées par les trois empires » (Saïd, 1980 : 27). Ce type d'échange a donné lieu à un certain amalgame entre un travail savant et un désir de coloniser, cela a donné lieu, « sur un territoire intellectuel et imaginaire » (Ibid.), à un discours (au sens foucaldien du terme) complètement intéressé et dépouillé de tout sens d'éthique :

[47] Kuhn, T.S, *La structure des révolutions scientifiques,* Paris, Flammarion, 1983. Cité par Rist, G et Sabelli, F, *Il était une fois le développement,* Lausanne, Édition d'en bas, 1986, p. 78.
[48] Une liste qui peut s'élargir à Senghor, Sartre, Abdelmalek, etc.
[49] Sauf pour la Palestine (et quelques autres exceptions), laquelle, faut-il le rappeler, a joué un rôle moteur dans la pensée de Saïd, et cela de par son engagement pour cette cause.

> ce qui était une spécialité, relativement innocente, de la philologie, est devenu une discipline capable de diriger des mouvements politiques, d'administrer des colonies, de faire des déclarations presque apocalyptiques présentant la difficile mission civilisatrice du blanc […] en effet, ayant à s'opposer irréductiblement à une région du monde qu'il considérait comme « autre » que la sienne, l'Orientalisme n'a pas été capable de s'identifier à l'expérience humaine, ni même à la considérer comme une expérience. (Saïd, 1980 : 284, 353).

Saïd nous invite à voir une sorte de mésestime qui maintient l'Orient dans un éternel statut de mineur, par opposition au statut d'émancipé dans lequel se trouve l'Occident. Un système de représentations construit par les orientalistes n'était en fait, selon Saïd, qu'une production au service de la domination de l'Occident. « [C'] est un modèle réduit de l'Orient, adapté à la culture régnante, dominante, et à ses exigence théoriques » (178). C'est ce qu'Achille Mbembe qualifie plus tard d'« infrastructure discursive, une économie symbolique, tout un appareil de savoir dont la violence était aussi bien épistémique que symbolique[50] ». Ainsi, après une domination coloniale réelle et physique, arrive la domination postcoloniale théorique et morale. Ou comme le formule Pouchepadass : « la domination non moins omniprésente des théories et des idéologies de la modernisation et du progrès à l'occidental[51] ».

L'œuvre de Saïd n'est pas allée jusqu'à proposer des solutions concrètes, mais, de par le constat critique qu'elle fait, n'en constitue pas moins l'œuvre de référence pour la littérature postcoloniale. Puis, c'est dans le même ordre d'idées que s'inscrivent les œuvres de Gatayri Spivak et Homi Bhabha. Ils font le même constat que Saïd, tout en poussant plus loin la réflexion. Spivak reproche à certains penseurs du postcolonial de confisquer la parole aux « subalternes », que sont les dominés en général issus de la sphère postcoloniale. Selon elle, à force de vouloir parler à leur place, les subalternes ne peuvent plus parler, et « [t]out ce qui est dit comme « subalternes » dans le discours des élites a toujours et déjà été reconverti, réapproprié, traduit et trahi[52] ». Pour elle, même ceux qui se disent vouloir faire émanciper les subalternes ne font que les enfoncer davantage parce qu'ils parlent à leur place et les privent de parole[53], et ceci ne fait que les maintenir dans cette position d'infériorité.

---

[50] Mbembe, A, *et al*., « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale », *Esprit*, 12/2006, pp. 117-133.
[51] Pouchepadass, J, *op. cit.,* p. 175.
[52] Lazarus, N, « Introduire les études postcoloniales », dans Lazarus, N, (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Edition Amsterdam, 2006, p. 70.
[53] Si bien que Spivak cite une phrase de Karl Marx en exergue : « Ils ne peuvent se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés ».

Notons qu'à la base « les subalternes » désignent les classes populaires indiennes dont les révoltes anticoloniales sont passées sous silence par l'histoire officielle. La notion ne met en avant que le mérite de l'élite bourgeoise dans l'indépendance de l'Inde. Par la suite ce terme a souvent été confondu avec le concept de postcolonial, vu les larges recoupements qu'il y a entre les deux théories[54] (Guha, 1983 ; Spivak, 1988 ; Chakrabarty, 2006 ; Pouchepadass, 2007).

Homi Bhabha de son côté, et au-delà du même constat que ceux de Saïd et Spivak, critique la pensée binaire (colon/colonisé ; dominant/dominé ; Orient/Occident ; développé/sous-développé…etc.), qui ne fait, selon lui, que cristalliser ces dichotomies et structurer les pensées. Pour lui, c'est dans l'entre-deux qu'il faut chercher les vérités et les dévoiler (Bhabha, 2007 ; Pouchepadass, 2007). Dans ce dernier se cache l'hybridité, le mimétisme, et l'ambivalence. Ce sont des notions qui visent à rompre avec la polarité pour s'investir dans l'entre-deux. Bhabha semble considérer la situation postcoloniale comme un enfantement de la colonisation, mais il se refuse à prolonger l'opposition dans laquelle elle est née. La lecture que fait Béatrice Collignon du préfixe « post (colonial) » chez Homi Bhabha va dans ce sens. Pour elle, chez ce penseur « post » veut dire « au-delà de » et non « ce qui vient après » au sens temporel du terme (Collignon, 2007). Ainsi cela rejoint l'idée de Bhabha qui souhaite faire sortir le postcolonial de l'esprit dichotomique. Pour Neil Lazarus « la critique postcoloniale » chez Bhabha pourrait être appelée « critique postmarxiste », ou même « critique postmoderne ». Cela revient au fait que chez Bhabha le préfixe « post » vise « les discours critiques de la modernité » qui ne fait que réduire de réelles hétérogénéités et des inégalités complexes en « une structure binaire d'opposition[55] ». Ainsi, pour Bhabha, les pays postcoloniaux connaissent une certaine hybridité, du mimétisme et de l'ambivalence. Ce qui, à la rigueur, peut être traduit comme une forme de « conflit intérieur » ou « conflit avec soi-même », mais pas forcément, voire pas du tout, avec leurs anciens colonisateurs :

> ces espaces "interstitiels" offrent un terrain à l'élaboration de ces stratégies du soi – singulier ou commun – qui initient de nouveaux signes d'identité, et des sites

[54] Avec toutefois des ancrages intellectuels plutôt différents : poststructuraliste pour les études postcoloniales, et marxiste pour les études subalternes. Mais sans que cette division ne soit stricte ou définitive.
[55] Lazarus, N, « Introduire les études postcoloniales », op. cit, p. 63.

innovants de collaboration et de contestation dans l'acte même de définir l'idée de société[56].

Selon Pouchepadass, ces concepts (hybridité, mimétisme, ambivalence) peuvent servir à rendre compte de la « crise » que vit le monde postcolonial. Que ce soit les mouvements de libérations nationales ou les nouveaux gouvernants des pays décolonisés : « des hommes qui avaient intégré les valeurs du colonisateur et qui en quelque sorte n'ont cessé de l'imiter dans leur façon même de le combattre[57] ». Ce « mimétisme » d'un côté qui a engendré une « ambivalence » de l'autre côté, peuvent expliquer la rupture d'équilibre que connaissent les États postcoloniaux. Celle-ci peut être considérée comme une forme d'« hybridité » entre une vision du monde occidentale et une vision traditionnelle autochtone. Mais, ce qui est reproché à Bhabha, c'est qu'à force de vouloir dépasser la logique binaire, on fait perdre au postcolonialisme une idée fondatrice, à savoir l'inégalité et l'opposition qui constitue la raison d'être de la pensée postcoloniale (Voir Pouchepadass, 2007 : 193-195).

Après cette triade de la pensée postcoloniale que constituent Saïd, Spivak et Bhabha[58], qui étaient aussi des auteurs engagés [59], d'autres comme Mbembe, Pouchepadass, Bayart, Hallward ont tenté de faire avancer la réflexion dans de nouvelles directions. Si certains le faisaient de l'intérieur, en intégrant la pensée postcoloniale à laquelle ils s'identifient et dont ils revendiquent la pertinence (Mbembe, Pouchepadass) d'autres, de par leur posture critique, le faisaient quelque peu de l'extérieur (Hallward, Bayart). Pour Peter Hallward, la théorie postcoloniale, telle qu'elle est présentée (ici il fait allusion notamment à Spivak et Bhabha) connait une contradiction. Celle-ci semble à la fois une théorie générale mais non généralisable. Elle se veut, d'un côté, une théorie qui concerne les conséquences de la colonisation (qui a détruit et déstructuré les sociétés traditionnelles et leur organisation), mais elle s'intéresse aussi au rapport de ces société à la modernité (Hallward, 2001: xi). Or, les institutions qu'on a tenté d'imposer à ces pays ne seraient pas toujours compatibles avec leurs us et coutumes. Ce qui laisse ces sociétés dans une éternelle position de non adaptation, et donc de faiblesse et d'infériorité. Une vision à laquelle s'opposerait Bhabha qu'il qualifierait de discours idéologique de la modernité qui réduit des inégalités réelles à une simple opposition binaire. Et

[56] Bhabha, Homi K., Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale, traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Payot, Paris, 2007, p. 30.
[57] Pouchepadass, J, « Le projet critique des *postcolonial studies* entre hier et demain », dans Smouts, M-C, (dir.), op, cit, p. 180. Pouchepadass réfère cette idée à Ashis Nandy, *The Intimate Enemy*.
[58] Qui peut s'élargir à bien d'autres auteurs de cette époque.
[59] Bhabha parlait de la théorie (postcoloniale) comme une arme d'action.

d'une perspective saïdienne cela serait une analyse téléologique et linéaire de la modernité. Celle-ci représente une finalité en soi (un imaginaire). Saïd parle d'une exclusion que réservent les orientalistes à l'Orient. Ces derniers en ayant tous des maitres à penser (Burton avait Lane, Nerval avait Lamartine, qui à son tour était sous l'autorité intellectuelle de Chateaubriand, etc.) ont donné lieu à une sorte de réécriture complexe et constante, qui de fait excluaient la réalité moderne de l'Orient (Saïd, 1980 : 204). C'est ce qui, entre autres, semble être derrière cette idée construite qui veut que l'Orient se trouve toujours en dehors de la modernité. Une conclusion qui se serait confirmée, aux yeux des orientalistes, dès le lendemain des indépendances en constatant que les nouveaux États ont de la difficulté avec l'organisation moderne dont les avatars sont les institutions telles que l'État, la nation, l'État-nation, la démocratie, la citoyenneté…etc. Une explication culturaliste de non adaptabilité est devenue récurrente.

En face de cela, certains auteurs engagés au sein des *postcolonial studies,* par réaction à ces arguments culturalistes stigmatisant et/ou par conviction, sont plus radicaux dans leurs perspectives (Smouts, 2007 : 48). Ils ont repris le même argument pour remettre en cause tout l'héritage colonial et occidental et l'organisation qu'il impose aux États postcoloniaux, lesquels ne seraient pas compatibles avec ces sociétés (Mudimbe, 2000 ; Chatterjee, 1999). L'oeuvre de Valentin-Yves Mudimbe « The invention of Africa » (2000) constitue selon Smouts : « [le] pendant pour l'Afrique de l'Orientalisme de Saïd. [Il] dénonce l'ethnocentrisme épistémologique du discours occidental, et souligne combien il est difficile pour un intellectuel africain, de sortir des systèmes conceptuels et des catégories apportées par les européens pour définir une perspective proprement africaine » (Smouts, 2007 : 42).

Une dépendance intellectuelle qui pousse même Bhabha, qui pourtant dénonce la dialectique, et donc l'affrontement et le conflit, à se demander si la sophistication de la production intellectuelle poststructuraliste ne releverait pas d'une « stratégie de l'élite occidentale culturellement privilégiée pour contrôler le discours produit sur l'Autre[60] ».

De façon paradoxale, c'est après les indépendances et l'accès des pays colonisés à la souveraineté qu'une certaine hégémonie occidentale s'est fait davantage ressentir. Cela s'explique par le fait que tous ces nouveaux États étaient devant des défis dont les règles du jeu étaient définies par leurs « anciens » colonisateurs. Et le *challenge* majeur qui s'imposait était celui de construire des « États modernes ». Or, qui dit État moderne dit quasi systématiquement

[60] Homi Bhabha cité par Smouts, M-C, *Ibid*., p. 43.

« État-Nation ». C'est ce modèle qui s'est imposé pour construire des entités étatiques fortes et unifiées. Toute diversité y est d'ailleurs perçue comme synonyme de division, faiblesse, et comme une menace sur la souveraineté de l'État : « c'est l'État qui créé la nation en imposant une culture et une structure sociale uniques » (Person, 1981). De plus, c'est ce modèle que renvoient, et même imposent[61], les États occidentaux les plus forts. Comme l'affirme Jean-William Lapierre :

> [le] triomphe du colonialisme européen est d'avoir le plus souvent convaincu les classes instruites et dirigeantes des peuples décolonisés que l'État-Nation unitaire est la seule forme possible d'organisation politique sur les territoires d'anciennes colonies découpés suivant les intérêts des colonisateurs sans souci des réalités économiques ni des communautés de culture et d'histoire[62].

Ceux-là, par un certain historicisme et modernisme européens qui se veulent universalisant, imposaient des idées issues de la philosophie des Lumières (Voir Clavaron, 2011), et son idée phare qui est la démocratisation du savoir[63], et par là même celle d'un régime de gouvernement qui serait le plus abouti parce que le plus légitime : la démocratie[64]. La définition du postcolonial que donne Bill Ashcroft met l'accent sur cette dépendance au modèle à suivre. Pour lui, le postcolonial c'est : « toute culture affectée par le processus impérial depuis le moment de la colonisation jusqu'à nos jours[65] ». Or, qui dit « impérial » dit une action du centre sur une périphérie, non seulement géographique mais aussi mentale[66]. (Voir les théories néo-

[61] Une imposition à rattacher à une « organisation du monde » décidée par ces mêmes anciennes puissances coloniales. Exemples : le traçage de frontières artificielles et l'obligation de les maintenir ; les nouveaux États qui ont rejoint un système international (l'ONU et ses lois) dont ils n'ont pas participé à sa mise en place ; la menace de « recoloniser » les pays qui n'arrivent pas à assurer une stabilité intérieure…etc.

[62] Lapierre, J-W, *Le pouvoir politique,* Paris, Presses Universitaires de France*,* 1988, p. 221.

[63] Une idée qui part du postulat qu'avant cette idée révolutionnaire des Lumières, le savoir était le monopole d'une petite minorité. Une tradition tout aussi occidentale que le monde colonisé ne partageait pas forcément. Il n'est pas certain que dans ces sociétés, la stratification du savoir était pratiquée, telle qu'en Occident. Le savoir local était plutôt à la disposition de tout le monde, comme c'était le cas dans la Grèce antique où l'entrée à l'assemblée pour les citoyens était une quasi-obligation. Des tribus d'Afrique du Nord avant la colonisation avaient une organisation similaire. Voir par exemple : Adli, Y, *La pensée Kabyle*, (2010 ; 2012).

[64] Une manière peut-être de tempérer l'arbitraire imposé par l'unification qui est derrière le principe de « l'État-nation ». Cependant, même si dans les faits, la plupart des États post coloniaux étaient loin d'appliquer la démocratie (l'imposition de l'Un ne s'est pas limité à la nation et la langue, mais s'est généralisée à tous les niveaux : un seul parti politique, un seul média, etc.), dans la rhétorique, celle-ci était très souvent proclamée comme le régime appliqué, ou comme l'idéal à atteindre.

[65] Ashcroft, B*, et al*., *L'Empire vous répond : Théorie et pratique des littératures postcoloniales*, traduction de Serra, J-Y, Martine Mathieu-Job, M, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012, p. 14. Cité par Boizette, P, « Introduction à la théorie postcoloniale », Revue Silène, 12/10/2013. (http://www.revue-silene.com/images/30/extrait_174.pdf). Dernière consultation : 17/02/2015.

[66] Boizette, P, *art., cit.*

marxistes de la dépendance[67]). C'est cette situation que Gramsci, d'une perspective critique, qualifie d'hégémonie.

L'« hégémonie historique » continue de diffuser sa domination à travers une multitude de canaux dont elle détient le règne. Gramsci désigne la « superstructure[68] » du système, et sa production intellectuelle - comme les Lumières[69], ou encore une production intellectuelle « sophistiqué » et difficile d'accès (Bhabha, 2007 ; Smouts, 2007) –, qui se diffuse notamment par la formation des nouvelles élites gouvernantes qui ne font que perpétuer cette domination. Gramsci et sa notion d'hégémonie transcende la division marxiste/poststructuraliste qui mine parfois la pensée postcoloniale. Il constitue depuis Saïd une référence importante des *postcolonial studies*. Gatayari Spivak, dans un texte classique de la pensée postcoloniale, se pose la question : « les subalternes peuvent-elles parler ? »[70]. Une privation de la parole due justement à cette hégémonie et sa superstructure qui ne laisse aucune place à l'autre[71]. Ainsi, même après la fin de la colonisation, la domination persiste. Une domination, qui n'est pas forcément exercée directement de la part de l'ancienne puissance coloniale, mais de tout le système postcolonial[72]. Et l'une des manifestations du postcolonialisme apparait sous forme de nationalisme des nouvelles élites gouvernantes (Saïd, 1980 ; Bhabha, 2007 ; Pouchepadass, 2007). Une conception « primitive » par laquelle « persiste le danger d'une identité fondée sur un essentialisme potentiellement vecteur de nationalisme[73] ». C'est au nom de celui-ci que les gouvernements postcoloniaux ont souvent exclu l'altérité, qu'elle soit partisane, linguistique ou autre.

À travers tous ces auteurs qui ont proposé une grille analytique et une étude empirique du postcolonial, il s'avère que tous ont mis le doigt sur une même problématique qui vise à

[67] Malgré la divergence dans l'interprétation et des solutions proposées entre la pensée postcoloniale et la pensée (néo)marxiste, un certain référent gramscien sur la dépendance les rend convergents.
[68] Basée sur l'Etat, la nation, le territoire, auxquels on pourrait ajouter la démocratie.
[69] Macciocchi, M-A, *Pour Gramsci*, Editions du Seuil, Saint Amant, 1974, pp 140-141.
[70] Spivak, G C, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Traduit de l'anglais par Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, Paris, 1988.
[71] C'est ce qui aurait amené Derrida à parler d'« Autrui comme un secret ». Pour que l'autre existe, sa parole pour nous est un secret, on ne doit pas la reprendre (ne pas se l'approprier), elle est à lui. C'est à lui de l'exprimer. Se faire le porte-parole d'autrui sans le priver de parole est un exercice difficile à réussir. À ce propos Pierre Bourdieu dit à propos de Mouloud Mammeri, figure emblématique de la question amazighe, qu'il est l'un des rares qui a réussi cela : « Il se fait le porte-parole en un sens très singulier, et très rare, il n'est pas celui qui prend la parole en faveur de ceux qu'il est censé exprimer, mais aussi à leur place. Il est celui qui donne la parole, qui rend la parole ». Cité par Sadi, H, Mouloud Mammeri ou la Colline emblématique, Edition Achab, Tizi-Ouzou, 2014, p. 79.
[72] Ou ce que – d'une perspective non militante (comme le lui reprochait Edward Saïd), contrairement à Gramsci – Foucault appellerait le micro-pouvoir qui se diffuse à la fois à travers la loi et la norme. Celui-ci se trouve partout (et donc nulle part) et ne laisse aucune extériorité par laquelle il pourrait être contourné. La relation entre savoir et pouvoir chez Foucault illustre également l'idée de « l'intellectuel organique » dont parle Gramsci.
[73] Boizette, P, *art. cit.*

comprendre et expliquer les raisons qui maintiennent la grande majorité des pays postcoloniaux dans des situations politiques, sociales, économiques, culturelles, … linguistiques difficiles, déstabilisées et conflictuelles. En particulier, le domaine de la langue constitue un champ très sensible aux bouleversements violents opérés par la colonisation et ses conséquences (Calvet, 1974 ; Benrabah, 2009b, 2013 ; Van den Avenne, 2012 ; Goheneix, 2012). Ce passage d'Albert Memmi montre comment la langue peut être une image qui reflète le « drame » colonial :

> La langue maternelle du colonisé, celle qui est nourrie de ses sensations, ses passions et ses rêves, celle dans laquelle se libèrent sa tendresse et ses étonnements, celle enfin qui recèle la plus grande charge affective, celle-là précisément est la moins valorisée. Elle n'a aucune dignité dans le pays ou dans le concert des peuples. S'il veut obtenir un métier, construire sa place, exister dans la cité et dans le monde, il doit d'abord se plier à la langue des autres, celle des colonisateurs, ses maîtres. Dans le conflit linguistique qui habite le colonisé, sa langue maternelle est l'humiliée, l'écrasée. Et ce mépris, objectivement fondé, il finit par le faire sien. De lui-même, il se met à écarter cette langue infirme, à la cacher aux yeux des étrangers, à ne paraître à l'aise que dans la langue du colonisateur. En bref, le bilinguisme colonial n'est ni une diglossie, où coexistent un idiome populaire et une langue de puriste, appartenant tous les deux au même univers affectif, ni une simple richesse polyglotte, qui bénéficie d'un clavier supplémentaire mais relativement neutre ; c'est un drame linguistique. (1974 : 107-108) ou (1957 : 120).

Cependant, cette influence de la colonisation sur les langues ne semble pas être la même partout. Le type de colonisation d'un côté et la manière dont les États postcoloniaux ont traité la question linguistique de l'autre, ont donné lieu sur des situations linguistiques différentes. Un survol de ces situations montrera comment ce domaine est grandement affecté par la donne postcoloniale avec toutefois des variations parfois importantes. Cela permettra aussi une certaine comparaison qui éclairera davantage le cas qui nous intéresse ici : celui de la langue amazighe en Algérie.

3. Les langues en situation postcoloniale (les cas africains)

L'idée récurrente dans les *postcolonial studies*, et qui revient dans tous les débats à travers différents termes et arguments (Saïd et l'Orientalisme ; Bhabha et l'hybridité, le mimétisme, et l'ambivalence ; Spivak et les subalternes – pour ne citer que ceux-là), est bien cet entre-deux dans lequel les États postcoloniaux se trouvent presque coincés[74]. En d'autres termes, ces pays connaissent un déséquilibre causé, entre autres, par le conflit entre deux héritages : d'un côté un héritage anté-colonial, ancestral, qui serait « propre » à ces sociétés, et de l'autre côté un héritage colonial imposant, hégémonique et « intrus ». Or, l'un des domaines typiques et concrets où ces deux visions se sont affrontées est incontestablement celui de la langue (Calvet, 1974 ; 2010, 2011 ; Hagège, 2001 ; Benrabah, 1999 ; 2009b ; 2014). Ce que représente celle-ci comme marquant identitaire fort[75] contribue à mettre à jour le conflit entre les deux. Entre autres, l'identité linguistique est souvent mobilisée dans des situations de résistance telle que les mouvements de libération ou ceux de reconnaissance des minorités. Lorsque l'on tente de comprendre les difficultés que ces pays connaissent, l'un des champs interrogés est bien celui de « la fragmentation ethnolinguistique » (Albaugh 2014: 4).

Dans cette sous-partie, en nous focalisant sur l'Afrique, nous allons revenir sur deux éléments essentiels : la question autour de la langue de l'ancien colonisateur, et celui qui concerne les langues locales qualifiées de différentes manières (langues maternelles, nationales, identitaires, autochtones, originelles, etc.). Entre imposition de la langue du colonisateur et la négation de celles des colonisés (Van den Avenne, 2012 ; Vic Webb et Kembo-Sure, 2000 ; Calvet, 1974), deux volets d'un même débat, sont reliés aux mêmes considérations politiques, économiques, et culturelles.

D'un côté, tous ces pays ont leurs propres et diverses langues. De l'autre, ils venaient tous d'hériter de la langue de leur ancien colonisateur. Un « héritage sans testament[76] » dont l'appropriation n'était pas toujours facile à assumer ni à gérer. Fallait-il rejeter ce legs qui constituerait « un cadeau empoisonné », par le fait qu'il risque de perpétuer une certaine dépendance, et notamment culturelle et de schéma de pensée[77] ? Ou fallait-il plutôt prendre cet héritage, se l'approprier comme « un butin de guerre[78] », et ne pas « jeter le bébé avec l'eau du

[74] Cette opposition, certains en font le constat, d'autres l'érigent en grille d'analyse. Même ceux qui appellent à la dépasser confirment par là son existence.
[75] Voir Charaudeau, P, « Langue, discours et identité culturelle », Ela, Études de linguistique appliquée, 3/2001, N°123-124, pp. 341-348. Voir également la genèse de cette construction dans Anderson, B, *L'imaginaire national : réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996. p. 57. Ainsi que Albaugh, E, *State-Building and Multilingual Education in Africa*, Cambridge University Press, 2014, p. 4, 14.
[76] Comme l'exprime la célèbre citation de René Char : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ».
[77] Selon le linguiste Claude Hagège (2012), imposer sa langue c'est imposer sa pensée.
[78] Selon l'expression de Kateb Yacine.

bain » ? Ceci constitue à la fois : dilemme, paradoxe et conflit, comme l'exprime Jean-Paul Sartre : « Et comme les mots sont des idées, quand le nègre déclare en français qu'il rejette la culture française, il prend d'une main ce qu'il repousse de l'autre, il installe en lui, comme une broyeuse, l'appareil-à-penser de l'ennemi[79] ».

Au-delà de ces mots forts de Sartre (« La langue de l'ennemi comme appareil à penser et comme une broyeuse ! ») qui insiste sur le côté identitaire et émotionnel de la langue, il convient cependant de tempérer ces propos par ceux d'autres auteurs qui ont étudié plus en profondeur la question des langues dans les États postcoloniaux. Comme l'affirme Pierre Alexandre, si les situations linguistiques en Afrique – et certainement dans tous les autres pays postcoloniaux :

> sont en partie comparables, elles sont bien loin exactement superposables, et ceci sur tous les plans : linguistique comme sociologique, politique comme culturel, théorique enfin comme pratique. La situation linguistique de l'Afrique actuelle et les problèmes qu'elle pose sont déterminés par des facteurs de deux ordres ceux qui tiennent au substrat précolonial d'une part, ceux qui résultent de la colonisation européenne et de ses suites autre part. C'est de leur combinaison que résultent l'originalité, et les difficultés, des problèmes qui se posent maintenant à l'Afrique émancipée[80].

Deux ordres qui renvoient à deux périodes historiques et auxquels nous pourrons ajouter un troisième ordre, soit la postcolonisation. Et concernant cette période Louis-Jean Calvet nous dit que :

> [sur] les seize pays africains francophones, nous voyons dans leur majorité ils fonctionnent sur l'opposition entre langues officielles […] et langues nationales. Cette distinction quasiment généralisée ici n'est guère répandue ailleurs. Pour ce qui concerne les pays francophones du Nord, la Belgique a trois communautés (française, flamande, germanophone) et quatre région linguistique, le Canada a trois langues officielles (l'anglais, le français et depuis peu la langue des Inuites), la France a une « langue de la République », le Luxembourg a une langue nationale (le luxembourgeois), une langue « de la législation » (le français) et trois langues administratives et judiciaires (français, allemand, luxembourgeois), seule la Suisse distingue quatre langues nationales

[79] Sartre, J-P, « Orphée Noir », *Situation III*, Paris, Gallimard, pp. 243-244. Cité par Munro, M, '*anglais*Arnold A.-J, « Langue, identité et postcolonialisme : le cas d'Edwidge Danticat », Critiques, N° 711, 712, 8/2006, pp. 794-707.

[80] Alexandre, P, « Problèmes linguistiques des États négro-africains à l'heure de l'indépendance », *Cahiers d'études africaines*, Vol 2 N°6, 1961, pp. 177-195.

(allemand, français, italien et romanche) dont trois sont officielles (le romanche étant exclu de cette fonction)[81].

Autrement dit, cette opposition ou conflictualité linguistique semble être le propre des États postcoloniaux lesquels, aux lendemains de leurs indépendances se sont retrouvés avec plusieurs langues, allant de deux ou trois à plusieurs dizaines, voire des centaines (Laitin, 2007a). Or, la logique de l'État-nation dont ils venaient au même temps d'hériter leur impose de faire des choix par rapport, d'abord à l'État en tant qu'institution qui a besoin d'une langue officielle, et puis par rapport à la nation, dans le but de lui donner une certaine identité forte et unifiée (Voir Gellner, 1983 ; Hobsbawm, 1992 ; Anderson, 1996 ; Brubaker, 1997 ; Tilly, 2000 à propos de la genèse de la construction des État-nations et le rapport à la langue). Certes, ces pays postcoloniaux sont loin d'être monolingues, mais l'obsession de l'unicité étatique et nationale s'étend jusqu'aux langues dont la diversité est perçue comme un danger et une menace, et comme échappant au contrôle étatique. Comme l'explique Calvet :

> Le néologisme de babélisation, multiplication des langues sur un territoire donné, est […] l'équivalent linguistique du terme balkanisation pour les États : dans les deux cas, la multiplicité est chose mauvaise, on lui préfère de façon toute jacobine un bon gros État monolingue bien cerné dans ses frontières politique et linguistique. L'ennui est que ce cas de figure est bien rare, pour ne pas dire inexistant[82].

Cela est d'autant plus vrai quand il s'agit de pays anciennement colonisés par la France. Selon des statistiques de la Banque Mondiale datant de 1988, parmi les quinze anciennes colonies britanniques, treize d'entre elles (87 %) utilisaient une ou plusieurs langues africaines dans leur système éducatif. En face de cela : sur les quinze anciennes colonies françaises quatre seulement avaient des langues locales dans leurs programmes scolaires[83].

Le degré de marginalisation des langues autochtones par l'administration coloniale est certainement un facteur qui a beaucoup influencé les questions linguistiques dans ces États. Plusieurs auteurs ont pointé du doigt la particularité du colonialisme français, qui comme le mentionne Brubaker « [allait] beaucoup plus loin que les impérialisme anglais ou allemand dans

[81] Calvet, L-J, Un modèle gravitationnel pour une écologie des langues, dans Calvet, L-J, Griolet, P, dirs, Impérialismes linguistiques hier et aujourd'hui, Aix-en-Provence, Inalco/EdiSud, 2005, p. 18.
[82] Calvet, L-J, La guerre des langues et les politiques linguistiques, Paris, Hachette Littérature, 1999, p. 35.
[83] Rapport de la Banque Mondiale, l'Education ans l'Afrique Sub-saharienne, n°44, 1988, pp. 154-156. Cité par Albaugh, E, op., cit. p. 8.

l'assimilation juridique et politique des population d'outre-mer[84] ». Les comparaisons entre les grands empires coloniaux qu'étaient la Grande Bretagne et la France (Lapierre, 1988 ; Ivekovic, 2007 ; Benrabah, 2009b ; Albaugh, 2014) montrent une différence ontologique entre les deux qui avait des effets directs sur les questions identitaires des colonisés. Conséquences qui se sont prolongées dans le temps et l'espace à travers ce qui a été nommé le postcolonial. En effet, cette pratique, nous dit Ericka Albaugh, s'est reportée à l'indépendance, avec d'un côté les pays anglophones qui maintiennent leur méthode héritée de l'enseignement de la langue maternelle, et de l'autre les pays francophones qui préfèrent l'enseignement du français uniquement (Albaugh, 2014 : 7).

Une typologie courante qui peut être faite concernant la colonisation à partir des différences qui existent entre ces deux empires coloniaux est celle qui distingue la colonisation de peuplement (ou d'exclusion pour Guy Pervillé) et la colonisation d'exploitation[85]. Comme leurs noms l'indiquent la première consiste en le transfert de populations dans les colonies afin d'en prendre possession, et en faire parfois des territoires annexés à la métropole. Ce qui passe forcément par l'expropriation des terres aux habitants qui les possédaient avant. Une opération dans laquelle le compromis semble impossible, et dont la seule façon de faire est la force et la violence. Quant au colonialisme d'exploitation, celui-ci vise surtout les richesses économiques que le colonisateur pouvait obtenir en usant d'un compromis ; à savoir laisser une certaine autonomie aux pays colonisés dans leur gestion interne. Or, c'est la France qui a le plus usé du colonialisme de peuplement appelé « *direct rule* » (administration directe), alors que la Grande Bretagne était plus portée sur le colonialisme d'exploitation, avec une gestion des colonies connue sous le nom de « *indirect rule* » (administration indirecte), en désignant des gestionnaires locaux qui assuraient les intérêts du colonisateur. Cette « gestion directe » adoptée par la France ne laisse presque aucune marge aux autochtones pour gérer et décider de leur affaires, et ce n'est pas la langue qui échapperait à cette règle, bien au contraire, elle est l'une des questions sensibles sur lesquelles le colonisateur a agi pour asseoir sa domination : « je regarde la propagation de l'instruction de notre langue comme le moyen le plus efficace de faire faire des progrès à notre domination dans ce pays[86] », avait déclaré en 1832 le Duc de Rovigo, commandant en chef des troupes françaises en Algérie. Une colonisation linguistique

[84] Brubaker, R, Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne, Paris, Belin, 1997, p34.
[85] Voir : Lacoste, Y, « Enjeux politiques et géopolitiques de la langue française en Algérie : contradictions coloniales et postcoloniales », *Hérodote*, n° 126, 2007, pp. 17-34 ; Pervillé, G, « Qu'est-ce que la colonisation ? », Revue d'histoire moderne et contemporaine, tome XXII, juillet-septembre 1975, pp. 321-368.
[86] Cité par Chikh, S, Le Maghreb et la francophonie, Paris, économica, 1988, p. 2.

qui perpétue la domination par le fait que le colonisateur ne cède pas complètement sa langue au colonisé, comme l'illustre cette citation de Jean El Mouhoub Amrouche :

> La langue à vocation universelle apportée par un colonisateur est toujours considérée par lui comme sa propriété, comme un don gracieux, qu'il fait au colonisé. Mais le colonisé lorsqu'il utilise cette langue et même quand il l'illustre et contribue à sa gloire ne doit jamais oublier que cette langue n'est pas à lui, qu'elle lui est en quelque sorte cédée, en vue d'un seul mode d'utilisation, la louange du colonisateur[87].

Cela se fait à travers un système très sélectif qui permet « de dégager une petite élite que l'on formera aux subtilités de la langue et que l'on intéressera socialement et financièrement à la colonisation[88] ». La discrimination linguistique n'a donc pas que des fins symboliques ; elle est dictée par une volonté d'une propagation restreinte et sélective de la langue française tant que celle-ci conférait des privilèges sociaux-économique mais aussi, et surtout, elle peut être un critère d'inclusion ou d'exclusion au statut de citoyen (Goheneix, 2012). Ainsi, la diffusion de la langue française se faisait d'une manière ambivalente pour ne pas permettre sa totale démocratisation et cela pour la maintenir comme un outil de domination. La scolarisation n'était pas généralisée, et lorsqu'il y avait des régions qui permettait la scolarisation des indigènes celle-ci restait élémentaire : le taux des indigènes qui allait au-delà de l'école primaire était très faible. Tout cela a donné lieu, selon Alice Goheneix, à « une maitrise différenciée de la langue française par les populations indigènes [ce qui] témoigne et participe bien de l'ancrage de celles-ci à la périphérie de la communauté politique[89] ». Cette situation n'est du reste pas exclusivement un fait colonial. Elle revient aussi à la conception exclusive (*closed*) de la langue française chez ses locuteurs natifs[90]. Celle-ci refuse les différentes variétés du français qui ne seraient pas des formes légitimes (Benrabah, 2013 : 19). C'est une véritable « hiérarchisation des races et des langues » (Lehmil, 2006), dont l'autre face se manifeste dans la dépréciation des langues locales (Benrabah, 1995). Dalila Morsly montre aussi comment le processus d'instauration de la langue française comme la langue officielle de la colonie s'est accompagné d'un processus de « péjoration des langues des colonisés ». Des travaux de missionnaires, d'administration coloniale et même d' « éminents universitaires » qualifiaient les langues

[87] Cité par Mohamed Benrabah, communication présentée à l'université de Béjaia, le 18 novembre 2014, URL : http://webtv.univ-bejaia.dz/index.php/2014/11/communication-presentee-par-pr-benrabah-mohamed/. (Consulté le 21 mars 2015).
[88] Goheneix, A, « Stratification linguistique et ségrégation politique dans l'empire français : l'exemple de l'AOF (1903-1945) », Revue de la sociolinguistique en ligne, n°20, 2012, pp. 81-103.
[89] Ibid.
[90] À propos de la différence entre « openness language » et « exclusiveness language » voir Laponce, 1987.

maternelles locales de « vulgaire », « barbaresque », « beurbri », « bizarre », « patois grossier »[91]…etc.

C'est pourquoi, si l'on suit Ivekovic (2007), l'approche des empires français et britannique demeure centrale pour les situations linguistiques dans les pays qui ont connu la colonisation semblent d'emblée se diviser en deux catégories. Il y a d'un côté les anciennes colonies britanniques et de l'autre les anciennes colonies françaises. Ces deux empires coloniaux ont mené des politiques linguistiques différentes dont l'influence de chacune d'elles, sur les situations linguistiques dans ces pays, une fois indépendants, semble si forte que toute analyse sur les questions linguistiques inclut systématiquement cette dimension historique qu'est la colonisation, comme un élément incontournable[92].

Benrabah (2009) de son côté affirme que si dans les pays anciennement colonisés par l'empire britannique les langues coexistent d'une manière assez harmonieuse, ceci n'est pas le cas dans les pays qui ont été colonisés par la France, où les langues connaissent des situations plus conflictuelles. Selon Ivekovic et Benrabah cela revient d'abord à la manière dont ces deux puissances considèrent leur propre langue et le rôle que celle-ci a joué dans leurs histoires respectives. Pour la France, la langue française est l'un des éléments essentiels, voire l'élément essentiel, sur lequel s'est constituée la nation. L'esprit jacobin a réprimé toutes les langues régionales qui se trouvaient sur le territoire français (Harguindéguy et Itçaina, 2015). Et c'est ce même esprit qui a prévalu dans les colonies occupées par le France. En revanche, pour les Britanniques, la langue anglaise ne constitue pas une propriété exclusive, ni une condition pour accéder à un certain statut social. L'accès aux privilèges du pouvoir ne se fait pas forcément avec la langue du colon, contrairement au colonialisme français où la seule langue de l'élite est le français[93].

Pour nuancer cette quasi-unanimité quant à la l'ouverture du colonialisme britannique sur la question linguistique contre l'intolérance du colonialisme français, P. Bourdieu (1998) estime que ce qui est présenté comme une forme d'ouverture de la part du colonialisme britannique en matière linguistique n'est en réalité qu'une « annexion postcoloniale » fondée sur l'hégémonie linguistique. Il s'agit d'une ouverture pour mieux annexer. Du reste, Benrabah signale que la Grande Bretagne a usé du « *direct rule* », avant même la France, et cela lors de

[91] Morsly, D, « Attitudes et représentations linguistiques », *La linguistique*, Vol. 26, N°2, 1990, pp. 77-86.
[92] Ivekovic, R, « Langue coloniale, langue globale, langue locale », *Rue Descartes,* 4/2007, N° 58, p. 26-36.
[93] Benrabah, M, « Héritages coloniaux », dans Benrabah, M, (dir.), *Devenir langue dominante mondiale*, *un défi pour l'arabe*, Genève, Librairie Droz S.A, 2009, pp. 51-73.

la première vague de colonisation européenne aux 16e et 17e siècles, notamment dans son occupation de l'Irlande. Ainsi, par ce système du « tout domination » la langue se trouve parmi les aspects visés dans le but d'assimiler la population locale : « Colonizers viewed the maintenance of the Irish language, culture and religion (Catholic Church) as a barrier to cultural and political assimilation (Anglicization) » (Benrabah, 2013 : 6). Mais cela a changé par la suite, en privilégiant le système d'exploitation/administration indirecte. Chose que la France n'a pas appliqué, même dans les territoires qu'elles considéraient comme protectorat.

Cette conception de la langue coloniale n'est pas sans conséquences sur les langues locales qui ont fait objet de conflits après les indépendances. Entre défenseurs et censeurs, ces langues ont connu différents sorts et traitement. Pour Nyembwé[94], la gestion du multilinguisme dans les États postcoloniaux est passée par trois périodes historiques : la période de rattrapage linguistique qui a suivi les indépendances (les années 1960), quand ces États ont privilégié de maintenir et même développer les langues coloniales et cela pour rattraper le retard qu'ils accusaient en terme de développement ; la période de la révolution linguistique (les années 1970) qui est venue avec l'idéologie de décolonisation. Le but était de réhabiliter les langues locales dans un processus de consolidation des identités culturelles ; et enfin le temps de la réconciliation linguistique (les années 1980), qui visait la coexistence du français avec les langues locales. Grosso modo c'est un découpage historique qui peut s'appliquer sur la situation qu'a connu l'Algérie. Au lendemain de l'indépendance, malgré la proclamation de la langue arabe comme la seule langue nationale et officielle, dans les faits il y avait un statut quo linguistique, avec une domination de la langue française qui s'est développée du fait de la généralisation de l'enseignement. Après cela, et avec l'avènement de l'idéologie des non-alignés et du tiers-monde vient l'arabisation à outrance, puis arrive le début de l'affirmation de la langue amazighe dans les années 1980, suivi d'une reconnaissance implicite dans les années 1990, puis d'une reconnaissance officielle, mais partielle, dans les années 2000, en tant que langue nationale. Une décision qui peut être considérée comme un début de réconciliation, pour reprendre le terme de Nyembwé.

C'est globalement le même constat chronologique que fait Albaugh. Par surcroît, elle constate qu'un changement de cap a été amorcé à partir de 1990 dans plusieurs pays africains, qui passent d'une politique qui promeut l'unicité linguistique à une autre politique qui incite au multilinguisme. Albaugh relève une soudaine décision de certains gouvernements africains

[94] Nyembwé, N, « la gestion du multilinguisme et l'idéologie postcoloniale », dans *Actes colloque international, Ouagadougou*, 2004, pp. 49-52. Cité par Abolou, C R, *op. cit*., pp. 62-63.

(comme le Cameroun et le Sénégal) à utiliser plusieurs langues locales dans les médias et le système éducatif[95]. Elle avance le chiffre de 80 % des États qui utilisent des langues africaines dans les écoles. Ce chiffre était inférieur à 40 % au lendemain des indépendances[96]. Albaugh explique cela par un certain changement d'objectif. Ainsi, selon elle, l'objectif de construction nationale qui a prévalu juste après les indépendances, a été remplacé par celui de la promotion de la démocratie. Cela revient, selon l'auteure, au fait que les trajectoires de construction étatique en Afrique qui sont différentes de la trajectoire historique (de l'Europe). Albaugh reconnaît que c'est « un argument différent de ceux qui sont habituellement défendus » (Albaugh, 2014 : 3). Pour elle, le nouveau contexte auquel les dirigants africains font face, c'est-à-dire le besoin de consolider leur pouvoir au sein des insitutions électorales, est différent du contexte de ceux qui ont façonné l'État (state-builders) au lendemain de la décolonisation (*Ibid* : 4). Par ailleurs, elle constate que l'introduction des langues maternelles dans le système éducatif n'émane pas de « groupes de militants linguistiques » ou de leurs représentants qui exigeraient la reconnaissance de droits linguistiques de la part de leur gouvernement. La revendication linguistique est le fait d'une sorte d'alliance entre des linguistes autochtones et des organisations non gouvernementales (ONG) étrangères, qui défendent la thèse du succès des langues maternelles comme moyen d'instruction alternatif, face à l'échec du système éducatif du gouvernement. Cependant, poursuit Albaugh, cette alliance n'aurait pas réussi à elle seule si ce n'était le nouveau discours de l'ancien colonisateur. À titre d'exemple, à partir des années 1990, la France a changé son discours concernant les langues. Après son soutien pour l'enseignement exclusif du français dans les écoles primaires de ces pays africains, son leadership au niveau de la politique étrangère a été convaincu par « un groupe de savants » que l'apprentissage dans la langue locale en premier aide l'enfant à apprendre le français par la suite[97]. Ajouté à cela, soulignons la nouvelle stratégie de la Francophonie « présentée comme fer de lance d'une ''diversité culturelle''[98] », face à une mondialisation monopolisée par l'anglais. « [L]'ambition « anti-hégémonique[99] » de la France est de constituer un front de

[95] Albaugh, E, *State-Building and Multilingual Education in Africa*, Cambridge University Press, 2014, p. ix, 1.
[96] Ibid., p 1.
[97] Selon Albaugh, à partir des années 1990, la tendance à réhabiliter les langues locales est nette du côté des pays postcoloniaux francophones, et plutôt ambivalent dans leurs homologues anglophones. Elle explique que l'essor de la Francophonie joue un rôle dans cette nouvelle approche.
[98] Baneth-Nouailhetas, E, « Anglophonie-Francophonie : un rapport postcolonial ? », *Langue française*, 3/2010, N°167, pp. 73-94.
[99] Ibid.

langues minoritaires « comme une alternative à la mondialisation dé-culturalisante[100] », dont la langue française serait le chef de fil, et ce pour faire face à l'anglais.

Quant aux dirigeants africains, dont l'objectif majeur est de se maintenir au pouvoir[101], ils ne peuvent que répondre favorablement à ces nouveaux projets. Ainsi, une importante part de motivation qui se trouve derrière cet intérêt à l'égard des langues locales n'est pas le souci de préserver ces langues. Ce sont d'autres intérêts convergents qui entrent en jeu : du côté de la France, le but est de défendre la langue française et son leadership en Afrique, quant aux dirigeants africains, leur objectif est de perpétuer leurs pouvoirs, puisqu'en termes de conviction personnelle, la remarque déjà faite par Pierre Alexandre dans les années 1960 semble toujours valable : « Je n'ai, à vrai dire, jamais rencontré beaucoup d'intérêt pour ces questions [des langues africaines] auprès des hommes politiques et intellectuels africains d'expression française que j'ai personnellement interviewés à ce propos[102] ». Et même lorsque l'objectif est justifié par la volonté de développement, cela abouti au même résultat : celui de négliger les langues africaines :

> Il reste que l'attitude dominante de beaucoup de responsables africains est assez bien résumée par la réponse d'un ministre du Mali auprès duquel je plaidais la cause des langues africaines. "Le français me dit-il est bien assez bon pour nous." Et il développa sa pensée en m'expliquant eu égard la faiblesse des moyens humains et financiers dont disposait actuellement son pays il importait de les utiliser avec le rendement maximum en vue du développement économique et social immédiat. Ce qui implique de former les jeunes élites au maniement des langues de civilisation technique pour en faire des médecins des ingénieurs ou des administrateurs avant de pouvoir offrir le luxe de philologues africanistes[103].

Ainsi, la réhabilitation des langues maternelles se veut limitée. Aucun de ces États étudié par Albaugh n'est allé jusqu'à changer le statut officiel des langues.

---

[100] Ibid.
[101] Il y a dans cette analyse une certaine dimension systémique comme l'avait théorisé David Easton : le régime politique pour s'adapter à son environnement se crée parfois une sorte de revendications artificielles (des inputs), pour produire par la suite des politiques publiques (des outputs) qui ne font que le consolider dans sa position. Ainsi à partir de simples suggestions d'une certaine élite, le système produit des revendications politiques qui engendrent des soutiens politiques.
[102] Alexandre, P, art. cit.,
[103] Ibid.

Selon Albaugh, les États africains sont toujours en phase de construction, et tout ce qui touche la question linguistique sur ce continent est à appréhender dans le cadre de ce processus de construction étatique. L'État en Afrique, nous dit Laitin en citant Geertz (1973), souffre d'un déficit de justification de son existence vis-à-vis de ses citoyens (Laitin, 2007a :25). Par ailleurs, la sensibilité de la question est liée à ce que la langue représente à la fois au niveau identitaire et utilitaire. Deux domaines qui peuvent facilement entrer en contradiction et/ou en concurrence. Notons que pendant longtemps, c'est à partir de ces deux approches (identitaire et utilitaire) que les questions linguistiques ont été appréhendées. Bien que des études récentes aient montré que ces deux catégories d'analyse ne sont pas toujours aussi déterminantes qu'on le considérait et qu'elles peuvent être dépassées (Webb et Sure, 2000), celles-ci demeurent des grilles d'analyses encore très utilisées, et la quasi-totalité de la littérature qui s'intéresse à ces questions en Afrique reconnait, implicitement ou explicitement, cette dichotomie. Pour Webb et Sure, d'un côté nous avons toujours le manque de compétence des populations africaines dans les langues coloniales, et de l'autre le manque d'estime de leurs langues maternelles.

> The two most important language problems common to almost all African states are (a) the role of the languages of power in Africa (generally English, French, and Portuguese) and the lack of proficiency of the majority of African people in these languages; and (b) the esteem in which speakers of the African languages generally hold their own languages (Webb et Sure, 2000 : 2).

Ce qui revient à dire qu'il y a d'un côté un intérêt pour les langues coloniales, sans pour autant pouvoir les généraliser et bien les maitriser, et de l'autre côté, un désintérêt à l'égard des langues locales, mais qui demeurent présentes avec leur dimension symbolique et identitaire[104]. Or, comme on l'a vu au début de cette section, le double défi des États postcoloniaux était de recouvrir leur souveraineté, souvent interprétée par la nécessité d'une affirmation identitaire (où la langue constitue un repère essentiel), et la construction d'institutions étatiques capables d'assurer la stabilité et le développement à l'image des États-nations occidentaux[105]. Ainsi, le problème qui s'est posé, et qui continue de se poser, est d'imiter la construction d'un projet, l'État-nation, avec des matériaux différents que ceux du modèle visé, l'État postcolonial. Comment faire la part des choses entre appropriation et rejet de la langue du colonisateur ?

[104] Ibid., p. 2.
[105] Ce point constitue l'une des critiques centrales de la pensée postcoloniale. Celle-ci considère que cette image de référence et de modèle qu'exerce le monde occidental sur le monde postcolonial est un cercle vicieux qui perpétue la domination du premier sur le second.

D'un côté il y a donc les États postcoloniaux qui ont décidé officiellement de maintenir la langue de l'ex-colonisateur. De l'autre côté, il y a ceux qui ont destitué cette langue, du moins officiellement[106] (Calvet, 2002 Abolou, 2008 ; Lapierre, 1988 ; Webb et Sure, 2000 ; Tabi-Manga, 2000 ; Diki-Kidiri, 2004). En effet, la majorité des pays issus de la décolonisation a décidé de maintenir la langue de l'ancien empire colonial. Il s'agit d'une politique de confirmation qui perpétue la langue coloniale (Halaoui, 2011 : 103). Parfois, cette langue est demeurée la seule langue officielle, et cela pour des raisons pragmatiques. Elle pouvait offrir comme service pour le développement, mais aussi pour des raisons d'égalité qui maintient toutes les autres langues du pays, parfois très nombreuses, sur un pied d'égalité. Pour Webb et Sure, cela permet d'éviter des conflits entre les partisans des différentes langues :

> Most African states have experienced serious problems with the construction of national integration (or "nation-building", as it is also called), and it is often argued that indigenous languages cannot play a role in national integration because of their divisive potential. As a result, political leaders usually decide to promote the ex-colonial language […] as the "languages of national integration", arguing that these languages are socio-culturally neutral and do not have the potential for conflict, as they are "nobody's primary language"[107].

Ainsi, promouvoir certaines langues et pas d'autres « provoquerait plus de mécontentements que le maintien des langues coloniales[108] ». C'est ce qu'Abolou qualifie d'« embargo linguistique » qu'il définit comme « exclusion et/ou interdiction volontaire des langues africaines dans le processus de développement[109] ». Dans d'autres situations un certain bi ou plurilinguisme a été adopté ; avec le maintien de la langue du colonisateur et la promotion (en langues officielles et/ou nationales) des langues locales. Ainsi, avec ou sans les langues autochtones, la langue de l'ancien colonisateur a gardé la place la plus importante, et cela d'une manière officielle et assumée.

En effet, l'une des raisons qui a poussé la majorité de ces États postcoloniaux à maintenir officiellement la langue coloniale c'est d'éviter d'ouvrir « la boite de Pandore » que constitue

[106] Puisque dans certains cas la réalité est toute autre. La destitution officielle de la langue de l'ancien colonisateur s'est traduite sur le terrain par son développement et son maintien.
[107] Webb, V, et Sure, K, op. cit., p. 11.
[108] Lapierre, J-W, op. cit., pp. 228-229.
[109] Abolou, C R, Langues africaines et développement, Edition Paari, Paris, 2008, p. 32.

la question implicitement perçue comme une menace directe sur l'unité nationale. Comme l'explique Tabi-Manga pour le cas du Cameroun :

> « La question linguistique restait un sujet tabou, car elle risquait de provoquer une crise d'unité nationale. La prise de conscience de la précarité de cette unité nationale a poussé à faire du français la seule langue officielle de travail dans la partie orientale du Cameroun. On observe, *mutatis mutandis*, une évolution similaire dans la partie du territoire placé sous mandat britannique[110] ».

C'est ainsi que furent décrétées ces deux langues coloniales comme langues officielles, tout en faisant en sorte de maintenir dans l'ombre les langues autochtones, et cela en les dépolitisant, alors qu'elles :

> ont indéniablement joué un rôle important dans l'histoire politique et culturelle du Cameroun. Elles ont contribué à l'émergence nationaliste face à l'oppression colonialiste. Cependant, dès après l'indépendance et la réunification, elles verront leur rôle diminuer. Elles sortiront progressivement du champ politique pour ne devenir que des langues de convivialité domestique et culturelle en usage dans les temple et les églises[111].

En les écartant de la sphère publique d'un côté, et en les dépolitisant de l'autre, les langues locales ont été désamorcées de façon à ce qu'elles ne constituent pas un sujet de discorde, et par là même de mobilisation politique qui constituerait une opposition au pouvoir en place[112].

Dans cette logique qui consacre la langue coloniale comme seule langue officielle – « langue de crête » selon la typologie de Diki-Kidiri[113] – nous retrouvons plusieurs autres cas, comme le Nigéria, le Sénégal, le Mali, la Côte d'Ivoire, le Congo, l'Angola, etc., (presque tous les États de l'Afrique subsaharienne). Une unification linguistique qui sert de protection contre une certaine vision divisionniste de l'Afrique qui multiplie les langues-ethniques selon

[110] Tabi-Manga, J, Les politiques linguistiques du Cameroun, Paris, Karthala, 2000, p. 51.
[111] *Ibid*., p. 108.
[112] Une mobilisation politique a émergé cependant autour de l'ethnicité. Ainsi, ce qui a voulu être évité autour de la question linguistique se serait manifesté au sein de la question de l'ethnicité. Voir Chetima, M, « Démocratisation et explosion des revendications ethno-régionales au Cameroun : Des relations complexes entre démocratie et ethnicité », dans JIMENEZ, E, (dir.), *Les défis de la diversité: des perspectives individuelles aux relations internationales,* Paris, L'Harmattan, Collection « Espace Interculturelle », 2013, pp. 81-91.
[113] Diri-Kidiri distngue dans son schéma pyramidal la langue de crête qui est la langue officielle, les langues de masses, qui sont les langues véhiculaires, et les langues de bases, ou les langues vernaculaires. Diki-Kidiri, M, « Multilinguisme et politiques linguistiques en Afrique », dans *Actes de colloque international*, Ougadougou, 2004, pp. 27-35. Cité par Abolou, C R, *op. cit*,. p. 50.

des intérêts impérialistes[114]. Pour Webb et Sure, les langues ne sont pas les causes directes des conflits, mais elles constituent un potentiel capable de les alimenter, et d'accentuer ainsi les divisions sociales[115].

C'est dans une logique similaire que Martin Verlet analyse la situation linguistique au Ghana. Celle-ci a été reléguée dans le domaine du non-dit en raison de sa sensibilité aux yeux de la doctrine Nkrumahiste[116], laquelle dans son triple idéal (État-Nation, panafricain, et universel) plaide pour l'effacement des différences linguistiques et l'adoption de la langue dominante : l'anglais. Verlet constate par la suite que l'absence d'une politique linguistique au Ghana a donné lieu à une division de la société entre une élite étatique anglophone, et une masse populaire qui se trouve à l'extérieur du giron politique. Ce qui « correspond en définitive […] à une vision de l'Etat comme acteur absolu de la transformation sociale[117] ». Ceci revient à dire que l'exclusion des langues ghanéennes a provoqué par là même l'exclusion des locuteurs de ces langues en tant qu'acteurs sociaux.

Pour sa part, la situation linguistique au Sénégal est d'un côté similaire aux cas camerounais et ghanéen et de l'autre différente. En effet, si le Sénégal a opté pour la promulgation de la langue du colonisateur comme tant d'autres États africains et postcoloniaux, il n'a en revanche pas stigmatisé ou réprimé les langues maternelles. Bon nombre d'entre elles sont consacrées langues nationales. C'est pourquoi aujourd'hui, le wolof, première langue nationale, dépasse de loin la langue française en termes de langue la plus utilisée[118]. Il concurrence la langue française même dans certaines sphères institutionnelles et officielles qui sont théoriquement réservées à celle-ci, comme les administrations, les tribunaux, et les lieux d'enseignements[119] (Calvet 2002, Cissé 2005, Yukitoshi 2005). La situation du Sénégal où le français et le wolof coexistent ressemble beaucoup au cas du Mali où le français vit avec le bambara (Calvet, 2002 ; Lapierre, 1988). Mais quant à la possibilité de voir le wolof et le bambara hissés au rang de langue officielle aux côtés du français, c'est le même argument d'unité nationale brandi dans les autres États africains, qui finit par ressortir. Pour l'État, faire

[114] Abolou, C R, Langues africaines et développement, op., cit, p. 29.
[115] Webb et Sure, *African voices*, op. cit., p. 11.
[116] Relatif au leader ghanéen, premier ministre puis président de la première République ghanéenne postindépendance.
[117] Verlet, M, « Langue et pouvoir au Ghana sous Nkrumah : les maîtres-mots », Dans : Des langues et des Etats, Politique Africaine, 1986, n°23, pp. 67-82.
[118] Alors que les locuteurs de la langue française sont de l'ordre de 15 à 20% de la population globale du Sénégal, les locuteurs du wolof dépassent 80%.
[119] Cissé, M, « Langues, État et société au Sénégal », *Sudlangues*, N°5, 2005, pp. 99-133.

du wolof (ou du bambara) une langue officielle risque d'être vécu comme une exclusion par les défenseurs des autres langues maternelles du pays[120].

Non satisfaits, les militants de la langue wolof au Sénégal ont reproché à Senghor (président du Sénégal à l'époque et grand défenseur de la langue française) sa politique linguistique trop pro-française[121] (Cissé, 2005 ; Yukitoshi, 2005). Mais, ce militantisme favorable à l'utilisation des langues locales est l'apanage d'une certaine élite composée de linguistes, d'intellectuels politisés et de la diaspora, dont les effets sur l'État se font peu sentir. Les nombreuses conférences de linguistes chapeautées par l'UNESCO et d'autres associations internationales de linguistiques sont des tribunes élitistes détachées des bases populaires ou des citoyens ordinaire[122]. L'exemple de la Guinée, qui pendant la dictature de Sekou Touré et sa promotion d'un plurilinguisme non planifié, et donc raté, a du reste servi d'argument aux États voisins qui ne voulaient pas s'engager dans une telle expérience et préféraient garder la langue coloniale comme langue principale. La Guinée post-Sekou est aussi revenue à un État unitaire et unilingue[123].

Le constat du désintérêt de la population à l'égard des langues maternelles, s'explique d'une part par des considérations pragmatiques qui priment sur la question linguistique (Webb & Sure, 2000 ; Albaugh, 2014). D'autre part, celle-ci s'explique aussi par un travail de stérilisation de la question (Cameroun, Ghana), et/ou une certaine banalisation dans le cas du Sénégal ou du Burkina Faso (Sanogo, 2007), en évitant de stigmatiser les langues locales. En effet, le fait de les reconnaitre, dès les premières années de l'indépendance et leur conférer un « statut honorifique qui ne leur accorde que le droit d'être cité[124] » sans autres avantages, a contribué à la dédramatisation de la question linguistique qui ne semble pas « déchaîner les passions ».

Pour Ngalasso et Ricard (1986), les politiques linguistiques en Afrique peuvent être classées en deux axes : d'un côté les politiques attentistes qui font de la langue coloniale la langue officielle, à défaut d'aborder cette question de front et les risques d'éclatement de l'État-

[120] Yukitoshi, S, « Comment les langues africaines des anciennes colonies françaises pourront-elles être réhabilitées ? Le Sénégal », *Impérialisme linguistique hier et aujourd'hui*, Calvet, J-L et Griolet, P, (dirs.), Aix-en-Provence, INALCO/ÉDISUD, 2005, pp. 230-231.
[121] Cissé, M, art., cit.
[122] Voir les « chroniques linguistiques » et autres textes de Pathé Diagne publiées dans la revue *Présence africaine,* notamment les numéros : 59, 60, 63, 75, 76. Publiés entre 1966 et 1974.
[123] Lapierre, J-W, op. cit, p. 237.
[124] Sango, M-L, « La défense des minorités linguistiques au Burkina Faso », dans Virolle-Souibès, M (dir.), *L'Afrique des associations. Entre culture et développement*, Paris, Karthala, 2007, p. 82.

nation, et tout cela en attendant une situation linguistique moins conflictuelle. Et de l'autre côté, il y a les politiques volontaristes de promotion des langues nationales. Des rares États africains (hors Afrique du Nord) qui ont franchi le pas pour officialiser une langue locale aux côtés de la langue coloniale, il y a le Burundi, le Rwanda, la Tanzanie, le Kenya, Madagascar, la République Centre Africaine (Halaoui, 2001). Si pour les deux premiers cités, cela était logique, eu égard à une certaine homogénéité linguistique qui caractérise ces pays, en revanche, cela relève d'un certain volontarisme dans les autres cas, surtout lorsque la langue élevée au statut de langue officielle n'est pas la seule langue du pays. Mais cette consécration s'explique par une question de domination : domination par le nombre de locuteurs comme le Sango en République Centre Africaine ; par une certaine idéologie dominante et/ou sacralité religieuse comme l'arabe et le tigrigna en Érythrée, ou encore par le fait qu'elle soit neutre (n'appartient à aucune groupe ethnique qui pourrait la revendiquer, ou appartient à un groupe très minoritaire) et constitue au même temps une langue véhiculaire comme le Swahili en Tanzanie et au Kenya.

Ce cheminement pris par l'écrasante majorité des État de l'Afrique subsaharienne contraste avec le cas Sud-Africain. La constitution d'après-apartheid a officialisé presque toutes les langues de ce pays, en laissant aux provinces le choix des langues à officialiser au niveau local. Ainsi, pour éviter les conflits linguistiques, la loi met toutes les langues sur un pied d'égalité (deux langues coloniales et neuf langues locales). En reconnaissant officiellement toutes les langues en présence, l'Afrique du Sud met en place une égalité positive, et cela contrairement à l'égalité négative des autres États africains qui refusent de reconnaitre toutes les langues locales. Et par rapport au fait colonial, l'Afrique du Sud présente un autre cas de colonisation qui a beaucoup affecté le domaine des langues. L'un des événements les plus dramatiques en Afrique du Sud à l'époque du régime d'apartheid (issu de la colonisation) sont les émeutes de Soweto de 1976 (Ndlovu, 2006). Celles-ci étaient directement liées à la question des langues, lorsque le gouvernement a décidé d'imposer l'enseignement de l'afrikaans à des élèves pour qui cette langue était synonyme de la langue du colon, de ségrégation raciale et de la répression. C'est la violence qui a caractérisé ces émeutes qui a fait prendre conscience à la communauté internationale de l'injustice qui sévissait en Afrique du Sud.

La politique linguistique « avant-gardiste » (par rapport aux autres États africains) de l'Afrique du Sud, en raison de son principe d'« égalité positive », se distingue aussi bien de celle de l'ancien régime d'apartheid que de celles des autres États africains et de leurs politiques linguistiques. Alors que ces dernières portent un esprit « autoritaire », jacobin, et privilégient le

modèle de l'État-nation, l'Afrique du Sud prône la diversité et le multilinguisme. De là, la question qui se pose et formulée par Marielle Martinez :

> Si les politiques linguistiques ont toujours été reconnues comme des outils politiques puissants, il semble qu'elles ont dans le passé plutôt été utilisées comme des instruments de pouvoir, outils de domination voire d'oppression. Il s'agit à l'heure actuelle de savoir si elles peuvent être un outil explicite de démocratisation et de promotion de l'égalité dans le cadre d'un monde moderne, où le multilinguisme de fait serait reconnu, pris en compte dans un souci de respect de la diversité, de l'identité et des droits linguistiques[125].

En Afrique du Sud, la boîte de Pandore que la plupart des États africains ont préféré ne pas ouvrir a été mise au grand jour par le premier gouvernement postapartheid, et ce dans une démarche de réconciliation, voire même comme un acte démocratique[126]. C'est une manière d'anticiper et de gérer les conflits au lieu de les éviter. Selon M. Martinez, cette situation a donné lieu à deux interprétations : l'une qui met la lumière sur le gouvernement et son rôle actif dans la protection des droits linguistiques garantis par la constitution. L'autre qui met en avant les citoyens et leur rôle de maintenir une certaine dynamique revendicative. Selon cette deuxième interprétation le fait d'officialiser onze langues assure des droits linguistiques passifs[127], c'est-à-dire des droits potentiels qui ne deviennent effectifs, et exerçables que lorsqu'il y a une demande. Et pour que ces derniers deviennent effectifs c'est à la population de revendiquer ses droits linguistiques. Cette interprétation montre comment la diversité linguistique peut être un espace permanent d'exercice démocratique, puisque « [l]e gouvernement aurait le devoir de satisfaire les requêtes des citoyens, mais en aucune manière le droit d'imposer une politique multilingue à la population[128] ». C'est un sens assez similaire que nous pensons voir exister en Algérie dans le cas de la langue amazighe. Comme nous l'avons souligné plus haut, la revendication pour la langue amazighe serait porteuse d'un projet de citoyenneté démocratique, même si elle ne peut être assimilée au cas de l'Afrique du Sud.

---

[125] Martinez, M, « Multilinguisme, démocratie et droits linguistiques : l'undécalinguisme sud-africain : façade ou réalité », Politique africaine, N°71, 1998, pp. 149-156.
[126] Ibid.
[127] Le cas canadien est celui qui a le mieux théorisé les différents types de droits linguistiques. Voir Woehrling, J, « La Cour suprême du Canada et la réflexion sur la nature, les fondements et les caractéristiques des *droits* et de la *liberté* linguistiques », dans Brohy, C, Du Plessis, T, Turi, J.-G, Woehrling,J, (dirs.), *Conference Proceedings of the 12th International Conference of the International Academy for Linguistic Law (1-3 November 2010, Black Mountain, Thaba 'Nchu, South Africa)*, Bloemfontein, SUN MeDIA, 2012, pp. 313-332.
[128] *Ibid.*

Le système fédéral sud-africain a certainement aidé à l'instauration du multilinguisme, comme cela est le cas dans certains États occidentaux comme la Suisse, le Canada, et la Belgique[129], mais cela n'est pas une condition suffisante. L'unicité linguistique qu'on considère se rattacher au principe d'État-nation et qui peut s'estomper lorsque le pouvoir est décentralisé, peut aussi persister même dans un système fédéral. Ceci est le cas du Nigéria et de l'Ethiopie[130], qui malgré une constitution fédérale, gardent toujours des pratiques centralisatrices de l'ancien régime[131].

Enfin, il y a lieu de noter que le maintien officiel de la langue de l'ancien occupant, au milieu d'une multitude de langues locales, n'est pas le propre des États africains. En dehors de l'Afrique, les États postcoloniaux en Asie connaissent eux aussi une grande complexité linguistique (Dasgupta, 2012 ; Montaut, 1997). Le cas de l'Inde est celui qui suscite le plus d'études et de débats. Au milieu d'environ un millier de langues, il y a, dans ce pays, deux langues officielles : le hindi et l'anglais. L'État indien ne dispose d'aucune langue nationale « de manière à ne donner à aucun symbole communautaire le pas sur la notion abstraite de citoyenneté indienne et à n'avantager aucun groupe par un lien privilégié au symbole national » (Mantout, 2013). Comme dans les cas des pays africains cela s'explique par la crainte d'ouvrir des brèches devant des situations linguistiques qui risquent d'être inextricables. Cependant, quand l'organisation est de type fédéral, comme en Inde, l'officialité peut concerner le niveau fédéral tout en laissant aux unités de décider des langues localement.

En face de ces nombreux États qui se sont réappropriés la langue coloniale, en lui réservant la place la plus importante dans le paysage linguistique du pays, certains autres cas ont décidé d'une manière « solennelle » et officielle de destituer la langue du colonisateur, dans un acte de « consolidation de l'indépendance politique par une indépendance culturelle[132] ». Ceci a été le cas des pays de l'Afrique du Nord et du Moyen Orient. Pour Miller et Haeri, la portée idéologique de la langue arabe, de par sa relation ombilicale avec la religion

[129] Voir : Parent, C, *Le concept d'État fédéral multinational : Essai sur l'union des peuples*, Peter Lang ; Bruxelles, 2010.
[130] Il y a un débat à propos de la colonisation en Éthiopie. Certains ne considèrent pas ce pays comme un Etat postcolonial vu la courte période de sa colonisation.
[131] Barnes, C, et Osmond, T, « L'après-État-Nation en Éthiopie, changement de forme plus que d'habitude », *Éthiopie : le fédéralisme en question, Politique Africaine*, N°99, Octobre 2005, pp. 7-21.
[132] Granguillaume, G, *op., cit.*

musulmane[133], et toute l'idée de la « Umma » (La nation arabo-musulmane) qu'elle renferme est certainement derrière cette consécration de la langue arabe (voir également Elimam, 2003 ; Benrabah, 2009a ; 2013 Chaker, 1994). Celle-ci a été érigée en opposition à la langue coloniale, qui en réalité n'a jamais été complètement écartée (Lacoste, 1995 ; Chikh, 1988), mais surtout au détriment des langues maternelles. Cependant, si la proclamation de l'arabe a été bien reçue dans ses fiefs historiques (les États du Golf et du Moyen Orient), tant que les citoyens perçoivent la langue arabe comme un constituant naturel et primordial de leur identité (Laitin, 2007: 36), celle-ci a été vécue comme une nouvelle domination, une hégémonie, par une partie de la population où la langue arabe est loin d'être la seule langue historique, et où son instauration était dictée par une certaine « déviance de nature idéologique » (Halaoui 1999: 46 ; 2011:71). Elle serait même une langue étrangère par rapport à l'autochtonie d'autres langues, comme cela est le cas en Afrique du Nord. Khaoula Taleb Ibrahimi explique la différence entre les arabes « pure lignée » de la péninsule arabique, et les peuples d'Afrique du Nord « arabisés » par leur entrée dans l'Islam[134]. Cette différence explique, pour une part au moins, la différence de la réception de la langue arabe entre ces deux régions jumelées dans une seule nomination idéologique appelée « Monde arabe ».

La proclamation de la langue arabe, avec le discours idéologique qui l'accompagne, comme unique langue des pays de l'Afrique du Nord (Maroc, Algérie, Tunisie, Lybie) s'est accompagnée d'une stigmatisation rhétorique des langues coloniales, et d'une répression réelle à l'égard de la langue maternelle amazighe. Ainsi, malgré une large homogénéité des langues locales en Afrique du Nord, avec des variantes d'une seule et même langue amazighe, situation qui contraste avec la présence de centaines de langues dans d'autres pays africains (500 au Nigéria, 300 au Cameroun) considérées comme source de situations complexes[135], cela n'a pas empêché les pays d'Afrique du Nord de connaitre des conflits linguistiques des plus persistants. La promulgation de la langue arabe s'est faite dans une logique d'opposition et de démarcation à l'égard d'un ennemi supposé, crée pour une raison d'État, ainsi que pour légitimer son pouvoir. Or, comme l'explique Gilbert Grandguillaume (1983), si la décision de remplacer la langue française par la langue arabe dans les trois pays du Maghreb s'explique au départ par des situations linguistiques apparemment identiques, néanmoins, dès qu'on souhaite aller au-

[133] Miller, C, Haeri, N, « Pourquoi un numéro consacré à la question du rapport entre langues, religions, et modernité dans l'espace musulman », *Langues, religions, et modernité dans l'espace musulman, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* N° 124, 2008, pp. 13-24.
[134] Taleb Ibrahimi. K, op., cit, p. 17.
[135] Heine, B & Nurse, D, (dirs.), *Les langues africaines*, Paris, Karthala, 2004, p. 11.

delà de ces similitudes, on découvre des spécificités de chaque cas. Celles-ci sont liées d'un côté à des considérations linguistiques et culturelles, et de l'autre à « la structuration particulière du pouvoir » (Granguillaume, 1983 : 135) dans chacun des trois États. Ainsi, poursuit Grandguillaume, dans le cas tunisien, la langue arabe « n'est qu'un adjuvant dont on attend au mieux qu'elle soutienne la tunisianité » (*Ibid*. : 144). Contrairement au cas du Maroc où « la langue arabe est la langue sacrale, elle maintient les valeurs islamiques qui sont le support du Trône » (*Ibid.* : 149).

Quant à l'Algérie, le manque de légitimité du pouvoir, « des hommes qui se sont emparés du pouvoir sans délégation d'autorité », le pousse à chercher un mythe d'origine. C'est ainsi que la langue arabe, par son rapport à l'Islam, a été investie d'un discours à travers lequel le pouvoir espérait « transférer sur lui la légitimité dont elle [la langue arabe] est porteuse » (*Ibid.* : 155). Un argument partagé par Chaker pour qui l'arabo-islamisme joue un rôle beaucoup plus important en Algérie qu'au Maroc, qui dispose d'un autre type légitimité qui est la monarchie. Ainsi, le fait que cela soit « l'arabo-islamisme » qui est érigé en « tabou suprême » en Algérie rend toute manifestation amazighe subversive. En revanche, au Maroc, le plus important est de ne pas remettre en question la monarchie (Chaker, 1989a : 15).

La Lybie présente également un cas particulier. La forte répression exercée par la dictature de Kaddafi pendant plus de 40 ans de règne a interdit toute expression de la langue amazighe dans ce pays. Après la chute du dictateur, une forte mobilisation autour de la langue et de la culture amazighes a explosé bien au-delà du nombre de locuteurs qui représente une minorité qui tourne autour de 10 % de la population globale (Chaker et Ferkal, 2012). Comme le mentionnent Chaker et Ferkal : « la documentation n'était absolument pas documentée antérieurement, [et] est donc difficile de proposer une analyse sociopolitique fouillée de cette irruption berbère » (Chaker et Ferkal, *Ibid.*). En fait, dans une situation de forte instabilité, les rebelles berbères qui ont participé à la chute de la dictature veulent que cette révolution révolutionne également le statut de la langue amazighe et le faire passer d'une interdiction formelle à une reconnaissance officielle, eux qui font de la langue amazighe un objectif principal[136]. Ainsi, comme le mentionnent Chaker et Ferkal, l'irruption de la revendication amazighe qui s'avère aussi méconnue qu'inattendue s'insère dans une dynamique révolutionnaire.

[136] Voir les communiqués du mouvement amazigh de Lybie, cités en annexes du texte de Chaker et Ferkal (2012).

Enfin, le constat unanime qu'on retiendra est qu'au sein même des États d'Afrique du Nord, unis par de larges similitudes (histoire plusieurs fois millénaire commune, langues et cultures communes…etc.), l'Algérie se distingue par une conflictualité linguistique plus importante par rapport à ses voisins immédiats que sont le Maroc et la Tunisie (Maddy-Weitzman, 2006 ; 2011). Dans cette dernière il y a une « absence relative de tensions dans les pratiques langagières et le regard que l'on porte sur celles-ci » (Manzano, 2011) du fait, entre autres, que le berbère « se trouve désormais en situation terminale » (*Ibid*.) avec environ 1 à 2 % de locuteurs dans la population. Alors qu'au Maroc malgré le fait que les locuteurs berbères soient de l'ordre de 40 à 50 % de la population globale du pays, une portion plus importante qu'en Algérie, le conflit se pose d'une manière moins rude comparé à cette dernière (Pouessel, 2010). La différence de l'histoire coloniale – et forcément de la période postcoloniale – entre ces deux pays serait une raison importante qui fait que l'acuité du problème linguistique est plus dramatique en Algérie. On l'a noté plus haut, l'Algérie était un département français, une colonie de peuplement, qui a duré 132 ans, en commençant par une conquête violente et qui a fini par une guerre des plus sanglante (Ageron, 1990). Alors que la colonisation française au Maroc et en Tunisie était sous forme de protectorat, qui a duré moins longtemps (75 ans pour la Tunisie et 44 ans pour le Maroc), et qui s'est terminée par le retrait des forces françaises sans confrontations majeures. C'est ce que relèvent Burbank et Cooper pour qui la colonisation n'était pas la même partout. Il y avait différents statuts juridiques des territoires qui dépendaient de l'empire colonial français. Selon ces auteurs, ces statuts se divisent en six catégories : la France métropolitaine, les anciennes colonies comme les Caraïbes et les enclaves du Sénégal, les territoires d'outre-mer, les protectorats (Maroc, Tunisie et Indochine), les tutorats (Cameroun), et « [l]'Algérie, dont le territoire faisait partie intégrante de la République française, mais dont la population était divisée en sujets – catégorie où se trouvaient la plupart des Algériens musulmans – et en citoyens » (Burbank et Cooper, 2008). Ainsi, comme l'affirme plusieurs historiens, le statut de l'Algérie colonisé était unique par rapport à toutes les autre colonies : « c'est ce que nombreux historiens ont souligné depuis quelques années, en centrant leurs travaux sur l'Algérie […], l'Algérie a en effet représenté, à bien des égards, la ''colonie par excellence'' » (Saada, 2003).

4. La question linguistique en Algérie : un cas postcolonial par excellence ?

Si l'Algérie partage dans le domaine des langues un même type de données que les autres États postcoloniaux, elle semble, néanmoins, se distinguer par des conséquences plus

tranchées. On l'a vu, la question linguistique dans les États issus de la décolonisation touche à toute une série de questions qui peuvent être résumées par la référence à l'État-nation (qui inclut le maintien de la stabilité à l'intérieur, et la souveraineté à l'extérieur). Une sorte de « raison d'État-nation » écrase la grande diversité linguistique que connaissent tous les nouveaux États. En Algérie, ces considérations semblent amplifiées par une histoire tragique liée à la longue et dure colonisation qui a affecté la question linguistique de différentes manières. Pour plusieurs, celle-ci a engendré d'abord un besoin de revanche à l'encontre de la langue française (Granguillaume, 1983 ; 2000 ; 2002 ; Benrabah, 2009b ; 2013 ; Taleb Ibrahimi, 1995). Puis un certain fanatisme pour la langue arabe (Laroussi, 2003 ; Elimam, 1986 ; Moatassime, 1992). Enfin, une reproduction du schéma de négation et de stigmatisation à l'égard de la langue amazighe (Chaker, 1989a; 1991; 1995 ; Benrabah, 2009b ; 2013 ; Haddadou, 2003 ; Dourari, 2003 ; Taleb Ibrahimi, 1995), comme cela a été pratiqué par la colonisation à l'égard de la langue arabe (Benrabah, 2009b ; Morsly, 1990). C'est aussi ce qui aurait créé cette sacralité autour de la langue arabe. Selon Mohammed Brahim Salhi cette dernière peut être imputée à l'idéologie coloniale : les marquants identitaires qui distinguaient l'algérien du colon étaient la religion musulmane et la langue arabe. Selon Salhi (2010 :26-27), « Pour la colonisation, la ligne de séparation est celle qui passe entre « les français musulmans, indigènes, non naturalisés », ou par raccourci « les algériens musulmans », auxquels on assigne un statut inférieur (exclu de la citoyenneté) [voir le code de l'indigénat qui distingue les sujets des citoyens en réprimant les premiers], et les « français d'Algérie (ou les « Européens d'Algérie »), éligibles à la citoyenneté moderne et qui sont représentés aussi comme « autres en religion ».

Ainsi, c'est « la colonisation [qui] a joué un rôle d'instituant du facteur ethno-religieux » (*Ibid.*), dans un schéma que le mouvement national pour l'indépendance, puis l'État algérien, ont entériné. Benrabah (2009b ; 2013) met en exergue la théorie bourdieusienne de la domination pour analyser la situation linguistique en Algérie. Pour lui, le pouvoir algérien n'a fait que reproduire le schéma de domination qui a été exercé par le pouvoir colonial.

> It was mainly the French who introduced a practice unknown to Algerians before France's conquest of their country: cultural polarization by means of languages. The Algerian decolonizing elites reproduced this alienation after 1962 through the politicization of the language question. And the struggles linked to language use persist to this day (Benrabah, 2013: xiv).

Cette forte influence du facteur colonial rend sa part d'explication unanime chez les auteurs qui ont traité de la question linguistique en Algérie. La colonisation et ses conséquences constituent ainsi un postulat de fond largement partagé entre les auteurs. De surcroît, toutes ces considérations attachées à la question linguistique ont laissé certains auteurs à considérer le problème linguistique comme un problème fondamental lié à tous les « malaises de la société algérienne » (Voir Dourari, 2003). En effet, le fait que des auteurs qui ont écrit sur la situation socio-politique de l'Algérie trouvent des arguments clefs dans la question linguistique et identitaire en général (Rouadjia, 1990 ; Addi, 1994 ; Carlier, 1995 ; Toualbi, 2000 ; Quandt, 1998), montre comment cette problématique est importante et connectée à tout un ensemble d'autres questions politique, sociales, économique, culturelle, etc. Addi (1994) mentionne le conflit linguistique comme faisant partie de la crise de légitimité du pouvoir. Chez Carlier (1995) et Rouadjia (1990), la question des langues est même liée à la violence terroriste qu'a connue l'Algérie durant les années 1990.

Parmi les auteurs qui se sont intéressés d'une manière spécifique à la question linguistique en Algérie, les sociolinguistes et linguistes, partent du constat d'échec des politiques linguistiques, et proposent des aménagements plus étudiés qui aspirent à apaiser le conflit (Taleb Ibrahimi, Grandguillaume, Benrabah, Laroussi, Elimam, Dourari, etc.). Un autre groupe d'auteurs (linguistes, sociolinguistes, anthropologues) se caractérise par leur côté militant de la langue amazighe. Ils s'intéressent surtout à cette dernière et leur postulat de départ tourne autour de la minorité ainsi que la minorisation que connait cette langue. Ceux-là militent pour la sauvegarde et la réhabilitation de la langue amazighe dans son droit de Cité (Chaker, Haddadou, Lounaouci, Abrous, Morsly, Saadi-Amokrane, etc.). Il n'y a pas d'opposition de fond entre les deux groupes. Les premiers qualifient de tout à fait légitime les revendications pour la langue amazighe en Algérie, tout en critiquant le traitement réservé par l'État pour cette langue (Taleb Ibrahimi, Elimam, Benrabah, etc.). Quant aux seconds, ils partagent globalement le constat d'échec des politiques linguistiques et les recommandations préconisées pour réformer ce domaine (Chaker, Haddadou, Achab, Allioui, Lounaouci, etc.). Ainsi cette deuxième cohorte de chercheurs se spécialise dans la langue amazighe, alors que la première traite de l'ensemble de la question linguistique en Algérie[137].

[137] À l'exception de certains qui gardent les deux casquettes : celle du sociolinguiste « globaliste », et celle du « berbérisant » militant.

Concernant les analyses qui s'intéressent à la question des langues en Algérie en générale, Abdou Elimam, considère que « La question linguistique est le lieu de réalisation du pouvoir et de la reproduction légitime des rapports structurant la société » (Elimam, 1986). Pour ce linguiste et sociolinguiste, le vrai problème des langues en Algérie n'est pas celui qui oppose la langue arabe à la langue française, qui sont toutes deux des langues étrangères[138], mais c'est celui qui met aux prises le pouvoir en place et « les langues algériennes[139] ». Autrement dit, selon Elimam, le conflit n'est pas tant d'ordre linguistique qu'il est d'ordre politique. Celui-ci serait lié à l'objectif d'un pouvoir illégitime de se faire perpétuer. Cette idée rejoint l'argument d'Albaugh, exposé plus haut, selon lequel la préoccupation principale des gouvernements africains n'est pas vraiment les langues, mais celle de garder leurs pouvoirs. Ces derniers ne font qu'instrumentaliser les langues, de manières différentes, certes, mais dont la finalité serait la même.

Dans son récent ouvrage intitulé « *Language Conflict in Algeria. From Colonialism to Post-Independence* » (2013), Mohamed Benrabah dans une approche historico-politique revient sur l'échec de la politique linguistique dont les responsables sont les deux règnes colonial et postcolonial. Pour Benrabah si le conflit des langues en Algérie a pour origine la colonisation française, le pouvoir postindépendance n'a fait que perpétuer, voire amplifier ce conflit, et cela en déclarant la guerre au multilinguisme (« Arabization : At War with Diversity » (p. 51)) qui caractérise la société algérienne. Une mise en conflit des langues où se jouent d'autres conflits politiques. Cela a donné lieu selon l'auteur à des idéologies essentialistes, lesquelles, à leur tour, ont donné lieu à la « culturelle » guerre civile des années 1990 (p. 86). Celle-ci serait même, selon l'auteur, la réplique de « la première guerre culturelle », du milieu du 20e siècle, qui a opposé les colonisés et les colons :

> On the subject of extreme violence, Algeria hit the headlines twice over the last 50 years of the 20th century. The first time was during the war of Independence (1954-1962), and the second during the Black Decade. On each occasion, conflict arose between two mutually exclusive cultural groups: first, the colonizer and the colonized; and later, between the dominant Francophones and the Arabizers. (p. xi).

[138] *Ibid.*

[139] Par « langues algériennes » l'auteur désigne la langue amazighe avec ses différentes variantes, et « l'arabe algérien » qui est différent de l'arabe dit classique ou littéraire. Dans une publication plus récente, l'auteur donne le nom de « Maghribi » à la langue qui est communément appelé « l'algérien » « l'arabe algérien » qui est selon lui une langue distincte. Voir Elimam, A, *Le Maghribi langue trois fois millénaire*, édition ANEP, Alger, 1997.

Benrabah rejoint ainsi les arguments des sociologues qui ont traité de « la crise algérienne » et le phénomène de la violence qui a suivi l'échec du processus démocratique du début des années 1990 (Rouadjlia, 1990 ; Addi, 1994 ; Carlier, 1995). En mobilisant les concepts de Joshua Fishman « nationalisme » et « nationisme », Benrabah explique comment les dirigeants politiques arrivent à insérer l'État dans la relation individus et nation, pour ainsi constituer un lien citoyens/État-nation, au lieu de citoyens/nation que le nationalisme se charge de construire. Cela passe par une unification linguistique à la fois horizontale (entre des citoyens dont les identités sont à la base différentes) et verticale (entre les citoyens et l'État). C'est cette irruption (imposition) de l'État que Fishman qualifie de « nationisme » (Voir Fishman, 1972). Tout cela passe sous le projet de construire un État-nation moderne. Selon Benrabah, les nouvelles élites nationalistes des États postcoloniaux étaient influencées soit par l'idéologie constructiviste française ou l'idéologie primordialiste allemande (Benrabah, 2013 : 13-14). Or, s'il y a unanimité entre les auteurs quant à l'influence du modèle français sur la situation linguistique en Algérie, nourri par 132 années de colonisation, Laroussi mentionne en même temps une certaine influence du modèle allemand via la langue arabe et son promoteur, le parti Baath. [La sacralité de la langue arabe vient de cette idée de la supériorité arabe.] Une philosophie du Parti Baath, elle-même inspirée du romantisme allemand de Herder et Fichte, regarde la langue comme « l'esprit du peuple ». C'est ce qui relie la langue et la nation d'une façon sacrée, d'où l'objectif de disqualifier et le français et tamazight (Laroussi, 2003).

Ainsi, outre le lien ombilical entre l'Islam et la langue arabe qui a rendu cette dernière sacrée (Miller et Haeri, 2008 ; Rachid Ali Yahia, 2010), l'arabisation qui constitue l'essentiel de la politique linguistique en Algérie était aussi la résultante de deux idéologies européennes : le jacobinisme français, et le romantisme allemand. Cette « suridéologisation » de la langue complexifie davantage la situation et empêche une « gestion rationnelle » de ce domaine (Taleb Ibrahimi, 1995).

L'autre problématique linguistique en Algérie, indissociable de celle de l'arabisation, est la question de la ou des langue(s) amazighe(s). En effet, malgré l'existence de plusieurs variantes de cette langue, celle-ci est souvent cité au singulier. Il y a à cela une raison objective à cette « singularisation ». Toutes les variantes découlent d'une même langue : tamazight ou le berbère, sont les noms « génériques » de toutes les variantes existantes. Selon Dourari la désignation au singulier « ne peut être interprété[e] que comme un *vouloir-être,* lui-même fondé sur un *avoir-été* mythique, érigé en *devoir-être* » (1997a : 45). Ce « vouloir-être » et « devoir-être » sont derrière la mobilisation et le militantisme pour la langue amazighe au singulier. Cela

n'empêche pas ces militants d'être conscients du fait que la langue amazighe est composée de plusieurs variantes (Voir tous les débats où ces mêmes militants abordent cette question, notamment dans les débats au sein de l'INALCO[140] (CRB[141]), le HCA[142], l'IRCAM[143]. Cependant, en termes de combat politique la langue revendiquée est perçue comme un tout indissociable comprenant une identité, une histoire, une culture, une langue (avec ses variantes) qui se nomme « Tamazight ». Ainsi, pour les militants, ces questions liées aux variantes et à la standardisation, ou pas[144], relèvent de détails techniques. Tandis que l'obtention des droits politiques pour cette langue ne peut, dans leur conception, se conjuguer qu'au singulier : ce sont des variantes d'une seule et même langue qui ont été stigmatisées de la même manière. Dans certaines sphères militantes, ce destin commun transcende même le cadre de l'État-nation et s'inscrit dans une logique pan-amazighe, qui englobe toute l'Afrique du Nord. La globalisation à travers son outil phare l'internet favorise « la construction d'une communauté imaginée » dont le Congrès Mondial Amazigh serait la manifestation la plus évidente (Lehtinen, 2003 ; Silverstein, 2003 ; 2010 ; Maddy-Weitzman, 2006 ; 2011 ; Pouessel, 2010). Pouessel insiste sur cette « fragmentation » du militantisme amazigh entre le local et le transnational. Si dans certaines sphères l'objectif est d'arriver à une union globale et homogénéisante qui va du Maroc au Siwa et des iles Canaries au Sahel, dans d'autres mouvements, au contraire, l'objectif est de régionaliser et promouvoir les spécificités. Pouessel s'appuie sur les écrits de Chaker et Claudiot-Hawad pour étayer ce militantisme au niveau local/régional. Pour eux la « nationalisation » de la langue amazighe va la mettre dans une situation de diglossie et risque même de la dissoudre. Ainsi, ils prônent le principe de territorialité qui est plus à même de consolider la langue.

Les Deux variations du militantisme (global et local) contestent, d'une manière directe ou indirecte, l'État-nation. Le premier le fait en militant pour l'effacement des frontières nationales dans le but d'arriver à l'union amazighe sur le territoire de Tamazgha qui s'étend sur le nord de l'Afrique. Quant au second, c'est plutôt une certaine forme de l'État-nation qui est contestée, en l'occurrence celle qui privilégie l'unicité et le centralisme. Il appelle à la

[140] Institut National des Langues et Civilisations Orientales (France).
[141] Centre de Recherche Berbère.
[142] Haut Commissariat à l'Amazighité (Algérie).
[143] Institut Royal de la Culture Amazighe (Maroc).
[144] Après une période où les débats étaient centrés sur la standardisation, comme une solution inévitable, un nouveau courant qui convainc de plus en plus prône la non-standardisation volontariste qui risque de donner lieu à une langue artificielle et une forte diglossie entre la langue parlée et la langue littéraire. Ce courant recommande une « standardisation naturelle » et à long terme, en développant toutes les variantes tout en encourageant une certaine convergence dans la néologie (Voir Achab, 2013).

décentralisation sous forme d'autonomisation ou de fédéralisation. C'est une sorte de « chassé-croisé » qui dépend d'autres facteurs antérieurs à l'État-nation. Comme l'affirme Wright : « in Medieval period, the linguistic landscape was both more local and more ''international'' than today » (2004 : 20) – une double caractéristique pour laquelle les langues gardent toujours un penchant naturel que l'État-nation n'arrive pas à effacer.

Cependant, entre un militantisme global idéel et virtuel, et un militantisme régional plus ou moins marginal (du moins à l'heure actuel, mais qui semble prendre de plus en plus d'importance), c'est le militantisme qui s'insère dans la configuration de l'État-national qui est le plus visible et le plus actif. Celui-ci non seulement ne conteste pas le principe de l'État-nation, il le défend, notamment par le nationalisme de ces militants. Selon Lehtinen (2003), le militantisme amazigh en Afrique du Nord n'aspire pas à la construction d'une autre nation qui rentrerait en concurrence avec les États-nations en place. Celui-ci milite pour une reconnaissance complète et égalitaire de l'amazighité de la part de l'État, ainsi que sa généralisation sur tout le territoire national. Une thèse qui peut être remise en question par les récentes idées d'autonomies (Voir Chaker, 2001 ; 2002, Claudot-Hawad, 2006 ; Aït Kaki, 2004).

C'est dans cette oscillation du militantisme entre le local et le transnational, mais qui a une existence concrète dans le l'État-national que Lehtinen et Pouessel font intervenir le concept de « glocalisation » que Jan Nederveen Pieterse définit comme :

> « [a] Kind of tandem operation of local/global dynamics, or glocalization, is at work in the case of minorities who appeal to transnational human rights standards beyond state authorities, or indigenous peoples who finds support for local demands from transnational network ». (Nederveen Pieterse, 2015 :73)

C'est sur une réalité et des spécificités locales que les militants font intervenir des « normes globales » et « universelles » pour s'assurer un droit de cité dans l'État-national qui a tendance à ne pas les reconnaitre. Ce sont ici des considérations qui, *de facto*, politisent la question de la langue amazighe. Celle-ci possède une base et tradition de mobilisation et contestation qui constituent sa première ressource. Sans cela, la langue amazighe serait condamnée à la disparition (Haddadou, 2003). Pour Chaker (1994), si cette revendication constante ne trouve pas satisfaction de la part de l'État algérien, celle-ci changera de méthode

et de configuration pour s'inscrire dans un projet politique autonomiste ou fédéraliste[145]. Dans les nombreux écrits de Chaker l'idée que le militantisme amazigh constitue une dynamique importante dans la vie socio-politique au Maghreb ressort en filigrane :

> [L'] aspiration berbère s'exprime désormais ouvertement et de plus en plus solidement et bouleverse radicalement l'échiquier intellectuel et politique maghrébin. En deux décennies un véritable retournement historique s'est produit […] N'en déplaise aux éminent collègues qui pronostiquaient leur effondrement prochain, les berbères peuvent encore modeler le visage du Maghreb de demain (Chaker, 1989a :18).

C'est dans ce sens que Moha Ennaji abonde également en s'interrogeant sur le sens et l'utilité des libertés individuelles libérales, si la culture dominante opprime les cultures minoritaires :

> What is in fact the significance of liberal individual freedoms if the minority to which one belongs is oppressed by a dominant culture that denies one any right to perform one's religion, use one's language, or to preserve one's tradition? (Ennaji, 2014 : 2)

Pour plusieurs, "la victoire postcoloniale" en Afrique du Nord ne peut avoir lieu que si les gouvernements adoptent le multiculturalisme et le pluralisme politique, ce qui ouvre, pour certains, la voie à la démocratie (Ennaji, 2014 : 5). Selon Wyrtzen (2014) ce multiculturalisme est une réalité. En fait, il a été utilisé par l'administration coloniale comme un moyen de division afin d'assoir sa domination. C'est pour cette raison que le mouvement national a décrété l'union sacrée pour l'indépendance en faisant de l'arabe et de l'Islam les repères de base d'une solidarité collective. Chose qui s'est transformée en obsession même après la fin de la colonisation. Les pouvoirs postcoloniaux ont continué de nier la pluralité qui constitue les sociétés nord-africaines. Or, c'est dans ce sens qu'il faudrait lire les revendications amazighes :

> It was thus in the colonial incubator that narratives linking Arabo-Islamic national cultural unity to political legitimacy were forged. In the half-century since independence, these initial condition in which the modern sense of national identity was defined have created lasting challenges for subsequent efforts to re-imagine more pluralistic understandings of the national community, most noticeably the recent

[145] Sur ce point, l'on pourrait considérer que le temps lui a donné raison, puisque la langue amazighe est partiellement prise en charge, et l'idée de l'autonomie bien que marginale a quand même germé. En supposant que le deuxième fait cité (celui de l'autonomie) dépend de la première condition (la prise en charge de la langue amazighe), plus la prise en charge de la langue est satisfaisante moins l'idée de l'autonomie se propagerait, et vice versa.

attempts by amazigh movements in Algeria and Morocco to have the state recognize Berber ethno-linguistic rights (Wyrtzen, 2014: 18).

Il s'agirait ainsi d'un militantisme mobilisateur et porteur d'un projet de société souvent associé à la démocratie et à d'autres concepts politiques qui en découlent, comme la citoyenneté, la liberté, les droits, etc. Or, comme le rappelle Ericka Albaugh, cette liaison entre la langue et la démocratie (au sens large) semble peu présente, dans le monde postcolonial, ou du moins peu objectivée par la science. En revanche, c'est en Occident que la recherche articule ces notions. C'est cette littérature qui s'est construite principalement en Occident et sur des cas d'études occidentaux qui a forgé des outils théoriques qui permettront d'appréhender ces questions comme nous le verront au prochain chapitre.

Chapitre II : Langues et politique : les débats théoriques

Ce chapitre a pour objectif principal de présenter et d'analyser de façon critique les débats théoriques portant sur les rapports entre la langue, la politique et la démocratie. Nous allons évaluer les apports et les limites du débat théorique sur ces questions en vue d'identifier les outils théoriques les plus pertinents pour mener à bien notre étude du cas algérien.

1. Langues, politique et démocratie

Entre la langue et la politique, les rapports sont étroits, multiples, et complexes. D'un côté, comme le soulignent Cardinal et Sonntag (2015b), l'existence de « politiques linguistiques » peut jouer différents rôles, comme provoquer des conflits ou créer des tensions, résoudre des crises ou les apaiser, susciter des sentiments d'appartenance, en faire un moyen d'intégration ou au contraire d'exclusion. D'un autre côté, les représentations de la langue chez les individus et les groupes appartenant aux différentes communautés (locales, nationales, régionales) sont aussi politiques. À titre d'exemple, la dimension identitaire et culturelle de la langue (Voir par exemple : Hagège, 2001 ; Charaudeau, 2001) fait d'elle un élément majeur de distinction entre ces groupes et leurs intérêts. De surcroît, le contrôle et le monopole du domaine linguistique par les institutions étatiques provoquent souvent des mobilisations et des contestations qui mettent, pour reprendre Pierre Clastres, « la société contre l'État[146] ». Cela revient au fait que les politiques linguistiques étatiques entrent souvent en contradiction avec les variétés sociales, les institutions ainsi que les structures politiques et économiques en place. Des contradictions dont les conséquences peuvent s'avérer plus importantes que les politiques linguistiques elles-mêmes (Ó Riagáin, cité par Wright, 2004 :2).

Par ailleurs, ces « structures politiques », qui entrent souvent en conflit avec la question linguistique, comprennent deux principaux éléments, lesquels, tels que construits (que ce soit au niveau des représentations ou des structures et institutions), font souvent du domaine des langues un problème politique. D'une part, historiquement, les États ne tolèrent pas tous cette caractéristique considérée comme étant « naturelle » dans le domaine des langues, à savoir la diversité linguistique (Calvet, 1974 ; Hagège, 2001). Ces structures, que l'on pense à l'État-nation et à la démocratie, ont souvent imposé la consécration d'une seule langue au détriment

[146] Que ce soit au sens anthropologique de Clastres, où la réalité linguistique de la société est en décalage avec la politique linguistique de l'État, ou bien au sens politique de confrontation, où la société soulève à l'attention de l'État des demandes en matière de langues.

des autres. Ces deux structures dominantes sont combinées pour constituer ce que Dominique Schnapper (2001) appelle : « la logique de l'État-nation démocratique[147] ». Si, d'un côté, ce sont deux challenges empiriques qui se mettent sur le chemin de la langue, de l'autre côté, la diversité linguistique se pose aussi comme un défi à l'État-nation et à la démocratie, pour lesquels elle représente une question centrale nécessitant des formes d'accommodement (Patten et Kymlicka, 2003 : 6). Ainsi, l'idée selon laquelle la diversité linguistique pose problème à la démocratie est appelée à être dépassée du moment où ni l'une ni l'autre n'est prête à être sacrifiée. Elles doivent plutôt trouver un compromis.

En revanche, pour ceux qui, comme Badie et Smouts (1992), considèrent que l'État-nation demeure un principe de base de la politique mondiale, les risques d'instabilité sont élevés dans les situations qui connaissent une hétérogénéité communautaire où, justement, le critère linguistique peut jouer le rôle de proxy, autrement dit un moyen de stabilité politique, ou pas (voir May, 2003 : 125 qui cite Fishman, 1991 ; voir aussi Laitin et Fearon, 2000 qui citent Geertz, 1973 ; Dahl, 1971 ; Rabushka et Shepsle, 1972 ; Connor, 1994). C'était, au préalable, en partie dans le but de parer à ce type de différences qui mèneraient à des conflits et pour instaurer une certaine homogénéité que le modèle de l'État-nation a été privilégié lors du traité de Westphalie de 1648 (Bérenger, 1998 ; Blin, 2006) – celui-ci ayant créé un type d'organisation et d'appartenance basé sur de nouveaux territoires (Gantet, 2000 ; Schnapper, Costa-Lascoux, Hily, 2001). Puis, les souverains à la tête de ces territoires sont rentrés dans un processus qui visait à faire coïncider l'État et la nation à l'intérieur de leurs frontières en leur conférant une identité propre. Un objectif qui passe par le sacrement des nouvelles communautés nationales dont le sentiment d'appartenance devait transcender tout autre lien à d'autres communautés locales, régionales ou autre. C'est ce que Hobsbawm (2010) a qualifié de nationalisme moderne. Or, cette uniformisation ne peut être qu'imparfaite, et une tension, aussi faible soit-elle, entre la logique d'homogénéisation et des manifestations d'hétérogénéité demeure quasi irréductible. Comme le mentionne Dominique Schnapper (1994 ; 2001) :

> [l]e rapport entre [l]es collectivités historiques et les institutions nationales, en d'autres termes le rapport entre les réalités sociales d'ordre historique ou ethnique et le principe civique de l'organisation nationale se pose nécessairement dans toutes les sociétés nationales. Il existe, en conséquence, toujours une tension inévitable entre les

[147] Plus favorable à l'intégration d'un modèle unique qu'à une diversité.

appartenances à des collectivités historiques particulières et l'organisation politique. Tous les États-nations sont historiquement et culturellement hétérogènes.

C'est de cette manière que la langue s'est retrouvée exploitée comme un moyen de consolidation de l'État-nation, que ce soit pour des fins de contrôle bureaucratique et la mise en place d'institutions régaliennes détentrices du « monopole de la violence légitime », selon la célèbre formule de Max Weber, ou dans le but de construire une nation homogène et unie qui constitue une force sur laquelle l'État peut se reposer. Ce sont des visées qui répondent au même objectif, celui de construire un État fort. Comme l'explique Gellner, le nationalisme sert à légitimer la politique exercée par un État sur une communauté. Communauté et État ne doivent pas se chevaucher: « nationalism is a theory of political legitimacy, which requires that ethnic boundaries should not cut across political ones » (Gellner, 1983: 1). Le « citoyen » d'un État doit être au même temps membre de la communauté nationale qui se trouve sous l'égide de cet État, et celle-ci doit parler une seule et même langue. Il s'agit d'un processus, comme le mentionne Stephen May (2012 : 6, 11 ; 2003 : 124-125), où le choix d'une langue nationale est associé à la modernité et au progrès, pendant que les langues minoritaires sont associées à des traditions obsolètes. Depuis, la littérature sur l'État-nation a tenu pour acquise le modèle de l'unilinguisme national comme une nécessité du développement moderne des nations jusqu'à aujourd'hui (Cardinal et Sonntag, 2015a). L'engouement pour la diversité au sein des travaux sur l'État-nation, notamment, et dans le débat normatif sur la reconnaissance a donné lieu à une littérature foisonnante sur la diversité religieuse, nationale, migratoire, sexuée, négligeant au passage de prendre en compte la question de la diversité linguistique (Patten et Kymlicka, 2003 : 1).

L'autre donne politique – outre le concept de l'État-nation – qui se trouve aux prises avec la question linguistique est la démocratie. Le principe de majorité qui est à la base de ce régime le rend *apriori* difficilement compatible avec la diversité linguistique. Les langues minoritaires sont sans cesse dominées par les langues majoritaires. Cela est d'autant plus vrai quand la démocratie se conjugue avec certaines idéologies dominantes (ou qui ont déjà dominé). Que cela soit avec l'idéologie libérale et la notion de libre marché (Sonntag, 2010), qu'avec le socialisme républicain et orthodoxe basé sur le principe selon lequel « l'égalité doit prévaloir sur la diversité au sein du service public » (Harguindéguy et Cole, 2009).

Quant aux démocraties qui ont institutionnalisé le multilinguisme ou le bilinguisme, comme le Canada, la Suisse, la Belgique, le Luxembourg, cela relève d'exceptions (Laponce, 1984). De plus, à bien voir, ces reconnaissances linguistiques ne se sont pas spontanément faites

grâce à la démocratie. Comme l'affirme Von Busekist (2002) dans le cas belge : « le flamand ne doit rien à la démocratie ». C'est plutôt grâce au nationalisme ou à des traditions qui ont précédé l'avènement de la démocratie (que ce soit en Belgique, en Espagne, en Suisse, en Finlande ou au Canada) que des langues, autres que les langues déjà en place, sont arrivées à se faire reconnaitre sur un même territoire.

Pour sa part, Laponce critique les présupposés qui postulent que la démocratie n'est pas compatible avec la diversité linguistique (Safran, 2010 ; Cardinal et Sonntag, 2015a). Ces derniers font de la démocratie ce qu'elle n'est pas à la base. Il s'agit plutôt d'une certaine conception de la démocratie procédurale (Sonntag, 2010), et une certaine idéologie libérale (Cardinal, 2006), qui sont derrière ce qui semble être considéré comme une incompatibilité. Quant à l'esprit de fond qui anime la démocratie, celui-ci ne peut pas être contre la diversité du moment qu'elle émane du citoyen ou du peuple (Schnapper, 2001). Néanmoins, il est vrai que sans un certain esprit de discernement, le problème qui se pose entre la démocratie et la diversité linguistique peut paraitre comme un problème de compatibilité. Comme le souligne Dominique Schnapper (2001 : 31) :

> Dès lors, dans les sociétés démocratiques qui par définition refusent de mener une politique d'assimilation forcée, on fait face au même problème [qu'on retrouve avec l'État-nation]. Comment faire vivre ces populations diverses, alors que les sociétés démocratiques sont unies par le principe, les valeurs et les pratiques de la citoyenneté ?

Or, l'inattendue irruption des revendications linguistiques dès le début de la deuxième moitié du 20^{e} siècle (Cardinal et Sontag, 2015b) a commencé à forcer les États-nations, qu'ils soient démocratiques ou pas, à s'ouvrir davantage à la question de la diversité linguistique. Depuis cette époque, il devient de moins en moins rare de voir des États reconnaitre – ou du moins tolérer – plus d'une langue sur leur(s) territoire(s). Cela répond, nous dit May (2012 : 7-8), aux demandes incessantes de reconnaitre ces langues.

Selon Cardinal et Sonntag (2015b), cette imposition de la question linguistique dans les débats a remis en question un certain nombre de postulats en science politique. L'État, perçu comme ce Léviathan inébranlable selon cette tradition de pensée fondatrice qui l'a consacré comme tel, le contrat social (voir la littérature sur le contrat social chez Hobbes, Lock et Rousseau), renforcé d'une modernité dont il est le produit d'une industrialisation et d'une démocratie dont il est arbitre et acteur à la fois, s'est vu faire face à des revendications linguistiques. Celles-ci ont remis en cause un principe que ce même État avait instauré, à savoir

le monolinguisme qui découle d'un nationalisme exclusif qui lui était associé (Gellner, 1983 ; Anderson, 1996 ; Hobsbawm, 2001). Or, ce nationalisme semble de moins en moins capable de se justifier par le moyen de la démocratie, tant que celle-ci est appelée à trouver une solution aux droits des minorités linguistiques qu'elle ne peut plus récuser au nom d'un supposé principe de majorité (Kymlicka, 1995a). Au contraire, comme le formule le Conseil de l'Europe (2014) et la *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*[148] (1992), la diversité linguistique est un domaine crucial pour le vivre ensemble démocratique. Ceci est valable aussi bien au niveau international, que l'on pense à la question de la langue au sein de l'espace public de la Communauté européenne[149], qu'au niveau national, en ce qui a trait à la question des langues régionales ou minoritaires au sein des États qui constituent la CE. Il s'agit, selon May (2003 : 152), d'une évolution contingente de l'histoire. Selon cet auteur, étant donné que l'État-nation dans sa forme qu'on lui connait aujourd'hui n'est que le produit des derniers quelques siècles de nationalisme[150], c'est donc une organisation qui n'est ni inévitable ni inviolable. Autrement dit, la sacralité attribuée à l'État-nation n'a qu'une valeur relative, et si l'évolution du cours de l'histoire va dans le sens qui contraint cette organisation à s'accommoder la diversité, celle-ci ne peut qu'obéir (voir Gellner, 1983 ; Hobsbawm, 1992).

De là, pour intégrer cette nouvelle donne autour de la diversité linguistique au sein de « l'État-nation démocratique », un certain nombre de théories ont été déployées pour tenter d'expliquer ces demandes et ces tendances au changement. Celles-ci ont permis de traduire ce que Badie et Smouts (1992) appellent « la crise de l'État-nation », tout en étant conscients de la persistance de l'État comme un pôle intégrateur au sein de nos sociétés.

2. Les théories et leurs apports à l'étude de la diversité linguistique

Comme le mentionnent Sonntag et Cardinal (2015b), les théories qui ont abordé les enjeux politiques des questions linguistiques au sein des pays occidentaux principalement peuvent être regroupées dans deux grandes approches : normative et sociolinguistique[151]. En

[148] L'Europe qui est le fief de l'État-nation unitaire et centralisateur.
[149] Selon Habermas (1990) l'espace public « constitue le concept fondamental d'une théorie de la Démocratie. »
[150] Ou ce que David Laitin qualifie de « nationalisme moderne » dicté par la concurrence entre les États (Laitin, 2007a : 39)
[151] Cette même typologie est un peu plus nuancée chez Patten et Kymlicka (2003 : 1-2). Ces derniers distinguent entre l'approche de la « théorie politique normative » et l'approche des sociolinguistes et politistes, qui commencent aussi à explorer les dimensions normatives de leurs champs respectifs. Même si nous optons pour la typologie simplifiée de Cardinal et Sonntag (2015a ; 2015b), il demeure utile de garder à l'esprit le développement différencié de Patten et Kymlicka et cela pour rappeler que les frontières entre les deux approches ne sont pas si tranchées, puisque, comme ils l'affirment, l'approche sociolinguistique et politiste peut aussi contenir des théories normatives. Cependant, il est vrai qu'à la base, la sociolinguistique est une discipline descriptive qui se distingue des théories normatives.

simplifiant, l'approche sociolinguistique, que nous n'allons pas développer ici, porte sur la question de l'aménagement linguistique (*Language Problems and Language Planning - LPLP*), et de la langue comme un phénomène social dont la gestion politique a des conséquences directes sur la société (voir par exemple : Fishman, 1972 ; Calvet, 1974 ; 1999 ; 2002 ; 2005 ; Hagège, 2001). La sociolinguistique étudie les conséquences des politiques linguistiques plus qu'elle ne porte sur leurs causes et sur le rôle de l'État dans la mise en place de ces politiques.

Quant à l'approche normative, elle tire sa source des débats sur la diversité au sein de la théorie politique[152]. L'approche est représentée en priorité par les théories libérales (voir par exemple Kymlicka ; Patten ; Weinstock ; Réaume, 2003). Comme nous allons le constater dans le premier point qui suit, quand il s'agit d'un cas d'étude comme celui que nous abordons ici (la langue amazighe en Algérie), la valeur explicative des différentes approches libérales est limitée[153]. Ainsi, nous allons nous en remettre à des approches tirées de la science politique, comme la théorie du choix rationnel (voir par exemple Laitin, 2007a ; Grin, 1999 ; 2005) et la sociologie contemporaine de l'État (voir par exemple Loughlin, 2005 ; Cardinal et Sonntag, 2015a) que nous allons combiner avec l'approche postcoloniale.

2.1 Les théories libérales

La théorie libérale classique a pour concepts de base la liberté individuelle, l'égalité et la justice, souvent en opposition au concept de la liberté des groupes (Kymlicka, 1989 ; 1995b ; Macmillan, 2004 ; May, 2003 ; Cardinal, 2006 ; Sontag, 2010). Comme l'affirme Stephen May, contrairement aux droits individuels, les droits des minorités linguistiques sont *de facto* politiques : « In contrast, the right to the maintenance of a minority language has generally been articulated in the political arena on the basis that the particular language in question constitutes a collective or communally shared good of a particular linguistic community » (2003: 124).

Ce qui détermine le statut des langues chez nombres de libéraux est le libre marché au sein duquel l'État ne doit pas intervenir (Weinstock, 2003). Or, pour dépasser « *l'individualisme* » et « la loi du marché », qui fondent la pensée libérale, et rendre ce postulat général de base compatible avec des considérations plus communautaires comme celle de la

[152] Tel que le formule Patten et Kymlicka (2003) dans leur ouvrage collectif et qui constitue une bonne synthèse de la théorie libérale (avec ses différentes tendances) sur la question des droits linguistiques et des langues minoritaires.

[153] Néanmoins, de par leur côté normatif lié aux différentes conceptions de la liberté, des droits, de la justice, et de l'égalité, les théories libérales restent utiles pour comprendre la situation dans son ensemble.

langue, Patten et Kymlicka (2003) rappellent comment la démocratie libérale ne dépend pas seulement de certaines valeurs universelles, comme la Déclaration universelle des droits de l'homme, mais aussi de l'identification à certaines valeurs communautaires[154]. Valeurs qui ne seront confirmées seulement si elles sont incorporées dans des institutions et traditions de communautés politiques particulières, qui ne seront à leur tour confirmées seulement si les citoyens possèdent un fort sentiment d'appartenance à leur communauté (voir Réaume, 2003 ; Laitin et Fearon, 2000 et l'intérêt qu'ils donnent à la notion de communauté linguistique). C'est de cette manière que la pensée libérale tente de dépasser ces rigides dichotomies individu/communauté et universel/particulier (Patten et Kymlicka, 2003 : 10-11). Kymlicka plaide pour un dépassement du modèle étatique centralisé et unitaire pour permettre une citoyenneté multiculturelle (Kymlicka, 2001a), et donc éventuellement multilingue[155]. Sachant que le libéralisme, par son supposé principe de neutralité de l'État, ne fait que renforcer le *statu quo* entre les langues dominantes et dominées (Cardinal, 2006 ; Sonntag, 2009), le principe de non-intervention dans le domaine linguistique n'est pas une alternative, puisque l'État doit fonctionner avec certaines langues, chose qui rend sa neutralité caduque (Rubio-Marín, 2003).

En effet, même si dans l'absolu de *la théorie libérale* l'État ne doit pas intercéder dans le domaine des langues, les auteurs reconnaissent généralement que dans la pratique cette intervention apparaît inévitable. Cependant, le degré d'intervention diffère d'un théoricien à un autre. Pour Weinstock, il s'agit d'une intervention utilitariste qui sert à l'État de pouvoir communiquer avec les citoyens, sans plus. Tout aussi pragmatique, Pogge (2003) estime que l'État doit intervenir de manière à assurer l'intérêt des citoyens, notamment en matière d'éducation[156]. Pour sa part, Levy (2003), plaide pour une intervention de l'État à des fins de justice et de réparation à l'égard des langues minoritaires et dominées. Un principe d'intervention qui va dans le sens des droits d'individus et ceux des communautés linguistiques que défend Réaume (2003).

[154] À ne pas confondre avec le « communautarisme » et les « considérations communautariennes » que Kymlicka critique : « Je m'oppose donc à la politique communautarienne au niveau subnational » (Kymlicka, 2001a : 137) ; « La théorie du multiculturalisme que je défends ici est strictement anticommunautarienne : elle respecte, et de fait cherche à accroître, la capacité des individus à exercer leur liberté de choix, ainsi qu'à critiquer et contester les modes de vie et coutumes propres à la tradition » (cité par Dewitte, 2001).

[155] Même si Kymlicka ne s'intéresse pas vraiment au multilinguisme. Dans le contexte canadien qui est le sien, le multiculturalisme ne repose pas sur la langue.

[156] Pour mieux comprendre cette recommandation de Pogge, il faut rappeler le cas sur lequel il a travaillé, soit la question de l'espagnol aux États-Unis. D'où sa conclusion que les enfants qui auront reçu leur éducation en espagnol seront défavorisés devant ceux qui ont été éduqués en anglais. (Pogge, 2003).

Partant de ce fait, Rubio-Marín (2003) a remis en question l'ancienne typologie qui distingue entre des politiques non-interventionnistes et prônant la neutralité et des politiques interventionnistes qui visent la réhabilitation et la promotion des langues minoritaires. Ainsi, à la place de cette classification qui a pour critère l'action étatique, ou sa non-action (non-intervention), Rubio-Marin propose une classification visant la nature de l'action de l'État dans le domaine linguistique. L'auteur propose ainsi la distinction normative entre des politiques linguistiques instrumentales, comme celles dont parlent Weinstock et Pogge, et des politiques linguistiques non-instrumentales, qui se rapprochent des modèles développés par Levy et Réaume : « It seem to me that a more interesting analytical tool for addressing the question of the language rights is the distinction between instrumental and non-instrumental language rights » (Rubio-Marín, 2003 : 56). Un critère de distinction plus spécifique, qui détermine la nature de l'intervention (instrumentale ou non-instrumentale), et cela contrairement à la première typologie (interventionniste / non-interventionniste) qui est plus générale et qui s'avère limitée, du fait que, comme mentionné plus haut, l'intervention étatique existe dans tous les cas. Celle-ci peut être minimaliste, passive ou volontariste, mais il n'en demeure pas moins que c'est d'une intervention étatique dont il s'agit.

Ainsi, au sein même de la théorie libérale nous pouvons concevoir un continuum qui va d'une intervention étatique minimaliste (Weinstock et Pogge, 2003) à une implication assumée et volontariste de l'État au nom des libertés individuelles et même collectives[157], de l'égalité et la justice (Levy ; Réaume ; Grin ; Laitin et Reich, 2003 ; Patten et Kymlicka, 2003 ; Kymlicka, 2001c). Cependant, la normativité qui fonde *la théorie libérale* rend cette dernière limitée du fait que l'explication des enjeux linguistiques ne peut être réduite uniquement à la mise en place de normes, lesquelles sont, par définition, fluctuantes et subjectives. Ces normes ont aussi une histoire liée aux traditions étatiques comme le soulignent Cardinal et Sonntag (2015c). Nous y reviendrons.

De plus, ce large éventail de positions normatives chez les libéraux, y compris dans sa variante la plus interventionniste, se distingue nettement des situations non libérales, comme dans les régimes autoritaires, où c'est l'État, pour des raisons autres que le principe de liberté,

[157] Bien que les enjeux linguistiques collectifs et politiques sont, à la base, évacués chez les libéraux. Ces derniers s'intéressent davantage aux libertés individuelles (voir par exemple Cardinal, 2006).

qui assure ouvertement et directement la conception des politiques linguistiques et la gestion de ce domaine. Or, dans ces cas de figure, qui se rapprochent davantage du cas de l'Algérie que nous étudions ici, les théories libérales nous paraissent difficiles à opérationnaliser ; le principe autoritaire qui dirige, entre autres, les politiques linguistiques semble se trouver aux antipodes de toute logique d'accommodement guidée par les approches normatives libérales. Ce sont d'autres théories et approches qui peuvent nous aider à comprendre ou à expliquer ces situations. Outre le paradigme postcolonial présenté précédemment, et qui offre une part vraisemblable d'explication, d'autres approches sont à même de fournir leur part d'explication pour mieux saisir les mécanismes qui contrôlent le domaine des langues dans les régimes non libéraux ou autoritaires ; il s'agit de la théorie du choix rationnel, pour expliquer les décisions des dirigeants politiques en matière des langues, la sociologie de l'État et le nationalisme[158], en tant que structures imposantes qui influencent le domaine linguistique.

2.2 La théorie du choix rationnel

Dans les situations de régimes qui ne sont pas des démocraties libérales[159], la théorie du choix rationnel offre une part d'explication valable des situations de dirigisme étatique en matière de langues. Elle aide « à comprendre le pourquoi des actions, des croyances ou des attitudes individuelles responsables des phénomènes qu'on cherche à expliquer » (Boudon, 2004), d'autant plus que dans les situations autoritaires – contrairement à la démocratie - la décision est l'œuvre d'un nombre restreint d'individus. Cette théorie est souvent associée à une logique utilitariste benthamienne qui procède par un calcul entre plaisir et peine, une rationalisation qu'on retrouve derrière des politiques linguistiques où le choix de la langue répond à une logique « économique » de coût et bénéfice (Grin et Sfreddo, 1998 ; Laitin, 2007a ; De Swaan, 2002). Malgré son biais résolument libéral, l'approche du choix rationnel s'est avérée utile à plusieurs chercheurs qui ont étudié les enjeux linguistiques au sein des pays autoritaires, au premier rang desquels nous retrouvons David Laitin. Ce dernier, bien que son étude porte sur les pays africains, son approche théorique est d'inspiration occidentale. Son

[158] Sur cette question du lien entre le libéralisme et le nationalisme, et notamment si les deux sont antinomiques, voir Couture, Nielson et Seymour (1998), Seymour (2011), Kymlicka et Norman (2000). Voir également Touraine, A, « Le nationalisme contre la nation », *L'Année sociologique*, Vol.46(1), 1996, pp.15-41 ; Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Gallimard, Paris, 1992.

[159] Plusieurs noms peuvent désigner ces régimes selon les contextes et les typologies (régimes socialistes, autoritaires, postcoloniaux…) qui se distinguent des régimes de démocratie libérale par leur interventionnisme assumé, voire par leur dirigisme. Voir la typologie de Jean Laponce (1984).

critère utilitaire de stabilité des nations[160] fait écho à la logique de l'État-nation unitaire dont l'objectif est aussi la stabilité des nations créées par les États.

Dans son ouvrage *Language Repetoires and State Construction in Africa* (2006 : 4), David Laitin distingue trois types de partisans des langues en Afrique : a) ceux qui militent pour la préservation et le développement de toutes les langues ; b) ceux qui défendent le choix d'une seule langue autochtone à promouvoir en tant que langue officielle ; c) ceux qui préfèrent garder la langue coloniale. Laitin explique comment le modèle des défenseurs d'une seule langue officielle (qu'elle soit autochtone ou coloniale) a réussi à dominer. Cela revient, nous dit-il, au fait que c'est le « choix de l'État » et sa forte ambition de « *state building* » qui domine tous les autres courants. Selon Laitin les dirigeants ont un intérêt dans la « rationalisation linguistique » qu'il définit comme la désignation d'une seule langue commune dans tout le territoire de l'État pour une meilleure efficacité administrative et gouvernementale : « rulers have an interest in « language rationalization », defined here as the territorial specification of a common language for purposes of efficient administration and rule » (2006 :8). Le terme de « rationalisation », nous dit Laitin, a été utilisé par Max Weber en référence au processus par lequel l'État établit une règle efficace et ordonnée. Et à cet égard, la rationalisation linguistique permet de meilleurs contrôles de la population et des frontières, que ce soit en termes de collecte d'impôts, de diffusion des règles, et de distinction vis-à-vis d'autres États et territoires. De là, il n'est pas surprenant si les dirigeants des États cherchent à transformer à travers des politiques, une société multilingue en un État-nation unilingue. C'est ce qu'on pourrait appeler « rationalisation linguistique » (Laitin, 2007a : 10). Ainsi, pour expliquer cette rationalisation, Laitin prend pour postulat le modèle classique de l'Etat-nation.

Cependant, selon Laitin, malgré une politique linguistique rationnelle, cela n'élimine pas le multilinguisme dans la réalité ; toutes les questions relatives aux langues minoritaires restent posées, car il n'y a pas de distinction claire entre une société considérée comme monolingue et une société considérée comme multilingue (p. 11). Cela revient à la difficulté de quantifier les langues à partir de leurs différences (Laitin et Fearon, 2003). Laitin mentionne une forme de « deux poids, deux mesures » de la part des analyses politiques qui représentent (et tiennent pour acquis) les nations unifiées de certains États (à l'instar de la France, l'Espagne,

[160] Pour Laitin, même si le monolinguisme n'est pas une condition pour la stabilité des États, le multilinguisme n'est intéressant que s'il assure cette même stabilité.

le Japon) comme si cela relevait de la nature. En même temps, on considère les nations en Afrique comme étant « concoctées » et artificielles. Cela facilite la tâche des États dont les nations ne sont pas contestées dans la poursuite de leurs politiques de rationalisation linguistique, tout en constituant une difficulté pour les États africains pour faire de même, puisque la légitimité de leur nation est remise en question. En réalité, insiste Laitin, toutes les nations qui paraissent aujourd'hui linguistiquement homogènes ne le sont pas devenues naturellement, mais au prix d'une lutte politique. Le modèle suisse est un cas très instructif pour les africanistes (Laitin, 2007a : 12). Dans ce pays, la rationalisation linguistique s'est faite d'une manière originale et peut-être plus cohérente que cela n'a été le cas dans les États-nations unitaires, qui passent toujours par la négation de la diversité linguistique. En Suisse, le fait que la rationalisation ait opéré au niveau cantonal et non national a donné lieu à un multilinguisme officiel. Ainsi, « la communauté imaginée » de cette nation s'est faite sans l'homogénéisation de la langue maternelle. La rationalisation linguistique au niveau cantonal est très importante pour la conscience nationale suisse où la langue est l'un des rares domaines que le gouvernement central subventionne, notamment dans le cas du romanche et de l'italien qui n'ont pas assez de ressources pour investir dans les domaines de l'éducation et des médias. Selon Laitin, le cas suisse nous montre que la rationalisation linguistique au niveau national n'est pas une condition de la création d'un État-nation : « [t]he case of Switzerland demonstrates that rationalization of language is not a necessary condition for the creation of a nation-state » (Laitin, 2007a : 15). Mais il montre aussi comment la rationalisation linguistique au niveau cantonal demeure importante pour les dirigeants, et cela même lorsque la diversité linguistique est officiellement reconnue (Laitin, 2007a : 12, 15 ; Grin, 2005). Autrement dit, la rationalisation linguistique, contrairement à une certaine conception étriquée et centralisatrice, ne veut pas forcément dire monolinguisme. La rationalisation peut se faire tout en adoptant au niveau central une certaine diversité linguistique. Or, cette diversité linguistique constitue, selon Grin, l'essence de l'identité suisse (Grin, 2005). Outre la Suisse, cela apparait également dans des situations comme le Catalan en Espagne, le Flamand en Belgique, l'Allemand au Tyrol, le Français au Québec, le Kannada en Inde et le Finnois en Finlande, où des mouvements de renouveau linguistique ont réussi à mettre en place une rationalisation régionale au moment où la rationalisation centrale connaissait un certain affaiblissement. Laitin insiste sur le fait que, dans ces situations, les État-nations sont stables et les économies en croissance. Ainsi, il conclut que le monolinguisme n'est plus une condition pour la stabilité politique et économique : « The successful revival movement teach us apparently stable nation-states need not remain officially

monolingual » (Laitin, 2007a :17). Quant au multilinguisme, pour Laitin, celui-ci n'est pertinent que si, à son tour, permet la stabilité des nations. Cette position acquiert une signification particulière lorsque Laitin s'intéresse à une dimension importante de la formation des États : la capacité à contrôler la violence sociale en la monopolisant au profit de l'organe de direction politique. Il s'agit d'une approche pragmatique et utilitaire du multilinguisme. Celle-ci ignore le rôle important de la langue dans la construction des identités, loin de toute vision utilitariste.

Laitin affirme que les conflits linguistiques, tout comme, du reste, d'autres marquants d'ethnicité, sont surestimés quant à leur capacité à mobiliser des groupes et provoquer des conflits violents à grande échelle (Laitin et Fearon, 2003 ; Mabry, 2011). Mais pour nuancer ce propos, Laitin rejoint Gellner (1983) et Anderson (1996) pour reconnaitre aux langues un rôle instrumental dans la formation des nations, vu les attributs qu'elles possèdent dans ce sens et qui les rend « particulièrement prêtes au modèle de formation de la nation » (Laitin, 2007b ; Mabry, 2011). Néanmoins, selon Laitin, tout cela revient à des individus rationnels qui ont le choix d'intégrer, ou pas, un mouvement de masse qui revendique une langue donnée. D'autant plus – poursuit Laitin – qu'un tel choix est loin d'être le déterminant identitaire de ces individus ; qu'ils adhèrent ou pas à ce type de revendications, ce n'est pas cela qui va déterminer leur identité. Ceci semble rendre le coût de ne pas s'engager d'un côté, et le bénéfice de s'engager de l'autre, plutôt limités. Pensé ainsi, la capacité des conflits linguistiques à engendrer des conflits majeurs semble limitée : à tout le moins et qu'il n'y a pas de lien clair entre les conflits linguistiques et les rebellions violentes (Laitin, 2000 ; 2007a ; 2007b). La dimension utilitariste de cette conclusion va à l'encontre des théories classiques, sur le nationalisme, forgées par Gellner, Anderson, Tilly, etc., qui postulent que l'identité la plus profonde (dans laquelle la langue joue un rôle majeur) est l'identité nationale (Mabry, 2011). Cependant Laitin peut minimiser le caractère abrupt de cette opposition. Il reconnait que le conflit linguistique peut être fortement instrumentalisé par les acteurs dans les conflits. Ce qui rend le facteur linguistique comme un catalyseur qui peut amplifier les conflits. Il n'en demeure pas moins que sans cette instrumentalisation, et donc sans un certain volontarisme politique, il n'y a pas lieu de craindre les conflits linguistiques.

L'intérêt de la position de Laitin est double : d'une part il insiste sur le fait que la pluralité linguistique n'est pas nécessairement un facteur de tension. D'autre part, minimiser la

part du conflit linguistique revient à permettre d'assurer la capacité des États à créer des espaces multilingues et même multiculturels compatibles avec leuur développement. Cependant, le problème que posent les thèses de Laitin réside peu-être moins dans leur orientation, que dans la méthode à suivre, comme le note Mabry (2011). Il reproche à Laitin, et sa théorie du choix rationnel dans l'étude des conflits linguistiques, le type de variables sur lesquelles l'analyse se base. En effet, Laitin quantifie les différences linguistiques qu'il met en rapport avec les conflits linguistiques. Autrement dit, c'est à partir des différences linguistiques qu'il aborde la question des conflits sur les langues, en passant par le concept de « communautés linguistiques » qui constitueraient des parties potentielles de conflits. Or, selon Mabry, le croisement de ces deux variables serait incapable de rendre compte de « l'importance relative de la différence de la langue par rapport aux conflits culturels au plan national ». La langue – d'après Mabry – est socialement et politiquement subjective, ce qui rend sa quantification non pertinente : « ce qui compte dans le cadre de la mobilisation ethnique ou de comportement de masse c'est la perception de la communauté ou l'aliénation intergroupe, et la pertinence ou non-pertinence des clivages linguistiques[161] » (Mabry, 2011). Laitin n'inclurait pas dans son analyse la variable « perception de la langue » dans une communauté donnée. Pourtant, rappelle Mabry, Laitin était *interprétativiste* dans ses premiers travaux sur la langue et la politique (1977 et 1986), et faisait davantage appel à l'ethnographie, l'anthropologie et à la pensée. Dans ses travaux sur les cas des « russes ethniques » (1998) qui se sont retrouvés dans des républiques indépendantes (« *beached diasporas* ») après la dislocation de l'URSS, Laitin avait tenté d'intégrer à la théorie du choix rationnel des « variables d'état » ou « de statut » (*status variables*) pour justement prendre en considération des données plus malléables et moins quantifiables. Selon Laitin (1998 : 260) l'intégration de ce type de variables changeantes selon les situations, dans un cadre de choix rationnel, permettrait d'enrichir ce cadre et de théoriser de façon plus réaliste le changement social et culturel. Pour Kertzer (1999), détacher la théorie du choix rationnel de sa base matérielle vide cette dernière de son essence. Ce qui peut être considéré comme des préférences (des choix) d'acteurs se matérialise dans leurs attitudes (Kaufman, 2001) qui peuvent aller à l'encontre des gains matériels, en donnant la priorité à des considérations d'ordre non matériel (Safran, 2004). Autrement dit, introduire de telles variables ne revient peut-être pas à amender le principe du choix rationnel, mais à le supprimer : les allégations subjectives sur le statut de la langue peuvent être influencées par des gains calculés, certes, mais ils sont

[161] Traduction personnelle.

aussi essentiellement normatifs, émotionnels, non rationnels et « pas quantifiables » (Horowitz, 1985). C'est une idée reprise par Mabry (2011):

> the most important measure of language difference is *not* linguistic: it is *social*. The subjectively perceived *status* of rival languages is the most critical measure of ethnolinguistic mobilization. A low status language is politically unimportant, unless it aspires to higher status. A high status language is politically unimportant unless it is challenged, either by a rival high status language or by an ambitious low status language.

Autrement dit, selon Mabry, la plus importante mesure de la différence des langues n'est pas linguistique, elle est sociale. Le statut perçu subjectivement des langues rivales est la mesure la plus critique de la mobilisation ethnolinguistique. Une langue au statut peu élevé sera considérée comme étant politiquement insignifiante, sauf si elle aspire à un statut plus élevé. Une langue au statut élevé sera perçue politiquement sans importance, sauf si elle est contestée, soit par une langue de statut élevé rivale ou par une langue au statut moins élevé mais ambitieux. Ainsi, pour Mabry, l'enjeu principal à prendre en compte est le statut social et sa perception, et cela à différence du présupposé utilitariste de Laitin dont l'enjeu est la stabilité de l'État. Selon Mabry, ces critiques sont d'une importance cruciale. L'analyse de la langue que propose Laitin repose sur un paradoxe. Laitin, du fait que son postulat utilitariste de stabilité, minimise le lien entre la question linguistique et les conflits, en se contentant d'attirer l'attention sur le fait que la langue peut être instrumentalisée par les agents politiques des minorités ethniques. Or, pour Mabry, vu l'importance des conflits linguistiques, ceux-là méritent des analyses qui incluent les statuts sociaux et subjectifs des langues.

Dans le cas de l'Afrique, Laitin met en corrélation deux variables : « répertoire linguistique » et « rationalisation linguistique » pour arriver à la formule « 3+/-1 langues », puisqu'en Afrique, les citoyens sont appelés en général à maitriser leur langue maternelle, la langue vernaculaire, ainsi que la langue coloniale. Trois langues qui peuvent être réduites à deux lorsque la langue maternelle est la même que la langue vernaculaire, comme elles peuvent aller à quatre, quand la langue maternelle est différente de la langue vernaculaire et de la langue que l'État a consacrée comme langue locale officielle (hors langue coloniale). Ceci donne lieu à trois catégories de répertoires linguistiques : les situations avec deux, trois et quatre langues. Ainsi, la remarque qui peut être faite à ce propos est que, si la rationalisation linguistique dans les État-nations hors contexte africain postcolonial, et plus particulièrement occidental, a donné

lieu à un large monolinguisme après un long processus, la rationalisation linguistique récente produit pour le moment des situations multilingues en Afrique.

In fine, la critique de Laitin est souvent une critique de ses présupposés méthodologiques. Comme le soulignent les critiques adressées à Laitin par Mabry (2011), Albaugh (2014), Sonntag et Cardinal (2015c), sa théorie du choix rationnel généralise la logique rationaliste d'une manière systémique[162], tout en ignorant des données spécifiques déterminantes – souvent subjectives, contingentes et non mesurables – qui peuvent différer d'une situation à une autre, et notamment l'approche identitaire (voir par exemple Anderson, 1983). Cela ne nous semble pas remettre en cause l'apport majeur des travaux de Laitin sur les diverses logiques rationalistes qu'on retrouve dans toute politique linguistique, et dont on ne peut faire l'économie. Néanmoins, ces critiques montrent que sur les questions de conflits linguistiques, l'approche rationaliste n'est pas toujours pertinente quand elle est exclusivement associée à une méthode d'analyse quantitativiste, comme le fait Laitin dans ses travaux sur les conflits linguistiques. L'approche rationaliste, et notamment dans certaines situations, semble plus intéressante quand celle-ci est combinée à des méthodes qualitatives qui peuvent prendre en charge la part subjective indéniable et inhérente aux langues. C'est là où se situe, pour nous, l'apport des critiques de Mabry, Albaugh, Cardinal et Sonntag. Celles-ci permettent de tempérer l'approche rationaliste grâce à la prise en considération de la dimension subjective ou sociale de la langue.

Finalement, l'idée que Laitin se fait des conflits linguistiques comme étant des instruments capables d'amplifier les conflits fait écho à l'idée qui considère les questions linguistiques comme une ressource politique toute aussi capable d'être mobilisée pour apaiser des conflits (Cardinal et Sonntag, 2015a). Laitin postule en fin de compte que la reconnaissance du multilinguisme peut constituer une ressource car elle permettra la stabilité des États. Or, le raisonnement utilitaire qui caractérise également ce propos pose problème, car il tient pour acquis le monolinguisme comme référence principale ou norme au détriment du multilinguisme. Ce dernier est d'intérêt que parce qu'il permet la stabilité. Selon Sonntag et Cardinal (2015a: 11):

[162] Que ce soit dans la corrélation qu'il fait entre les différences et les conflits linguistiques ou dans ce qu'il entend par la « rationalisation linguistique ».

> He [Laitin] uses an ahistorical, instrumentalist approach in which all states are deemed to have only one imperative, that of rationalization and efficiency, which translates to linguistic uniformity as long as political stability is not jeopardized. […] Laitin's tendency to downplay the intensity of language conflict, while perhaps helping to diffuse the emotional dimension of language politics, does not always help us understand the role of language issues in states-society relations.

En ce sens, Laitin projette sur l'Afrique des outils théoriques plus ou moins efficaces utilisés dans l'étude de cas occidentaux. Ces derniers reposent sur des représentations de la langue qui ne sont (dans certains cas) pas que des accommodements utilitaires. Ces accommodements, comme l'a montré Cardinal (2015) pour le Canada sont aussi fondés sur des représentations ou des normes étatiques qui guident l'action dans le domaine des politiques linguistiques. Ces normes ne peuvent pas être réduites à la simple équation entre stabilité et multilinguisme. Leur force va au-delà du simple accommodement par élites ou le fait qu'elles constituent une ressource. Elles agissent aussi sur le choix et l'aménagement des politiques linguistiques.

2.3 La sociologie de l'État

Par la sociologie de l'État, nous entendons l'approche du « retour de l'État » (« *bringing the state back in* ») attribué au renouveau institutionnel grâce aux travaux de Skocpol dans les années 1980 – même si ces derniers n'ont eu que peu d'influence sur l'étude des politiques linguistiques (Cardinal et Sonntag, 2015a). En effet, au début des années 2000, les travaux de John Loughlin (2005) sont parmi les premiers à étudier le rôle clé des traditions étatiques sur la formulation des politiques linguistiques. Pour ce dernier, l'État est porteur de schèmes institutionnels, administratifs et normatifs (voir aussi Sonntag et Cardinal, 2015c), qui doivent être pris en compte pour comprendre le choix de reconnaître les langues et la mise en place de politiques linguistiques. Comme l'explique Sonntag et Cardinal (2015a: 13): « state have complex historical and normative traditions that guide and frame public policies, including language policies » (Ibid., p. 13).

Plus concrètement, par traditions étatiques, les auteurs entendent l'autonomie relative de l'État. Cette autonomie est relative parce que les acteurs ont une marge de manœuvre pour

réagir au poids de l'institution et participer au « traçage » du sentier[163]. Aussi, cette autonomie prend appui sur des traditions normatives, telles que le jacobinisme, le post-colonialisme, le libéralisme, le fédéralisme, qui influencent la forme que prendront les politiques linguistiques.

Sonntag et Cardinal (2015a) attirent l'attention sur le fait que le concept de « traditions étatiques », de par sa capacité à inclure différents modèles (du jacobinisme au fédéralisme) permet de prendre de la distance par rapport à la supposé logique dominante de l'État-nation. L'existence de différentes traditions étatiques permet de mieux expliquer le pourquoi et le comment des politiques linguistiques dans les différents pays, même s'ils privilégient la référence à l'État-nation. Ce dernier ne peut être associé à un parcours unique pour les deux auteures.

En plus de la notion de tradition étatique, Cardinal et Sonntag (2015a : 6) ont proposé le concept de régime linguistique. Pour elles, « [un] régime linguistique comprend l'ensemble des pratiques linguistiques et des représentations de l'utilisation de la langue que projettent les politiques étatiques et qu'appliquent les locuteurs de cette langue ». En d'autres termes, le régime linguistique organise la diversité linguistique, notamment par la reconnaissance de langues officielles, de droits linguistiques ou par l'adoption de politiques linguistiques ou toutes autres mesures pour favoriser les langues ou les contraindre. Pour Cardinal et Sonntag (2015a), les traditions étatiques guident la représentation et les pratiques de la langue et des politiques au sein d'un régime linguistique donné. Ce dernier assure un certain équilibre entre le statut conféré à une langue et les attentes escomptées de la part de ses locuteurs. Plus les deux niveaux se rapprochent plus il y a stabilité, et vice versa[164]. Toutefois, les régimes linguistiques ne sont pas nécessairement cohérents. En effet, les mobilisations linguistiques (voir par exemple : Cardinal, 2010 ; Itçaina, 2015) – qui sont parties prenantes du « régime linguistique » (Cardinal et Sonntag, 2015b) qu'elles cherchent, au même temps, à modifier – témoignent de la non-cohérence de ce dernier. Ce qui importe est de comprendre comment ces mobilisations peuvent influencer le sentier sur lequel s'est érigé le régime linguistique et contribuer à modifier les rapports de pouvoir entre les groupes linguistiques à des moments tournants au plan politique.

[163] Pour reprendre les termes de l'allégorie du néo-institutionnalisme historique à propos de la dépendance au sentier.

[164] Cette théorie fait rappeler la théorie de « la frustration relative » du politologue Ted Gurr. Celle-ci se situe dans l'approche psychologisante (psychologie sociale) des théories des mouvements sociaux. Sonntag et Cardinal semblent pour leur part mesurer la stabilité, non par la frustration, mais par les tensions (sociopolitiques). Cependant, elles nous ne disent pas comment cette mesure se fait concrètement.

L'approche esquissée par Cardinal et Sonntag (2015) est caractérisée par un niveau de généralité qui en fait un cadre moins orienté que les autres courants présentés plus haut. Combiner cette approche à la théorie postcoloniale et à la sociologie compréhensive va nous offrir une explication sur la conflictualité qui caractérise la question linguistique en Algérie. Cependant, nous convenons que la donne postcoloniale a une tendance à l'essentialisation qui se contente de tout expliquer par le phénomène colonial et ses conséquences. Celle-ci ignore un peu trop le présent qu'elle ne cesse de rattacher à un passé qui semble indépassable. Or, c'est là où se trouve la limite de cette approche qui se manifeste par son incapacité de proposer une explication élaborée de la question du militantisme linguistique amazigh en Algérie, en n'accordant que très peu d'importance (voire pas du tout) à des explications « au-delà du postcolonial ». Il s'agit notamment de la perception dominante représentée par la politique linguistique étatique qui – comme présentée dans la section précédente – ne cesse de se justifier par la colonisation et ses conséquences, ainsi que la nécessité de construire puis consolider un État-nation unitaire dont la langue est l'un des éléments essentiels[165] (Tilmatine, 2015 : 7). Une vision qui s'oppose à celle des militants linguistiques pour qui la colonisation fait partie du passé et qu'il serait temps de la dépasser[166]. Un débat classique autour de la question postcoloniale (Saïd, 1980 ; Spivak, 1988 ; Bahbaha, 2000), laquelle, en la croisant avec les questions linguistiques se traduit par un antagonisme autour des langues autochtones et/ou maternelles : d'un côté, il y a les adversaires de ces langues, à travers un discours sur le colonialisme/postcolonialisme et tout ce qui en découle, minorisent l'importance des langues maternelles, et de l'autres côté, les partisans de ces langues qui refusent cet essentialisme du postcolonial qui fait écran au présent politique. Ils inscrivent leurs revendications plutôt dans des enjeux politiques actuels[167]. De plus, quand cet essentialisme est instrumentalisé politiquement, celui-ci écourte l'explication comme une conséquence du colonialisme qui aurait provoqué ce type de revendications, lesquelles répondraient à un « complot ourdi » (Taleb Ibrahimi, 2014) dans l'intérêt de l'ancien colonisateur, dans le but de de maintenir le pays sous son influence, ou ce qui était appelé « Hizb fransa » (le parti de la France) (Ageron, 2011 ; Grandguillaume, 2010 ; Kaddache, 1972), une sorte de « forces occultes » qui servent

[165] Le discours du président Boumediène (1965-1978) sur ce sujet démontre cette conception de la langue : « Sans la récupération de cet élément essentiel et important qui est la langue nationale [i.e., la langue arabe], nos efforts resteront vains, notre personnalité incomplète et notre unité un corps sans âme » (Tilmatine, 2015 : 7).

[166] Dans les entretiens réalisés, ainsi que dans les documents qui retracent les perceptions des militants, la question colonial / postcolonial ne constitue pas un sujet essentiel, et cela contrairement aux discours qui porte la politique linguistique de l'État où le thème de la colonisation est central.

[167] Ce qui renvoie justement à la question du sens sur laquelle porte notre recherche.

les intérêts de la France. Toute cette conception de la part d'une certaine théorie postcoloniale se place dans une posture de dénonciation et de ressentiment à l'égard de la colonisation, voire même de la victimisation, et cela au détriment de l'action. Pourtant, celle-ci existe sur le terrain, comme le prouve le militantisme linguistique auquel nous nous intéressons ici, et qui, à son tour, ignore presque complètement la théorie postcoloniale, qu'il tente de dépasser. Les acteurs mettent de l'avant des enjeux politiques qui appartiennent au présent.

Pour leur part, les théories dites « libérales » proviennent d'une approche normative. Celle-ci détient à la fois le problème et sa solution à propos des langues minoritaires et de la diversité linguistique. En effet, si dans certaines de ses variantes, l'approche normative libérale explique la raison de la marginalisation des langues minoritaires par le principe libéral qui continue à favoriser le plus fort et d'affaiblir le plus faible, en raison notamment de la loi du libre marché (Sonntag, 2010), dans d'autres variantes, cette approche plaide pour les droits des minorités et leur réhabilitation (Kymlicka, 1995a ; Patten et Kymlicka, 2003). Une ambivalence qui semble s'expliquer par la normativité, et donc forcément par la fluctuation des normes, qui fonde cette approche. Par ailleurs, l'efficacité de l'approche libérale sur notre cas d'étude reste limitée parce que le contexte algérien n'est pas celui de l'Occident libéral comme le montrent les cas d'études auxquels font référence Patten et Kymlicka.

L'interventionnisme étatique dans le domaine des langues en Algérie nous éloigne des conceptions libérales sur les langues qui ont été présentées plus haut, notamment avec Pogge, Weinstock et Réaume (2003). Cependant, comme mentionné ci-dessus, le côté normatif favorable à la diversité qu'on retrouve dans l'approche libérale, fait que cette dernière contribue à la compréhension du cas étudié, d'autant plus que c'est aux représentations – normatives et subjectives par nature - que l'on s'intéresse. Les représentations des militants pour la langue amazighe peuvent être analysées à partir de l'approche normative libérale qui argumentent à partir des notions telles que la liberté, la justice, les droits… la citoyenneté et la démocratie. Des concepts qui reviennent constamment chez les militants linguistiques amazighs. Néanmoins, ce n'est pas pour autant que nous partageons le même argumentaire que Maddy-Weitezman (2006) qui définit le militantisme amazigh en Algérie comme un militantisme inscrit dans un modèle d'Occidental libéral, démocratique et laïque. Pour notre part, les principes aujourd'hui étiquetés comme étant libéraux et qu'on retrouve dans le discours des militants amazighs, ne s'expliquent pas par l'inscription dans l'idéologie du libéralisme occidental, comme le prétend Maddy-Weitezman, ni forcément par des traditions historiques,

comme l'affirme une certaine littérature, pour qui la liberté et les notions qui en découlent sont des valeurs ancestrales chez les amazighs[168]. Ils reviennent plutôt à une construction de sens dans un contexte politique particulier. Comme nous allons le voir, ce contexte a produit une politisation de la question de la langue amazighe à travers laquelle un discours s'est construit. L'approche des régimes linguistiques et des traditions étatiques sera plus à même d'expliquer cette politisation.

Avant de revenir sur cette approche, il faut revenir sur l'attention que nous avons accordé au choix rationnel, à travers les travaux de David Laitin, et notamment son étude sur l'Afrique. Sa théorie est utile pour comprendre les politiques linguistiques « par le haut ». Autrement dit, ce qui motive le choix des États en termes de politiques linguistiques. Que cela soit pour des raisons économiques, politiques ou idéologiques, la théorie du choix rationnel peut expliquer cette logique du calcul entre le coût et le bénéfice. Cette théorie est davantage opérante quand nous sommes devant des logiques pragmatiques et instrumentales[169]. Or, lorsque l'étude s'intéresse à la politique par le « bas », le côté pragmatique et instrumental n'est pas aussi évident. Ceci explique la critique, aussi bien méthodologique qu'épistémologique, de Mabry (2011) à l'encontre de Laitin. Mabry ne cautionne pas l'analyse quantitative des politiques linguistiques et prône une méthode qualitative qui serait plus à même de rendre compte des différences entre les communautés linguistiques potentiellement conflictuelles. En se basant sur les travaux d'Anderson (1983), Kaufman (2001), et Horowitz (1985), Mabry met davantage d'importance sur le côté symbolique et émotionnel de la langue. Selon lui, c'est ce type de considérations qui est le plus susceptible de provoquer des mobilisations massives. Il s'agit de considérations de facto subjectives, et non quantifiables, qui s'opposent à l'esprit utilitariste répondant à un calcul (donc plus objectif et plus quantifiable) de coûts et bénéfices.

[168] Une thèse qu'on retrouve dans une littérature parfois romancée et/ou militante. Un argument qui commence souvent par l'étymologie du nom « Amazigh » qui veut dire « homme libre », en passant par les exploits des personnages historiques amazighs, comme Jugurtha, Massinissa, la Kahina…etc., que la littérature présente comme étant épris de liberté et de justice. Cette idée, plus ou moins déconstruite et critiquée, est reprise par une certaine littérature scientifique, Cela est mobilisé pour renforcer l'argument qui prétend que le militantisme amazigh est profondément rattaché à la liberté…etc.

[169] Bien que ce postulat fut critiqué par Ericka Albaugh (2014) qui a démontré que certains États en Afrique ne s'intéressent pas spécialement aux politiques linguistiques, le caractère flexible de l'approche rationaliste fait que cette dernière peut aussi expliquer ce désengagement étatique vis-à-vis des langues qui vise, selon Albaugh à se maintenir au pouvoir (voir page 20). De plus, le cas de l'Algérie semble différent des cas des pays africains étudiés par Albaugh. En effet, même si les deux situations se rejoignent sur l'« objectif ultime » de se maintenir au pouvoir, les logiques et les procédés semblent très différents. Si, dans les cas étudiés par Albaugh, cet objectif passe par un désengagement vis-à-vis de la question linguistique que le pouvoir cède, dans une sorte de compromis à d'autres parties, dans le cas de l'Algérie cela passe par l'instrumentalisation de la question linguistique que le pouvoir a investie et continue de « gérer » (voir par exemple Grandguillaume, 1983).

C'est sur ce point qu'apparait la limite du modèle de Laitin dont le postulat est justement utilitariste, autour de la question de la stabilité de l'État. Il n'est pas certain que la politique linguistique de l'État réponde à une rationalisation linguistique, selon la définition de Laitin. Il peut s'agir d' « idéologies linguistiques [qui] sont des systèmes de pouvoir qui servent à justifier ou à rationaliser des situations et à défendre des intérêts particuliers » (Cardinal et Sonntag, 2015b). Percevoir de cette manière des politiques linguistiques étatiques contribue grandement à la formation de représentations militantes contre cet ordre établi.

Enfin, il faut faire la part à la sociologie de l'État, et en particulier l'approche des traditions étatiques et des régimes linguistiques. Certes, ce type d'approche a été utilisée dans l'étude des cas de pays occidentaux avec de fortes traditions étatiques, ainsi que des régimes linguistiques affirmés et bien établis. Son utilisation pour l'étude de cas de pays postcoloniaux, qui sont des États relativement jeunes, font face à des enjeux d'un autre type[170], avec des traditions étatiques plus récentes, et des régimes linguistiques en construction, aura besoin d'un ajustement qui prend en considération ces différences. En effet, le cadre analytique que propose cette théorie est à dominance institutionnelle. Celle-ci accorde plus d'importance aux institutions, déjà établies, qu'aux perceptions qu'elle inclut comme un élément qui fait déjà partie de ces mêmes institutions, au point de les structurer (voir le rôle des représentations à l'intérieur des régimes linguistiques). Or, dans le cas qui nous intéresse, les institutions seraient récentes et en construction ; et le régime linguistique instable et conflictuel. Celui-ci ne semble pas prendre assez en considération les représentations citoyennes[171]. De là, la compréhension des représentations autour des institutions étatiques en général, particulièrement à l'intérieur du régime linguistique est importante pour juger de la stabilité du régime linguistique, et à travers lui, des traditions étatiques, donc des institutions, qui l'ont façonné[172]. Autrement dit, dans notre cas, le but est de voir comment une partie des représentations, celle des militants amazighs, portent un projet pour transformer le régime linguistique.

[170] Parmi lesquels on peut citer celui de construire / consolider des États-nations (States building).
[171] Cela n'est pas sans lien avec les notions d'« autorité » et de « légitimité » qui sont interpellées quand il est question de la relation entre l'État et les citoyens. Que ce soit l'autorité selon la typologie de Weber, ou l' « autorité » qu'on « prend souvent pour une forme de pouvoir ou de violence » et qui fait appelle à la coercition, mais qui est en réalité, selon Hannah Arendt, « une autorité qui a échoué ». L'autorité « c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée » (Arendt, 1972 : 123).
[172] D'où notre hypothèse qui postule l'existence d'un sens démocratique à travers le militantisme linguistique amazigh en Algérie.

Néanmoins, la question que l'on peut se poser est : pourquoi cette importance particulière à accorder aux représentations ? Comme nous l'avons vu dans la définition de Sonntag et Cardinal (2015b), même si un régime linguistique, dans les cas occidentaux, fini toujours par habiliter davantage certains locuteurs par rapport à d'autres, il n'en demeure pas moins que ce que « projettent » les politiques étatiques est bien « l'ensemble des pratiques linguistiques et des représentations de l'utilisation de la langue ». Ainsi, la réalité linguistique et les représentations qui les entourent détiennent une importance majeure à l'intérieur des « régimes linguistiques ». Ce sont mêmes ces pratiques et ces représentations qui forment le régime linguistique ou l'hégémonie linguistique (Cardinal et Sonntag, 2015). La question que l'on se pose : qu'en est-il lorsque les politiques étatiques sont en décalage avec les pratiques linguistiques et les représentations ? Qu'en est-il des pratiques contre-hégémoniques de la langue au sein d'un régime linguistique ? La réponse préalable, selon l'approche des « régimes linguistiques », est qu'il faut regarder du côté des représentations mises de l'avant au sein des mobilisations linguistiques ou un militantisme linguistique actif. Ces mobilisations peuvent rendre le régime instable et provoquer des changements à des moments clés.

3. Le rôle des représentations à l'intérieur du régime linguistique et politique (Le cadre théorique)

C'est à l'intérieur du cadre général proposé par la théorie des traditions étatiques et régimes linguistiques (Cardinal et Sonntag, 2015a ; 2015b) que nous situerons notre recherche. Il nous permet de manœuvrer les outils théoriques qui viennent du néo-institutionnalisme historique, mais également de la sociologie compréhensive, qui nous aidera, d'abord, à identifier et à comprendre les représentations des militants linguistiques amazighs en Algérie. Ensuite, nous tenterons de voir comment, et dans quel sens, ces derniers contribuent à façonner les représentations de la langue au sein du régime linguistique algérien. Autrement dit, nous tenterons de replacer à l'intérieur d'un cadre de néo-institutionnalisme historique, ce que la sociologie compréhensive nous aura révélé.

Les concepts plus spécifiques empruntés au néo-institutionnalisme historique et auxquels Cardinal et Sonntag font appel aux notions de « dépendance au sentier » et de « conjonctures critiques ». Par la « dépendance au sentier » (*path dependency*), ce qui est désigné est la manière avec laquelle « les acteurs ont suivi des sentiers qui dépendent de traditions normatives, administratives et institutionnelles. Ces sentiers influencent leurs mobilisations et représentations, incluant dans le domaine de la langue » (Cardinal, 2015b : 120

). Il s'agit ainsi des traditions étatiques qui pèsent de tout leur poids dans les politiques linguistiques, auxquelles s'opposent des représentations qui s'affirment notamment à l'occasion de certaines conjonctures (mobilisations, manifestations, etc.). Ce sont des « conjonctures critiques » ou des « points tournants » :

> Ceux-ci apparaissent lors d'une crise sociale, politique, économique ou environnementale […]. Ce qui émerge, ce sont de nouveaux modes de gouvernance au sein desquels les rapports de force entre les groupes ont été réaménagés, mais sans que ces modes de gouvernance se détachent complétement des régimes existants et des traditions dans lesquelles ils s'inscrivent » (Cardinal et Sonntag, 2015b).

Ces deux concepts décrivent des relations, faites de subordination et de résistance, entre des institutions et des structures. Par ailleurs, au-delà de toute cette logique institutionnelle analysée par une démarche macro-structurelle, ce sont les acteurs qui subissent, mais aussi qui agissent au milieu de ces institutions et structures. Comprendre les représentations de ces individus permet de mettre plus de lumière sur leur rôle. Or, le concept qui nous parait utile pour cet objectif est celui de contexte de sens – qui comprennent notamment les représentations existantes de la langue – proposé par Daniel Cefaï, et qu'il définit à partir de la philosophie d'Alfred Schutz (1998) sur la phénoménologie et les sciences sociales[173], comme :

> Les horizons où jouent des complexes de références *apprésentatives* entre objets d'expérience : ils sont organisés par leur spatialité et par leur temporalité d'ordre perceptif et pratique, et par des schèmes interprétatifs et par des schèmes motivationnels que le sujet puise dans ses réserves d'expérience. Ici, la jonction est faite avec la sociologie compréhensive : une analyse constitutive des contextes du sens visé par les acteurs, tels que Weber les avait conceptualisés dans *Économie et Société*, devient possible. (Cefaï, 1998 :46).

Pour clarifier le langage phénoménologique, toujours complexe. En ce sens la définition est proche de celle du dictionnaire, par exemple Larousse, rappelons qu'un « horizon » est le contexte tel qu'aperçu par les acteurs, soit leur compréhension de la langue au sein d'un régime

[173] Selon Creswell (2014): « Phenomenological research is a design of inquiry coming from philosophy and psychology in which the researcher describes the lived experiences of individuals about a phenomenon ».

linguistique donné. Le contexte est la « ligne imaginaire circulaire dont l'observateur est le centre ». C'est un terme qui met en relation l'observateur et son univers. Celui-ci est délimité par la vision de l'observateur et sa perception – dans ce cas-ci, sa perception du régime linguistique. Quant aux « références *apprésentatives* », celles-ci renvoient aux sens donnés par des individus à l'ensemble de ce qu'ils observent et perçoivent. Placés dans le domaine politique, ces remarques amènent à parler d'« horizon(s) politique(s) », on peut dégager le schéma suivant : l'horizon, ou le contexte politique, peut être représenté par un grand cercle dans lequel évoluent des acteurs et leurs représentations, ainsi que tout l'héritage normatif et institutionnel (traditions étatiques) qui participent à la formation de ces sens représentés au sein d'un régime linguistique donné, le régime linguistique algérien. Concrètement, dans notre cas d'étude, les acteurs sont les militants pour la langue amazighe en Algérie ; leurs représentations sont les sens qu'ils attribuent à leur militantisme et aux autres facteurs concernent la situation politique dans laquelle cette question se pose : les conditions politiques, l'état de permissivité, les adversaires/partenaires, la possibilité de revendiquer, la conflictualité de la question, etc. Ceci étant l'équivalent des traditions étatiques dans la théorie proposé dans laquelle nous nous situons. Il s'agit donc de procéder à une certaine objectivation des perceptions et des pratiques, en prenant en considération ces facteurs d'influence, ou ces contextes. Autrement dit, s'intéresser à la manière dont les acteurs perçoivent une question donnée au regard d'un certain contexte, puis sur les pratiques exercées dans leurs actions militantes et revendicatives.

Le concept de contexte de sens, par sa double dimension analytique qui sied aux institutions et à l'agent permet la jonction entre les deux. Le contexte de sens c'est à la fois les traditions étatiques et tout le bagage normatif que subit l'acteur, autrement dit, le contexte institutionnel, mais c'est aussi le sens que l'acteur construit dans et à partir de ce contexte. L'influence du contexte sur les représentations produit un sens chez les acteurs, lequel à son tour peut influencer le contexte institutionnel. Cela rejoint la notion d'évènement qu'on retrouve chez Cefaï et Joseph (2002), et qu'ils définissent comme étant :

> « [P]lus qu'un fait qui peut être doté d'un sens, en fonction des possibles préalables d'un contexte : il est lui-même porteur ou créateur de sens, parce qu'il introduit des possibilités interprétatives nouvelles ; et "il apporte avec soi l'horizon de possibilités interprétatives à la lumière duquel son sens même se dessine et se décide" ».

La notion de contexte de sens permet de saisir l'interaction multidimensionnelle et complexe entre le « sens » et le « contexte » : d'abord le contexte est porteur de données (d'un sens) plus ou moins positives. Il s'agit de certaines caractéristiques objectives. Dans notre cas d'études cela renvoie à l'héritage institutionnel qui s'impose sous forme de traditions étatiques (postcolonialisme, jacobinisme, centralisme, et autoritarisme) et qui influence directement les politiques étatiques de langues. Puis, ce même contexte positif donne aussi un sens plus subjectif ou construit. Cela apparait dans les discours portés par des individus ; c'est leur ressentis et interprétations. En l'appliquant sur notre situation cela implique les représentations et perceptions individuelles autour de la question linguistique en générale et de la langue amazighe en particulier. Ensuite, lorsque les représentations contestent la politique linguistique au sein d'un régime linguistique donné, cela produit un contexte de sens potentiellement porteur de conflit et de confrontation. Un sens à la fois autonome et dépendant du contexte général ; un sens quand bien même nouveau et original n'est finalement que le produit de tout ce contexte global entre des traditions étatiques ou les représentations dominantes, les représentations citoyennes, et l'écart puis l'affrontement entre les deux[174]. De plus ce n'est qu'à l'intérieur de ce contexte de sens global que les représentations peuvent s'exprimer d'une manière efficace, peut-être même avec une certaine performativité. En dehors de cela, il ne s'agira que de la littérature. Enfin, à toutes ces strates de sens s'ajoutent la dimension épistémologique qui inclut le chercheur comme étant lui aussi un autre porteur de sens à la fois interne et externe au contexte. Ce point sera davantage développé dans la partie méthodologique, avec notamment des concepts de la sociologie de l'expérience proposés par François Dubet.

3.1 Opérationnalisation des concepts

Le concept de dépendance au sentier rend compte de la stabilité du régime linguistique sous l'influence des traditions étatiques, lesquelles, comme nous allons le voir, ont dominé les représentations contestataires. Celles-ci quant à elles, tout en continuant d'être dominées, se manifestent périodiquement à travers des évènements à la fois sporadiques mais aussi évolutifs, ou ce que la théorie qualifie de « conjonctures critiques ». Cette situation conflictuelle et d'affrontement fait naître des significations selon le contexte (historique). Un contexte que les acteurs intègrent à leurs représentations pour former ainsi le(s) sens de leurs revendications. Il est question du contexte de sens qui participe à la formation du « régime linguistique » et qui

[174] Cette déclinaison en trois ou quatre points que nous faisons ici du lien entre sens et contexte est détaillée en six points par Cefaï dans son analyse de « l'organisation de l'expérience » chez Schütz (voir Cefaï, 1998 : 142).

peut l'influencer, voire le modifier. C'est dans leurs dimensions historiques respectives que s'arriment les concepts de « dépendance au sentier », les « conjonctures critiques » (ou les points tournants) et le « contexte de sens ». En effet, les trois concepts se rejoignent sur le rôle qu'ils accordent aux structures comme des données historiques susceptibles de continuité et de changement, avec, de surcroit, cette prise en charge de l'agent, soit l'acteur individuel et collectif, que permet de traduire le concept de contexte de sens.

Plus explicitement, et pour revenir notre cadre global où nous nous situons, ce n'est qu'à l'intérieur du régime linguistique, et son contexte, que les représentations peuvent avoir un sens. C'est en son sein qu'elles évoluent et essayent de s'imposer afin d'influencer ce même régime linguistique d'une manière qui leur serait plus favorable. Essayer d'avoir une place plus importante au milieu des traditions étatiques imposantes[175]. Or, comme expliqué plus haut, cela se fait à l'occasion de « conjonctures critiques » dont le propre est cette double caractéristique de continuité et changement. En effet, après une conjoncture critique certains éléments changent et d'autres persistent, conformément au rapport de force entre ses conjonctures et la dépendance au sentier. Aussi, certaines propriétés desdites conjonctures connaissent une constance et d'autres varient d'une conjoncture à une autre. C'est cela qui nous est donné à voir dans notre recherche où les conjonctures critiques par lesquelles le militantisme linguistique est passé. Celles-ci affichent une certaine continuité, comme cela est le cas sur l'aspect politisation, qui est une caractéristique constante du militantisme linguistique amazigh. Et ce contrairement à d'autres aspects qui changent selon certaines données propres à chaque conjoncture : la nature des revendications exactes qui accompagne les revendications linguistiques ; les représentations du moment, etc.

3.2 Application du cadre théorique

Grâce, entre autres, au militantisme, des pratiques et des représentations linguistiques amazighes participent à la remise en question et transformation du régime linguistique algérien. Une participation qui semble acquérir de plus en plus d'importance au fil des différentes étapes par lequel le militantisme linguistique amazigh en Algérie est passé, soit d'une époque où ses doléances étaient complètement inaudibles et réprimées, devant des institutions sourdes et

[175] Comme expliqué, contrairement à des situations de démocratie occidentales où les pratiques et représentations linguistiques jouissent d'une place à l'intérieur du régime linguistique et s'y reflètent, cela est largement moins le cas dans les situations postcoloniales africaines.

écrasantes, à une autre où ce militantisme est arrivé à satisfaire une partie de ses revendications, et à devenir ainsi un acteur incontournable au sein du régime linguistique algérien, en provoquant une redistribution des rapports de force plus favorables aux pratiques linguistiques amazighes et leurs représentations. En effet, les traditions étatiques aux couleurs du postcolonialisme, du jacobinisme, du centralisme et de l'autoritarisme qui ont façonné un régime linguistique dans lequel les rapports de force étaient défavorables à la langue amazighe, du fait d'« une forte dépendance au sentier » que constituent ces traditions, a connu des « conjonctures critiques » à travers lesquelles les militants amazighs ont réussi à s'impliquer dans le débat et à réorganiser un régime linguistique dans lequel leurs pratiques et représentations ont eu plus d'échos.

Sonntag et Cardinal, en s'inspirant de la théorie sur les régimes de citoyenneté de Jenson (2001), signalent que si des acteurs arrivent à changer un régime linguistique, ils sont aussi capables de changer d'une manière conséquente les « choix stratégiques dans le domaine des politiques et les alliances » (Cardinal et Sonntag, 2015b : 123). Subséquemment, à travers cette théorie, ce qui nous est offert ce sont deux concepts combinés capables de nous aider à expliquer le lien entre la question linguistique et la question sociopolitique en général. La possibilité que possède le militantisme à influencer le régime linguistique peut être un élément qui rendra compte de sa capacité de créer des « points tournants », capables à leur tour de réorganiser les rapports de forces politiques.

Cependant, comme le stipule la théorie du néo-institutionnalisme historique, malgré l'évolution du régime linguistique, la dépendance au sentier des traditions étatiques (postcoloniales, jacobines, centralisatrices, et autoritaires), continue d'exercer son emprise sur le régime linguistique. En théorie cette dépendance peut se manifester dans plusieurs formes ; même dans des cas de changements *a priori* radicaux, l'influence du passé serait pratiquement indépassable. Les institutions s'auto-renforcent et s'auto-régénèrent, et il n'est pas possible de faire table rase sur les données qui ont provoqué le changement. Ce dernier n'est que le résultat du passé (Thelen, 2003 ; Pierson, 2000 ; Mahoney, 2000). Dans notre cas d'application cette dépendance est facilement perceptible au niveau du régime linguistique qui continue d'être assez semblable à ce qu'il a été depuis le début. Celui-ci favorise encore, officiellement et officieusement, une seule langue, avec une centralisation linguistique toujours dominante, un autoritarisme manifeste, et un discours postcolonialiste toujours en vigueur pour justifier la

politique linguistique. Dit autrement, c'est un régime linguistique qui continue d'être dominé par des traditions étatiques aux dépens des représentations linguistiques amazighes exprimées à travers le militantisme étudié ici.

Ce que nous offre ce cadre analytique, ce sont deux concepts qui permettent de couvrir deux réalités : la logique du monolinguisme étatique, et la réalité de la diversité linguistique et ce qu'elle suscite en mobilisation et représentation. S'agissant de l'applicabilité de ce modèle théorique sur un cas empirique différent des cas sur lesquels il a déjà été appliqué, le décalage peut se situer dans la connotation que les termes « traditions étatiques » et « régime (linguistique) » peuvent contenir dans chacune des deux configurations. Si, dans le cas occidental, ces concepts renvoient à la démocratie, la citoyenneté, le libéralisme, le fédéralisme, le cas échéant au jacobinisme, etc., dans un cas comme celui de l'Algérie, ces concepts pourraient renvoyer au postcolonialisme, à l'autoritarisme, au centralisme, à l'oligarchie, etc. Mais au-delà de ces connotations « normatives », la valeur conceptuelle de ces deux concepts dénote d'un sens pareillement valable à quasi toutes les situations avec des dénotations communes comme : l'État, la nation, l'État-nation, le régime politique, etc. L'opposition conceptuelle entre le « connoté » et le « dénoté » (Barthes, 1964) permet de discerner cet écueil d'applicabilité auquel nous sommes confrontés lorsque nous tentons de généraliser les concepts de « traditions étatiques » et « régimes linguistiques ». La connotation qui met leur généralisation en péril ne doit pas occulter la dénotation qui, pour sa part, le permet. Le discours critique qui remet en doute l'existence de traditions étatiques dans les États postcoloniaux[176] n'est vrai que dans une certaine mesure, à savoir, d'une perspective téléologique qui juge par les résultats et finalités : la dépendance, le sous-développement, et l'inefficacité de ces États et leurs politiques. Dans l'absolu, il est illogique de confirmer une telle absence, sous prétexte que ces traditions étatiques sont récentes, ou que des politiques publiques (linguistiques) sont inefficaces. Quand bien même manquante d'ancrage et d'efficacité, chaque pays possède une certaine tradition étatique et un certain régime linguistique ; ceci est notre postulat.

Cela étant, si nous faisons l'effort d'essayer de comprendre de quoi il s'agit quand nous parlons de « traditions étatiques » et « régime linguistique » dans le cas de l'Algérie, cela nous revoie à la première section consacrée au postcolonialisme. Comme nous l'avons vu, l'influence

[176] Voir ceux qui ont évoqué cette question comme Saïd (1980) et Smouts (2007), ou encore les culturalistes qui défendent cette thèse comme Mudimbe (2000) et Chatterjee (1999).

majeure du fait colonial/postcolonial a donné lieu sur la formation de certaines « traditions étatiques », faites notamment d'un jacobinisme nationaliste et autoritaire (voir par exemple Carlier, 1995 ; Addi, 1994 ; El Kenz, 2009 ; Quandt, 1998) qui se sont directement reflétés dans le domaine des langues. En effet, les caractères postcolonial, jacobin, mais surtout autoritaire de l'État algérien[177] lui ont conféré des traditions étatiques qui se distinguent par des politiques qui vont à l'encontre de toute pluralité : un seul peuple, une seule religion, un seul parti politique, un seul syndicat[178], et surtout – puisque c'est de cela qu'il s'agit ici –, une seule langue.

Ces orientations/traditions étatiques ont donné lieu à un régime linguistique instable, conflictuel et marqué par des tensions. Un constat unanime dans la littérature (voir par exemple Benrabah, 2013 ; 2009 : 1999 ; Grandguillaume, 1983 ; Taleb Ibrahimi, 2000 ; Lacoste, 2007 ; Dourari, 2003 ; Chaker, 1989c, etc.). Or, selon Cardinal et Sonntag (2015b) : « si le statut conféré aux utilisateurs d'une langue donnée correspond aux attentes des utilisateurs de cette langue, il faut s'attendre à de la stabilité ». Ainsi, en constatant l'écart entre les attentes des locuteurs et le statut dont ils bénéficient[179], nous déduisons que le régime linguistique algérien est un modèle largement contraire aux conditions d'un régime linguistique stable. De plus, le fait que ce régime linguistique évolue dans un régime politique pas ou peu démocratique, amplifie cette instabilité étant donné que le domaine linguistique n'est pas le fait d'un jeu démocratique, mais d'une imposition par le haut.

C'est la langue arabe qui a été décrétée – jusqu'à tout récemment – comme étant l'unique langue nationale et officielle de l'Algérie, sans faire cas de la diversité linguistique existante sur le terrain. Celle-ci ne se reflétait pas sur le plan officiel. Ainsi, en face d'une diversité linguistique de la société, l'État promeut la politique de la langue unique. Une sorte d'« idéologie sociolinguistique : l'unilinguisme » (Boyer, 2012) imposée par le haut. Cela s'est matérialisé par une politique linguistique faite principalement d'une politique d'arabisation, au

[177] Si les caractères postcolonial et jacobin ne sont que des strates constitutives, et non déterministes, de ces traditions étatiques, le caractère autoritaire, quant à lui est un fait. La définition minimaliste de l'autoritarisme est le régime qui refuse la pluralisme politique (voir Hermet, 2006 ; Camau et Geisser, 2003 ; Dahl, 1989 ; Schmitter, 1971).

[178] La négation de toute pluralité et diversité est communément désignée par « l'époque du parti unique ». Celle-ci se manifestait dans plusieurs secteurs et se caractérisait par un centralisme qui permettait le contrôle étatique dans tous les domaines : social, culturel, économique, et politique.

[179] Un écart qui se laisse voir à travers toute la mobilisation et la contestation dans le domaine de la langue. Cela ne concerne pas seulement la langue amazighe, dont le mécontentement est le plus manifeste, mais aussi les locuteurs et partisans des autres langues en place, comme la langue française, voire même la langue arabe.

point de confondre les deux. En effet, de 1962 à 1994, à chaque fois qu'une décision gouvernementale dans le domaine linguistique a été prise, celle-ci allait dans le sens de la réhabilitation, de la généralisation ou du renforcement de la langue arabe. Ce régime linguistique avec une politique linguistique à sens unique a commencé à s'ouvrir très progressivement et symboliquement[180] à la langue amazighe. Ce changement est dû principalement à la mobilisation et à la pression populaire qui revendiquent cette langue. C'est cette confrontation entre une politique linguistique autoritaire et la revendication pour la langue amazighe qui forme principalement cet instable régime linguistique algérien[181].

C'est à travers la compréhension[182] du militantisme pour la langue amazighe en Algérie que le changement progressif[183] du régime linguistique algérien peut être compris. Si certains militantismes linguistiques à travers le monde se rejoignent sur certains aspects de leurs sens (notamment sur un certain lien entre la langue et l'identité), ceux-là divergent sur d'autres, suivant notamment le contexte dans lequel chaque militantisme évolue. Ainsi, comme le stipule notre hypothèse, le militantisme linguistique amazigh en Algérie véhicule une représentation de la démocratie que les militants opposent au régime existant. Les militants établissent un lien entre la langue qu'ils revendiquent et la question de la démocratie. À ce propos, Cefaï émet une remarque importante qui explique le choix d'un tel concept dans l'élaboration de notre argumentaire qui fait un rapprochement entre le militantisme linguistique amazigh et la démocratie. Selon l'auteur, « la démocratisation peut prendre différentes formes. Elle peut consister dans une redéfinition des droits et des devoirs mutuels entre l'État et les citoyens, ou dans un remodelage des compétences et des contextes de la citoyenneté » (Cefaï, 2007 : 298). C'est à ce niveau - plus macro - que le militantisme agit avant de prétendre avoir une influence sur les institutions. Ainsi, autre que « la démocratisation » ou « les transitions démocratiques » étudiées par certains canons de la politique comparée et de la « transitologie », qui conçoivent cela comme une forme de processus plus ou moins « simultanés » et « accélérés », il y aurait

[180] Malgré l'officialisation de la langue amazighe, celle-ci n'a pas été accompagnée d'une politique linguistique qui traduirait sur le terrain par les résultats de ce nouveau statut. De ce fait, cette nouvelle mesure semble davantage symbolique que concrète.
[181] À cela s'ajoute le rapport à la langue française. Celle-ci a continué d'exister et à se développer sur le terrain, tout en l'ignorant, voire même la décriant officiellement. L'important rôle qu'occupe cette langue faisait que la possibilité de se passer d'elle était une chose quasi impossible. Cependant, pour satisfaire une certaine logique idéologique, le compromis était, semblait-il, d'ignorer cette langue officiellement et symboliquement, et de la maintenir sur le terrain.
[182] Nous allons voir dans la partie méthodologique les nuances entre la « compréhension », l'« explication », et l'« interprétation », selon notamment la théorisation apportée par Paul Ricœur.
[183] Dont le signe (bien que davantage symbolique que concret) le plus récent est l'institutionnalisation en 2016 de la langue amazighe comme langue officielle.

d'autres formes de changements qui consistent plutôt en des redéfinitions de certains concepts, à travers notamment leurs représentations, avant de se manifester au niveau des institutions[184]. Cette manière de voir ne semble pas adaptée à des outils d'analyse qui assument une certaine téléologie[185]. Selon Dobry (2000), c'est toute la différence qui existe entre une « transition » et une « transformation ». C'est aux représentations qui peuvent présider à cette possible transformation (« à l'usure ») que s'intéresse notre recherche, et cela en essayant de comprendre l'apport des représentations des militants linguistiques amazighs au régime linguistique en Algérie. Cela reviendrait au sens accordé à ce militantisme, ainsi qu'au contexte dans lequel il évolue, notamment celui de la politisation, sachant que les deux (sens et contexte) sont interactifs et que chacun contribue à façonner l'autre : d'un côté le sens du militantisme est construit, au moins en partie, par le contexte dans lequel il évolue, et de l'autre côté, ce contexte est fait aussi de ce militantisme et des représentations qui l'entourent. À partir de là, le but est de saisir cette rencontre entre les deux, puis voir ce que ce concours apporte.

Afin de rendre la combinaison de ces théories (sur les régimes linguistiques et traditions étatiques, la sociologie compréhensive), et concepts (la dépendance au sentier, les conjonctures critiques, le contexte de sens) opérationnels et correspondant au terrain, cela nécessite une certaine méthodologie de recherche qui répond à ce cadre théorique. C'est ce qui sera abordé dans le chapitre qui suit.

[184] Voir les quatre sources de « dynamisme institutionnel » chez Thelen, Steinmo et Longstreth (1992 : 16-17).
[185] Voir à ce sujet la critique de Dobry, M, (2000) « les voies incertaines de la transitologie : choix stratégiques, séquences historiques, bifurcations et processus de *path dependence.* », Revue française de science politique, N° 50/4, pp. 585-614).

Chapitre III : L'étude du sens du militantisme linguistique amazigh

> *Il faut que le savant prenne résolument son parti de ne pas se laisser intimider par les résultats auxquels aboutissent ses recherches, si elles ont été méthodiquement conduites. Si chercher le paradoxe est d'un sophiste, le fuir, quand il est imposé par les faits, est d'un esprit sans courage ou sans foi dans la science.* (Émile Durkheim).

> *Science démocratique du politique autant que science politique des attitudes démocratiques, pourrait-on dire : ces recherches nous rappellent que l'effort d'objectivation propre à toute entreprise scientifique n'est pas synonyme de réification des êtres humains qui sont la texture du politique.* (Thierry Leterre).

Quelques remarques épistémologiques :

Selon Paul Ricœur (1977) : « expliquer et comprendre sont les moments relatifs d'un seul et même processus, l'interprétation. La compréhension enveloppe l'explication tout en étant développée analytiquement par elle ». L'auteur visait à réconcilier deux approches épistémologiques tenues pour dichotomiques : « l'ontologie » et la « phénoménologie »[186]. Une nécessité exigée notamment par les analyses qui croisent plusieurs sources et données. Pour Ricœur, une certaine dialectique (« une dialectique fine ») entre la compréhension d'un fait et son explication est à même d'associer les deux démarches pour donner l'interprétation : « Par dialectique j'entends la considération selon laquelle expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation » (Ricœur, 1977). Ceci nous met en pleine méthodologie dite « subjectiviste » de la sociologie compréhensive associée à Max Weber. Celle-ci :

> Recherche le sens de la réalité sociale dans l'action même où elle se produit, au-delà des causes et des effets observables, mais sans toutefois oublier ceux-là. Dans cette

[186] Sans rentrer dans ce très large et riche débat philosophique sur la relation entre l'ontologie et la phénoménologie, nous retiendrons l'idée selon laquelle l'ontologie se rapproche davantage des « faits » et de ce qui existe concrètement, et la phénoménologie des « valeurs » qui dépendent des représentations et interprétations. Or, nous postulons qu'il y a une réalité objective et construite qui provient à la fois, et de ces faits (histoire et évènement) et de ces valeurs (les discours interprétatifs).

> perspective, l'action humaine n'est pas un phénomène que l'on peut isoler, figer et encadrer sans tenir compte du sens qui l'anime, de son dynamisme proprement humain, de l'intention (même inconsciente) des acteurs de la société. L'intérêt de la recherche doit donc porter sur la personne ou la collectivité comme sujet de l'action, "sujet historique", écrit Alain Touraine, puisqu'il s'inscrit dans le temps et l'espace. (Gingras et Côté, 2009 : 42).

Cette posture « subjectiviste » que nous adoptons dans la collecte des données et les différents sens avancés par les acteurs, n'exclut pas une certaine « objectivation » pour vérifier l'existence d'un certain sens partagé que nous supposons exister. Dit autrement, la méthode subjectiviste adoptée en amont tendra à une certaine objectivation en aval. Cela ne répond pas uniquement à un certain volontarisme méthodologique (tester une hypothèse) mais aussi à une réalité des représentations. Comme nous allons le voir plus loin, les différents sens collectés se rejoignent largement dans un sens global. Ainsi, notre méthode refuse d'opposer Weber et Durkheim[187], et défend la possibilité d'une démarche qui les unit dans une certaine organisation méthodologique (Bayle, 2000). Celle-ci puisera davantage dans l'école weberienne, notamment au moment de la collecte et de l'analyse des données. Cela revient au fait que la méthode weberienne va nous permettre une analyse opérationnelle et concrète plus ou moins vérifiable. Il s'agit de saisir un sens en tant que tel. Cependant, nous tendrons à faire recours à la méthode durkheimienne pour tenter d' « interpréter objectivement »[188] le sens général « unifié », tout en se gardant de le modifier et tout en restant conscient de ses limites. Celle-ci risque de rester dans un stade hypothético-déductif (susceptible de se réaliser dans le futur), parce qu'il sera moins aisé (pas pour le moment du moins) de démontrer comment ce sens peut se transformer en un « fait social » (voir toute la littérature sur la différence entre la méthode de Weber et celle de Durkheim). Autrement dit, il est davantage dans nos cordes de démontrer l'existence d'un « interactionnisme symbolique », selon les propos de Weber, que d'un « fonctionnalisme », en tant qu'un fait (social), comme vise à démontrer Durkheim. L'« ambition » durkheimienne nous servira plus comme un repère.

[187] Une polarisation que George Gurvitch (cité par Bayle, 2000 : 19) qualifie de faux problème. Pour ce dernier : « il est aussi impossible de faire de la microsociologie sans tenir compte de la typologie différentielle des groupements et de la typologie des sociétés globales que de faire de la macrosociologie en négligeant la microsociologie. Ces trois aspects "horizontaux" de la sociologie se fondent et se tiennent réciproquement, car ils sont indissolublement liés dans la réalité des choses ».

[188] Cela pourrait constituer un oxymore dont la sémantique apporte un sens nuancé pertinent.

> « Notre méthode n'a donc rien de révolutionnaire. Elle est même, en un sens, essentiellement conservatrice, puisqu'elle considère les faits sociaux comme des choses de la nature, si souple et si malléable qu'elle soit, n'est pourtant pas modifiable à volonté » (Durkheim, 2009 :9).

Cette nécessité d'objectivation « revient au fait que l'idée que nous nous faisons des pratiques collectives, de ce qu'elles sont ou de ce qu'elles doivent être, est un facteur de leur développement » (*Ibid* : 16-17). Ainsi Durkheim ne nie pas le rôle des représentations qui contribuent à la construction des pratiques. Cependant, cette conscience elle-même doit passer par un processus d'objectivation, et « étudié[e] du dehors » et cela « pour être convenablement déterminé[e]. Car ce qu'il importe de savoir, ce n'est pas la manière dont tel penseur[189] individuellement se représente telle institution, mais la conception qu'en a le groupe ; en effet, seule cette conception est socialement efficace » (*Ibid*.). Cependant, poursuit Durkheim, pour passer de la pensée individuelle à la pensée collective, cela nécessite de trouver « les causes externes[190] » qui les font émerger et assembler dans une « conception sociale », autrement dit, un sens global. « Il faut bien admettre que ces faits spécifiques résident dans la société même qui les produit, et non dans ses parties, c'est-à-dire dans ses membres » (*Ibid* : 19). Néanmoins, « société » et « membres » finissent par homogénéiser le sens : « cette hétérogénéité une fois reconnue, on peut se demander si les représentations individuelles et les représentations collectives ne laissent pas, cependant, de se ressembler en ce que les unes et les autres sont également des représentations » (*Ibid* : 20). Organisées ainsi, les méthodes dites « objectivistes » et « subjectivistes » nous semblent réunies pour élucider des représentations et des faits sans que l'une ne s'oppose à l'autre. Si une signification que produit une société n'est que la somme de significations produites individuellement, il n'en demeure pas moins que ce sens pourrait avoir une existence plus ou moins indépendante, notamment après qu'il ait interagit avec son contexte, et réapproprié par les individus et le groupe. C'est ce que Weber appelle un « idéal-type » qui est la construction de la réalité à partir des faits, des perceptions et des vécus.

[189] Ici par « penseur » Durkheim désigne l'individu en général (toute personne qui pense), et non spécifiquement « le savant ».
[190] Selon Durkheim ces « externes » ou les faits sociaux en général peuvent être reconnus par exemple à un pouvoir coercitif (Ibid : 24). Celui-ci peut se traduire en « conflit » qui est ce fait social qui attire l'attention du chercheur avant d'aller chercher sa conception dans les représentations individuelles et collectives.

Ainsi, nous sommes devant une « étude de cas ». La définition donnée par Roy (2003 : 206-207) à ce type d'approche semble celle qui reflète le mieux notre recherche : « [l]'étude de cas est une approche de recherche empirique qui consiste à enquêter sur un phénomène, un évènement, un groupe ou un ensemble d'individus, sélectionné de façon non aléatoire, afin d'en tirer une description précise et une interprétation qui dépasse ses bornes ».

Ou en ce qui concerne les objectifs, ou comment ce cas étudié vise à s'inscrire dans une littérature plus vaste : « Le cas étudié est donc bien délimité, mais forme un sous-système dont l'analyse permet de mieux comprendre un système plus large » (*Ibid* : 207.). Cela pourrait se faire à partir d'une « étude de cas suggestif » que l'auteur définit comme étant un cas « exemplaire » ou « exagéré » qui sert à « étudier ou illustrer un phénomène qui ailleurs demeure diffus ou à l'état embryonnaire[191] ». Pour prétendre à ce type de connexions, il faut que le cas étudié soit appréhendé dans sa dimension la plus large : « Ainsi, on s'intéressera aux composantes qui forment le cas, y compris son contexte immédiat, son histoire et ses différentes dimensions » (*Ibid*.). Cette définition complète donne une idée juste et globale sur les méthodes qui seraient les plus adaptées à ce type de recherche.

Comme c'est sur les représentations que nous travaillons avec une hypothèse sur l'existence d'un certain sens partagé qui unit ces perceptions, « la sociologie de l'expérience » telle que la conçoit François Dubet (1994), est capable de nous fournir des outils opérationnels qui se trouve à mi-chemin entre épistémologie et la méthodologie. Ceux-là permettront de transiter d'une multitude de représentations individuelles à une convergence de sens. Ainsi que d'un sens *a priori* « commun » à un raisonnement dit « savant ».

Pour qu'un travail, qui a pour objet les représentations individuelles, puisse prétendre à une certaine théorisation scientifique, cela doit passer d'abord par une montée en généralité, de l'individuel au collectif, puis par un certain passage d'un « savoir profane[192] » à un « savoir savant ». Concernant le passage de l'individu au collectif, selon Dubet :

[191] Appliqué à notre cas d'étude cela donnerait l'idée que la relation entre la langue et la citoyenneté démocratique est une relation qui existe certainement ailleurs. Or le cas de l'Algérie pourrait s'avérer comme un « idéaltype » (selon le concept de Weber) qui peut renseigner les autres cas.

[192] Comme l'explique Dubet, ce que nous qualifions ici de « profane » peut s'avérer dans le fond comme un savoir qui n'a rien de profane justement. Ce sont des connaissances que le scientifique lui-même ne possède pas, d'où la nécessité de ce dernier de recueillir ces connaissances afin de les valider « scientifiquement », tout en reconnaissant sa dette à ces « sociologues profanes » (Dubet, 2002).

> « [L]a sociologie de l'expérience sociale ne peut être qu'une sociologie des acteurs. Elle étudie des représentations, des émotions, des conduites et les manières dont les acteurs en rendent compte. Elle est une sociologie de la subjectivité […]. Il ne s'agit pas d'analyser seulement ses représentations, mais aussi ses sentiments et le rapport qu'il [l'acteur] construit à lui-même. Le projet d'une sociologie de l'expérience peut s'apparenter à celui d'une sociologie « clinique » » (1994 : 257).

Cependant, lorsque nous nous intéressons à des mouvements de revendications à partir des expériences individuelles, cela passe par un travail sur l'unification de sens (*Ibid* : 124). Savoir comment un sens est arrivé à être partagé par des individus qui forment un groupe. En effet, le sens, pour qu'il arrive à être partagé et à faire consensus dans un groupe, cela doit passer par la convergence d'une somme de représentations individuelles, lesquelles au début ne formaient pas forcément un sens unifié. Nous pouvons imaginer qu'à la base, ce sont de simples opinions d'individus[193]. Ce n'est qu'une fois que cette somme des opinions est mise en confrontation dans toutes sortes de débats, de conflits, et de processus historiques que cela se transforme en un sens plus ou moins cohérent qui arrive à mobiliser et à produire un mouvement social. C'est ce que Dubet explique :

> [Les] opinions des individus ne se juxtaposent pas comme des blocs, mais se reconstruisent sans cesse dans des débats qui mobilisent tout un éventail d'arguments. L'exemplarité, l'expérience personnelle, la conviction, les valeurs "en dernière instance, l'autorité", la rationalité des moyens, la connaissance disponible, les exigences de non-contradiction alimentent des discussions et nourrissent le travail d'un groupe (*Ibid* : 243).

Or, dans ces situations, ce qui peut prendre l'allure d'une opinion individuelle n'est souvent qu'un sens – voire un discours – plus ou moins déjà construit dans le groupe et qui est exprimé « comme un bloc dans un entretien où l'individu est naturellement conduit à reconstruire sa statue, à reconstruire une cohérence » (*Ibid*), à parler d'un « je » qu'il a construit

[193] Il s'agit d'une imagination ou d'une fiction, à l'image de l'état de nature chez les penseurs du contrat social, puisqu'il serait probablement impossible de remonter au moment où ce sens ne constituait qu'une simple opinion individuelle qui serait née d'un effort propre à cet individu avant de se propager au collectif. Un tel sens ne peut pas naitre du néant, c'est un(e) sens/opinion construit(e). En termes de Foucault et sa généalogie de la morale, il n'existe pas d'origine propre des choses. L'origine n'est qu'une illusion. C'est dans des contextes parfois dérisoires que les choses naissent.

à partir d'un « nous ». Ainsi, le sens exprimé par un individu lors d'un entretien qui, à un moment donné, rejoint ceux des autres individus, revient au fait qu'il existe une certaine cohérence partagée entre les membres du groupe. Même en construisant leurs raisonnements de manières différentes, selon les expériences, en passant par divers cheminements, les représentations arrivent très souvent à se rejoindre dans une certaine signification commune : un sens convergent que chacun se réapproprie à sa manière avant de le restituer. Le sens de l'individu et du collectif (« le système » selon l'expression de Dubet) est dans une perpétuelle imbrication et de relation de va-et-vient.

Dubet ajoute que c'est dans le conflit qu'on retrouve ce constant échange entre les représentations individuelles et le groupe mobilisé qui lutte contre une domination.

> La domination se manifeste comme la destruction de l'expérience. Les individus et les groupes dominés sont dépossédés de la capacité d'unifier leur expérience et de lui donner un sens autonome. Le travail par lequel ils parviennent à reconstruire leur expérience est beaucoup plus lourd et difficile que celui des dominants, qui bénéficient d'emblée de ressources culturelles et sociales leur permettant d'être des acteurs (*Ibid* : 256).

Il n'y a que ce va-et-vient entre les représentations individuelles et le travail militant qui peut reconstituer ces expériences et à travers elles le groupe. Cela passe par donner une cohérence à ses (propres) revendications, laquelle passe à son tour par l'unification du sens, que le dominant tente justement de diviser et détruire pour que cela ne constitue pas une force menaçante. De là apparait comment la question de sens constitue un enjeu majeur dans le conflit ; plus ce sens serait crédible et vraisemblable, plus il serait partagé, plus il serait fort, plus il mobiliserait, et enfin plus il aurait des chances pour aboutir.

Sur ce lien du passage de l'individuel au collectif, Dubet pose la question suivante : « quel est le principe médiateur des « épreuves » individuelles et des « enjeux » collectifs ? » (*Ibid* : 259), sachant qu'en démocratie, les mobilisations diffèrent des mouvements sociaux qu'ont connu, par exemple, les régimes socialistes et communistes, où le tout se constitue autour d'un idéal « unique et central » (le grand soir). Ce modèle est remplacé par l'idée d'« actions démocratiques », ce qui de fait implique la liberté et l'égalité individuelle (Dubet, 2000 : 14), «

car la démocratie est moins une norme [comme le serait le régime communiste par exemple] que la combinaison de plusieurs éléments » (Dubet, 1994 : 259) qui gardent toujours une partie de leurs singularités. D'où la nécessité de construire un sens qui rend compatibles les représentations individuelles et les imaginaires collectifs du groupe.

Durant les entretiens réalisés avec les militants pour la langue amazighe en Algérie le va-et-vient entre le « je » personnel et le « nous » qui revoie au collectif était permanent. Les personnes interrogées alternaient constamment entre les deux en ramenant parfois le sujet à leur propre personne, en évoquant des représentations intimes et émotionnelles, et parfois en parlant à partir de considérations collectives liées à « la vie dans la cité », la société, la collectivité, la nation, voire même des considérations globales, humanistes et universelles, etc. D'une certaine façon, ce passage de l'individu au global en passant par collectif existe de fait. Le travail scientifique tente de confirmer ce lien à travers un sens partagé entre les individus, que nous tâcherons d'expliquer, car « expliquer c'est comprendre mieux », selon Paul Ricoeur (Dubet, 1994b). Cette explication passe, entre autres, par un effort théorique qui consiste en l'intégration du « sens » (partagé) dans une logique politique et institutionnelle. C'est une initiative d'explication « savante » qui tente de situer un savoir qui peut être à la fois profane et savant dans une littérature scientifique spécialisée.

C'est là où se trouve la deuxième intervention de la théorie de la sociologie de l'expérience. Celle-ci permet d'effectuer le passage de certaines connaissances dites communes à des connaissances « savantes ». Plus encore, cette théorie permet de faire d'un certain « savoir commun » (ou un mélange de savoir commun et savant) un « savoir savant » (ou scientifique), et cela, d'abord en « faisant confiance » aux acteurs dont la subjectivité constitue une connaissance valable. Le travail d'objectivation procédé par le chercheur ne modifie pas cette connaissance dans son fond. Celle-ci est maintenue dans ses raisonnements et argumentations. Puis, prendre ce savoir et l'interpréter en le replaçant dans un environnement (théorique et empirique) capable de valider ce savoir et lui donner une plus-value explicative. Selon Dubet :

> « [P]arce qu'elle part de la subjectivité des acteurs, de leur travail et de leur autonomie, la sociologie de l'expérience relève de la famille très élargie des sociologies compréhensives. C'est aussi une sociologie analytique visant à interpréter des conduites et des discours, à les décomposer en éléments simples et recomposer l'expérience

sociale selon un système cohérent. Mais ce travail sociologique sur le travail des acteurs ne se ramène pas à un mode de lecture sociologique, à une forme de regard ou d'écriture. Il doit procéder d'une méthode susceptible de faire place à la subjectivité des individus, capable de la traiter le plus objectivement possible. Ici l'objectivité procède d'abord d'un mode de construction du matériau à partir des catégories banales de l'expérience » (Dubet, 1994 : 223).

Contrairement à d'autres démarches scientifiques – y compris certaines approches de la sociologie compréhensive –, dont l'acceptation du subjectif est considérée comme antinomique au travail scientifique, en lui opposant le principe d'« objectivité », la sociologie de l'expérience entend la subjectivité comme un raisonnement tout à fait recevable. Les acteurs sont capables d'objectiver leur propre raisonnement. Quant au chercheur, il ne fait qu'interpréter l'analyse en la décomposant et la recomposant « selon un système cohérent[194] », tout en faisant en sorte de garder le sens avancé par les acteurs. Cela se fait, selon Dubet, en mobilisant la notion de vraisemblance où le sociologue tient pour vraisemblable ce que les acteurs avancent. Ce concept de « vraisemblance » offre une nuance subtile entre ce que serait le savoir des acteurs et le savoir du chercheur. Il montre comment ce dernier part d'un postulat que les connaissances des acteurs sont des « vérités » qu'il tente de comprendre et vérifier, « notamment quand les acteurs sont fortement armés pour interpréter et expliquer leur propre actions » (*Ibid*.). De par leur position d'engagés, et leurs carrières de militants, ces acteurs possèdent des connaissances pointues sur le sujet que le chercheur ne possède peut-être pas, ainsi ils sont capables de produire des idées « justes » et « plus ou moins structurées que le sociologue ne peut pas balayer d'un revers de main » (*Ibid.*). Jusqu'à preuve du contraire « rien ne prouve qu'il[s] ne soi[en]t pas capable[s] d'une certaine connaissance et d'une réflexion critique autonome indépendamment de la sociologie » (*Ibid.*) que cette dernière pourrait justement intégrer, après l'avoir examiné et en adoptant ce postulat de « vraisemblance ». Parce que, tel que l'affirme Dubet en citant Cicourel, « il y a, entre le monde des idées savantes sur la société et celui du sens commun beaucoup plus de passerelles que ne le supposent certaines rhétoriques professionnelles des sociologues » (*Ibid*.).

[194] « Un système cohérent » dans notre cas veut dire l'analyse théorique (les traditions étatiques et régime linguistique) à laquelle nous avons recours dans notre travail.

À ce point on comprend l'intérêt de greffer le cadre d'une sociologie de l'État (et plus particulièrement la théorie des traditions étatiques et des régimes linguistiques) sur cette approche ; elle permet d'envisager ce « monde des idées », et c'est là où se trouve l'intervention du chercheur, d'une manière, toujours théorique certes, mais plus perceptible. En effet, le sens du militantisme linguistique s'inscrit dans un contexte caractérisé par des rapports de continuité et changement provoqués par des "conjonctures critiques" ou des "points tournants". Concepts que nous replaçons à nouveau dans la théorie des régimes linguistiques et des traditions étatiques, et ce après l'avoir affiné avec les outils théoriques appartenant à la sociologie compréhensive (pragmatique et de l'expérience). Cela va permettre de mieux comprendre le volet des représentations dans la théorie, et comment celles-ci agissent à l'intérieur des structures et des institutions.

La collecte des données :

Concernant la collecte des données sur lesquelles l'analyse s'est portée, celle-ci est de deux types : des sources de première main collectées directement d'une recherche sur terrain (le travail empirique), et des données secondaires rassemblées à partir de différentes sources et qu'on pourrait résumer par « l'analyse des faits historiques et documents ». Rappelons que ce qui est recherché c'est de comprendre le sens d'un activisme militant (celui pour la langue amazighe en Algérie) afin de voir comment il porte des représentations contre-hégémoniques de la langue pouvant influencer la direction du régime linguistique algérien. Celui-ci se trouve d'abord dans les représentations, que ce soit au moment où cette recherche a été effectuée et qui ont été cueillies directement auprès des militants, ou des représentations appartenant au passé, notamment au moment où certains faits historiques ont eu lieu, et qui ont été collectées à partir de documents et produits *in situ*. La diversification des sources va permettre de croiser plusieurs données et mettre, comme le suggère Hamel, « l'objet d'étude sous le feu d'éclairage différents dans l'espoir de lui donner tout son relief » (cité par Roy, 2010).

1. L'analyse de documents[195] (sources secondaires)

[195] Il ne semble pas y avoir consensus sur les termes utilisés et leur sens exacts. Certains manuels méthodologiques utilisent l'expression « analyse du contenu » qu'il élargissent à toutes les données (primaires et secondaires), d'autres la limitent aux données hors collecte empirique, ce que certains autres qualifient d'« analyse du discours » ou d'autres encore « analyse de documents ». Nous adoptons les formule « analyse du contenu hors terrain » ou « analyse de documents » et cela pour distinguer le travail empirique (source primaires) des autres sources de données (sources secondaires).

L'analyse du contenu (hors sources empiriques : entretien et observation) et de ses données permettent de collecter des significations qui seront à même d'être confrontées au matériau collecté sur le terrain (les sources primaires). Ce qui pourrait conforter les résultats du travail empirique ou les nuancer en leur apportant des précisions. Avec ce type de données, nous avons affaire à des représentations plus anciennes comparées à celles recueillies sur le terrain. Cela va nous permettre, un tant soit peu, de revenir sur un certain processus de construction du sens, et essayer de cerner son émergence. D'autant plus que, comme mentionné plus haut, l'interaction entre le sens individuel et le sens collectif, d'un côté, et ce sens en général et le contexte dans lequel il évolue, de l'autre, est constante et chacun influence l'autre.

Ces données proviennent principalement de trois sources : i) des faits historiques et leurs perceptions par les militants, et les acteurs en général ; ii) des écrits (articles, pamphlets, procès-verbaux, tracts, etc.) ; et iii) de la production artistique.

1.1 Des faits historiques et leurs perceptions

Comme cela a été vu dans le chapitre introduction consacré à l'aspect historique, l'histoire du militantisme pour la langue amazighe en Algérie est jalonnée de faits historiques qui servent de points de repère. Ce sont des moments charnières où le militantisme a atteint son paroxysme, ou ce que notre théorie qualifierait de « conjonctures critiques ». Or, c'est dans ces moments où l'aspect discursif en général connait une intense activité. Ainsi, ce que ces faits ont suscité comme débats, positions, et conséquences, produisent des discours – que ce soit *in situ* ou *ex situ* -, et donc du sens qui nous intéresse (au premier degré), formant une sorte de « calendrier militant » organisé autour de trois grands moments.

Le premier fait majeur que l'Histoire retient est « la crise berbériste » de 1949. Ce que ces évènements ont provoqué comme conséquences, faits ou représentations, poussent les militants à considérer que c'est à partir de ces évènements historiques qui remontent à la moitié du XXe siècle que « tout a commencé ». Pour la plupart des militants, le conflit, et la domination à l'égard de la langue amazighe, remontent à cette époque[196].

[196] Certains militants remontent à plus loin, et plus précisément à la conquête française de l'Algérie en 1830, et « le projet du grand empire arabe » de Napoléon. Cela est considéré comme le premier acte d'« arabisation » politique qui nie l'amazighité de l'Algérie (Voir C-R Ageron, 2011).

Le deuxième tournant majeur serait celui de 1980, ou ce qui est connu par le « printemps berbère ». Dans l'imaginaire des militants ces évènements sont le repère essentiel, encore plus important que ce qui s'est passé en 1949. Cela semble s'expliquer par deux choses, d'abord ce sont des événements contemporains qui ont eu lieu dans des conditions politiques semblables à celles d'aujourd'hui, et cela contrairement à la crise berbériste de 1949 où la configuration sociopolitique n'était pas du tout la même. En effet, si en 1949 l'Algérie était sous le règne colonial, en 1980 elle était un pays, un État, indépendant et souverain. La deuxième explication, liée à la première, réside dans le fait que la plupart des militants ont vécu le printemps berbère de 1980. Certains étaient même au cœur de l'évènement.

Le troisième fait important est ce qui a été nommé, en faisant écho au printemps berbère de 1980, « le printemps noir » de 2001 / 2002. La particularité de ces évènements est dans leur violence extrême. Ce qui rend leur impact important dans les esprits, et a provoqué des discours aussi bien prolifiques que nouveaux. Ces derniers allaient au-delà de la revendication linguistique ou culturelle pour toucher à toute la représentation du pouvoir central, de l'État, et de la relation citoyens / institutions politiques.

D'autres faits et évènements peuvent être cités, comme « la grève du cartable » de 1994 / 1995 qui a donné sur une « année blanche » pour toute une région (la Kabylie). Toutes les personnes qui ont été scolarisées (de l'école primaire à l'université) durant cette année connaissent une année de retard dans leur cursus, avec parfois des conséquences importantes sur le plan personnel.

Une certaine analyse du discours et de textes[197] à propos de ces moments historiques phares va nous permettre de revenir sur les représentations des militants, et à travers eux, sur le sens du militantisme qui a connu à l'occasion de ces évènements des moments importants, que ce soit au moment de leur déroulement ou bien après, avec toutes les retombées qui les ont suivies. Sans oublier leur aspect symbolique qui nourrit le militantisme à travers l'inscription de ces dates dans le « calendrier militant ». Ce sont des évènements commémorés à chaque année, dans de multiples endroits, d'une manière engagée et solennelle. Ces anniversaires

[197] Il s'agit d'une analyse du discours/texte au sens générique, et non de la méthode spécifique qui porte ce nom. La plus-value de cette méthode nous ne semble pas particulièrement pertinente dans le cas de notre recherche.

constituent à leur tour de riches moments de débats et discours dont le sens évoluerait d'année en année.

Ces informations autour des faits se présentent sous forme d'écrits, de supports audio et visuels. Cela a été collecté soit dans les archives de certaines institutions comme l'INALCO (Institut National de Langues et Civilisations Orientales) et l'ACB (Association Culturelle Berbère) de Paris ou sur internet où certaines archives ont été mises en ligne.

Il est à noter que nous avons procédé à une certaine distinction entre des écrits qui portent particulièrement sur des évènements précis, et les écrits militants en général. Cette manière de les séparer sert à faire une différence entre des écrits historiques et journalistiques qui ont rendu compte de ces évènements d'une manière plutôt neutre, et les écrits purement militants. Bien que dans les deux cas, ce qui nous intéresse est la parole du militant, mais une autre tonalité plus neutre sert à nuancer ces mêmes paroles de militants et leur représentation.

1.2 Les écrits militants

L'autre source de données importante se trouve dans des écrits produits par des militants. Ceux-là sont sous forme de tribunes, pamphlets et tracts, mais aussi et surtout d'articles, dans des journaux et des revues militantes. À cela s'ajoutent quelques ouvrages d'universitaires militants. Ces écrits sont souvent élaborés, et les auteurs exposent le fond de leur pensée et arrivent à construire des raisonnements cohérents et argumentés. Cela donne une certaine prise de distance qui donne du sens à un militantisme cherchant des arguments aussi riches que divers. Ce qu'on retrouve moins dans d'autres types d'écrits qui ont été consultés, comme les procès-verbaux de réunions, plates formes ou mémorandum, dont l'aspect pratico-politique domine. Le tout sur un ton de contestation, d'exigence ou de négociation.

Ce type de données permet de proposer plusieurs niveaux d'analyse et de représentations, selon l'évènement (lorsqu'il y a un évènement déclencheur), le statut (militants, détracteur, chercheur, journaliste, etc.). Tout cela « s'intercale entre vécu[s] et concept[s] » (Copans, 2005 : 93) et permet un certain croisement qui fait sortir des logiques offrant matière à analyser.

1.3 La production artistique

Les œuvres artistiques dédiées à la revendication de la langue et de la culture amazighe en Algérie sont particulièrement riches. Celles-ci semblent donner toute une valeur à ce militantisme dans lequel elles occupent une place importante. Les artistes qui les produisent sont considérés comme des leaders d'opinion et des repères, voire des penseurs crédibles. Leurs « discours » sont repris comme des proverbes et dictons et considérés comme des vérités quasi absolues. À certains de ces artistes, certains admirateurs, leur confèrent même une dimension prophétique dont l'inspiration serait quasi divine[198].

En premier lieu de ces productions artistiques il y a la chanson. Des artiste-chanteurs comme Slimane Azem, Lounis Ait Menguellet, Lounès Matoub sont considérés comme des idoles[199]. Il serait difficile d'imaginer leur succès si ce n'était pas la voie engagée et militante qu'ils avaient suivie. Ainsi, il serait juste de reprendre la conception qui considère l'artiste comme le porte-parole ou le reflet de sa société. Celle-ci semble apprécier la profondeur du sens des œuvres, qui portent un message engagé, ainsi que la dimension poétique et esthétique.

Ces œuvres artistiques semblent incontournables dans la collecte des données, et cela à double titre : le côté textuel, en analysant les textes de ces chansons qui portent des messages, et le côté contextuel, dans la mesure où l'impact de ces discours semble inégalable. En effet, aucun autre type de discours ne semble avoir autant d'écho chez les individus et dans la société en général. Nous avons pu au reste rencontrer un de ces artistes[200] (le seul encore en vie parmi les trois cités) et nous avons pu discuter de ces questions. Un exercice fort intéressant qui permet de « démystifier » le personnage dont la représentation pourrait le « charger d'une mission » qu'il ne revendiquerait pas, ce qui constitue une déformation de la réalité. Cela donne un autre niveau d'analyse (en plus de celui du texte et du contexte) qui permet une triangulation, pour « vérifier » et « recouper » toutes les données recueillies.

[198] Pour essayer de donner une idée du degré de cette admiration dont jouit Ait Menguellet, un interviewé (R.A) disait à propos de ce poète-chanteur que c'est « un prophète des temps modernes ». Un autre (H.H) a déclaré : « j'ai dit à ma fille qu'Aït Menguellet mérite le prix Nobel, celle-ci me répond qu'il fallait plutôt se demander si le prix Nobel mérite Aït Menguellet ! ». Un autre (S.A) encore : « il fait partie de mon identité. C'est lui qui l'a forgé ». Les personnes qui ont déclaré cela sont des universitaires avec un fort capital intellectuel.

[199] La liste peut être allongée à plusieurs autres noms, mais il nous semble que ces trois noms sortent du lot, et sont considérés comme de véritables repères. À titre d'exemple, lors des entretiens, la quasi-totalité des personnes interrogées ont cité au moins une fois un ver de poésie appartenant à ces artistes : « comme dit Ait Menguellet… » ou « comme dit Matoub… » étaient des formules qui revenaient très souvent chez le interviewés.

[200] Il s'agit de Lounis Aït Menguellet qui nous a reçu chez lui et a bien voulu répondre à nos questions. Signalons toutefois que ce fut un entretien qui s'est déroulé dans des conditions plus informelles, avec la présence de la personne qui nous a organisé la rencontre, ainsi que des membres de ma famille (« On vient avec toi. Ce n'est pas tous les jours qu'on a l'occasion de rencontrer Aït Menguellet », disait l'un d'eux).

D'autres expressions artistiques peuvent s'ajouter à l'analyse telle que la littérature, le théâtre et le cinéma. Les œuvres comme celles de Mouloud Mammeri, Kateb Yacine, Mohia, etc., portent souvent sur la question culturelle amazighe en général. Notons cependant, que la portée de ces productions est nettement moindre que celle provoquée par la chanson, qui reste l'art populaire par excellence.

Nous avons commencé par les sources dites « secondaires » pour montrer justement que celles-ci occupent une place importante dans notre travail. Le qualificatif « secondaire » ne renvoie pas au degré d'importance, mais au fait que ce sont des données que nous reprenons d'autres sources (de seconde main), et cela contrairement aux « sources primaires » que nous avons établi nous-mêmes, à travers un travail de terrain durant lequel une collecte de données a été effectuée.

En termes d'importance, nous ne hiérarchisons pas nos données, celles-ci sont complémentaires et inséparables. Bien que les sources primaires soient celles qui nous permettent de répondre directement à notre question de recherche, les données secondaires, incomparablement plus importantes en quantité, sont celles qui nous ont guidés tout au long de ce travail. De plus, ce sont ces dernières qui viennent se croiser et se recouper avec les données primaires, afin de les tester et les vérifier.

2. Le travail empirique (sources primaires)

Sur le plan empirique, nous avons procédé à un travail ethnographique qui a consisté à « observer, participer, comprendre ; [et] décrire » (Cefaï, 2010). Ce sont quatre activités principalement dirigées à la collecte des données sur le terrain d'une manière réfléchie, pour non seulement tenter de valider empiriquement ce qui semble ressortir des sources secondaires (Bayle, 2000 : 30), mais aussi pour « remettre en question les relations et les sites politiques », pas toujours visibles, que la science politique classique ne permet pas toujours d'identifier, et qui restent néanmoins significatifs (Jourde, 2009 : 201).

Plus concrètement, sur le terrain, ces activités peuvent se résumer en deux techniques : l'observation et l'entretien. Celles-ci se fondent sur un certain contact entre le chercheur et

l'enquêté afin d'obtenir des points de vue et des sens – « approaches that rely centrally on person-to-person contact as a way to elicit insider perspectives and meanings » (Schatz, 2007) –, et découvrir un monde intersubjectif d'une communauté d'intérêt - « the discovery of the intersubjective world of a community of interest » (Hopf, 2006). Tout cela en allant sur des sites où des « preuves humaines » se concentrent dans leur propre contexte – « site-intensive methods which he defines as the collection of evidence from human subjects within their own contexts » (Read, 2006). Ces trois dernières citations de Schatz, Hopf, et Read sont de Jourde (2009 : 202) qui a sélectionné les définitions de l'ethnographie qui font le mieux ressortir ce que nous reprenons de cette méthode dont les acceptions sont parfois très hétéroclites et donnent parfois l'impression d'une sorte d'auberge espagnole méthodologique. En effet ces auteurs mettent le doigt sur les aspects : « politique[201] », « représentations », « empirique[202] », « contexte », et « intersubjectivité » des données collectées sur le terrain. Ce dernier concept inclut le rôle de l'enquêteur dans sa relation avec les enquêtés et tout ce qui en ressort comme conséquences.

2.1 L'observation

La nature du sujet que nous traitons, qui interpelle une multitude d'autres questions, se manifeste dans plusieurs aspects de la vie quotidienne. Ce sont des données très intéressantes qui semblent pouvoir être exploitées, de prime abord, par l'observation. Celle-ci est définie comme : « la considération attentive des faits afin de les mieux connaître et de collecter des informations à leur propos. Toutefois, l'observation peut prendre des formes différentes et s'exercer dans des contextes différents » (Bayle, 2000 : 23). Cela rend cette technique présente pratiquement tout au long du déroulement de cette recherche. Non seulement, lors du travail d'enquête sur le terrain – un type d'observation que nous qualifions d'« observation active » – où l'observation reste une activité constante –, mais aussi lors de différents moments appartenant au quotidien, hors enquête de terrain au sens propre, que nous désignons par « une observation passive[203] ».

[201] Le texte de Jourde (2009) revient justement sur l'apport de l'ethnographie à la science politique, et comment celle-ci peut mobiliser l'ethnographie, en mobilisant la notion de Denis-Constant Martin : « objets politiques non-identifiés ».

[202] Bien que selon Jourde « la lentille ethnographique » peut s'élargir à l'analyse de contenus sur des supports physiques (papier, audio, et visuel). Néanmoins, pour notre part, ce type de données est inclus dans « l'analyse des documents » plutôt que dans travail ethnographique à proprement dit, que nous réservons à l'enquête de terrain.

[203] Ou ce que Bayle désigne par l'observation « fortuite » qu'il distingue de l'observation « scientifique » (Bayle, 2000 :23). Nous préférons les qualificatifs « passif » et « actif », puisque, à notre sens, ces observations ne sont pas « fortuites », et les deux prétendent être scientifiques.

Concernant cette observation passive, il y a, en effet, une multitude de scènes « ordinaires » de tous les jours qui guide directement notre recherche et lui apporte des informations qui s'ajoutent au corpus de données destiné à l'analyse. Cela revient au fait que le sujet de la langue amazighe revient très souvent dans des cadres informels : discussions amicales, polémiques passionnées, anecdotes[204], etc. Ce sont des moments qui se déroulent presque « partout » et « tout le temps », que ce soit en Algérie ou ailleurs là où une activité militante existe, et qui ne peuvent pas être prévus ou visés par une recherche terrain cadrée et organisée. C'est une observation informelle qui se fait « à tout hasard » et dans laquelle nous ne participons pas, sinon comme individu lambda.

Dans ce type d'observations, les informations recueillies viennent à l'improviste sans être recherchées par l'« œil » du chercheur. De ce fait, ce dernier peut se trouver dans un « esprit » plus ouvert à d'éventuelles pistes qu'il pourrait manquer lorsqu'il est « officiellement » en train d'enquêter, où son terrain risque d'être trop délimité et son attention plus orientée et concentrée sur des choses prédéfinies[205]. De plus, dans l'observation passive, le chercheur n'est pas perçu comme tel. Ainsi, il n'influence pas le déroulement de la scène. Comme nous allons le voir plus loin, il ne s'agit pas d'une co-construction de sens entre l'enquêteur et l'enquêté, mais d'une construction de sens tout à fait extérieure à la signification du chercheur et son hypothèse.

Ces scènes sont foisonnantes en Algérie. Elles font partie de la vie de tous les jours[206], et ont constitué le préalable (mais pas seulement) du travail empirique (observation active et entretiens) qui a suivi. Comme le souligne Jourde, « la sensibilité ethnographique » ne peut être acquise qu'en interagissant étroitement avec nos participants à la recherche de leur monde social : « More generally, the ethnographic sensibility can only be acquired by interacting extensively with our research participants and their social world » (Jourde, 2009 : 202).

[204] Un de nos interviewé (L'écrivain-chercheur Youcef Allioui) a utilisé une formule intéressante qui permet de donner plus de considération à l'anecdote et la réhabiliter de l'aspect marginal et du côté accessoire (voire même du manque de signification et de crédibilité) qui tendent à la caractériser. Il s'agit des « anecdotes pas anecdotiques ». Une manière de faire que notre interlocuteur attribue à l'historien Charles-André Julien, qui prend très au sérieux ce type de « détails ». Grosso modo, il s'agit d'interactions entre individus, caractérisées par un aspect cocasse, drôle, et pittoresque, mais dont le sens est fortement significatif.

[205] Entre la croyance « on ne trouve que ce que l'on cherche » et celle de « on ne cherche que ce que l'on trouve » (« le mythe de Sérendip »), il y a un juste milieu : chercher ce que l'on croit trouver…

[206] C'est cela qui nous a poussé à écrire dans notre thèse de maitrise que la nature de notre sujet de recherche fait que toute l'Algérie est un terrain d'enquête à ciel ouvert.

Si l'on revient au deuxième type d'observation que nous qualifions d'observation active, celle-ci désigne l'observation faite sur les sites d'enquête à proprement dit. Il s'agit des séjours, et déplacements en général, qui ont été effectués spécialement pour la collecte des données ; « [c]'est un regard préparé, cultivé, codifié » (Copans, 2005 : 79). Néanmoins, ce n'est pas l'observation qui est mise en avant, puisque à chacun de ces déplacements, la raison « principale » qui nous a fait venir (y compris aux yeux de nos hôtes) est soit s'entretenir avec certaines personnes et / ou la collecte de certains documents appartenant à certaines associations et autres organismes. Le fait que ce ne soit pas l'observation qui nous amène permet parfois un autre niveau de signification où la personne interviewée se laisse observer dans une situation informelle, comparée à la situation formelle qui s'impose lors d'un entretien, notamment lorsque celui-ci est enregistré[207]. Cependant, même lors des entretiens formels, l'observation permet d'avoir des informations intéressantes. Les réactions physiques de la personne qui s'exprime sont parfois très significatives. Cela peut exprimer de la colère, de l'engagement, de l'ironie, de la joie, et toutes autres sortes d'émotions que les paroles ne disent pas toujours ou pas tout à fait[208].

L'observation s'est effectuée sur les trois échelles désignées par Desjeux[209] (2004 :6). Si la première échelle (« l'échelle macro-sociale ») s'intéresse moins à l'individu. Les deux autres échelles (« micro et macro sociales ») mettent les acteurs au centre de l'observation. D'une part, il y a deux types d'observation micro : l'observation micro-sociale, « celle des acteurs sociaux en interaction les uns avec les autres […] à un niveau très micro comme celui du quotidien et des rites d'interaction », et l'observation micro-individuelle dans « sa dimension psychosociale, cognitive ou inconsciente ». Une personne qui se révolte parce qu'elle revient du tribunal où le juge lui a parlé avec une langue qu'elle ne comprend pas ou une autre personne qui se dit ne pas se sentir épanouie du fait que sa langue n'est pas reconnue sont, d'autre part,

[207] Un exemple pour clarifier notre propos : lors d'un entretien avec un militant, un deuxième militant qui se trouvait juste à côté (et que je devais interviewer après) n'arrêtait pas de réagir, par des grimaces, des gestes et des mimiques, à ce que la première personne disait. Quelques jours plus tard, cette personne (celle qui faisait des grimaces) revient sur ces moments pour me demander si j'avais bien saisi sa réaction lorsque la première personne parlait. C'était en fait pour manifester son désaccord qu'il tenait à me montrer. Ce type d'observation permet de recueillir des informations de l'ordre de l'indicible que les enquêtés n'auraient pas dit lors des entretiens enregistrés, mais qu'ils tenaient tout de même à faire savoir.

[208] Pour essayer de « mesurer » ce que l'observation en entretien apporte, nous avons procédé à l'analyse d'un texte d'entretien en faisant abstraction de l'image que la personne affichait. Ce que les paroles apportaient comme sens ne rendait presque rien de toute l'émotion observée chez la personne.

[209] Inspiré visiblement de la classification que Gurvitch (1963) fait de « la réalité sociale ».

des scènes du quotidien qui peuvent donner sur de la matière à observer au niveau macro-sociale, « celle des régularités, des grandes tendances, des appartenances sociales et des valeurs ». Concrètement, ce sont toutes les institutions et structures sociales et politiques ; les clivages ; les identités et les conflits que la question de la langue amazighe a directement ou indirectement produit ou coproduit.

2.2 L'entretien semi-directif

Comme le mentionne Jourde (2009 : 203), l'ethnographie est utile au politologue dans deux situations – d'apparence contradictoires – : lorsque celui-ci ne connait pas les « bonnes » questions à poser, et lorsqu'il croit, à tort, connaitre ces bonnes questions. Ainsi, en pratiquant l'interaction « intensive », notamment au moyen de l'entretien, cela permet de « susciter les significations d'individus[210] » (Ibid : 216), autrement dit, le sens des représentations qui est l'objectif de notre recherche. Pour accéder à ce type d'information, le moyen le plus indiqué est l'entretien. Celui-ci permet de recueillir les significations directement de leur source, auprès des personnes interrogées.

Le choix de l'entretien semi-directif – dit aussi l'entretien compréhensif (Kaufmann, 2004) – permet à la fois de guider l'interviewé sur les questions à discuter – ne pas le laisser se perdre dans des questions hors sujet –, et de lui laisser une large manœuvre pour s'exprimer en toute liberté et inclure des questions auxquelles nous n'aurions pas pensé préalablement. Cela passe par des questions précises et ouvertes. Celles-ci offrent la double possibilité de rester sur le sujet tout en laissant aux personnes interrogées la latitude de donner à ce dernier le cours qu'ils estiment le plus approprié. Une grille d'entretien, avec les principales questions que nous voulions poser, est préalablement préparée. Les questions sont posées une à une d'une manière flexible, suivant l'enchainement des idées produit par l'enquêté. Au milieu de ces questions, il y a « les questions de relance », qui n'étaient pas prévues dans la grille d'entretien. Celles-ci permettent soit d'avoir des éclaircissements et autres détails à propos de ce que l'interviewé venait juste de dire, soit de poser une nouvelle question provoquée par les propos soutenus.

2.1.1 Le choix des participants et le déroulement des entretiens :

[210] Traduction personnelle.

Le critère principal du choix des personnes sollicitées, c'est d'être militant de la langue amazighe en Algérie[211]. À partir de là, la définition que nous donnons du militant est la suivante : est militant pour la langue amazighe celui ou celle qui revendique activement cette dernière, celui ou celle qui produit dans cette langue et œuvre pour son développement et sa reconnaissance. À ce propos, si la plupart des personnes interrogées ont un passé militant riche et sont connues de l'opinion publique pour leurs actions et interventions dans des manifestations revendicatives et / ou dans le débat sur la question, dans d'autres cas, c'est plutôt grâce à leur affiliation et leur adhésion à certaines structures militantes (associations, organisme, média) qu'ils ont été repérés puis identifiés en tant que militants. Comme associations, nous pouvons citer l'ACAOH[212] à Ottawa et l'ACB à Paris ; organismes : le HCA en Algérie ; Média : Berbère Télévision, en région parisienne, et la radio Chaîne 2, d'expression amazighe, de la radio algérienne.

Ce qui a été remarqué auprès des personnes sollicitées, c'est l'enthousiasme pour répondre à nos questions et pour coopérer. Les militants s'investissaient beaucoup dans l'exercice de l'entretien en se montrant très généreux, et notamment sur l'aspect temps. Certaines personnes ont annulé des rendez-vous pour continuer à nous parler, d'autres ont insisté pour nous revoir et continuer la discussion. Certains entretiens ont duré plus de 4 heures, alors qu'au début nous avions convenu une heure et demie à deux heures. À l'exception de deux entretiens, tous les autres ont été enregistrés. La durée varie entre 25 minutes et 4 heures, selon la disponibilité des interviewés et les conditions de l'entretien. Les entrevues ont été organisées en deux, voire trois phases. Dans un premier temps, l'entretien prend la forme de questions / réponses. L'enquêteur pose des questions et laisse le participant répondre sans interférence. L'interaction est réduite à cet exercice où nous nous intéressons au parcours de l'enquêté et à son histoire de militant et des faits qu'il a vécu, en utilisant des formulations de questions peu préconçues, et peu argumentées, au risque de donner un sens prédéfini aux questions ; « comment s'est faite la prise de conscience ? » ; « comment l'engagement s'est fait ? » ; « que représente pour lui la langue amazighe ? » ; « pourquoi militer pour cette langue ? » ; « qu'est-ce qui s'est passé ce jour-là ? », etc. Il s'agit ici d'un exercice de collecte de données « propre », le chercheur écoute et enregistre. Il n'intervient que pour poser la question ou pour demander

[211] Ce qui ne nécessite pas forcément une présence physique en Algérie. Des militants activent aussi en dehors de l'Algérie, mais militent tout de même pour la langue amazighe en Algérie.
[212] L'Association culturelle amazighe d'Ottawa-Hull.

des éclaircissements d'ordre factuel et non de sens ou qui requiert interprétation. Dans cette phase, nous nous sommes restreint à un rôle plutôt passif.

Après cette première étape vient une phase qui ressemble davantage à une sorte de coproduction de données[213] qu'à une simple collecte de données, comme cela était le cas pendant la première partie de l'entretien. Ici, nous nous sommes mis à jouer un rôle plus actif et cela par les relances adressées à l'enquêté en le poussant à donner de nouvelles interprétations à sa vision des choses et à aller plus au fond de la réflexion, chose qu'il n'avait peut-être pas eu l'occasion de faire auparavant. De nouvelles pistes lui apparaissent quand l'enquêteur devant lui « résume ou réfléchit tel un miroir ce qui vient d'être dit » (Miles et Huberman, 2005 : 72). Nous relancions la personne sur certains points et nous essayons de tirer des conclusions que nous reformulons aussitôt en questions. Par exemple : « Vous dites que par vos revendications de la langue c'est tout un principe que vous défendez… Que voulez-vous dire par là ? ». Par ce genre de procédé, et avec des questions structurées et argumentées, le chercheur accompagne la personne interrogée dans la compréhension du sens du militantisme. Plusieurs personnes ont abondé dans cette direction en ayant recours à d'autres arguments qui vont dans le même sens. Cependant, comme nous allons le voir plus bas, il est à noter que malgré cette manière de faire, qui peut paraitre comme une influence sur l'enquêté, certains sont restés prudents devant notre hypothèse qui essaye de voir s'il y a un lien entre leur militantisme et la démocratie. Devant la démonstration suggérée certains préfèrent répondre par « peut-être », et d'autres disaient qu'ils ne savent pas. Ce qu'ils savent cependant, c'est que la langue amazighe doit avoir le meilleur statut possible. Une explication parfois tautologique au risque d'aller sur des pistes dont ils ne sont pas sûrs.

Enfin, dans la troisième partie, nous informions l'enquêté qu'à partir d'un certain moment, les questions sont de type réflexif et que l'entretien passe à une forme de confrontation d'idées. Un débat plus théorique et conceptuel où l'enquêté est invité à jouer le rôle de co-chercheur en engageant ensemble une réflexion. Une dépersonnalisation du débat permet de prendre plus de distance au lieu de poser des questions qui font impliquer l'enquêté en tant que militant. Ainsi, lorsque le chercheur intervient, il n'implique pas la personne questionnée en tant que « sujet » sur qui l'étude porte, mais en tant qu'analyste qui met de la distance entre sa

[213] Nous allons revenir plus en détails dans les chapitres consacrés aux résultats sur cette notion de coproduction, ou co-construction de sens, et tout ce qu'elle implique.

carrière de militant et la personne pensante qu'il est. Sous cette forme d'invitation à la réflexion qui se garde de personnaliser le débat, les personnes interrogées arrivaient souvent à changer d'angle de vue. L'informateur se sent plus libre et se lance dans une réflexion où il apporte parfois des éléments nouveaux et étonnants qu'il n'aurait pas prononcés lors des deux premières phases de l'entretien dans lequel le sujet est axé sur le militant. Parfois, il procède par un mouvement de va-et-vient entre son côté militant et son côté analyste, cela lui permet de s'auto analyser. Il quitte pour un temps sa peau de militant engagé pour se mettre dans celle d'un assistant de recherche qui vient de se faire recruter.

Cette relative facilité à faire changer aux participants d'attitude et les amener à « jouer le jeu » était constatée davantage chez certaines personnes et moins chez d'autres. Cela était facile avec des chercheurs universitaires qui sont à la fois dans l'action et la réflexion. Mais pas seulement, puisque d'autres personnes aux profils différents arrivaient à prendre cette distance. Avec ce type d'interviewés, nous pouvons diviser les entretiens en trois phases déjà citées (collecte de données « propre », coproduction de données et co-construction de sens). Ces trois phases sont utiles au moment de l'analyse. Cela permet de distinguer les différents moments / niveaux de validation de l'hypothèse comme nous allons voir plus loin dans les chapitres analytiques et des résultats. Néanmoins, certaines personnes avaient plus de mal à changer de niveau d'analyse et à prendre de la distance, en restant campées sur leurs idées de militants, et « refusant » ainsi d'engager une discussion plus distancée. Avec ceux-là, les entretiens ont connu plutôt deux phases : la collecte de données avec un rôle passif du chercheur et la coproduction de données avec un rôle plus actif du chercheur.

Sur les aspects plus techniques, une première série d'entretiens a eu lieu entre juin et septembre 2013 dans trois endroits différents : Ottawa, Paris, puis Alger.

1) À Ottawa : les contacts ont été établis au sein de l'ACAOH (Association Culturelle Amazigh Ottawa-Hull). Les entretiens étaient au nombre de trois. Ce sont des membres de l'association et des enseignants de tamazight à Ottawa[214].

[214] Depuis 2001, la langue amazighe fait partie des 27 langues au statut de langue internationale en Ontario. La liste des langues internationales est élargie aujourd'hui à presque 70 langues, parmi lesquelles on trouve le russe, le chinois, l'espagnol, le persan, l'arabe, l'albanais, l'ukrainien, le gaélique, le souahéli, le tchèque, le roumain, le portugais, le hindi, le somali, l'allemand, etc. Voir le site internet du ministère de l'éducation de l'Ontario : http://www.edu.gov.on.ca/fre/curriculum/secondary/classiclang.html (dernière consultation : 30/11/2015).

2) À Paris et sa région : 11 entretiens ont été réalisés, principalement avec des universitaires militants pour la langue amazighe, mais aussi des membres de certaines structures telles que l'INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales), l'ACB (Association Culturelle Berbère), et Berbère Télévision.

3) À Alger : 10 entretiens avec des militants aux profils divers. Le HCA (le Haut-Commissariat à l'Amazighité) a constitué pour nous une sorte de carnet d'adresses pour entrer en contact avec certaines personnes.

Une deuxième série d'entretiens a été réalisée entre décembre 2013 et janvier 2014. Cela s'est passé en Algérie et principalement à Tébessa (à l'extrême Est de l'Algérie) où ont eu lieu les festivités de *Yennayer* (le nouvel an amazigh), un évènement organisé par le HCA où plusieurs militants étaient invités. Dix entretiens ont été effectués. L'un des intérêts majeurs de ce deuxième terrain est dans la rencontre d'une autre catégorie de militants. Il s'agit de militants de l'« Algérie profonde » par opposition aux militants évoluant dans les grandes villes telles qu'Alger, Paris, et Ottawa, qui ont constitué les lieux de nos entretiens précédents. En effet, lors de cette deuxième sortie sur le terrain, nous avons eu la possibilité de rencontrer des militants qui viennent de petites ou moyennes villes, voire de la campagne. Ce sont des personnes qui n'ont pas une visibilité telle que l'ont les autres militants qui évoluent dans des grandes villes, et qui sont actifs dans des cercles qui jouissent d'une médiatisation : universités, organismes, médias, associations, etc.

Le choix de la localité de Tébessa n'est pas fortuit. Les responsables du HCA insistent sur la dimension nationale de l'amazighité en organisant des événements dans des régions où la question amazighe ne jouit pas d'un engagement dominant comme c'est le cas dans d'autres régions qui sont considérées comme le fief de la revendication. Certains militants présents ont qualifié le choix de la région comme un défi. Selon ces derniers, cette localité était plutôt connue pour son inimitié à la question, notamment par certains hauts fonctionnaires de l'État algérien issus de la région, connus pour leurs positions contre la langue amazighe qu'ils qualifient de dangereuse pour la langue arabe et l'islam en Algérie, et que ces revendications ne sont qu'un complot colonial et néocolonial.

Notre échantillon, bien qu'il ne soit pas statistiquement représentatif, c'est plutôt de la technique de saturation dont il s'inspire : « La collecte de données s'arrêtera lorsque les catégories d'analyse auront atteint un point de saturation : les nouvelles données n'ajoutent pas de nouveau sens à ce qui est déjà compris » (Savoie-Zajc, 2007). Nous avons arrêté le nombre des participants lorsque les significations fournies devenaient répétitives et de là confirmaient les dires des participants précédents.

3. Les enjeux soulevés par la méthode

Dans le présent travail empirique, l'entretien, qui est la méthode principale de collectes des données primaires, soulève des enjeux qui doivent être pris en considération. La relation du « face-à-face » entre l'enquêteur et l'enquêté n'est pas une situation où le premier écoute seulement et le second informe. C'est plutôt une situation où s'effectue une co-construction du sens « l'orientation vers le Tu est réciproque » (Cefaï, 1998 : 95). Le chercheur doit être conscient qu'il n'est jamais complètement passif et qu'il influence l'enquêté, ce qui rend les propos attribués à ce dernier porteurs d'un sens qui a été co-construit entre lui et le chercheur. Cela sera pris en considération tout au long de l'analyse. Il est nécessaire d'accorder autant d'attention aux réponses de l'enquêté qu'aux questions de l'enquêteur pour essayer de mesurer la portée de ces dernières sur les premières.

L'autre enjeu réside dans la position du chercheur vis-à-vis du terrain de recherche. Si ce dernier appartient à la région qui fait objet de l'enquête, ce qui est notre cas, cela contient des avantages et des inconvénients. D'un côté, ceci peut pousser l'enquêté à voir l'enquêteur comme quelqu'un qui adhère à ses revendications et idées ou, du moins, qui éprouve de la sympathie pour la cause défendue. Cette situation peut s'avérer favorable si elle influe positivement l'enquêté qui pourrait se sentir plus à l'aise quand il est en face de quelqu'un qu'il perçoit comme approuvant ses idées. Ainsi, le fait de maitriser la langue qui constitue l'objet de cette recherche est une donnée importante, non seulement pour maitriser ce qui est dit dans cette langue[215], mais aussi pour mettre l'enquêté en confiance. Cependant, le désavantage de cette situation réside dans le risque de voir l'enquêté ne pas évoquer certains éléments qu'il considère comme acquis, évidents et d'avance compris par l'enquêteur. Par exemple, on peut ne pas trop s'attarder sur ce qui motive l'engagement en croyant qu'il ne serait pas utile de mentionner cela, car son interlocuteur (l'enquêteur autochtone) connait bien la chose. C'est une

[215] Bien que les entretiens aient été réalisés en français, le recours à la langue amazighe par les participants était très fréquent.

situation à laquelle nous avons souvent fait face. Pour y remédier, il fallait insister sur certaines « ellipses narratives » en usant de questions de relance qui permettent de revenir sur ce que la personne sollicitée croit inutile d'évoquer.

Un chercheur « étranger » au terrain de recherche aurait plus de possibilité de recueillir davantage d'informations sur ce type de questions. L'enquêté se verrait en face de quelqu'un qui est supposé ne pas bien maîtriser tous les éléments relatifs à la question, ce qui va le pousser à expliquer avec plus de détails son engagement et ses idées. De plus, l'enquêté peut voir en ce chercheur « étranger » quelqu'un qui pourrait diffuser davantage ses idées, et que s'il arrive à « convaincre » quelqu'un qui est supposé avoir une position neutre, puisqu'il est étranger au conflit, cela prouve que sa cause est juste. Tout cela peut motiver les enquêtés à s'investir davantage dans l'exercice de l'entretien[216]. Cependant, la manière de se présenter à l'enquêté peut offrir une certaine marge pour bénéficier des avantages de l'« enquêteur étranger ». Par exemple, donner un minimum d'informations sur soi[217] ; éviter de se familiariser avec l'enquêté avant l'entretien ; ne pas utiliser (au début) avec l'enquêté la langue qui est l'objet de cette recherche, etc. Une certaine manière de se présenter à l'enquêté doit être pensée avant chaque entretien[218], selon le profil de ce dernier et le lieu de l'entretien. Parfois, il était préférable de se montrer comme appartenant au terrain de recherche et, d'autres fois, comme « étranger » à ce dernier. Or, lors des entretiens, les deux postures deviennent parfois possibles d'une manière presque naturelle. En fait, tout le long de l'entrevue, chaque partie apprend à connaitre l'autre à mesure d'avancer dans la discussion. Tout comme nous découvrions l'enquêté au fil de ce qu'il dit, l'enquêteur nous découvre également à partir de ce que nous disons et faisons[219]. Ainsi, ce que le participant ne savait pas à propos du chercheur au début de l'entretien, ce qui pourrait l'amener à classer ce dernier comme plutôt « étranger à la question », finit par le savoir au fil du dialogue que le chercheur est proche de la question. De

[216] Sur les motivations de l'enquêté à accepter l'entretien, voire à s'investir dans ce dernier, voir le numéro spécial de la revue en ligne *¿Interrogations?* « Le retour aux enquêtés », n°7, publiée le 01/12/2011. http://www.revue-interrogations.org/index.php?num_ID=20, dernière consultation le 30/12/2015.

[217] Insister plus sur l'affiliation académique et professionnelle et le but du projet que sur son parcours personnel, ses origines, etc.

[218] Ceci n'implique ni manipulation, ni mensonge. Il s'agit d'une sorte de gestion de l'image de l'enquêteur auprès de l'enquêté pour que cette dernière n'altère pas l'entretien. C'est la posture la plus apte à recueillir le plus de données qui sera adoptée.

[219] Par exemple : la manière avec laquelle nous réagissions à ce que l'enquêté dit donne une idée à ce dernier de notre position. Parfois il pose même des questions : « ah ! vous saviez ça ?! » ; « je vois que vous connaissez cette histoire… », « vous souriez ! Vous comprenez tamazight ? ».

ce fait, et jusqu'à une certaine mesure, il était possible de bénéficier des avantages d'un chercheur « étranger » et ceux d'un chercheur local.

Cela étant dit, nous essayons de demeurer conscients que nous ne maitrisons pas intégralement la situation par rapport à cette question du rapport au terrain. Il s'agit de mesures qui visent à limiter les biais, sans prétendre tous les éliminer. Comme le mentionnent Beaud et Weber (1997 : 52) « l'impression d'étrangeté » ne suffit pas parfois :

> « Devenir enquêteur alors qu'on est d'avance participant (c'est ce que nous appelons l'enquête par *distanciation*) suppose une prise de distance pour laquelle vous ne pourrez pas vous appuyez sur vos impressions d'étrangeté. En particulier tout vous paraitra d'avance naturel, évident, allant de soi : vous aurez une explication pour tout, vous aurez l'impression de tout savoir » (Beaud et Weber 1997 : 52).

Concernant les enjeux éthiques, nous avons demandé à tous nos participants s'ils souhaitaient être cités par leurs noms ou anonymement, et tout le monde a choisi d'être nommé, en expliquant qu'ils assument leur dire et qu'ils n'ont rien à craindre ni à cacher. Si certains étaient même plutôt indifférents à la question, d'autres ont au contraire insisté pour être nommément cités. Néanmoins, certains cas présentaient des situations sensibles envers la question d'éthique. Il s'agit surtout de certaines informations recueillies par le biais de l'observation. Certaines personnes sollicitées pour un entretien accueillent l'enquêté chez elles ou sur leur lieu de travail. Le chercheur se retrouve dans une certaine intimité de l'enquêté. Ce qu'il peut observer dans cette situation peut constituer un matériau très utile. Soit pour conforter les dires de l'interviewé ou, et c'est là où le problème se pose, pour les contredire. La réaction adoptée devant ces situations c'est soit d'occulter « le fait » et ne pas l'exploiter ou appliquer un anonymat sûr et systématique, ou bien discuter avec l'intéressé de ce qui a été vu et lui demander si on pourrait citer la chose. Tout cela selon plusieurs facteurs liés surtout à la nature de la scène observée et en quoi cela interpelle des considérations éthiques.

4. L'analyse des données :

Après tout le travail de terrain et de collecte de données arrive la phase de l'analyse de ce matériau recueilli. C'est à la lumière de ces données, et le type d'analyse suivi, qu'une

réponse à la question de recherche serai envisageable, et cela en confirmant ou infirmant l'hypothèse de départ. Comme cela se laisse déjà comprendre, la méthode de recherche adoptée est qualitative. Celles-ci sied aux démarches interprétatives et constructivistes que nous utilisons ici.

Les informations collectées sont consignées dans une sorte de base de données qui permettra leur organisation : un répertoire de sens. Cela consiste en un classement de ces données selon certains critères d'analyse adaptés généralement pour les méthodes qualitatives et spécifiquement selon des critères soulevés par la question de recherche, et la théorie qui a été choisie. Ainsi, comme notre objectif est de comprendre le sens du militantisme linguistique amazigh en Algérie, et que notre hypothèse prétend que c'est un sens politique à la fois associé et porteur d'une idée de la citoyenneté et de la démocratie, et cela au vu du contexte dans lequel cette question évolue. Ajouté à cela notre lunette théorique qui combine le néo-institutionnalisme historique à la sociologie compréhensive (avec ses deux variantes : pragmatique et de l'expérience), avec un concept central comme celui de « contexte de sens », tous ces éléments nous guident à chercher le(s) sens d'une manière circulaire, allant du contexte (qui est aussi les traditions étatiques ; la dépendance au sentier ; les politiques linguistiques de l'État) au discours (qui est une partie constitutive du régime linguistique ; le discours qui accompagne les conjonctures critiques ; le militantisme linguistique), et du discours au contexte. Cela ne constitue en réalité qu'un seul et même sens global, que nous nous efforçons, momentanément et artificiellement, d'appréhender d'une manière séparée, comme le suggère le concept de contexte de sens. Ce dernier se transforme dans l'analyse en deux indicateurs imbriqués que sont le sens et le contexte. Le sens envoie aux représentations dans le discours militant, et le cotexte renvoie, quant à lui, au contexte politique ou à la politisation.

1) D'abord à partir du discours des militants pour repérer des mots, des phrases (parfois sous forme de paraphrase) et des arguments qui renvoient au sens que nous supposons exister. Ces indicateurs peuvent évoquer directement ou indirectement le sens politique que nous visons à cerner. Dans certains entretiens des mots-clés dont le sens politique est manifeste sont prononcés, ceux-là désignent plus ou moins directement le sens supposé. Dans d'autres cas, ce sont des phrases, voire de la paraphrase, qui renvoient globalement au même sens des mots-clés cités par d'autres, mais sans pour autant utiliser les mêmes mots. Dans d'autres situations encore, c'est dans l'argument général que nous arrivons à repérer un sens politique. Ces types

de cas servent qu'à titre indicatif pour expliquer comment les indicateurs de sens sont repérés. Ils ne sont certainement ni mécaniques ni nettement séparées. Un même entretien peut présenter les trois types d'expression, avec toutes les nuances qui peuvent exister entre elles, et en passant par d'autres figures de style et de rhétorique comme la répétition, la métaphore, la personnification, l'oxymore, l'anaphore, l'accumulation. Qu'elles soient conscientes ou inconscientes, ces manières de s'exprimer visent à être le plus convaincant et expressif possible.

2) Puis, à partir du contexte politique dans lequel le militantisme linguistique amazigh n'a cessé d'évoluer. Un contexte traduit théoriquement en termes de traditions étatiques et de régime linguistique, et d'une manière plus abstraite encore, dans les concepts de « dépendance au sentier » et des « conjonctures critiques ». Or, ce qui caractérise ce contexte (conceptuel et empirique) c'est la « politisation ». Celle-ci semble être une constante dans ce contexte. Elle est à la fois continuité et ruptures ; cumulation et changements ; dépendance au sentier et conjonctures critiques. Elle constitue une sorte de processus. La présence d'une dépendance au sentier (les traditions étatiques) assure sa présence constante et minimale, et elle atteint son paroxysme (jusqu'à la surpolitisation) lors de conjonctures critiques, des moments de crises, de fortes mobilisations et de pics de militantisme.

D'une perspective historique, nous allons suivre cette politisation depuis son apparition la plus manifeste jusqu'à son état actuel, en passant par ses moments les plus bas et les plus forts. Il s'agit de montrer comment le militantisme linguistique amazigh a évolué, comment il a « échoué » à des moments et « réussi » à d'autres moments, voir comment il a influencé le régime linguistique algérien. Ce qu'imposent les traditions étatiques comme sentier et la manière dont réagit une partie du régime linguistique (les militants et leur représentation) avec des conjonctures critiques, alimente un cercle de politisation. Nous sommes ainsi en pleine situation politique faite d'État, de citoyens, de revendication et de mobilisation[220]. C'est ici qu'intervient la notion de « politisation » que nous adoptons comme un fil conducteur, dans la mesure où c'est une caractéristique majeure de la question linguistique en Algérie, en général, et de la langue amazighe en particulier, qui permet de saisir le sens de ce contexte du militantisme.

[220] C'est ce que Charles Tilly et Sidney Tarrow définissent comme « politique du conflit » qui « réunit donc trois éléments bien connus de la vie sociale : le conflit, l'action collective, et la politique » (Tilly et Tarrow, 2008 : 21-22).

Comme nous l'avons expliqué dans la partie théorique, nous avons fait en sorte pour que le concept du contexte de sens renvoie non seulement aux représentations, mais aussi aux structures. Ceci se reflète également dans la définition de la « politisation » que nous adoptons. Selon Hamidi (2006) :

> [l]a politisation peut donc résulter de deux phénomènes : une requalification objective, lorsqu'un enjeu ou un dossier qui se situe initialement hors du champ politique est saisi par des acteurs socialement définis comme politiques, ou un recodage subjectif, lorsque les acteurs impliqués labellisent leurs pratiques comme étant politiques[221].

En conséquence, la politisation sera suivie dans son mouvement de va-et-vient, autrement dit, des individus aux structures, et vice versa. Cela justifiera également la présentation des résultats de recherche qui est divisée en deux chapitres : I) le sens des représentations des militants pour la langue amazighe en Algérie, et II) l'impact de ce militantisme et ses représentations sur le régime linguistique algérien.

[221] Une définition inspirée de celle de Jacques Lagroye (2003) pour qui la politisation est un « processus de requalification des activités sociales les plus diverses, requalification qui résulte d'un accord pratique entre des agents sociaux enclins, pour de multiples raisons, à transgresser ou à remettre en cause la différenciation des espaces d'activité ».

Deuxième partie

Chapitre IV : Des trajectoires aux représentations : un contexte propice à la production de sens

> En fait, il n'est pas de bonne histoire savante et scientifique du contemporain sans prise en compte du savoir militant, du savoir professionnel, du savoir populaire. Ils sont pour le chercheur une source, une stimulation, une occasion de débat, car les regards savants et les regards militants n'ont pas vocation à coïncider, mais à dialoguer. (Pennetier, 2005 : I).

À travers les entretiens réalisés, ainsi que la littérature consultée, il s'avère que le rapport des militants à la langue amazighe d'un côté, et à leur militantisme de l'autre, est porté par des représentations et des imaginaires aussi riches que divers. Interroger un militant pour la langue amazighe sur sa perception de cette dernière et de son militantisme l'amène à s'exprimer sur des questions multiples. Celles-ci vont de l'intime, personnel, et émotionnel, à des thèmes qui relèvent de la chose publique et des questions politiques, en passant par la culture, l'histoire, l'identité, l'humanité, etc. Ce passage en revue d'aussi vastes questions, lors des entretiens, avec différents niveaux de relations à la chose (en tant qu'humain, personne physique, citoyen… et tout ce que cela implique comme considérations) a été remarqué chez la plupart des participants à notre recherche. Au fil de la discussion, et souvent selon le type de question qui leur a été posé, ou l'angle par lequel le sujet a été abordé, les interviewés passent des récits de vie personnels, axés sur la question de la langue amazighe, à des débats sur l'histoire, l'identité, la justice, la politique, etc. Cette multiplicité de thématiques qui pouvaient être abordées à partir de la question linguistique a donné lieu à une richesse considérable d'arguments qui sont néanmoins structurés d'une manière méthodique, indépendamment de l'organisation que peuvent amener les questions posées et leur type. Dans plusieurs cas rencontrés, à la question « que représente pour vous la langue amazighe ? », la personne questionnée expose ses arguments d'une manière organisée, qui commence souvent par des considérations « basiques » qui la renvoient au bébé puis à l'enfant qu'elle était ; ses premiers rapports avec l'environnement, avant de monter dans des raisonnements sociétaux, politiques, etc.

En effet, dans la plupart des cas, à la question du tout début qui était adressée aux participants : « pourriez-vous vous présenter ? », les personnes interrogées, sachant préalablement, certes, le sujet de l'entretien, mais sans davantage de détails, se présentaient à travers le prisme lié à la langue amazighe et leur militantisme ; une question qui constituait une sorte de fil conducteur dans leur discours. Aussi, dans plusieurs cas rencontrés, la manière par laquelle les participants se présentaient n'est pas directement celle qui informe brièvement qui est cette personne (par exemple : le nom, la profession, l'origine), comme le faisaient, par ailleurs, certaines autres personnes rencontrées et qui relève d'une manière plutôt ordinaire ou conventionnelle (hors contexte particulier) de se présenter.

La majorité des personnes rencontrées procédaient par une sorte de récit de vie, sans que cela ne leur soit explicitement demandé. Il est vrai que dans notre cas, nous cherchions un certain aspect « biographique » dans les entretiens (nous finissons par le demander, par des relances, aux participants qui ne procédaient pas de cette manière par eux-mêmes). Cependant, il est intéressant de relever le nombre d'interviewés qui le faisaient sans que cela ne leur soit préalablement demandé (28/34[222]). Il semble que le fait que l'objet de l'entretien porte, d'un côté, sur les militants qu'ils sont, donc avant tout sur leur personne, et que cela concerne la langue amazighe, objet de leur militantisme et donc d'un certain dévouement et d'une passion, favorise ce genre de récit dans lequel l'interviewé se sent implicitement invité à relater *son histoire* par rapport à son « identité militante[223] ». Ce type d'informations « personnelles » qu'on ne peut avoir que par l'entretien, dans la mesure où les écrits, aussi bien biographiques qu'autobiographiques, relèvent d'un exercice peu commun (Pennetier, 2005 : I).

Ainsi, l'approche par l'entretien permet d'éclairer tout un pan du militantisme, tant que ce dernier « n'est pas seulement affaire de scène publique ; les coulisses, qui sont en interaction permanente avec cette scène, forment un espace crucial où les enjeux se tissent et les acteurs se fabriquent » (Sorin, 2008). Une certaine « [auto] fabrication des acteurs » que Bourdieu critique comme étant une « illusion biographique » où il y aurait une « inclination à se faire l'idéologue de sa propre vie » qui donnerait au final une « création artificielle de sens » (Bourdieu, 1986 :

[222] Le point commun entre les six autres qui étaient peu bavards sur leurs parcours personnels était une certaine timidité qui expliquerait cette retenue.

[223] Comme déjà mentionné en introduction, nous avons mené dans le passé deux autres recherches qui portent sur la question linguistique en Algérie, avec à la clé plusieurs entretiens du même type (compréhensif ou semi-directif). Cependant, l'aspect « personnel » et « émotionnel » se faisait nettement moins ressentir, en comparaison aux entretiens réalisés dans le cadre de la présente recherche et cela, bien que les deux précédentes recherches impliquaient les participants en tant qu'acteurs. Tout comme une bonne partie de ce travail, ce qui était recherché dans ces recherches étaient les représentations.

69). Néanmoins, l'objectif est de comprendre l'imaginaire au moment même où il est *imaginé*, évoqué, remémoré et mis en discours, avec tout son lot de *risques* d'« interprétations anachroniques ». Celles-ci servent davantage le sens recherché − les représentations − qu'elles ne lui nuisent. Cette idée est expliquée d'une manière plus radicale par Halbwachs (1941) qui évacue quasi complètement les faits pour laisser toute la place aux représentations du moment :

> [L]'essentiel est que ces traditions existent, au moment où nous les atteignons. Nous ne cherchons pas ce qu'il y a derrière elles, et si elles sont authentiques. Mais nous les étudions elles-mêmes, comme des croyances collectives […] Si, comme nous le croyons, la mémoire collective est essentiellement une reconstruction du passé, si elle adapte l'image des faits anciens aux croyants et aux besoins spirituels du présent, la connaissance de ce qui était à l'origine est secondaire, sinon tout à fait inutile, puisque la réalité du passé n'est plus là, comme un modèle immuable auquel il faudrait se conformer. L'expérience que nous étudions, quels qu'en soient l'ampleur et l'intérêt intrinsèque, n'est, pour nous, qu'une expérience de psychologie collective, et les lois que nous en pouvons tirer auront à être confirmées et précisées par des enquêtes du même genre sur d'autres faits (Cité par Gensburger, 2008 : 3).

C'est d'une quête de vérités, au pluriel (et non d'une enquête de Vérité), dont il est question (Baussant, 2009), puisque la reconstruction des faits d'une manière subjective nous intéresse autant que les faits objectifs que nous aborderons dans le prochain chapitre, consacré à des faits et à leurs représentations, tandis que ce chapitre s'intéresse plutôt à des vérités vécues -- du vécu. Des rétablissements de sens qui se situent au-delà des faits constatables et vérifiables, tant ils relèvent du personnel, du ressenti, du restitué et de l'exprimé. Il s'agit du « sujet qui sent » et non de « l'objet qui est senti » (Vinson, 2016[224]).

1. Entre terreaux favorables et évènements déclencheurs : l'étape inévitable de la prise de conscience

Les deux longs passages d'entretien[225] qui vont suivre donnent une idée de ce vécu qui importe au participant, donc forcément à l'analyse[226], par le fait qu'il soit justement revisité,

[224] Qui met en exergue cette phrase d'Alain : « Personne n'avait seulement tenté de m'expliquer ce que c'est que sentir. ».
[225] Nous préférons d'abord présenter ce long passage de l'entretien comme tel, puis revenir sur certaines parties. Cela permet de saisir le propos dans son entièreté. Chose qui risque d'être manquée si nous le subdivisions en des passages courts.
[226] Rappelons que parmi les références théoriques et méthodologiques que nous faisons nôtres, il y a la notion de vraisemblance, et la sociologie de l'expérience de Dubet.

reconstitué et réinterprété. La personne a jugé pertinent de commencer sa présentation par certains détails qui peuvent paraitre dans un premier temps comme étant superflus, voire farfelus, mais qu'elle finit par rattacher à la question pour laquelle elle a été sollicitée, qui porte sur le militantisme pour la langue. L'interviewé parle des premières années de sa vie grâce à une certaine « conservation *ex situ* » de la mémoire ; il ne se rappelle certainement pas personnellement de tous les faits qu'il exprime. Si ce n'est cette réinterprétation au service du sujet débattu, cette cohérence − quand bien même artificielle − et ce sens − quand bien même illusoire − n'auraient pas existé dans son discours par lequel il communique ses représentations :

> Je suis originaire de Kabylie. Je suis né au milieu des années 1950, et donc avec la guerre d'Algérie […] un moment troublé par la guerre et à la fois où les traditions étaient fortes… je suis né dans une maison kabyle de manière traditionnelle. Je ne suis pas né à l'hôpital, on m'a coupé le placenta qui était enterré. J'ai été circoncis et le prépuce se trouve entre le pilier central et la poutre maitresse : les maisons kabyles. Donc je suis vraiment fabriqué comme un kabyle. Les substances kabyles, les rites kabyles. Les hommes pour la plupart étaient partis en émigration : mon grand-père était en France, mon père était en Oranie, […] Donc j'ai des souvenirs contrastés ; à la fois de beaux souvenirs de Kabylie et puis des souvenir sur le moment ils étaient excitants, mais bien par la suite ils se sont révélés assez traumatisants pour moi. Ceux de la guerre bien sûr. Donc la journée il y avait les soldats [de l'armée coloniale] qui venaient, et la nuit c'était les maquisards. Les maquisards me disaient « at ruhed yid-naɣ s adrar ?[227] », ils me montraient les grenades… j'étais très fier d'eux. J'assistais à des réunions qu'ils faisaient la nuit… tu vas voir que ça, c'était très important pour moi. Je garde des souvenirs vifs de cet honneur kabyle, de cette guerre… mais en même temps ce monde était troublé. L'enfant que j'étais ne pouvait pas ne pas le savoir, notamment vers 4, 5 ans. Et j'ai appris plein de comptines… tous les évènements du village étaient mis en rimes par une femme qui s'appelle Yamina At Lhocine. Elle était elle-même la poétesse qui a inspiré Lounis Aït Menguellet […]. En fait elle encourageait le combat libérateur et les maquisards. Je ne savais pas ce que cela voulait dire, mais tous les évènements étaient recyclés et rythmés, rimés, par de la poésie : « - a laɛmara w'ik yewten ? – d imdanen ! – amek igan ? – d izegwaɣen ! – sani irran ? – d assawen ! »[228]… Des petites choses comme ça : « anaɣ ak ixdaɛ Rebbi, niɣ tezrid lmut tella, tebwid lemkwahel ɣer lexla[229].

Avant de rentrer dans le vif du sujet, notre interlocuteur a tenu à planter un certain décor qu'il considère visiblement important pour pouvoir expliquer son militantisme pour la langue. Dans ce long passage cité l'on constate comment ce participant accorde une grande importance

[227] Traduction : « Tu veux venir avec nous au maquis ? ».
[228] « Lamara qui t'a tapé dessus ? – Ce sont des gens ! – Comment sont-ils ? – Ils sont rouges ! – Où sont-ils passés ? – Vers le haut ! (Traduction personnelle).
[229] « Que Dieu te maudisse, tu sais bien que la mort existe, tu as pris les armes au maquis » (Traduction personnelle).

au contexte dans lequel il était né et y a vécu les premières années de sa vie. Celui-ci est marqué par deux grands aspects : d'un côté il y a les fortes traditions de la société kabyle, et de l'autre l'atmosphère de guerre qui caractérisait cette époque. C'est ainsi qu'il évoque simultanément de paisibles souvenirs liés à son enfance (qu'il exprimait par des mots, mais aussi par la posture qu'il affichait, et qui est celle d'une personne qui se remémore d'agréables souvenirs), ainsi que des réminiscences qui s'inscrivent dans l'ordre du tragique, qui concernent l'ambiance de guerre qui caractérisait cette époque. C'est à travers son propre vécu qu'il retrace l'histoire de son militantisme. Après avoir longuement parlé du lieu et temps dont il est issu et ce qui les caractérisait comme contextes (caractéristiques de la société et ses traditions d'un côté et contexte de guerre de l'autre), comme la situation initiale (le point de départ) par laquelle son histoire a commencé, notre interlocuteur se rapproche du sujet principal pour lequel il fut sollicité. Cela se fait à l'occasion d'un changement marquant dans sa vie :

> Pendant la guerre, je ne sais pas ce que j'ai éprouvé, mais je voulais absolument rejoindre mon père. C'est assez rare qu'un enfant de 5, 6 ans puisse exiger de partir… je ne sais pas… j'ai eu peur de mourir ? Qu'est-ce qui s'est passé à l'intérieur de moi ? Est-ce que ça a un lien avec le décès de ma sœur ? […] et un beau jour on m'a mis dans une JUVA 4, direction l'Oranie. C'est comme ça que j'ai changé de monde. Et c'est comme ça que je suis entré dans le monde moderne de manière aussi traumatique. Et donc là je suis jeté dans un monde multiculturel, qui n'était plus celui de la Kabylie. Je ne pouvais plus être kabyle à l'intérieur et kabyle à l'extérieur. J'étais kabyle à l'intérieur, mais à l'extérieur c'était des arabophones […] Et là aussi c'était traumatique ; cette rupture brutale avec le monde des femmes, avec la Kabylie… je ne comprenais pas l'arabe… Et j'allais à l'école maternelle à l'époque, donc en français. J'étais plongé dans ce monde multiculturel, mais néanmoins il y avait quelque chose chez moi, qui va rejoindre tes préoccupations, de très enraciné de kabyle. C'est-à-dire que je tenais à continuer à parler en kabyle à mon père, et pas en arabe. Alors que je voyais les enfants de mon âge, qui sont même venus de Kabylie comme moi, s'étaient arabisés. J'étais le seul qui avait ce quelque chose de coriace. Ça y est ! Je suis fabriqué comme kabyle, je suis kabyle. Et probablement cette fierté de la guerre, *imjuhad* [les combattants], que j'ai vu même la nuit, qui nous réunissait, qui nous disaient « *ay atmaten !* [Frères !], on est venus jusqu'à dans les montagnes, et même dans ces montagnes on veut nous chasser », *s teqbaylit* [en kabyle] et tout. Donc il y a quelque chose qui a été intériorisé définitivement. Alors qu'est-ce qui a renforcé en moi… pour donner plus tard ce côté chercheur et militant ? Puisque c'est ce que je combine en même temps : c'est évidemment le fait que j'étais minoritaire face à une majorité d'arabophones. Avec les adultes ça se passait bien. On me prenait, on me donnait de l'argent, les clients qui venaient au magasin de mon père. Je parle des adultes arabophones. Mais avec les jeunes il fallait se battre. Il y avait un rejet entre les jeunes, entre les enfants. Ça ne faisait que fortifier mon… ça n'a pas créé chez moi de la honte, parce que j'ai vécu en Kabylie, j'ai été aimé par toutes ces femmes kabyles, et j'étais

> fier par ces hommes kabyles… J'avais choisi une autre voie d'intégration : je parle arabe oranais sans accent, contrairement à mon père qui garde son accent kabyle [Rire][230].

C'est en changeant de lieu de vie que la première interpellation par rapport à la question linguistique a eu lieu. Ainsi pour arriver à parler de la langue amazighe et du militant qu'il est, notre interlocuteur a commencé par se présenter d'une certaine manière (la seule phrase prononcée par l'interviewer était : « Monsieur H.S, si vous permettez, je vais vous demander de vous présenter », sans autre recommandation ni influence visible). Il évoque d'abord ses origines et son lieu de naissance, puis les conditions dans lesquelles il était né et surtout les rituels qui lui ont été appliqués. Ce qui peut paraitre comme étant des détails, voire un hors sujet, par rapport au propos général et l'objet de l'entretien semble être important aux yeux de notre interlocuteur. Cela a été remarqué chez de nombreux participants qui parlent de plusieurs aspects relatifs à leur vécu et à leur identité. Ainsi, certains parlaient des rituels pratiqués à leur naissance, des traditions culinaires, de l'architecture de leur ancienne maison, du village et de son organisation, etc.

Ensuite, l'interviewé insiste longuement sur des faits qui l'ont marqué. Dans son cas, comme dans celui de certains autres participants qui ont vécu cette période, c'était la guerre ; la guerre d'Algérie (1954-1962). La situation qui régnait dans leur région au moment de leur naissance et des premières années de leur vie, fait qu'ils en gardent des traumatismes, mais aussi une grande fierté par rapport aux hommes qui l'ont mené du côté algérien[231]. Ce regard de dignité et de distinction qu'ils portent sur les combattants qui se sont soulevés contre le colonialisme français est souvent évoqué quand ils tentent d'expliquer l'origine de leur attachement à la langue amazighe, à une époque de leur vie où ils n'étaient pas encore capables de construire un raisonnement plus construit qui serait derrière leur militantisme pour la langue : « les maquisards… j'étais très fier d'eux… tu vas voir que ça, c'était très important pour moi… Et probablement cette fierté de la guerre, *imjuhad* [les combattants] ».

Cette situation qui appartient au passé (la guerre d'Algérie), mais surtout le sentiment de fierté qu'il en tirait plus tard, et jusqu'à présent – et c'est ici que revient l'idée de Halbwachs

[230] Entretien avec H.S, Paris, juillet 2013.
[231] Pour « un leader d'opinion » comme Aït Menguellet, qui a aussi répondu à nos questions lors de cette recherche, vivre la guerre en tant qu'enfant – ce qui est le cas de plusieurs participants à notre recherche – est particulièrement marquant et pesant, dans la mesure qu'un enfant ne fait qu'encaisser et subir sans pouvoir réagir d'une manière ou d'une autre.

citée plus haut, pour qui le plus important se situe dans le perceptif au moment présent et non dans l'objet sur lequel la perception porte[232] – était, selon H.S, un terreau favorable pour la prise de conscience qui s'est manifestée plus tard à l'occasion de certains autres motifs et événements déclencheurs. Il s'agit dans son cas du fait qu'il s'est retrouvé linguistiquement minoritaire et stigmatisé par les enfants de son âge. Ainsi, après avoir expliqué toute la fierté qu'il tirait des hommes de chez lui qui se sont insurgés contre le colonialisme, l'interviewé fait directement un lien entre ce contexte de guerre et de rébellion et le contexte d'indépendance qui a suivi, et dans lequel il s'est retrouvé linguistiquement non seulement minoritaire, mais aussi stigmatisé, voire discriminé. C'est ce qui l'a amené, selon ses propos, à devenir un militant acharné pour sa langue :

> La nuit c'était les maquisards. Moi j'étais entre les deux… j'étais très fier d'eux… tu vas voir que ça, c'était très important pour moi. Je garde des souvenirs vifs, comme ça… de cet honneur kabyle, de cette guerre …Alors qu'est-ce qui a renforcé en moi… pour donner plus tard ce côté chercheur et militant ? Puisque c'est ce que je combine en même temps : C'est évidemment le fait que j'étais minoritaire face à une majorité d'arabophones. Avec les adultes ça se passait bien… Je parle des adultes arabophones. Mais avec les jeunes il fallait se battre. Il y avait un rejet entre les jeunes, entre les enfants.

Ce lien avec la révolution algérienne et la relation entre une certaine « mémoire révolutionnaire » et le militantisme pour la langue étaient observés chez d'autres participants. Ceci constitue une source de motivation certaine du moment où le combat libérateur représente le moment fondateur, le repère, de la nation algérienne moderne dont chacun se revendique[233]. Certains essayent de faire une comparaison entre leur « combat pour la langue » et le combat de leurs ainés pour la libération de l'Algérie. Un comparatif dont la conclusion se veut motivante pour accomplir un devoir dont le coût est dérisoire par rapport au sacrifice de leur modèles de héros que sont les insurgés contre le colonialisme, et qui ont fait le sacrifice ultime ; celui de leurs vies :

[232] Le fondement ontologique de cette idée chez Halbwachs se trouvait déjà dans « Les cadres sociaux de la mémoire » (1925), ainsi que dans la critique du travail de Durkheim sur le suicide (1930). Pour Halbwachs « la causalité sociale est une causalité mentale » ou ce que Marcel et Mucchielli (1999) qualifient d'« une psychologie collective d'inspiration phénoménologique ».

[233] Cela est aussi présent dans la littérature, voir par exemple les procès-verbaux des détenus de la cause amazighe de 1980, et comment les prévenus faisaient référence à la révolution et au combat libérateur de la colonisation (Ait Larbi, 2010). Cependant, pour ces derniers, ainsi pour ceux qui abordent la question d'une manière politique ou politisée, on retrouve, en plus du sentiment de fierté, une certaine volonté de tirer une légitimité historique, notamment lorsque celle-ci est exploitée par un contre-discours qui nie la langue amazighe.

> Si je devais faire un parallélisme entre qui nous sommes ici avec peu de moyens et tout […]. On a des difficultés avec peu de moyens, parce qu'on n'a pas ceci ou cela…. Mais c'est rien ! Vous imaginez ceux qui en 1952 se sont réunis pour préparer le Comité Révolutionnaire de l'Unité et l'Action qui préparait la révolution de 1954 ?! Vous imaginez ceux qui en 1953/54, des jeunes, plus jeunes que vous ! Ils avaient 20 ans, 23 ans… qui n'avaient pas de moyens, qui avaient un environnement hostile au plus haut niveau… c'était leurs vies qui étaient en jeu, leur vie ! Ce n'est pas leur temps ni leur argent ! C'est leur vie qui était en jeu ! […] Pourquoi ils ont fait ça ? Parce qu'ils étaient indignés de la manière dont étaient traités les algériens par le colonialisme… L'indignation de ceux qui ont fait 1954 pour recouvrir leur dignité, leur liberté, c'est plus fort que tout ! C'est plus fort que tout ! Ils avaient une conscience aigüe de ça[234].

Chez d'autres militants, la référence à la colonisation se fait plutôt d'une manière critique. Ce n'est pas tant l'héroïsme des combattants qui est mis en exergue dans leur discours, mais plutôt la domination coloniale. Le refus et la stigmatisation de leur langue dans le contexte d'une Algérie indépendante ont été vécus comme une forme de colonialisme, ou du moins comme une injustice comparable à l'injustice coloniale :

> Après le départ de l'armée française et des instituteurs, qui étaient les seuls étrangers, je découvre un autre monde qui est celui de la culture arabe qui était représentée par le pouvoir, qui d'une certaine façon a remplacé tout de suite le pouvoir oppressif [colonial]. Parce qu'il s'est manifesté en particulier au sein du village d'où je suis issu, par l'occupation militaire, parce qu'il y avait aussi le soulèvement du FFS. Et l'ANP a dès 1963 occupée les casernes qui venaient d'être évacuées par l'armée française. Donc l'arabe a succédé à cette culture française qui venait d'être évacuée[235].

Ce parallèle est refusé par d'autres militants. Pour eux, comparer l'oppression et la violence coloniales à celles du pouvoir algérien postindépendance n'est pas raisonnable et relèvent de deux registres complètement différents :

> Celui qui n'a pas vécu la colonisation pourrait se permettre de croire que cela était quelque chose de plutôt banal. La France a fait beaucoup de mal ici. Oser comparer ce mal à ce qu'a fait le régime autoritaire algérien c'est ne pas avoir réellement vécu la colonisation. C'est même cette dernière qui a engendré la dictature qui s'en est suivie[236].

Le militant qui a tenu ces derniers propos était enfant lors de la colonisation et la guerre d'Algérie. Cependant, il a bien connu les geôles du pouvoir algérien postindépendance à cause de son militantisme identitaire, mais, malgré cela, il insiste pour affirmer qu'il ne partage pas ce type de comparaison qu'il trouve exagérée. Pour lui, le mal colonial est unique et il n'est pas

[234] Entretien avec M.S, Paris, juillet 2013.
[235] Entretien avec H.S, Paris, juillet 2013.
[236] Entretien avec L. AM, Tizi Ouzou, septembre 2013.

pertinent de comparer cela à l'oppression exercée par le pouvoir algérien. Ce à quoi répondraient ceux qui ont tendance à comparer les deux situations par un autre type de perception :

> J'accepte ce qu'a fait la France coloniale. C'était l'ennemi absolu, c'était à la rigueur de bonne guerre. Mais je n'accepte pas que mon propre compatriote me fasse subir cela. Si nous avons chassé la France c'était bien pour vivre libres, et non pas pour subir une autre forme d'oppression et d'atteinte à notre dignité[237].

Ces situations dans lesquelles les individus se retrouvaient dans des milieux où leur langue maternelle était dominée et réprimée, ce qui était ressenti comme « une atteinte à [leur] dignité », est un vécu commun à quasi toutes les personnes rencontrées (y compris ceux qui refusent de comparer cela à la colonisation). Celles-ci affirment même que c'est à ces moments, souvent vécus individuellement, que remontait leur première « interpellation » qui a donné plus tard une prise de conscience.

2. De l'enfant moqué à l'adulte stigmatisé : une socialisation dans l'adversité comme origine de l'engagement.

La socialisation selon Claude Dubar (2015), en se référant à Berger et Luckmann (1966), est « l'immersion des individus dans […] le monde vécu qui est tout à la fois un « univers symbolique et culturel » et un « savoir sur ce monde ». Dans le cas de l'enfant, celui-ci « absorbe le monde social dans lequel il vit « non pas comme un univers possible parmi d'autres, mais comme le monde, le seul monde existant et concevable, le *monde tout court* » ».

Dans notre cas d'étude, le sujet qui perçoit est interpellé à la suite de situations où sa langue se trouve dans une position de différence et d'altérité, mais aussi, de minorisation et de domination, ou ce que la sociolinguistique qualifie, à certains égards, de « diglossie » (voir Ferguson, 1959 ; Fishman, 1971). Or, comme le font remarquer les sociolinguistes, « quand les langues maternelles donnant accès au langage sont minorées, celles-là mêmes qui sont censées assurer la continuité de soi, c'est tout son éthos [celui de l'enfant particulièrement] qui s'en trouve subséquemment ébranlé » (Chachou, 2008). Ceci rejoint ce qu'ont exprimé plusieurs militants rencontrés : « Et donc là je suis jeté dans un monde multiculturel, qui n'était plus celui

[237] Entretien avec Y.A, Paris, juillet 2013.

de la Kabylie. Je ne pouvais plus être kabyle à l'intérieur et kabyle à l'extérieur. J'étais kabyle à l'intérieur, mais à l'extérieur c'était des arabophones[238] » ;

> C'est avec mon contact avec l'extérieur [de la maison] que j'ai commencé à prendre conscience de certaines anomalies. Nous à la maison on parlait uniquement tamazight, *taqbaylit [kabyle]*, et mon premier contact avec l'extérieur, en bas de chez moi, j'ai trouvé un autre monde ! Donc il y avait deux mondes. Et c'était le premier hic[239].

Ce constat de fait n'implique pas forcément un volontarisme direct des acteurs :

> Mes camarades arabophones s'interpellaient par leurs prénoms, et moi j'étais « *Oulid leqbayli* », « le fils du kabyle ». Donc je sentais la différence alors que je parlais très bien l'arabe. Ça m'a interpellé mais sans aucune incidence ; je n'en ai pas souffert, c'était mes camarades, on jouait ensemble, on rigolait ensemble, donc sans problème […] au lycée aussi j'ai constaté qu'il y avait une injustice, même au niveau des enseignants, ce n'était pas très méchant mais on le sentait […] mais toujours sans méchanceté. Je le dis encore : je n'en ai jamais souffert ! Mais à petites provocations anodines, une réaction. C'était quand même significatif de quelque chose : ça signifiait que nous étions différents[240].

Mais pour saisir la situation il faut aussi saisir la domination et la stigmatisation qui impliquent le rôle actif et directe de ceux qui exercent une certaine discrimination. Or, la domination peut relever d'une simple remarque moqueuse « sans méchanceté », comme le souligne avec insistance le participant cité en dernier, et peut aller jusqu'à des vexations plus désobligeantes, en passant par plusieurs types d'agression et de violence qui engendrent des ressentis marquants et des représentations, vraisemblablement réelles parce que vécues et ressenties (Dubet, 1994).

> Je suis né en Kabylie. J'ai vécu une enfance un peu bousculée en ce sens que j'étais élevé dans un milieu arabophone. Il y avait beaucoup de berbérophones, mais ils le cachaient, ils étaient complexés, il y avait un malaise. Nos mères quand elles se rencontrent au marché par exemple elles parlent en tamazight, nos pères aussi, mais au niveau des enfants non[241].
>
> Sans qu'il y ait une prise de conscience, mais juste le constat d'une anomalie […] les enfants du quartier se moquaient de moi et du fait que je sois kabyle. Je remontais à la maison en pleurs[242] ».

Ce sont des souvenirs qui remontent à l'enfance qui sont évoqués par les militants. Ces derniers accordent à ces faits d'autrefois une part d'explication, plus ou moins importante, de

[238] Entretien avec H.S, Région parisienne, juillet 2013.
[239] Entretien avec S.A, Alger, août 2013.
[240] Entretien avec M.L, Tébessa, janvier 2014.
[241] Entretien avec R.B, Ottawa, juin 2013.
[242] Entretien avec S.A, op., cit.

leur engagement. Cependant, cela est davantage présenté comme un simple terrain propice à ce qu'ils sont devenus plus tard, c'est-à-dire, des militants actifs. Autrement dit, ce qu'ils décrivent comme étant les premières « anomalies », « paradoxes », ou encore « hics », qui ont attiré leur attention auraient pu n'avoir aucune incidence sur ce qui a suivi dans leurs parcours. Certains militants insistaient souvent sur le caractère puéril, taquin et enfantin de ces petites « chamailleries ». Pour d'autres militants, cela était au contraire « révélateur de beaucoup de choses. Ne dit-on pas que la vérité sort de la bouche des enfants ?[243] ». « Certains vous diront que c'était un chahut de gamins[244] sans importance[245] ». Néanmoins, lorsque ce genre d'incidents se reproduit plus tard entre adultes, et de surcroît avec une certaine complicité institutionnelle, qui implique systématiquement un abus de pouvoir, les militants sont unanimes pour dire qu'il s'agissait d'une « stigmatisation », d'une « injustice » et d'une « violence ». C'est à ce moment que « les choses sérieuses ont commencé ». Autrement dit, c'est lorsque la stigmatisation a dépassé le monde à la fois naïf et impitoyable des enfants que les simples « interpellations », « anomalie », etc., se sont transformées en une prise de conscience. Tel est le cas de ce participant qui disait que contrairement à la plupart de ses amis militants, lui personnellement, n'avait pas souffert de ce genre de vexation. Il disait ne pas garder un mauvais souvenir du temps où il était enfant en ce qui concerne sa langue :

> Quand j'étais rentré à l'école en 1952, je n'étais pas conscient qu'il y avait d'autres langues que ma langue. Le fait de venir à Alger je découvre le français et l'arabe. Personnellement je n'ai pas vraiment vécu ce rejet. Alors que beaucoup d'amis me disaient qu'ils l'ont vécu. Ça n'a pas marqué mon enfance. Je ne saurais pas situer le moment de… [la prise de conscience]. Mais il y avait plein de trucs comme ça...

Cet interviewé nous a parlé plutôt d'une certaine ambiance générale qui fait qu'on n'osait pas s'exprimer et le fait qu'il y avait « des maux sans mots ». Même lorsque certaines personnes pensaient à la question identitaire et linguistique, le fait que les langues n'étaient pas déliées à cause d'une certaine peur d'un interdit qui n'était pas formel mais plutôt implicite et intériorisé[246], ils n'osaient pas en parler. Or, il suffisait que quelqu'un commence à s'exprimer pour que tout ce qui a été refoulé par d'autres remonte à la surface.

---

[243] Ibid.

[244] L'expression ironique de « chahut de gamin » exprime la tentative vaine d'un certain discours à vouloir minimiser l'importance de certains faits lesquels en réalité relèvent d'une grande importance. L'origine de l'expression revient au lendemain des évènements d'octobre 1988 en Algérie, lorsqu'un responsable de l'État avait qualifié les évènements de « chahut de gamins ». Chose qui était très loin d'être le cas.

[245] Entretien avec R.A, Alger, août 2013.

[246] Une situation ambiguë qui revient pour un certain nombre de raisons que nous développerons dans le prochain chapitre.

> Un jour, j'ai fait lire à un ami un courrier que j'ai reçu. Une lettre qui faisait une quinzaine de pages et qui parlait de la question linguistique et identitaire. Après un moment, je le vois sangloter. Bon, j'étais discret, je l'ai laissé. Plus tard je voulais savoir pourquoi il pleurait. Et là il me dit la chose suivante, il me dit « aujourd'hui tu m'as ramené à la vie. Aujourd'hui je sais que je ne suis pas fou ». Je lui dis pourquoi ? Il me dit j'ai lu la lettre, il me dit eh ben figure-toi que cela fait des années que je pense à ces choses-là en rapport avec la langue, l'identité et tout, mais comme personne n'en parlait autour de moi, je pensais que j'étais fou, que ce n'était pas normal d'avoir ce genre de pensée. Aujourd'hui je découvre que je ne suis pas seul, donc je suis normal[247].

Selon ce participant, cet aspect d'« ambiance générale » qui dépassait l'aspect d'une « force visible qui interdit » se voyait aussi au niveau de la censure au sein de la radio d'État où il travaillait. C'est plus une « culture de censure » qui s'est instaurée, au point que celle-ci se manifestait à plusieurs niveaux et n'était pas forcément l'émanation directe d'une hiérarchie ou d'un pouvoir visible. Selon ce participant qui connait bien le milieu de la radio, au-delà des décisions de censures qui venaient « d'en haut », il y avait aussi la censure qui se faisait par simple excès de zèle de la part de responsables locaux, voire de simples employés. Selon lui, certains noms interdits d'antenne étaient ajoutés au simple stylo sur « la liste noire ».

Pourtant, même si le pouvoir politique est effectivement hostile à la langue et la culture amazighe, sa force se trouve davantage dans le fait qu'il ait réussi à faire de cette hostilité une sorte d'atmosphère ambiante se diffusant à plusieurs niveaux. Une sorte de « pouvoir diffus » dans tout le « tissu social » (Clastres, 2011 ; Lapierre ; 1988 Foucault, 2014) qui se relaye au « pouvoir institutionnalisé » ou « individualisé », représenté par l'appareil étatique et bureaucratique (Weber, 1971). Une certaine complicité des institutions étatiques a donné lieu à une stigmatisation quasi structurelle. L'interdit de s'exprimer en langue amazighe dans l'espace public, dont parlent plusieurs militants, reflète surtout un ressenti. Les fois où il y avait des situations où l'interdiction prenait une allure formelle (ordonnée par un policier zélé ou un juge scrupuleux, par exemple) relevait davantage de l'épisodique. Autrement dit, ce genre de comportements n'étaient pas généralisé. Cependant, ce type d'excès commis par des institutions et leurs représentants avaient des impacts résonnants au point de marquer les représentations qui voyaient en cela une forme d'interdiction quasi-formelle. Tandis que les arrestations et les intimidations des « activistes berbéristes » ne faisaient qu'accroitre ce sentiment. Des affirmations de deux participants donnent une idée de ce climat de suspicion. Le simple fait de parler tamazight était un acte subversif en soi : « Il suffisait de parler berbère dans la rue pour

[247] Entretien avec M.B, Paris, juillet 2013.

que tu sois suspect[248] » ; « Rien que le fait de parler ou de chanter en kabyle était du militantisme[249] ».

L'État, à travers ses institutions, était perçu comme celui qui cautionne toutes injustices et les stigmatisations commises à l'égard de la langue amazigh. Un sentiment qui s'accentue lorsqu'il y a confrontation directe entre ces institutions et les individus autour de la question amazighe.

3. Des prises de conscience individuelles dans des heurts avec des institutions étatiques[250]

L'un des traits communs aux parcours de militants pour la langue amazighe en Algérie se manifeste dans une prise de conscience individuelle par rapport à cette question. Dans un contexte d'absence de tout mouvement social structuré, ni même de mouvement de foule spontané, les prises de consciences plutôt collectives étaient dans un premier temps[251] moins enclines à se produire du fait notamment de l'absence de la parole libre et de la liberté politique en général. Même cette « conscience linguistique », qui parvenait d'un certain monde intellectuel à travers les quelques auteurs de l'époque qui défendaient la langue amazighe (Sini, 2015), n'avait que peu d'écho au niveau collectif[252]. Ce que ces intellectuels offraient, c'était d'abord de la lecture. Une activité solitaire par définition, et ceux qui la pratiquaient étaient plutôt une minorité appartenant à une certaine élite. Quant à un supposé discours mobilisateur qui viserait ouvertement la conscientisation, celui-ci était à la fois faible et marginalisé. Il aura fallu attendre plus d'une décennie ; un match de football (la finale de la coupe d'Algérie de 1977 entre la JSK et le NAHD) pour qu'un « mouvement de foule » puisse scander pour l'une des premières fois des slogans politiques, à la fois critiques à l'égard du pouvoir et revendicatifs de l'« amazighité » (Sini, 2015 ; Chaker et Doumane, 2006). La littérature évoque aussi la fête de la cerise dans la localité de Larbâa Nath Irathen en 1974 qui s'est transformée spontanément en une manifestation revendicative de l'amazighité (Haddadou, 2003).

[248] Entretien avec H.H, Tébessa, janvier 2014.
[249] Entretien avec L.A-M, Tizi Ouzou, septembre 2013.
[250] Certaines de ces institutions relèvent de ce que les auteurs Erving Goffman et Michel Foucault qualifient respectivement d'« institutions totales » et « institutions disciplinaires ».
[251] Que ce soit « dans un premier temps » par rapport au processus militant individuel (« le temps vécu »), ou par rapport à l'histoire du militantisme linguistique amazigh (« le temps historique »). Voir Ricœur à propos de « Temps et récit » (1985).
[252] Cela revient vraisemblablement à toute une série de raisons, certaines structurelle liées aux caractéristiques sociohistoriques de la société, et d'autres politiques liées au contrôle de l'État.

Ainsi, durant les années 1960 et 1970 les représentations individuelles étaient plus probables que « les représentations sociales[253] » qui impliquent quant à elles une certaine communication et des interactions sociales (Moscovici, 1986 ; Jodelet, 1984). Tous les militants rencontrés racontent au moins un événement vécu individuellement, souvent à jeune âge, qui les a marqués et auquel ils renvoient comme un élément « déclencheur » ou au moins « interpellant » de leur prise de conscience concernant la question linguistique amazighe. Il s'agit pour la plupart d'incidents avec l'autorité au sein d'institutions étatiques ou avec les représentants de ces dernières. L'institution qui revient le plus souvent comme un lieu classique de conflit reste l'école, et notamment l'internat, mais d'autres institutions étatiques vecteurs de l'autorité sont également citées comme des « adversaires », ou source de coercition, dans ce type de conflit. Parmi ces institutions qui ont connu ce type d'accrocs, il y a la caserne militaire (où de jeunes personnes sont incorporées dans le cadre du service militaire obligatoire), la police, la justice, et l'administration en général.

Ce qui définit ce type d'institution en général, c'est d'abord leur caractère autoritaire et disciplinaire. Ensuite, ce sont des institutions qui représentent l'État, non seulement symboliquement mais aussi comme des structures qui monopolisent une violence qui se veut légitime, selon l'expression de Max Weber. Plus spécifiquement, et concernant notre objet d'étude, dans un contexte de non-reconnaissance et d'exclusion de la langue amazighe par l'État, celle-ci ne peut que subir la violence des structures qui représentent ce même État. En effet, ce rejet, et cette forme de négation, de la langue de la part de l'institution étatique est en elle-même une forme de domination, qui introduit d'autres formes de violences plus volontariste.

L'impact de ces incidents sur les individus s'avère très important dans leurs engagements ultérieurs. Ce sont des évènements qui ont été vécus non seulement au niveau individuel, mais aussi d'une manière solitaire, au sens affectif du terme, ou ce que Weber qualifie de *Gefühlserlebnis* (expériences émotionnelles). C'est en partie le caractère/nature « total(e) » ou « disciplinaire » de ces institutions auxquelles ces individus sont confrontés durant ces « chocs » qui fait que cela ait été vécu avec une certaine solitude et d'une manière angoissante. À cela s'ajoute le fait que ces conflits touchent à une question identitaire et le sentiment d'injustice que cela engendre. Comme l'explique Gamson (1992), les trois

[253] Nous retenons la définition des « représentations sociales » que propose Jodelet (1984) : « la représentation sociale est une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social ».

composantes d'une conscience politique qui sous-tendent la politisation sont l'injustice, l'agent et l'identité :

> First, the injustice frames allow movement actors to construct – and ordinary people to make sense of – their grievances through a sense of moral indignation. As Gamson argues, injustice frames not only provide evaluations about what is fair, but they also provide activists and potential activists with a politicized consciousness to challenge whatever perceived harm or suffering they have encountered (Harris, 2009).

Ce sont ces mêmes conditions qui se retrouvent au niveau des militants pour la langue amazighe en Algérie. Dans la plupart des cas rencontrés, tout commence par un incident qui les concerne en tant qu'individu, qui touche leur identité et qui suscite chez eux un sentiment d'injustice :

> Mon militantisme a commencé en arrivant à l'école, l'école coloniale, je découvre que le kabyle était interdit. On était dans la cours de récréation, je parlais à un copain qui s'appelait Hamid. Et celui-ci me dit « tais-toi ! Il ne faut pas parler en Kabyle, c'est interdit ». Mais moi je ne savais parler que ça. Et là, l'un des maîtres, Monsieur Gali, m'avait vu. Il y avait une petite habitude, quand on veut vous punir vous héritez des couleurs de la France […]. Des battons de craies bleu, blanc, rouge. Le dernier qui a été puni remet les trois craies au nouveau puni. Donc on me les donne… et moi je les ai mises par terre et je les ai écrasées. […] L'instituteur qui m'avait vu en réalité demande à Hamid où sont les craies, celui-ci ne savait pas quoi répondre. On n'avait pas l'outil linguistique, on était comme des singes. On ne parlait pas français. Pour nous c'était une langue de sauvages. Tu imagines, l'enfant que j'étais à l'époque, voir son père torturé, ces frères tués, sa maison incendiée. Je me disais mais qu'est-ce que c'est que ce peuple ?! […] Bon, Hamid me pointe du doigt. Le prof vient vers moi, il prend une planche pleine de clous […] Je rentre à la maison les mains ensanglantées. Ma mère qui voit ça était bouleversée, et elle me dit surtout que ton père ne voit pas ça ! […] Ma mère ne voulait pas un ennui de plus. Mais au moment même, voilà « yeccured taggurt akken neqqar nukni s teqbaylit » [voilà que le père « remplit » la porte[254] »]. Il voit ça, il explose. - Qu'est-ce qui t'a fait ça ?! - C'est le maître, monsieur Gali […]. Et voilà, il prend la canne et il monte [l'interviewé ici était très ému… un long silence]. On m'a raconté qu'il lui tombe dessus avec la canne. Heureusement qu'il y avait un capitaine de l'armée française, George Rabo, c'était lui le directeur de toutes les écoles de la région, un homme d'honneur. D'ailleurs c'est lui qui m'avait réconcilié avec l'école et la langue française, parce qu'au début, après cet incident il n'était plus question pour moi que je retourne à l'école. Donc c'est lui qui a aidé la sortie de mon père de prison. Il disait à mon père, jamais on ne frappera un enfant parce qu'il a parlé en kabyle[255].

[254] L'expression « remplir la porte » (traduction littérale) en kabyle désigne l'arrivée de quelqu'un dont on espérait la venue.
[255] Entretien avec Y.A, Paris, juillet 2013.

Un autre cas plutôt similaire qui réunit un enfant et sa langue maternelle, une école et un régime dont elle est issue (colonial dans le premier exemple, autoritaire dans le deuxième), ainsi que la figure du père. En effet, dans ce deuxième exemple, le contexte n'est plus celui de la colonisation mais de postindépendance de l'Algérie. Si la langue qu'on oppose à la langue maternelle dans le premier cas était la langue française, dans ce deuxième cas c'est la langue arabe qui vient se poser en dominant.

> La première chose qui m'a choqué ça remontre à très très loin. C'était à l'école primaire dans mon village natal […]. En 1981. Il y avait dans notre école primaire deux enseignants coopérants palestiniens. J'étais frappé par quelque chose ; c'était en plein hiver et je ne peux pas oublier ça. J'étais en 2ème année. Je ne suis pas le seul qui se rappelle de ces mauvais souvenirs. Alors pendant la récréation, l'un de ces deux enseignants palestiniens. Je me rappelle bien de son nom : Merabet. Il a entendu un camarade à nous parler en kabyle alors qu'il jouait. Il est venu, il l'a giflé et roué de coups de pied…parce qu'il parlait kabyle. Il l'a roulé par terre par des coups de pied […]. Donc j'ai gardé un souvenir amer. […] En arrivant à la maison j'ai raconté à mon père ce qui s'est passé. Alors j'ai posé la question à mon père pourquoi cet enseignant l'a battu et aussi pourquoi les autres enseignants n'intervenaient pas… il m'a dit « écoute, je te conseille de travailler fort et maitriser toutes les langues que tu peux, et surtout le français. Mais n'oublie jamais le kabyle. Quant à lui [l'enseignant] il faut comprendre que c'est un méchant qui ne veut pas que tu parles le kabyle parce que l'Algérie est un pays arabe, comme ils disent…donc apprend l'arabe mais sache que tu n'es pas arabe. Tu es kabyle. Mais si tu éprouves le besoin de parler kabyle avec tes camarades, fais-le !» Donc j'avais peur… Donc c'était interdit de parler kabyle… mais mon père m'a donné une sorte de courage[256].

Autre que la violence physique, d'autres types de violence (verbale et symbolique) et d'oppression ont été exercés autour de la question de la langue au sein des institutions scolaires. Ce type de témoignage revient très souvent dans les entretiens. Sur les 34 entretiens réalisés, pas moins de 25 contenaient ce genre d'expérience :

> Il y avait des profs qui faisaient pression sur nous pour nous arabiser, et pour finalement haïr notre propre langue […] à la fête de fin d'année, le prof d'arabe nous interdisait de chanter en kabyle… on nous a interdit de monter une pièce de théâtre en kabyle… il y avait un proviseur qui m'a agressé parce que je ne comprenais pas ce qu'il disait en arabe [question de relance : une agresse physique ?] – Non, il m'a agressé verbalement, il m'a traité d'âne, parce que je ne comprenais pas l'arabe[257].

Cependant, comme ces évènements qui ont déclenché les premières conscientisations sont survenus tôt ; au sein de l'école (primaire ou secondaire), ce qui indique le jeune âge de

[256] Entretien avec B. B, Ottawa, juin 2013.
[257] Entretien avec S.D, Paris, juillet 2013.

ces futurs militants, ceci a généralement été vécu d'une manière passive en termes de réaction, mais plus tard fécond d'un point de vue de prise de conscience. En effet, ces jeunes personnes étaient dépourvues tout aussi bien de ressources intellectuelles que de ressources physiques susceptibles de leur permettre de réagir à ce qu'ils ont vécu comme « violence », « agression », « choc », et « brutalité » : « Moi j'avais douze ans, et naturellement on n'était pas outillés sur le plan intellectuel, politique, etc., pour opposer le moindre contre-discours. Nous vivions ça comme une violence, mais nous n'avions pas de discours construit[258] ».

C'est au cycle universitaire, pour ceux qui ont eu ce genre de parcours, et qui coïncide avec l'âge adulte, que la « carrière militante » (un militantisme actif) a été entamée. En dépit du fait que l'exercice d'un militantisme ouvertement amazigh était au mieux censuré, sinon réprimé, ces militants arrivaient à utiliser d'autres canaux et profiter du milieu intellectuel[259] ainsi que d'un certain contexte politico-idéologique[260] pour contourner cette interdiction et exprimer leur affirmation identitaire et leurs idéaux. Cela se faisait à travers certaines associations officieuses et troupes de théâtre et de musique qui leur permettaient non seulement de se réunir et de débattre, mais aussi de faire passer des messages contestataires et revendicatifs.

> Il y avait plusieurs groupes. Moi j'étais dans le groupe qui a fondé le théâtre berbère de Ben Aknoun […]. Parmi le groupe il y a peut-être certains que vous connaissez, au moins de noms, il y avait Hacène Hirèche [- Oui, que je dois le rencontrer prochainement] – parlez-lui de cette expérience de théâtre. C'est une troupe qui animait des pièces de théâtre en kabyle, et l'anecdote que je raconte toujours, c'est que cette troupe a joué à Tunis dans un festival international. Ce n'est pas le fait de jouer à Tunis dans un festival international qui est important en soi, c'est les circonstances dans lesquelles cette troupe de théâtre s'est déplacée à Tunis. À l'époque de Boumediène, l'Algérie étant le phare du tiers monde. Elle voulait être partout ; sur le plan culturel, politique, les forums internationaux... Donc il y avait le festival international de Tunis, un festival universitaire, et l'Algérie n'avait pas de théâtre. Et il y avait notre troupe ; on nous demande de partir. On nous a dit, attention, vous allez partir mais vous allez jouer en arabe… On s'était réunis entre nous […] et on a décidé à l'unanimité de leur dire oui, et là-bas on joue en kabyle, et puis [un moment de silence] que le ciel nous tombe sur la tête![261].

[258] Entretien avec H.S, Paris (juillet 2013).
[259] L'université a constitué un fief du militantisme, et pas que pour l'amazighité. Tous les courants y étaient représentés et plus ou moins actifs (le communisme-marxiste, l'islamisme, le féminisme, etc.).
[260] Notamment celui de faire de l'Algérie le leader du Tiers monde, des non-alignés et « la Mecque des révolutionnaires » (selon l'expression d'Amilcar Cabral : « Les chrétiens vont au Vatican, les musulmans à la Mecque et les révolutionnaires à Alger.»), « avec un rayonnement sur le plan international » (entretien avec Said Doumane, Paris, juillet 2013).
[261] Entretien avec S.D, Paris (juillet 2013). Cet épisode qui nous a été raconté par deux autres militants qui l'ont directement vécu a failli coûter à ces étudiants l'exclusion de l'université. C'est le ministre de l'enseignement

L'université constitue un fief de cette socialisation militante amazighe. C'est de l'université que provenait la part la plus importante de l'activité, et surtout, de la pensée militante amazighe : « l'université était quand même une institution qui malgré tout nous a formé, nous a éveillé à cette identité […] C'est le groupe de Ben Aknoun [résidence universitaire à Alger] qui s'est reconstitué plus tard et a été à l'origine d'avril 1980[262] ». Une manière, et une occasion, de combler le manque de discours construit dont se plaignaient les militants. Cela se reflète aussi sur notre échantillon composé d'une grande majorité d'universitaires (28/35), dont la moitié (14/28) sont des chercheurs qui publient, notamment sur des thèmes liés à la langue amazighe (en linguistique, sociolinguistique, traduction, littérature, ethnopsychologie, journalisme, etc.). En dehors des domaines universitaire et de la recherche académique, certains militants se livrent à des activités de recherches et de publication dont certaines sont pour le moins originales. Une originalité préméditée dans le but que la langue amazighe investisse des domaines que d'autres langues n'ont pas fait. L'un des militants rencontrés nous a longuement parlé de son travail d'origami qu'il liait directement à son militantisme pour la langue amazighe, tant que ses publications se faisaient en tamazight : « L'origami c'est tout un monde, c'est incroyable ce que cette discipline, cet art, peut faire et surtout ce que cela inspire. Faire ça en tamazight est extrêmement valorisant[263] ».

En effet, sur le plan individuel, le militantisme pour la langue amazighe en Algérie se manifeste par la production intellectuelle. Celle-ci se trouve dans des productions plus ou moins directement liées à la langue amazighe, comme les travaux de linguistes, sociolinguistes, en littérature amazighe, la production artistique et scientifique en général. De ce fait, quand on cherche à rencontrer des militants à titre individuel afin de les interviewer sur le sens qu'ils construisent, ce sont les militants actifs individuellement, autrement dit productifs sur le plan intellectuel (que cela soit scientifique ou artistique), qui s'imposent *de facto*.

Ce rôle important de l'université s'explique aussi par le fait que pour beaucoup de militants, c'est dans cet univers qu'a eu lieu leur premier « moment de la rencontre avec l'autre ». Cet autre pouvait être celui qui vient d'un autre patelin, mais qui parle la même langue[264], et surtout qui a la même conscience linguistique et identitaire. Cela a donné lieu à un

supérieur à qui les mis en cause ont demandé audience qui a décidé de leur « pardonner » et les réintégrer au sein de l'université.

[262] Entretien avec S.D, Paris, juillet 2013.

[263] Entretien avec S.A, Alger, août 2013.

[264] Cet effet d'agréable surprise a été exprimé par plusieurs militants lors des entretiens qui, avant l'université, et dans une certaine « isolation régionale », croyaient qu'« il n'y avait pas grand monde qui parlait cette langue, et encore moins qui la défendait ».

sentiment de satisfaction et à l'initiation d'une synergie militante. Néanmoins, cet « autre » pouvait aussi être des personnes qui présentent une certaine animosité à l'égard de cette langue et identité, ou du moins à l'égard du fait qu'elles constituent un enjeu revendicatif[265]. Cela pouvait être pour des raisons idéologiques, celles-là mêmes qui ont été opposées à l'amazighité lors des années 1940 et qui persistent jusqu'à présent (l'islamo-arabisme), et/ou pour des « raisons d'État jacobin » qui prônent l'uniformité et redoutent la diversité qui est perçue comme une faiblesse, et qui pouvaient même accuser le militantisme amazigh de « résidu du colonialisme », voire même de « complot néocolonial »[266]. Toutefois, malgré son existence, ce deuxième type de l'« autre » semble peu commun dans le milieu universitaire. Les caractères « intellectuel », « moral » et d'acceptation de l'altérité dans ce « lieu de savoir » expliqueraient le fait que l'université est plutôt un endroit favorable au militantisme amazigh. La figure de l'« autre inamical » se retrouvait davantage dans des institutions totales. Si, comme nous l'avons vu dans les témoignages précédents, l'école représente a minima ce type d'institution, la caserne militaire est l'une des institutions totales les plus absolues.

Sans que cela ne soit une expérience commune et généralisable, non plus, un fait exceptionnel – rappelons que la caserne est analysée ici comme une parmi d'autres d'institutions étatiques avec lesquelles les militants ont directement et personnellement eu des ennuis –, ce qu'a vécu l'un des militants interviewés, lors de son service militaire obligatoire, montre le type de violence qu'il pouvait y avoir à l'égard des personnes amazighophones de la part des institutions de l'État ou avec leur complicité. Le statut de l'armée et ce qu'elle représente dans un État fait que la violence subie au sein de l'institution militaire peut être directement associée à une violence qui émane de l'État.

> Le pire, je dirais, est arrivé durant le service militaire. C'était vraiment, quelque chose. C'était quelque chose d'indescriptible, c'est-à-dire, j'en suis à chaque fois venu à comparer les années de colonisation et ce qu'on a subi pendant le service militaire et j'acceptais davantage mes frères tués, ma maison brûlée, mes frères torturés, que de voir cette haine […] C'était un dimanche, j'étais dans un bloc, ma chambre était au 6e étage, dans l'école nationale des armes de combat, je regardais par la fenêtre, et je voyais un gars de chez nous qui s'appelait Rachid. Il a mis la chaîne 2 [radio d'expression kabyle]. Mais à l'époque c'était interdit ou semi-interdit ou je ne sais pas. Donc je voulais écouter, je regardais, je lui dis bonjour, j'étais content. Rachid ne parlait pas arabe, très

[265] C'est souvent le discours par lequel se justifient ceux qui ne sont pas en accord avec le militantisme amazigh. Pour eux, ils n'ont rien contre la langue, l'identité ou la culture amazighe. Ce qui les gênent, c'est cette mobilisation et politisation de la question qui comporte, à leurs yeux, un risque de division et de discorde qui constituent un danger pour la nation.

[266] Voir par exemple les écrits et les positions d'Othmane Saadi : « الأمازيغ عرب عروبة » qu'on pourrait traduire par « les amazighs, des arabes de souche » ; « عروبة الجزائر عبر التاريخ» [« l'arabité de l'Algérie à travers l'histoire »].

> timide, et très réservé. […] Je vois un officier qui arrive comme ça, je voyais bien le spectacle mais je ne savais pas que ça allait prendre ces proportions-là. Il arrive, il donne un coup de pied sur le poste, et voilà que le poste est parti en éclats. Je suis descendu pieds nus, il n'était pas encore parti, j'étais incapable de tenir. Rachid était en train, le pauvre, de chercher des miettes de son poste-radio et l'autre qui continuait à l'insulter. C'est un officier supérieur. Enfin disons un lieutenant, je ne pense pas qu'un officier supérieur se serait permis. Et donc je ne me suis pas rendu compte comment je l'ai frappé en fait. Sincèrement je ne sais pas comment. Je ne sais pas. Je ne sais pas comment c'est parti, je ne me suis pas rendu compte. Je l'ai vu simplement en train de faire comme ça [geste de tremblement] avec son pied. Et que tous les autres nous entouraient. C'était un coup très violent. C'est la colère, c'est la rage, c'est vraiment la rage. Et donc je me retrouve en taule[267].

Bien que dans un lieu aussi total et disciplinaire, ce genre d'excès pouvait se produire indépendamment de la langue émise par le transistor, cela reste probable que la cause de l'agression soit la langue. Cependant, ce qui nous intéresse ici, c'est surtout la représentation du participant qui ne semble n'avoir aucun doute que c'est la langue qui a poussé l'officier à agresser l'appelé.

Un autre témoignage :

> À l'armée j'ai découvert l'ostracisme anti culture berbère […] et notamment vis-à-vis des jeunes soldats, et comment on les traitait quand il ne savait pas parler arabe… comment ils sont méprisés et insultés : "mais tu n'as pas honte de ne pas parler arabe ?!". L'armée n'était pas exempte de ces comportements anti berbères[268].

Ce dernier témoignage, et deux autres encore de la part des personnes rencontrées, montrent que ce genre d'expérience vécue au sein de l'institution militaire n'était pas exceptionnel. Cependant, ce qui semble ressortir de certains entretiens, c'est le fait que la nature absolue d'une telle institution fait que les dépassements subis se confondaient avec le devoir de soumission à l'autorité hiérarchique militaire. Ce n'est qu'avec du recul, des années plus tard, que cela est reconsidéré comme de l'abus de pouvoir. Les cas de brutalité vécus dans les casernes militaires en relation avec la question linguistique, en dépit de leur intensité (vraisemblablement les plus violentes), n'étaient pas ceux qui ont été spontanément évoqués dans les témoignages. De plus, ceux qui en témoignent arrivent souvent à faire des nuances pour distinguer l'institution et les comportements de certains individus qui agissent à la faveur d'un certain climat qui le leur permet. Cela revient encore une fois à l'« ambiance générale » et

[267] Entretien avec Y.A, Paris, juillet 2013.
[268] Entretien avec S.D, Paris, juillet 2013.

à un certain « pouvoir diffus » hostile à la langue amazighe. Lequel, une fois perçu et intériorisé en tant que tel, donne lieu à un même type d'interprétations ; la langue amazighe est rejetée. Autrement dit, et pour revenir à l'incident du poste-radio rapporté dans l'avant dernier passage d'entretien, dont l'interprétation est vraisemblablement juste, cette même agression pouvait aussi avoir lieu indépendamment de la langue émise par le transistor. Cependant, dans ce contexte précis c'est la stigmatisation à l'égard de la langue qui domine l'interprétation du sens chez notre participant.

D'autres conflits avec l'administration locale sont aussi signalés comme étant des incidents liés, d'un côté, à une certaine volonté de nier la langue et la culture amazighe en général, et de l'autre, à la qualité de militants de nos interlocuteurs. Cela est le cas de l'un des participants à notre recherche qui a relaté dans le détail sa mésaventure avec le service de l'état civil d'une Mairie de la localité de Batna, à l'Est de l'Algérie. Cela montre comment la machine bureaucratique peut constituer un adversaire redoutable, à l'image de son histoire, a du reste eu un vaste écho médiatique pendant plusieurs années, en fait, le temps que cela pris pour que les enfants de l'intéressé soient officiellement inscrits au registre de l'état civil sous les noms choisis par leurs parents. Tout commence lorsque le service concerné de la Mairie refuse d'inscrire ses nouveaux nés (des jumeaux) sous les noms de Gaya et Missipsa, sous prétexte que ce n'« était pas des prénoms algériens ». Un refus que le père a « vécu comme une injustice et une répression à l'égard de son identité amazighe » et une « négation à l'égard de [son] algérianité. ». Ayant entamé une procédure judicaire, il faut ensuite trois années d'opiniâtreté pour que ce militant obtienne gain de cause.

> Il y avait une lutte acharnée entre les juges arabophones et les juges berbérophones. Les juges arabophones disent qu'il fallait que les enfants soient inscrits sous des prénoms arabes ou arabophones, et les juges berbérophones disent qu'il peut inscrire ses enfants comme il veut, peu importe le nom. J'ai gagné la cause après trois ans[269].

Nous pouvons relever ici la différence dans les arguments des juges tels que rapportés par le participant. Selon lui, les juges arabophones défendent l'obligation des « prénoms arabes », alors que les juges berbérophones plaident pour la liberté de choix des prénoms. Encore une fois, que cela soit véridique ou seulement une interprétation (un lapsus ?) de l'interviewé, ce qui nous intéresse avant tout c'est cette représentation et cette lecture des évènements. Au reste,

[269] Entretien avec R.B, Tébessa, janvier 2014.

lorsqu'on analyse le contexte global des "relations linguistiques"[270] en Algérie, il n'est pas exclu que les propos du participant soient conformes à la réalité. L'une des différences de fond entre les militants amazighs et leurs antagonistes, c'est le fait que les premiers militent pour un changement et critiquent l'imposition linguistique et défendent la diversité linguistique, et ce contrairement aux seconds qui sont dans une logique de *statu quo* : imposition linguistique et refus de la diversité. De là, les « représentants » des deux courants chez les juges se confronteraient sur la base de cette différence et non sur un militantisme linguistique assumé. En effet, au niveau de la justice, dans un système où la notion d'« activisme judicaire » est inexistante, voire inimaginable, il serait difficile de concevoir des juges militants pour la langue amazighe qui useraient de leur statut pour exercer leur militantisme, d'autant plus que le système politico-judiciaire n'est pas favorable à la langue amazighe. Ce qui est prôné, c'est plutôt la retenue et l'impartialité. Ainsi, tout ce que ces juges peuvent faire c'est d'user d'autres arguments et principes généraux (liberté, droit, justice, égalité) ou trouver des « vices de procédure » pour trancher en faveur du plaignant. A contrario, il parait plus plausible qu'il y ait des juges qui « disent qu'il fallait que les enfants soient inscrits sous des prénoms arabes ou arabophones ». Dans un système politico-judiciaire acquis à la langue arabe, cette position est moins encline à être perçue comme relevant d'un militantisme, encore moins subversif. Cela s'apparente davantage comme une conformité à la norme juridique et institutionnelle dans une constitution qui affirme sans ambages que « [l]'Arabe est la langue nationale et officielle ». Par ailleurs, il est à noter que le secteur judicaire est l'un des domaines ou l'arabisation est le mieux appliquée. Le programme en droit est la première branche universitaire qui a fait objet d'arabisation (Bessadi, 2012). Celle-ci est survenue quelques années seulement après l'indépendance (1967), alors que la généralisation de l'arabisation dans les autres branches des sciences sociales et humaines n'a été appliquée qu'au début des années 1980.

Ces témoignages ne représentent que quelques spécimens parmi plusieurs autres récits. En plus du fait que tous les militants rencontrés dans le cadre de cette recherche avaient des expériences personnelles de ce genre, la littérature (journalistique, militante, et académique) regorge de ce même type d'histoires qui montrent comment la langue amazighe et ses locuteurs ont connu des situations discriminantes et violentes, notamment dans les cas où cette violence

[270] Autrement dit, les débats et les représentations sur les questions linguistiques, notamment lorsqu'il s'agit de visions antagonistes.

émane des institutions dominantes. Ce sont justement ces vécus personnels qui propulsent ces personnes dans le militantisme, un militantisme qui, comme nous allons le voir, se confond souvent avec d'autres formes d'engagement politique. Des engagements qui peuvent être conventionnels, qui donnent lieu à une participation politique, et qui témoignent d'une politisation certaine. Il y a aussi des engagements « non conventionnels », qui se manifestent par d'autres réactions plus radicales : abstention, boycott, remise en question de la souveraineté de l'État, etc., et qui s'apparentent ici à une forme de surpolitisation (Dris-Ait Hamadouche, 2017).

4. D'une socialisation primaire à une socialisation secondaire : le militantisme linguistique comme initiateur de la participation politique

La sociologie distingue entre la « socialisation primaire » et la « socialisation secondaire ». Le premier type de socialisation se caractérise dans la première éducation reçue par l'individu au sein de la famille, ou ce que Dubar (2015) définit comme le savoir de base qui accompagne l'apprentissage primaire comme le langage, puis la lecture et l'écriture. Il s'agit, selon le même auteur du « processus fondamental de la socialisation primaire ». Quant à la « socialisation secondaire » qui renvoie à l'éducation et l'apprentissage reçus dans un deuxième temps de la part d'autres institutions que l'individu est susceptible de fréquenter durant sa vie, ou ce que Burger et Luckmann (1986) entendent par l'« intériorisation de sous-mondes institutionnels spécialisés » et l'« acquisition de savoirs spécifiques et de rôles directement ou indirectement enracinés dans la division du travail » (cité par Dubar, 2015). Il s'agit selon Dubar de « savoirs spécialisés » ou de « savoirs professionnels ». Luckman et Burger qualifient la socialisation secondaire de « machineries conceptuelles comprenant un vocabulaire, des recettes (ou formules, propositions, procédures), un programme formalisé et un véritable « univers symbolique » véhiculant une vision du monde » (*Ibid.*). Ainsi, derrière les représentations que nous recueillons dans cette étude, les personnes rencontrées avaient déjà un acquis ou prérequis qui sous-tend la construction de sens qu'ils expriment.

Dans les cas des militants qui ont participé à notre recherche, nous constatons que la prise de conscience provoquée par certains incidents vécus a servi de points de contact, de traits d'union, entre une « socialisation militante primaire » et une « socialisation militante secondaire ». Il s'agit alors d'un « prolongement de la socialisation primaire par une socialisation secondaire dont les contenus s'accordent à la fois au "monde vécu" par la famille d'origine donc aux savoirs construits antérieurement » (Dubar, 2015). Comme il a été vu

précédemment, lorsqu'un accroc est survenu avec les enfants du quartier, à l'école ou ailleurs, ces militants en devenir trouvaient souvent des ressorts dans leur environnement familial. Il semble que ce sont ces ressorts qui les encourageaient à continuer de s'affirmer comme étant amazighophones, en réagissant même parfois par des petites provocations et un certain cynisme.

> Et puis évidemment, jeune adolescent que j'étais, je répondais aux provocations par des provocations. Un jour j'ai porté le burnous pour aller en classe, et j'étais envoyé au surveillant général. Donc on m'a demandé de quitter le lycée et on a convoqué mon père. Mon père est parti et on lui a dit que j'étais un provocateur. Pour eux porter le burnous était une provocation. C'est vrai que moi-même je l'avais enregistré comme tel. Je le portais pour provoquer, mais en réactions aux boutades que je recevais de part et d'autre[271].

Comme cela ressortait dans plusieurs cas cités plus haut, la figure du père (et par extension de la mère, du grand frère ou de la famille en général) a souvent joué un grand rôle dans la socialisation militante des personnes rencontrées. Ces membres de la famille s'avèrent à la fois les premiers initiateurs au militantisme et aussi les premiers soutiens dans les moments difficiles relatifs aux conséquences de l'engagement (les représailles) : « Il [le père] m'a dit… si tu éprouves le besoin de parler kabyle avec tes camarades, fais-le ! Donc j'avais peur… Donc c'était interdit de parler kabyle… mais mon père m'a donné une sorte de courage[272] » ; ou encore :

> La deuxième chose qui m'a amené être plus tard le militant que j'ai été ; mon père qui avait un niveau très moyen. Il n'a pas été très loin à l'école, parce qu'il était orphelin de père et qu'il se pressait de quitter l'école pour aller travailler loin. Mon père était un autodidacte. Il s'est bien formé, il lisait beaucoup, puis il a fait l'hôtellerie, donc il a fini par côtoyer des gens très cultivés. Il a beaucoup appris. Et déjà à l'époque, mon père avait saisi l'importance de la question linguistique. Il nous disait en kabyle : « taɛrabt yawk trumit, ɣaf umnar b axxam », la langue arabe et la langue française s'arrêtent au seuil de la porte [de la maison]. C'est-à-dire qu'une fois qu'on est à la maison, nous sommes tous obligés de parler que kabyle[...] Il ne voulait pas qu'on soit déracinés, c'était sa hantise, parce que la plupart de ses amis kabyles, leurs enfants étaient totalement linguistiquement arabisés. Donc c'était sa hantise à l'époque. Et donc il nous parlait des pratiques de la gestion du village, et poussait les choses jusqu'à nous chanter des petits cantiques de village… voilà dans quelle ambiance j'ai grandi […] par l'ambiance général qui régnait chez moi dans ma famille j'étais préparé au militantisme culturel[273].
>
> Dans les années 1970 mon père nous ramenait à la maison des choses en tifinaɣ [la graphie originelle de la langue amazighe]. Mais à l'époque je n'étais pas vraiment

[271] Entretien avec M.L, op. cit.
[272] Entretien avec B.B, Ottawa (juin 2013).
[273] Entretien avec M.L, op. cit.

> conscient de ce que ça pouvait représenter. Faire quelque chose tout en comprenant ce que je fais et pourquoi je le fais est une chose, et le faire juste parce que les autres le font relève d'autre chose […]. Ce n'est que maintenant, en se remémorant certaines choses que je fais les liens entre elles, et je les comprends mieux[274].

> Je pense que le militantisme pour la langue amazighe me vient de mon père. Mon père me disait que le savoir est la base de tout. Il ne sert à rien de crier dans les rues. Il faut écrire, il faut écrire en kabyle. Écrire tout ce que tu peux écrire[275].

Pour mieux comprendre le rôle de ces ressorts familiaux ou de l'autorité parentale chez ceux qui allaient devenir des militants, faisons une digression vers le modèle − ou l'idéal type dans la sociologie de Weber − contraire de ce profil. Ce serait donc celui de l'enfant qui choisit d'autres voies d'« intégration » qui consistent à ne pas mettre en avant sa langue, voire s'en cacher, pour se fondre dans la masse et ne pas se faire remarquer, au risque de faire l'objet de railleries et harcèlement. Plusieurs militants rencontrés dans le cadre de la présente recherche parlent du camarade, du voisin, ou des enfants d'amis de la famille, etc., qui se sont « linguistiquement arabisés », et cela contrairement à eux qui ont continué d'affirmer leur différence linguistique malgré l'adversité à laquelle ils étaient confrontés. Bien qu'il ne semble pas y avoir d'étude sur cette question dans ce cas précis[276], ce qui s'en dégage de certaines discussions informelles est le fait que certains parents se préoccupent de l'intégration sociale de leurs enfants − voire de la leur, à travers leurs enfants − et encouragent ses derniers à pratiquer la langue de la majorité[277]. Les propos de cette mère de famille illustrent cette inquiétude de certains parents quant à la langue de la majorité que leurs enfants devraient impérativement apprendre, quitte à délaisser leur langue maternelle.

> Ma voisine du palier, qui a remarqué qu'à la maison on ne parlait que berbère, m'a toujours dit mais tu ne te rends pas compte du mal que tu fais à tes enfants. Il faut qu'ils apprennent l'arabe dès leur jeune âge, autrement, une fois à l'école ils auront de grandes difficultés. Comment ils vont faire plus tard avec leurs camarades et leurs professeurs d'école ? Ils ne pourront pas communiquer […] quelques temps plus tard cette même voisine est venue me dire ce que ses enfants, qui étaient camarades de classe avec mes

[274] Entretien avec R.A, Alger (juin 2013).
[275] Entretien avec Y.A, op, cit.
[276] Il y a l'étude de Bessai (2012) qui aborde indirectement cette question en se penchant sur « le plurilinguisme et l'insécurité linguistique en Algérie », et notamment quand il évoque « la langue maternelle : entre valorisation et stigmatisation », et l'attitude des individus (des lycéens de la ville de Béjaia dans son cas d'étude) et les jugements de valeur qu'ils portent à l'égard de leur langue maternelle.
[277] Cette question de la transmission, ou pas, de la langue maternelle des ascendants aux descendants peut être analysée d'une manière positiviste en croisant plusieurs variables sociologiques dites « lourdes » (sexe, origine, catégorie socio-professionnelle), ou ce que Filhon (2005 : 530) qualifie de « déterminants sociodémographiques de la transmission familiales des langues ». Cependant, aborder cette question avec une méthode qualitative en usant de l'entretien compréhensif isole *de facto* ces variables explicatives pour se concentrer sur la « variable cognitive », qui pourrait par la suite être croisée avec le premier type d'analyse positiviste.

> enfants, lui ont dit. Elle disait que mes enfants maitrisaient parfaitement l'arabe (que ce soit dans sa forme dialectale avec leurs camarades ou dans sa forme classique, scolaire) et que leurs résultats sont meilleurs que ceux de ses enfants à elle. Elle ne comprenait pas… elle qui quelques temps avant s'inquiétait du fait que mes enfants ne parlaient pas arabe, et que, pour elle, cela allait leur causer des problèmes […] Moi, ce que je sais c'est que le berbère c'est à l'enfance. Si tu ne l'apprends pas à jeune âge, il est perdu à jamais. Quant à l'arabe et le français, il n'est jamais trop tard pour les apprendre. Comme disait mon père l'arabe, ça s'achète, on le propose partout, mais le berbère, si on ne le transmets pas dès l'enfance, ce n'est pas facile de l'acquérir à l'âge adulte[278].

Il est certainement beaucoup plus aisé de trouver des individus dont le discours soit revendicatif et militant que des individus dont le discours reconnaitrait leur « désaffection linguistique », autrement dit assumer leur perte d'attachement et d'intérêt à l'égard de la langue. Si les premiers en parlent avec fierté, les seconds affichent certains sentiments de culpabilité et de regrets, en essayant plutôt de se justifier et en usant d'euphémismes concernant leur perte de la langue maternelle. Rares seraient qui reconnaitraient que c'est un « choix rationnel » dicté par un certain intérêt en vue de s'intégrer. En revanche, plusieurs personnes, rencontrées ou bien dans la littérature, parlent de cet « autre » qui a choisi délibérément de délaisser sa langue maternelle. Chose qui peut être reconnue à demi-mot par certains concernés, tout en se justifiant par le fait que la question ne se posait pas de la même manière à l'époque et qu'ils avaient cru bien faire de ne pas avoir insisté sur la transmission de la langue maternelle pour permettre à leur enfant de se sentir à l'aise dans leur milieu. Certains concernés se rejettent même la responsabilité. Selon les parents c'est la faute des enfants, et selon ces derniers, c'est la faute aux parents. Ainsi, si ces derniers déclarent :

> Je ne sais pas trop comment cela s'est passé. Avec l'école et tout le milieu, les enfants se sont retrouvés à parler uniquement arabe. Et pourtant moi et leur père on parle que berbère, mais eux ils ne se sont jamais intéressés. Entre eux, ils parlent arabe, comme ils le font avec leurs amis.
>
> Ils passaient plus de temps dehors qu'à la maison, sans parler du rôle de la télévision, donc ils parlaient arabe et français, et non le kabyle. Nous les parents, il faut dire qu'on était un peu dépassés.

Les enfants de leur côté disent :

> C'est la faute des parents. Ils ne nous ont jamais appris à parler la langue amazighe. Il est vrai que jeunes que nous étions on ne se souciait pas de ça, ont

[278] Nous disait cette mère de famille. Propos recueillis lors d'une précédente recherche (Alger, printemps 2008). Les propos ont été dit en langue amazighe et traduits par nous-mêmes.

> n'avaient pas cette conscience. C'est justement là où le rôle des parents est important. Eux ils devraient connaitre cette l'importance de la langue maternelle ».
>
> Mes parents ne me l'ont pas appris. Entre eux ils parlaient kabyle. Et puis parfois il le parlait pour que nous ne puissions pas comprendre, c'est un peu leur code secret […] Il faut reconnaitre aussi que le milieu dans lequel nous avons vécu, ce n'était pas facile de s'affirmer en tant que berbérophone. Il y avait une hostilité, peut-être c'est leur manière de nous protéger […] Aujourd'hui je le regrette beaucoup. Je n'aime pas faire ce reproche à mes parents, je risque de les chagriner, mais au fond je leur en veux beaucoup.

Les derniers témoignages ne relèvent ni d'une étude exhaustive, ni d'une recherche consacrée spécialement à la question de la perte, ou de la non transmission de la langue parentale aux enfants. Ces propos ont été recueillis à l'occasion d'une précédente recherche qui portait sur « l'analyse cognitive des politiques d'arabisation en Algérie[279] ». Les longs entretiens réalisés ont permis d'évoquer plusieurs questions avec les participants. La relative récurrence de cette idée nous a amené à la reposer aux personnes interviewées quand l'occasion se présentait. Ainsi, ce qui a été remarqué au niveau des cas où il y a rupture dans la transmission de la langue entre parents et enfants, c'est ce qui est synthétisé dans ces quatre passages d'entretiens avec une certaine difficulté d'assumer ce « choix », et cela se manifeste de différentes manières : en réfutant que cela relevait d'un choix, en rejetant mutuellement la responsabilité entre les parents et les enfants, et en étant « pas fiers » de cet état de fait.

Revenons à notre propos initial sur le passage d'une socialisation militante primaire à une socialisation militante secondaire. Cette transition peut être associée au moment où les militants ont commencé à chercher à construire un discours cohérent capable d'être soutenu dans le contexte qui se présentait à l'époque et qui peut être résumé dans les concepts (déjà définis plus haut) de « traditions étatiques[280] » et de « régime linguistique[281] ».

Plusieurs participants à notre enquête de terrain ont souligné le fait qu'au moment de leur première prise de conscience, qui est survenue tôt, ils n'étaient pas assez outillés pour

[279] Dans le cadre d'une thèse de maitrise en science politique, réalisée à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, sous la direction du professeur Thierry Leterre (source non publiée).
[280] En élargissant davantage l'horizon, ce concept peut renvoyer à toute une série de considérations : historique, politique, culturelle, économique, etc.
[281] Quant à ce concept, il offre plus de précision en concernant davantage la langue et la politique. C'est là, entre autres, où se trouve la complémentarité entre les deux concepts : le premier englobe et le second précise.

réagir, que ce soit sur le plan du discours ou sur le plan de figures sensées jouer le rôle de modèle ou d'exemple à suivre : « quand on cherchait derrière nous on n'avait pas de message qui nous nous serait parvenu de la génération précédente[282] ».

> Je me souviens que j'étais tout le temps à l'affût des gens qui se montrent dignes d'être kabyle, qui n'ont pas honte, et j'étais au lycée où il y avait un professeur kabyle qui venait d'Alger, il s'appelle Menacer Mohand Amokrane, il enseignait la philosophie, mais pas dans ma classe. Et un copain au lycée m'a dit, tu sais que le professeur Menacer a écrit son nom « Menacer MOHAND Amokrane » et pas « Mohamed » comme font certains. Là je me suis dit c'est quelqu'un de magnifique celui-là, il est vraiment digne, il n'a pas honte d'écrire ce nom… Et un jour, avec l'un de ses collègues, il y a eu une sorte de conférence dans le lycée. Je ne me souviens pas du thème de la conférence, mais je me rappelle que je suis intervenu au moment où il parlait du dialogue, du débat dans une assemblée, etc., et là j'ai dit, « comme l'assemblée kabyle ¨agraw¨, ¨tajmaεt¨ ». Qu'est-ce qu'il me répond Menacer Mohand Amokrane ?! - Il était marxiste -, il me dit : « mais ça, c'est le communisme primitif ». Alors là j'étais complètement déçu. Parce que je cherchais un modèle, quelqu'un qui soit kabyle, fier d'être kabyle et qui a acquis d'autres cultures, mais je ne trouvais pas… Soit j'ai mes parents ; ils sont de culture orale et ils ne se projettent pas dans le futur… Ils sont fiers d'être berbères, mais ils ne se projettent pas dans le futur et le futur de la berbérité. Et puis, ils ne connaissent pas le monde moderne, comme le connaitrait quelqu'un d'instruit. Je cherchais un médiateur entre les deux mondes [traditionnel et moderne]. Un médiateur vivant. Alors quand on m'a dit « Mohand, philosophe… ! », quand on est adolescent ça peut nous servir comme modèle. Et là le modèle s'est complètement effrité. J'ai dit on n'y est pas encore arrivé ![283].

Dans ces conditions d'absence de discours et de modèles à suivre, par ailleurs existants[284], ces militants, à travers leurs propres expériences, ont construit un discours et une sorte de « ligne éditoriale » indépendante. Cela s'est fait à l'occasion de leur socialisation secondaire dans leur frottement/affrontement et autres interactions en société et avec les institutions.

> Il y a eu une manif au lycée. C'était pour des questions internes, de gestion, "el hogra", les punitions, les retenues, etc., Ils nous ont poursuivi à travers la ville, la police a attrapé certains, elle les a tabassés. Ils ferment le lycée pendant quelques jours. Et quand on était revenus, j'ai vu la politique qui est en cours encore aujourd'hui. Ils ont changé l'alimentation, on nous donnait des yaourts… mais ce n'était pas pour ça que nous avons fait la manif ! C'est la politique du ventre ! […] Le censeur est venu, tu sais dans les classes d'internat, le soir on fait nos devoirs, il vient, il espionne un peu : "alors, pourquoi vous avez fait cette grève ?"… Et là je vois mes camarades dire "oui, on aimerait que vous nous installiez des tables, et puis on aimerait veiller, on veut des jeux, des dominos…", et moi comme on dit, mon sang n'a fait qu'un seul tour. Je me suis

[282] Entretien H.S, Paris, juillet 2013.
[283] Entretien avec H.S, op. cit.
[284] Nous allons voir dans le prochain chapitre comment des figures militantes précédentes, ainsi que leur discours, ont été dans un premier temps ignorés/omis par les militants.

> levé et je leur ai dit : "mais vous n'avez pas honte ! Toute la journée tu te fais tabasser et humilier, et qu'est-ce que monsieur demande ?! Des jeux et des tables !". Et là le censeur qui me dit "venez à mon bureau !". Le problème c'est que j'étais tout le temps protégé par mes résultats. Donc je vais à son bureau, et il me fait exactement la politique du pouvoir qui se pérennise encore aujourd'hui. Bon, il me dit "on va vous donner une piaule comme surveillant" [Rire]… et là évidemment je lui dis non, mais il se retourne contre moi, et il me fait le coup de la Russie ; les dissidents qui deviennent des fous : "si tu es fou, tu ne vas pas nous affoler tout le lycée !". Je lui ai dit : "demandez aux professeurs si je suis fou". C'est un truc déterminant dans ma démarche de militant ; c'est cette dignité[285].

Assurément, cette socialisation, que cela soit au niveau de la famille ou des institutions, se faisait différemment d'une personne à une autre, et parfois dans des conditions atypiques qui, dans d'autres conditions, peuvent paraitre comme étant un paradoxe. L'un des militants rencontrés nous expliquait comment dans sa jeunesse, parce que très influencé par un certain courant « arabo-islamiste » comme il le qualifiait, s'est rebellé contre ses parents en les incitant à abandonner leur langue et d'opter pour la langue arabe « langue de Dieu et du jour dernier », selon ses propos :

> Alors que je me trouvais en plein méditation à écouter le discours religieux de l'un des cheikhs d'Égypte, ma mère mettait les chansons de Nouara ou d'Ait Menguellet. Je l'engueulais en lui disant que ce qu'elle écoutait était une hérésie. Donc il y avait tout le temps ce genre de dispute avec ma mère.

Cette même personne nous racontait comment plus tard, après avoir pris conscience de l'importance de sa langue maternelle et s'être engagé dans le militantisme amazigh, il gardait un souvenir plutôt révoltant d'avoir vu sa mère pleurer « parce qu'on n'a pas passé du kabyle à la télé », comme la rumeur a circulé, notamment à travers un voisin qui travaillait à la télévision et qui les informait d'avance quand un programme en tamazight allait être diffusé, mais qui s'avèrait souvent être annulé.

À partir de ces trajectoires semblables sur certains points et différentes sur certains autres se dresse le portrait des militants de la langue amazighe actifs et engagés. Ainsi, après leur avoir demandé de nous parler de leur parcours au plus loin que leur mémoire pouvait remonter, et même au-delà, comme nous l'avons vu avec certains, la deuxième question principale qui leur a été posée est celle qui vise le cœur de notre questionnement, à savoir, quel est le sens (politique) du militantisme linguistique amazigh en Algérie. Cette problématique a

[285] Ibid.

été traduite sur le terrain, face aux participants, en deux ou trois questions adressées à ces derniers. D'abord, en leur demandant « que représente pour eux cette langue pour laquelle ils militent ? », puis en introduisant des questions-connexes qui rejoignent directement la première question, comme « pourquoi vous militez pour cette langue ? » ou encore « comment percevez-vous ce militantisme que vous menez ? ». Ces questions ont été posées à nos participants parfois comme des questions de relance ou comme de « nouvelles questions ». En effet, dans les cas où l'interviewé a de lui-même élaboré dans sa réponse au point de répondre à toutes ces questions, nous le relancions par ces questions-connexes dans le but de l'inciter à dire davantage. Quant aux cas des interlocuteurs qui répondaient à la première question − sur ce que représentait pour eux la langue amazighe − d'une manière précise et rigoureuse, autrement dit, sans développer leur réponse jusqu'à inclure les questions qui s'y rattachent, celles-ci leur ont été posées comme de nouvelles questions.

5. Un répertoire de sens divers en amont et convergents (avec des nuances) en aval

À l'image du caractère multidimensionnel de la langue que nous évoquions précédemment, et la capacité d'un tel sujet de toucher à de multiples aspects qui ont trait à la vie humaine, il est tout à fait cohérent de trouver que les représentations autour de la question linguistique soient à leur tour variées et multiples. Une multiplicité de sens qui se caractérise, néanmoins, par une certaine linéarité (enchainement des idées et leur développement) et une certaine convergence. Il y a naturellement des idées récurrentes qui reviennent dans les discours. Cela s'explique pour une bonne partie par le type d'angle à partir duquel nous abordons notre recherche et comment cela est discuté avec les participants ; nous sommes devant des militants d'une langue précise dont l'objectif est globalement le même : promouvoir et développer cette langue, ainsi qu'œuvrer pour sa reconnaissance. Cela ne peut que logiquement donner lieu à une certaine convergence de sens. Cependant, il est tout aussi attendu que cela contienne des divergences, selon les représentations de chacun. Autrement dit, les sens partent de perceptions individuelles et se rejoignent dans un imaginaire collectif, mais sans pour autant épuiser l'individu et ses singularités qui persistent avec leurs différences de perception.

Dès lors, ce qui se dégage des entretiens avec les militants pour la langue amazighe en Algérie mérite d'être répertorié en catégories de sens, afin de repérer à quels niveaux les représentations, et les imaginaires en général, divergent, et à quels niveaux ils convergent ; sur quels points ils se rejoignent, et sur quels autres ils s'éloignent ; sur quels sens l'on se rapproche

de l'unanimité et sur quelles significations il y a différences, voire même conflits. Par ailleurs, l'une de ces différences/ressemblances (peut-être même la plus importante et qui se manifeste sous de multiples formes) serait justement celle qui porte sur *le sens à donner* et/ou *à ne pas donner* au militantisme pour la langue amazighe en Algérie.

5.1 Des sens émotionnels : le vécu de l'intime et du privé

Lorsque nous avons présenté dans la section précédente les parcours et trajectoires de certains militants rencontrés, la dimension affective de la langue était déjà bien visible. Comme nous l'avons vu dans certains passages d'entretiens, sur des tons émotionnels et symboliques, cette dimension peut se manifester d'une manière assez intimiste. Par ailleurs, cette sensibilité formulée par des mots, était parfois, de la part de certains participants, exprimée par de significatives réactions émotives, comme les longs silences, les fortes émotions au point d'avoir la gorge nouée, les petites larmes qui échappent, et même les pleurs dans certains cas. Ce sont des sentiments, comme il en ressort des entretiens et des observations, vecteurs d'une énergie qui est mise au service du militantisme. Autrement dit, ce côté sentimental et émotionnel constitue une source de motivation certaine chez les militants, que ce soit au niveau comportemental ou discursif :

> Quand vous souffrez de quelque chose pendant très très longtemps. Quand vous-même vous avez vécu cette souffrance par rapport à votre langue, à votre être, ce que vous êtes. À un moment cette souffrance-là se cristallise. Alors cette cristallisation peut vous emmener vers des horizons différents. Vous pouvez y aller vers une revendication ultime de votre culture. On a vu dans d'autres pays, heureusement pas en Algérie, heureusement pas notre culture, pas les porteurs de notre culture… ça s'est terminé par la violence. Et puis il y a d'autres qui renoncent, parce que les États à l'époque étaient forts… parce qu'on a la domination du monde arabe, une idéologie ! Et la langue berbère est effritée. Jusqu'à maintenant on n'a pas de maison… Disons qu'on commence à avoir un mur un pan d'un mur avec les cailloux qu'on a ramassé […]. Et moi comme je vis dans un pays démocratique, dans un pays libre qui m'a permis d'avoir des moyens […], à un moment, je les ai mis au service de ce qui me paraissait le plus urgent, le plus noble. On ne va pas dire pour réparer des cicatrices, mais soulager la souffrance de millions de gens qui étaient démunis d'avoir cet outil, une chaine de télévision, parce que après tout c'est quoi ? C'est une lucarne, après tout c'est des images, c'est une langue[286].

Les mots utilisés par ce participant ainsi que l'émotion affichée reflètent une frustration liée à la langue. Une peine que la personne disait porter en lui et qui se serait cristallisée à un moment donné sous forme d'une contribution militante qui est la création de la première chaine

[286] Entretien avec M.S, op. cit.

de télévision en *langue* amazighe. Émotionnellement, cela semble être vécu comme une tentative de « réparation » d'un tort subi, et un « soulagement » d'une souffrance endurée durant tout le temps où la langue et la culture étaient stigmatisées. C'est aussi par un certain acquis de conscience ; cette personne nous a parlé de son regret de ne pas s'être engagé plus tôt, et notamment ne pas avoir suivi les cours de tamazight donné par un certain Mouloud Mammeri à la faculté centrale d'Alger, malgré l'insistance d'un ami à lui qui voulait le sensibiliser, et qui lui disait qu'il fallait qu'il les rejoigne parce qu'ils n'étaient pas nombreux et que le cours risquait d'être annulé.

> Oui c'est la jeunesse, c'est la jeunesse… peut-être un peu de peur aussi, il faut l'avouer, parce qu'il y a la sécurité militaire, parce qu'il y a tout ça. Et en même temps je me disais mais bon Dieu comment il peut être aussi courageux, comme ça tout seul… cette bougie-là, la maintenir… donc ça vous marque […] et quand avant cela Bouguermouh[287] me sollicite pour ¨La colline oubliée¨… on était le mois de décembre, il était 4 heures de l'après-midi, c'était à la rue du Colisée. J'ai regardé au fond de moi, je me suis dit… j'ai pensé ça en kabyle… « d Rebbi sebhanu ik id-yebwin. Ayen uxdima-gh ara tlatin nesna agi… » [Traduction : « c'est le bon Dieu qui t'amène. Ce que je n'ai pas fait il y a 30 ans de cela… »]. C'est la seule raison qui m'a conduit à produire ¨La colline oubliée¨.

5.1.1 Un lien affectif avec la langue représenté dans des liens d'ascendance et de descendance

Tout comme la figure du père, ainsi vu dans les trajectoires individuelles, qui était souvent citée par les participants comme ayant un rôle initiateur au militantisme, ou du moins à la prise de conscience, et comme un soutien indéfectible dans l'engagement militant, il y a aussi chez les militants une figure parentale encore davantage omniprésente : celle de la mère. En comparaison à l'image du père, qui manifeste une présence plutôt physique et concrète[288], celle de la mère relève principalement d'une présence symbolique et affective. Or, celle-ci s'avère encore plus significative et moins matérielle. Une association langue/mère qui revient avec récurrence dans le discours des militants, et notamment pour exprimer certaines idées fortes à l'aide de quelques figures de style et d'allégories.

> Ma langue, c'est simple, c'est comme ma mère. Ce n'est peut-être ni la plus belle, ni la plus forte, ni la plus riche, mais c'est la mienne. Je ne peux pas en avoir une autre. Je ne peux pas aimer une autre femme d'un amour maternel comme j'aime ma mère. Aucune mère ne peut m'aimer comme m'aime ma mère. Il peut y avoir des mamans gentilles,

[287] Réalisateur du film qui est une adaptation de l'œuvre de Mouloud Mammeri « la colline oubliée ». Une œuvre célèbre autant par son succès littéraire que par la polémique qu'elle avait suscitée. Voir « Mouloud Mammeri ou la colline emblématique » de H. Sadi, op. cit.
[288] Sans lui dénier son côté affectif également.

> belles et tout ce qu'on veut, alors que ma mère n'est qu'un amas d'os, mais elle est irremplaçable. C'est un lien exclusif[289].
>
> Je n'oublierai jamais le visage de ma mère qui pleurait de déception après des heures d'attente devant la télévision espérant qu'une chanson, une phrase, un mot soit prononcé en berbère, et puis rien ne vient. Je voyais sa douleur sur son visage[290].

Ce visage de la mère qui revient régulièrement dans les entretiens avec les militants peut être expliqué par deux raisons principales. La première est objective, et de celle-là, nous allons le voir juste après, découle une autre raison plutôt subjective. En effet, pour beaucoup de militants, probablement la majorité, notamment ceux qui appartiennent à certaines générations et qui ont aujourd'hui un certain âge (disons 35/40 ans et plus), la langue amazighe est la langue maternelle par excellence. Cela revient au fait que dans leur cas, la mère (et par extension la grand-mère[291] et toutes les femmes appartenant à une certaine génération de femmes monolingues) est l'une des rares personnes qui est amazighophone unilingue, et cela contrairement aux autres membres de la famille qui maitrisent d'autres langues[292]. Cette différence entre « la maman unilingue » et les autres membres de la famille bi, tri, et multilingues reviendrait à toute une série de factures sociohistoriques, comme le type d'organisation, les traditions, la colonisation, etc., que nous n'allons pas développer ici. Mais tenons-nous à ce fait qu'il existe tout particulièrement une sorte de « vivier » de mères de familles qui, de par leur monolinguisme, constituent le « visage de la langue », et par là même lui assurait une certaine zone/ressource confortable. En effet, dans un « territoire familial ou domestique » dans lequel cette mère unilingue occupe une place importante, le rapport de force linguistique lui est systématiquement favorable. Une logique qui change complètement lorsque cette maman n'est plus unilingue. Sa maitrise d'autres langues prive la langue maternelle de cette ressource que constituait son monolinguisme[293]. C'est en partie de là que découle le fait que pour bien des militants, la langue amazighe est avant tout la langue de leurs mères, non seulement au sens propre, mais aussi et surtout en incluant le lien ombilical et donc primordial

[289] Entretien avec H.O, Alger, août 2013.
[290] Entretien avec R.B, Ottawa, juin 2013.
[291] Chez les individus dont la mère n'est pas monolingue, cette référence « maternelle » glisserait davantage vers la « grand-mère » qui, elle, serait amazighophone monolingue. La corrélation négative entre parents instruits et transmission de la langue maternelle est mentionnée par plusieurs recherches (Laponce, 2006 ; Filhon, 2005 ; 2009)
[292] Cela est expliqué par feu Laponce (2006) dans ses allégories des 7 lois qui régissent le rapport entre la langue et la politique. Ainsi, dans une situation de bi ou multilinguisme concurrentiel qui n'assure pas un espace de confort ou une ressource garantie aux langues, les plus vulnérables parmi elles finiront par périr.
[293] Selon une recherche de H.Toulaït sur la langue amazighe dans la région de Kabylie, si en 1950 plus de 90% de la population était unilingue amazighophone, cette catégorie de personne qui parle uniquement tamazight ne sera que de 0.1% en 2030. Voir journal Liberté du 06/10/2015 : http://www.liberte-algerie.com/culture/disparition-progressive-de-la-langue-kabyle-dans-les-15-annees-a-venir-233968 (dernière consultation 28/03/2017).

à leurs yeux, ainsi la dimension affective et émotionnelle que cela évoque. Comme l'exprime ce militant, animateur radio de longue date :

> La première fois où j'allais passer à la radio, je me demandais ce que j'allais dire. J'étais conscient que j'allais rentrer dans les foyers et donc je ne pouvais pas dire n'importe quoi, ni parler n'importe comment. Je devais parler avec respect. Puis je me suis dit, tout simplement, je vais parler comme j'ai l'habitude de parler à ma mère. Ça ne pouvait pas être autrement ; quand je parle kabyle c'est surtout avec ma mère, ma mère je la respecte beaucoup, donc ça ne peut pas être mauvais, puisqu'avec ma mère c'est le respect total. Si je parle aux auditeurs comme je parle à ma mère ça veut dire que c'est réussi. J'aurai non seulement parlé parfaitement kabyle, mais aussi avec respect et déférence[294].

Or, ce qui renforce davantage ce sens est encore une fois le contexte de domination dont lequel évolue la langue amazighe. Plusieurs militants font référence à leurs mères monolingues amazighes qui se trouvent frustrées par le fait que la seule langue qu'elles maitrisent ne leur permet pas un épanouissement minimal. Ici, l'amour voué envers la mère se confond avec celui de la langue. Le préjudice ou la domination à l'égard de la langue peut être perçu comme une offense à l'égard de la mère : « Priver quelqu'un de sa langue est exactement comme le priver de sa mère. Accepterais-tu qu'on t'enlève ta mère et qu'on te ramène une autre ?![295] ».

> Ma mère a souffert pendant la guerre d'indépendance. Elle a vu son père qui a été tué par l'armée française, sa mère morte d'une épidémie liée à la misère, sa maison incendiée, son village rasé, et tout cela alors qu'elle n'était encore qu'un enfant […] aujourd'hui pour communiquer avec l'administration elle ne peut pas, quand elle veut regarder la télévision, il lui faut un interprète […]. Si ce n'est pas ses enfants, je ne sais pas comment elle pourrait vivre. Peut-on dire dans son cas qu'elle s'est libérée du colonialisme ?! Pour moi non ! Non et non ! Elle est toujours dominée. Le minimum d'une citoyenneté est que tu puisses vivre dans ton pays avec ta langue. TA[296] propre langue dans TON propre pays[297].

Cet unilinguisme des mères donne à la langue amazighe une forte valeur symbolique[298]. Cela leur confère aussi un véritable statut − comme le dit le dictionnaire : « une situation de fait

[294] Entretien avec M. B-H, Paris, juillet 2013.
[295] Entretien avec M.H, Tébessa, janvier 2014.
[296] L'interviewé appuie et lève le ton en prononçant les adjectifs possessifs « ta » et « ton ». Ce que nous avons essayé de traduire par les majuscules
[297] Entretien avec S.B, Alger, printemps 2008.
[298] Ou emblématique « supérieure » par opposition à une valeur pratique « intrinsèque ». Une opposition bien illustrée dans cette citation de Camus et qui rejoint le propos général développé ici : « Faute de valeur supérieure qui oriente l'action, on se dirigera dans le sens de l'efficacité immédiate. Rien n'étant vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer le plus efficace, c'est-à-dire le plus fort. Le monde alors ne sera plus partagé en justes et en injustes, mais en maîtres et en esclaves » (Camus, 1990).

à l'égard de la société et les institutions[299] » – en tant que locutrices irréductibles. Un statut qui conforte les militants quant à la légitimité de leur langue et indubitablement celle de leur militantisme. Un statut de « langue maternelle » au sens premier et exclusif (tant que ces mères sont unilingues) qui vient s'ajouter au sens plus figuré qui renvoie aux origines et à l'identité. Une image de la mère qui se fait même généralisée aux autres langues pour définir le rapport à ses dernières :

> J'aime ma mère plus que ta mère. Ta mère je ne la connais même pas, mais je la respecte. Quant à ma mère je l'aime. C'est exactement cela le rapport que j'ai avec les langues. La mienne passe avant les autres. Ce qui ne veut pas dire que je m'oppose ou je critique les autres langues[300].

De ces références à l'ascendance dans le discours se projettent aussi des liens vers la descendance. En effet, outre la présence des figures parentales, de manières réelles et allégoriques, dans les représentations des militants il y a la présence des enfants. Ceux-là sont évoqués par les participants dans plusieurs situations, y compris par des personnes qui n'ont pas (encore) d'enfants :

> Mes enfants, si j'en aurais un jour, je tiens à leur transmettre notre langue. C'est plus qu'important, c'est vital. Cela compte énormément dans leur vie, pour leur équilibre, leur épanouissement, et leur personnalité. J'ai des amis dont les parents sont berbérophones mais qui n'ont pas réussi à transmettre cela à leurs enfants, eh bien crois-moi, ils souffrent. Ils souffrent de ce manquement, de ce déficit[301].

> Le déclic est venu en 1997. C'est tout simplement mon fils […]. Il est là… vous voyez sa photo là-bas. Un jour […], il avait 4 ans, je l'avais dans mes bras. Il regardait les dessins animés sur TF1, et puis à un moment donné il me dit « papa, pourquoi il n'y a pas de dessins animés en kabyle ? » Et là d'un seul coup tout a remonté… et puis je me suis rappelé de ma mère quand elle me demandait de lui capter la radio kabyle. Et au fait ils l'avaient supprimé, c'était vers les années 1985, 86, et je voyais sa souffrance […], et puis bien avant cela quand à Alger on nous interdisait de parler Kabyle, etc. Voilà donc tout cela s'est cristallisé, et à partir du moment où [mon fils] a prononcé cette phrase-là… s'il ne l'avait pas prononcé, je ne serais jamais sorti à boulevard St-Germain pour aller à la FNAC acheter 20 ou 30 livres [sur la télévision] et les prendre avec moi pendant ce week-end [C'est de là que tout est parti ?]. Oui[302].

---

[299] Définition du terme « statut » dans le dictionnaire Larousse en ligne : http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/statut/74543 (dernière consultation : 24/10/2016).
[300] Entretien avec H.H, Tébessa, Janvier 2014.
[301] Entretien avec R.Y, Tébessa, janvier 2014.
[302] Entretien avec M.S, Paris, juillet 2013.

Dans le premier témoignage, le mot « souffrance » est utilisé par rapport au fait qu'une personne ne parle pas la langue amazighe, considérée ici comme une langue identitaire et des origines, dotée d'un capital symbolique important. Une souffrance qui serait due à une certaine conscience d'aliénation. Or, comme cela apparait dans d'autres témoignages cités plus haut, ce même qualificatif (« souffrance » ou encore « douleur ») est aussi utilisé par des militants, mais cette fois-ci pour parler du fait que quelqu'un ne parle que cette langue dans un environnement qui ne la reconnait pas, et ce qui est remis en cause dans cette situation n'est point le monolinguisme de la personne, mais la non reconnaissance de cette unique langue qu'elle maitrise. Cela montre que ce militantisme est non seulement foncièrement linguistique, mais aussi un combat de principe. Autrement dit, c'est un militantisme pour et par la langue. Les deux situations qui contiennent des aspects pouvant paraitres contradictoires[303] se rejoignent dans le contexte de sens que nous mobilisons dans notre analyse. C'est encore ce même contexte qui va nous suivre dans la présentation des autres types de représentations.

5.2 Le rôle de la chanson et la poésie

Ces sens émotionnels, voire passionnels, sont aussi à saisir dans l'art, et notamment dans la poésie et la chanson[304] lesquelles par définition constituent des vecteurs parmi d'autres d'expression émotionnelle, mais pas seulement. Selon Chaker (1989), la poésie berbère a « une tradition de résistance et de lutte ». Traditionnellement, « [d]ans tous les groupes berbères, la poésie est avant tout un produit collectif et le poète est l'interprète et le commentateur du groupe avant d'être créateur individuel » (Ibid : 12). Cela demeure vraisemblablement valable jusqu'à maintenant, malgré une certaine autonomie créative des poètes qui ont une grande présence dans le discours et l'imaginaire militant. En effet, il n'y a presque aucun militant rencontré qui ne cite pas des artistes comme Ait Menguellet et Matoub, pour ne citer que ceux qui reviennent le plus fréquemment. Ce sont incontestablement des figures du militantisme amazigh que l'écrivain Yacine Kateb qualifie de « maquisards de la chanson » (Yacine, 1990), tellement leurs textes chantés jouent un rôle éminent – semblable à celui d'un résistant dans une situation d'occupation - dans l'engagement pour la reconnaissance de la langue amazighe[305].

[303] Celui qui ne parle que cette langue souffre, et celui ne parle pas cette même langue souffre également.
[304] Plusieurs travaux ont été consacré au rôle de la chanson, et de certains artistes, dans les revendications identitaires et politiques, voir par exemple : Tabti Kouidri (2011) ; Cherbi et Khouas (2000) ; Yacine (1990).
[305] Selon l'écrivain Amin Zaoui : « La langue amazighe : elle est, dans l'imaginaire algérien, la langue rebelle. La langue des rebelles : le poète et le politique. Elle est vue ainsi : une langue pour militer et pour chanter ce militantisme. Depuis les évènements de 1948, l'usage de cette langue est vu comme une menace envers l'idéologie de « l'hégémonie ». C'est une langue qui perturbe la culture de « la soumission ». Marginalisée, exclue, interdite,

Selon Dourari (2010), la chanson était le porte-voix d'un réel vécu qui découlait de la subjectivité artistique. Ce réel vécu fait face à l'idéologie officielle de l'unicité prônée par le pouvoir étatique. Or, contrairement à ce qui est généralement admis quant au danger qui guette une langue orale ainsi que sa dévalorisation par rapport à la langue écrite, Grandguillaume (2003) montre comment l'oralité peut aussi jouer un rôle de complémentarité pour la sauvegarde de la langue. Selon cet auteur, « l'insistance sur l'aspect hiérarchique [entre langue orale et langue écrite] a contribué à voiler un aspect important de leur relation, je veux dire de leur complémentarité » (Ibid : 52). Granguillaume veut pour preuve les « grands textes de l'humanité » qui étaient d'abord conservés dans des langues orales avant de procéder à les fixer dans des langues écrites. Bien des textes sont « appris par cœur et traversent des générations sous cette forme. Très souvent la forme poétique, par le support qu'elle apporte à la mémoire, a permis la conservation des œuvres » (Ibid : 53). Celles-ci se retrouvent ainsi parfois plus vivantes que des œuvres conservées par l'écriture, mais qui n'ont pas une présence dans la vie quotidienne. La chanson, les poèmes et les proverbes, par les évocations fréquentes dont ils font objet, font partie ainsi d'un réel vécu. Par ailleurs, les supports audiovisuels dont ils bénéficient leur permettent ainsi cette conservation à la fois orale, vivante et fixée.

C'est dans une situation semblable à cela que se trouvent les œuvres artistiques de Matoub, Ait Menguellet, Azem, Ferhat, Idir, et d'autres. Or, malgré leur génie et créativité artistiques connus et reconnus, leur succès en général, et plus particulièrement auprès des militants, est dû au fait qu'ils traitent de ce qui les préoccupent, et notamment de la question identitaire et linguistique amazighe. Cela en dépit du fait qu'à une certaine époque (les années 1960 et 1970), le fait de chanter ou produire de la poésie en tamazight était un militantisme en soi. L'un de ces artistes à grande notoriété – Lounis Ait Menguellet – nous racontait comment lors de ces années, en compagnie de groupe d'amis militants baptisé « le groupe imazighen », encourageaient d'autres chanteurs et groupes de musique à composer en langue amazighe et cela, quel que soit le sujet traité dans les chansons. Autrement dit, les chansons n'étaient pas forcément à caractère militant ou politique, mais seulement en tamazight.

cette langue s'est vite débarrassée de son image folklorique au profit d'une autre, politique et revendicative. Elle profite de la chanson, de la culture de la fête, la culture du bonheur pour exprimer le sens de « la contestation ». Elle se dévêtit de ses draps folkloriques pour les remplacer par d'autres historiques, politiques et sociaux. En somme la langue amazighe, dans l'imaginaire algérien, est une langue pour militer et pour chanter. Chanter juste ! Chanter le juste ». (Chronique dans le quotidien Liberté du 02/07/2015).

Cependant, la chanson d'expression amazighe, et plus particulièrement kabyle et, à un degré moindre, chaouie, est perçue comme chanson engagée et politique en soi, même quand les textes chantés ne sont en rien militants ni subversifs. L'exemple de la chanson « A Baba Inuba[306] » d'Idir, sortie en 1973 (qui est considérée comme la chanson kabyle la plus connue à travers le monde) est édifiant dans ce sens. Le succès mondial qu'a eu cette chanson s'est directement répercuté sur le militantisme pour la langue et la culture amazighe :

> Il y a aussi la musique qui a joué un grand rôle. Idir avait sorti « a baba inuba » […] à l'époque c'était la musique algéroise, Chaabi, que j'aime beaucoup d'ailleurs. Encore une fois il ne s'agit pas d'être contre la langue arabe. Il s'agit d'être contre ce qu'on a fait de la langue arabe. Qu'on soit clairs là-dessus. Faire de la langue arabe un instrument de domination. Ceux qui sont derrières… Donc quand Idir a sorti cette chanson, il nous a donné d'un seul coup… avec cet air moderne, avec ses paroles douces… ces paroles qui vous rappellent qui vous êtes, où vous allez… cela nous redonné…[307].

Comme cela peut être remarqué, ce participant ne finissait pas ses phrases. Cela semble dû au fait qu'il ne trouvait pas de mots aussi expressifs pour exprimer ce qu'il voulait par rapport au sentiment qu'il a eu suite à la sortie de la chanson « Baba Inuba ». Non sans une arrière-pensée comparatiste, il parle d'un autre type de musique algérienne, le Chaâbi, une musique adulée notamment par les algérois comme lui et qu'il dit beaucoup apprécier. Cependant, avec la chanson d'Idir, les émotions qui sont convoquées semblent être d'un autre ordre que les émotions touchées par les autres types de musique. Avec cette œuvre, et surtout le succès qu'elle a eu, cette chanson semble avoir donné tant de « la fierté » et « a fait honneurs » à la culture amazighe. Autrement dit, cette chanson a donné ses lettres de noblesse à la chanson kabyle, et à travers elle, à la culture et la langue amazighe[308].

Ce que Idir a « donné… » et « redonné…[309] » à travers cette chanson est exprimé par son co-auteur que nous avons rencontré. Celui-ci nous a raconté aussi la suspicion avec laquelle cette chanson a été accueillie par les autorités. Le commissaire de police, « un commissaire politique » comme tenait à le préciser notre interlocuteur, qui l'avait convoqué en 1974 pour

[306] « *A Baba inuba* » a marqué un tournant dans l'histoire de la chanson kabyle en propulsant cette dernière hors des régions berbérophones. Traduite en sept langues et reprises dans de nombreux pays dont la France, l'Italie, l'Allemagne, le Japon, la Turquie etc., cette chanson offrira une notoriété internationale à son interprète qui sera ainsi le premier à faire sortir la chanson kabyle de son confinement régional » (Tabti Kouidri, 2011).
[307] Entretien avec M.S, op. cit.
[308] Le même type de fierté avec laquelle cette chanson a été reçue dans d'autres régions amazighophones, notamment au Maroc, montre que l'impact de cette chanson a concerné le militantisme amazigh en général.
[309] Comme l'exprimait le participant à notre recherche qui ne trouvait pas le mot.

une affaire relative à la revue de l'académie berbère qui était interdite à l'époque et dont il était accusé de l'avoir fait circuler, lui pose une question à propos de cette chanson :

> Au moment de sortir [du commissariat de police] il [le commissaire de police] me dit, je vais te poser une question mais pas en tant que commissaire, yenna-k [il me dit] qu'est-ce qu'il y a de politique dans « Baba Inuba » ? Je lui dis, écoutez, c'est vous qui êtes commissaire politique, moi, je ne sais pas. Il me dit, non, non j'ai juste posé la question comme ça pour voir. Je suis parti, mais ça m'a travaillé, je me disais mais pourquoi il m'a posé cette question. Ça m'a travaillé un moment, et je crois que j'avais trouvé la réponse. Au fait c'était un flic, donc il avait le flair du flic. C'est vrai que le texte n'est pas politique ! Mais c'est une chanson qui a fait un travail politique extraordinaire ! […] j'ai connu des amis pendant des années, et avec qui je passais énormément de temps, il fallait que cette chanson sorte pour que du jour au lendemain ils me parlent en kabyle ! ça les a décomplexés ! Donc elle a fait un travail politique énorme. C'est la première chanson [kabyle] sortie à l'international, elle a pris de l'ampleur. C'est la première fois qu'une chanson kabyle passe dans les chaines étrangères dans les programmes consacrés à des chansons anglaises, française, etc. […] Donc c'est ce truc-là que le commissaire a senti[310].

Ce poète-auteur nous affirme ainsi que cette chanson qu'il a écrite avec Idir n'avait dans ces paroles aucun message politique subversif[311]. Cependant, ce participant avoue avoir voulu faire une œuvre qui rend les gens fiers de leur identité. Pour lui, cela lui a été inspiré par la conférence du sociologue Jean Duvignaud à laquelle il avait assisté quelques jours avant l'écriture de ce texte. Selon notre interlocuteur, le conférencier a parlé de sa recherche de terrain menée dans un village tunisien nommé Chebika, dont l'activité principale des habitants était la taille de pierre[312]. Notre interviewé retient notamment ce que le conférencier avait dit à propos de la réaction des villageois après que le chercheur était retourné au village pour leur montrer le film documentaire auquel ils ont participé. Au début, les villageois affichaient une nonchalance certaine [quand le sociologue les avait sollicités pour participer à sa recherche]. Si ce n'était leur sens d'hospitalité et le fait que pour une fois ils allaient recevoir une rétribution en dehors de celle qu'ils recevaient en taillant la pierre, ils n'auraient pas collaboré avec le chercheur. Les villageois ne comprenaient pas l'utilité d'une telle démarche et n'étaient pas convaincus que leur culture (et l'activité qu'ils exercent) en était une. Cependant, cela a

[310] Entretien avec M.B, Paris, juillet 2013.
[311] Quelques années plus tard, ce même auteur, Ben Mohamed, décide d'adapter cette même chanson en « arabe algérien ». Une adaptation libre, avec d'autres paroles, tout en gardant le même air que la chanson originale. La chanson a été confiée à l'un des chanteurs les plus populaire à l'époque, El Ghazi. Cependant, malgré des paroles nettement plus engagées et critique, de cette adaptation en arabe algérien, cette chanson est passée inaperçue, et sans être décriée comme étant subversive ou politique. Cela confirme que la chanson en langue amazighe porte en elle-même un côté engagé, et ce quel que soit le sens des textes. La langue à elle seule était déjà objet de conflit et de controverses.
[312] L'œuvre en question est un classique de la sociologie française. Voir Duvignaud, J, *Chebika, suivi de retour à Chebika, sociologie d'un village tunisien,* Pocket, Paris, 2011.

radicalement changé quand ils aient découvert ce que Duvignaud a fait de sa recherche. La mise en valeur de leur activité à travers un film documentaire a subitement rendu ces gens fiers de leur activité et de leur identité :

> Quand il était revenu pour leur montrer ce qu'il a fait de leurs images, les gens sont venus lui proposer d'autres éléments culturels, et ce n'était plus pour de l'argent, c'est pour affirmer leur identité ! Il a réussi à leur faire faire ce regard rétrospectif. Et cette histoire-là m'a amené à me dire, chez nous on a des gens lettrés en français et pensent que tout nous vient de l'occident, des gens lettrés en arabe et pensent que tout nous vient de l'orient, mais on n'a pas d'intellectuels, ou très peu, qui ont ce regard rétrospectif sur nous-mêmes. J'ai connu un seul qui avait ce regard c'était *Dda Lmulud* [Mouloud Mammeri]. *Dda Lmulud*, tu le mettais dans les plus grandes universités du monde, il avait le langage universitaire, universel, etc. Mais, tu le mets *di tejmaɛt* [l'assemblée du village], il peut parler le langage des vieux. Et chez nous on ne trouve pas ce genre d'intellectuels. […] C'est à partir de cette idée-là que je me suis dit, je vais attirer l'attention sur cet outil [la chanson] qui nous permettait la transmission[313].

Le rôle de la chanson était ainsi devenu important à la revendication amazighe. Dans le cas des chansons à texte (comme celles d'Ait Menguellet, Matoub et d'autres artistes) et les chansons à grand succès (comme « Baba Inuba »), celles-ci constituent une source de référence qui contribue à la construction du discours militant. Quant aux chansons plutôt folkloriques et de divertissement, celles-ci servaient comme moyen d'expression dans la langue et de sa présence dans le domaine audiovisuel et le paysage musical en général. Par ailleurs, tout ce qui fait référence à l'identité et à la culture amazighe pouvait être considéré comme subversif, tant qu'il ne va pas dans le sens de l'identité et de la culture telle que décrétée par le haut. Le référent amazigh est resté représentatif d'un certain bas dominé : « chanter, écrire et surtout s'exprimer en berbère est en soi un acte d'engagement. […] L'exclusion officielle que subit le berbère […] a fait que la langue et la culture se sont développées hors des cadres institutionnels » (Gaouaou, 2012 : 129).

Cette place prépondérante de la chanson revient vraisemblablement au fait que la langue amazighe, dans toutes ces variantes, est une langue davantage orale qu'écrite[314]. Bien que son écriture au sein d'une institution académique[315] remonte au moins au début du 20e siècle (de

[313] *Ibid.*
[314] L'écriture dont bénéficie la langue amazighe est relativement récente. La pratique de cette langue demeure majoritairement orale.
[315] L'écriture a été pratiquée avant cela par quelques savants et lettrés, mais plus comme moyen de préservation d'un certain savoir que dans un but d'enseigner la langue ou faire des recherches.

Boulifa[316] à Mammeri), la situation de domination et de non reconnaissance aidant, l'activité scripturale est restée très marginale. Ceci a laissé à l'oralité toute la place, y compris la production intellectuelle de défense de la langue. En effet, ce qui est produit dans la langue amazighe pour sa défense et sa promotion est majoritairement fait oralement par l'entremise de l'art dont la poésie chantée occupe la première place. Comme l'écrit Tabti Kouidri (2011) à propos d'Ait Menguellet, Idir et Matoub :

> Dans une société où l'oralité continue de représenter l'espace d'expression et de communication essentiel, la chanson, qui occupe un pan cardinal de cet espace, se présente moins comme un moyen de divertissement que comme une pratique sociale et un moyen de communication à part entière […] Sa [le chanteur] prise de parole en fait un « *parleur* » dans le sens que Jean-Paul Sartre donnait à ce terme, c'est-à-dire quelqu'un qui « *désigne, démontre, ordonne, refuse, interpelle, supplie, insulte, persuade, insinue*.

Plusieurs participants à notre recherche avaient recours à un vers ou passage d'une chanson pour exprimer leur pensée. Certains le faisaient en guise de la « juste réponse », de l'idée exprimée par ce qui est considéré comme l'autorité en la matière. Les expressions « comme dit Matoub… », « comme dit Ait Menguellet… » revenaient sans cesse lors des entretiens :

> Je pense qu'on ne peut pas dire mieux qu'Ait Menguellet quand il dit : Tiɣri nesla mi ntetṭeḍ**,** Tezwar kul tayeḍ**,** Ɣurwat ad as- tebrum assa**,** Zik wa ihedder-itt i wayeḍ**,** Ass-a di lkaɣeḍ**,** Ad tt-id- afen ineggura[317] [l'appel du cœur que nous avons entendu alors que nous tétions le sein (la langue), dépasse tout autre appel, gare à sa perte, jadis on la parlait, aujourd'hui il faut l'écrire, afin que les derniers la trouvent].
>
> Comme dit Matoub : « ma ulac tamaziɣt ulac, ulac, ulac » [s'il n'y a pas tamazight, rien n'est fait, absolument rien !]. Sans tamazight on ne peut rien faire, ni envisager. C'est la pierre angulaire de la nation, de la société, si elle n'y est pas rien ne peut se régler et rien ne sera fait. C'est par elle qu'il faut commencer. On doit se réconcilier avec nous-mêmes, notre histoire, notre passé, nos ancêtres, nos principes. Si on ne fait pas ce travail s'assainissement on restera comme ça, voire pire, on disparaitra. Il faut attaquer le mal à la racine. C'est de ce déni de soi que viennent tous nos malheurs[318].

[316] Amar Boulifa était professeur de berbère à l'École Normale et à la faculté des Lettres d'Alger entre 1896 et 1929 (Chaker, 1991 : 1592).
[317] Entretien avec H.H(2), op.cit.
[318] Entretien avec S.A, op.cit.

> Après 1980 c'est le réveil général, tout le monde a pris conscience, comme dit Lounis : « tameslayt tekred tura, zwintt kkesen-as ammus, gher w-arraw-is id tugra, kra bwin it irefden ur t issrus[319] » [la langue s'est relevée (réveillée) à présent, secouée et blanchie, c'est entre ses enfants qu'elle échoit, chacun qui la porte ne la délaissera plus]. C'est la renaissance de la langue.

Certaines personnes qui se réfèrent à ces poètes-chanteurs comme des références certaines et des autorités, justifient ce statut qu'ils confèrent à ces artistes : « vous savez, des génies comme Ait Menguellet, Matoub, Slimane Azem […] sont l'équivalent de Hugo, Shakespeare dans d'autres cultures et société. Ce ne sont pas de simples poètes ou chanteurs. Ce sont des intellectuels, des visionnaires, des personnes douées, et en avance sur leur temps ».

La conclusion à laquelle arrive Tabti Kouidri dans ses recherches consacrées au rôle de la chanson kabyle engagée montre qu'à travers cette dernière, plusieurs fonctions ont été remplies. D'une manière directe, il y a une affirmation linguistique, identitaire, et d'une manière indirecte, il y a une confirmation d'altérité, de diversité, et de pluralité en Algérie. Ces artistes ont contribué à montrer « une Algérie plurilingue et pluriculturelle », ce qui rentrait en dissonance avec ce que le pouvoir étatique voulait faire croire des décennies durant. À partir de la théorie des régimes linguistiques, il s'avère que la chanson a constitué un espace contre-hégémonique d'opposition à la conception hégémonique de la langue arabe au sein du régime linguistique algérien.

Cette présentation du côté émotionnel d'une manière séparée ne répond qu'à un besoin de méthodologie d'analyse. Ce type de catégorisation n'existe pas au niveau des représentations de militants. Même si ce qu'on y trouve renvoie à un sens construit de plusieurs éléments, procéder à la déconstruction dudit sens, dans le but de le cerner dans ses « composantes de base », ne reflètera qu'imparfaitement la réalité. Ceci est encore plus vrai quand les éléments constitutifs du sens sont proches, se rejoignent, se recoupent, se superposent, etc. Ainsi, comme nous allons voir dans ce qui suit, la deuxième catégorie « des sens liés à des valeurs et idéaux » est empiriquement inséparable, tout aussi bien de la première catégorie « le sens émotionnel » que de la troisième catégorie « le sens politique » dont l'étude suivra.

5.2 Des sens liés à des valeurs et idéaux : du caractéristique à l'universel

[319] Entretien avec K.T, Paris, juillet 2013.

Comme nous venons de le voir, dans la poésie-chantée, et les différentes réinterprétations dont elle fait l'objet, on y trouve une dimension émotionnelle et passionnelle, voire même une relation fusionnelle entre la langue et ses défenseurs. Cependant, dans ce moyen d'expression qu'est la chanson, on trouve également des sens plus objectifs et rationnels liés à certains principes et valeur relatifs à l'individu et au groupe. À la différence de la dimension émotionnelle où il est davantage question de considérations intimes et individuelles, comme l'amour, l'image de la mère, la souffrance et la douleur, ce qui est mis en relief dans cette deuxième dimension sont des notions qui impliquent davantage le collectif et ses différentes configurations structurantes : intra-collectif, inter-collectif, hiérarchiques. Autrement dit, l'individu dans le groupe, le groupe vis-à-vis d'autres groupes, et l'organisation hiérarchique des individus et des groupes. Ce dont il est question sont des concepts tels que la justice, l'égalité, la liberté, le droit, l'humanité, la diversité, etc.

D'une part, cette formation de sens qui associe la langue amazighe à tous ces idéaux et ces valeurs revient à une logique de contexte de sens dans lequel est né et s'est développé le militantisme pour la langue amazighe en Algérie. Un contexte qui fait que « la culture berbère [dont la langue est le fer de lance] constitue un espace de liberté conquise, un refuge et un support pour la pensée non conformiste et dissidente[320] » (Chaker, 2004). Ainsi, ces sens qui évoquent la liberté et la justice proviennent d'un contexte historique marqué par la domination qu'a subi la langue amazighe, que ce soit au niveau des faits ou du ressenti. De là, la défense de la langue amazighe se fait à partir de ce constat. Ce qui a été vécu en tant qu'injustice et d'atteinte à la liberté et aux droits, aussi bien individuels que collectifs, et qui a été exprimé dans les représentations comme telles, donne lieu à un discours militant dont les arguments puisent forcément de ce vécu subi et des représentations qui en est résulté. Ainsi, si dans l'imaginaire militant la situation de la langue amazighe reflète une injustice et une négation de la liberté, par ricochet, militer pour cette langue cherche à projeter un militantisme pour la justice et la liberté.

En outre, cela obéit *de facto* à une logique de la pratique ou de l'exercice du militantisme sur le terrain. En effet, dans un contexte de libertés démocratiques compromises, toute

[320] Chaker poursuit en affirmant que « le degré de violence qu'atteint la critique du pouvoir politique et de ses pratiques, de la répression, de la religion officielle… dans la nouvelle littérature berbère est à peu près inconcevable dans la production en langue arabe ou française » (Chaker, 2004).

revendication portée par une population et destinée à un pouvoir[321] (quel que soit son objet) peut être considérée comme étant une « revendication démocratique », notamment dans sa forme et son procédé. Ce sens est alimenté notamment lorsque ce type de contestations a continué d'évoluer dans un contexte comparable (en faits et/ou en ressenti) à celui qui a vu son émergence, à savoir la répression, la domination, la stigmatisation, etc. Des « coûts » qui font appel à des « valeurs » tels que la liberté, la justice, le droit, etc. Il y a ici un certain « sens pratique tourné vers l'action » dirait Bourdieu (1980). Un sens qui tente de substituer les premières considérations citées par les secondes. Ainsi, toutes ces questions « coûteuses » et « négatives » d'un côté et « avantageuses » et « positives » de l'autre demeurent inhérentes au militantisme linguistique tant que l'imaginaire militant continue de les associer d'une manière plutôt dichotomique. Schématiquement (avec tout ce que la schématisation implique comme limites), cela donnerait des représentations qui associent la non reconnaissance de la langue et sa non prise en charge comme étant de l'injustice, d'un déni de droit, et d'une entrave à la liberté, etc. Or, à partir de là, le militantisme acquiert *de facto* le caractère de reconquête de ce que la marginalisation de la langue leur aurait fait perdre. Cependant, comme nous allons le voir, malgré la validité de ce schéma qui reflète une certaine réalité, les choses ne se présentent pas absolument de cette manière. Des nuances et des différenciations se manifestent dans les représentations et font ainsi appel à d'autres significations plus globales et des dichotomies d'un autre « niveau d'immanence », comme associer la langue et le militantisme qui l'anime comme une quête de Vérité.

> Je milite pour une vérité toute bête. Parce que je considère que quelqu'un qui se renie ne peut pas reconnaitre l'autre. Il a beau dire je suis l'autre, il ment. À partir du moment qu'il se renie il est capable de renier n'importe qui et n'importe quoi. Je suis ce que je suis. J'ai un vécu historique, j'ai une identité particulière. Je ne la considère pas comme étant supérieure ou inférieure à l'autre, aux autres identités, mais c'est la mienne. C'est celle que je connais le plus, donc c'est celle pour laquelle je milite naturellement. Je ne comprends pas comment peut-on défendre un monde qui n'est pas le nôtre. C'est anormal. Ceux qui font ça, pour deux sous, ils sont capables de militer pour une cause complètement opposée à la nôtre[322].

Ainsi, selon les termes de cet interviewé, rien qu'en se reconnaissant soi-même, et en se revendiquant d'une identité, on y milite *de facto*. Cependant, selon lui toujours, mentir ou se tromper sur son identité relève de l'anormal, de l'incompréhensible et de la menace sur la cause des siens. Cela inhibe toute crédibilité chez la personne qui se trouve dans cette dernière

[321] Voir la théorie du conflit telle qu'élaborée par Tilly et Tarrow (2008).
[322] Entretien avec M.B, op. cit.

situation qui serait une altération à la réalité. C'est cela qui semble l'amener à dire qu'il « milite pour une vérité toute bête », dans le sens d'une vérité toute simple et logique. Cette référence à la vérité était présente chez d'autres militants, mais dans un sens de sincérité et d'une quête désintéressée d'une certaine justice :

> Je me souviens d'une phrase de Patrick Le Lay […] C'est un grand militant de la cause Bretonne […] on devait passer trois quarts d'heure avec lui… on est restés plus de 3 heures ! Il nous a raconté toute l'histoire de la Bretagne. Il a une connaissance extraordinaire… Il nous a dit je suis avec vous, vous pouvez compter sur moi. Tout ce que vous voulez, je suis là […] il a eu cette phrase. Il m'a dit : « vous n'avez pas été beaucoup aidé, mais ce n'est pas grave… vous êtes dans le chemin de la Vérité… Ceux qui cherchent les honneurs et les prébendes laissez-les sur le bas-côté. Continuez votre chemin, vous êtes dans la Vérité[323].

L'évocation de Patrick Le Lay par notre participant est intéressante. L'existence de certains points communs entre les deux hommes à l'égard du militantisme linguistique mérite d'être mentionnée. En effet, en plus du fait que les deux hommes soient militants de cultures et langues dominées (bretonne pour l'un et amazighe pour l'autre), leur militantisme s'est principalement matérialisé dans le domaine de l'audiovisuel en créant les deux premières chaines officiellement dédiées aux deux langues et cultures, et cela presque au même moment (janvier 2000 pour Berbère TV et septembre 2000 pour Breizh TV[324]). Ainsi, le chemin de vérité dont parlait le fondateur de Breizh TV le concernerait autant qu'il estime concerner celui de son collègue fondateur de Berbère TV. Au retour, cette phrase a été reprise et approuvée par ce dernier. Du fait de ces points communs qui les rapprochent, chacun semble se représenter à travers l'autre. Or, la notion de vérité a été choisie par eux-mêmes pour exprimer cet idéal qui les anime. Un concept universel, transcendant, à la fois relatif et absolu, notamment en matière d'époques (ancienne et moderne ; tradition et modernité). La chanson de « Baba Inuba », à titre d'exemple, exprime cette double vérité relative aux époques et absolue dans son idéal. Ce qu'elle véhicule dans la représentation de ces militants renvoie, selon eux, à des choses vraies[325], qu'elles soient historiques ou du moment. Comme l'exprimait son co-auteur :

> Mais c'est plus tard que j'ai compris que cette chanson répondait à un double besoin qu'a l'algérien : le besoin d'authenticité, et le besoin de modernité. Les deux éléments se retrouvent dans cette chanson, et dans tout l'album d'ailleurs. La modernité dans la

[323] Entretien avec M.S, op. cit.
[324] Voir l'article de Pierre Musso (2003), « TV Breizh, télévision-miroir de la Bretagne ? », ACRIMED.
[325] Au sens aristotélicien qui prend en considération le côté perception, c'est-à-dire « l'accord de nos jugements de perception ou de connaissance avec la réalité ».

> musique que n'importe quel étranger pouvait vivre et comprendre, et le langage et la formulation sont modernes. Et en même temps l'histoire [qu'elle relate] est très ancienne et authentique […] Un très bon ami, Slimane Benaissa[326], m'a demandé un jour si on pouvait traduire "Baba Inuba" en arabe dialectal. Je lui réponds que d'un point de vue vocabulaire certainement oui, on peut. Mais tout ce qui concerne la profondeur du sens et les référents de chaque mot, cela va être très difficile, voire impossible. Qu'est-ce qu'il me dit alors ?! Il me dit, c'est pour cela qu'il faut continuer à écrire dans cette langue, il n'y a qu'elle qui peut parler d'elle-même, de ses choses à elle, de ce qui lui est propre, et de dire la vérité[327].

Autrement dit, ce que véhicule la langue est une vérité en soi. Le référentiel unique (culturel, civilisationnel, identitaire et organisationnel) qu'elle transmet fait que toute traduction est un manquement à cette vérité. Cela rejoint ce que nous écrivons dans la revue de littérature à propos de la vision de Saïd, Spivak et d'autres encore[328]. Pour ces derniers, parler à la place des autres, même dans le but de les défendre, c'est non seulement les maintenir dominés, minorisés et sous tutelle, mais aussi les trahir. Ainsi, parler avec une autre langue que notre propre langue, c'est pervertir la pensée véhiculée par cette langue. Cette idée de la langue comme vecteur d'une pensée et d'une manière d'être a été soulignée par plusieurs militants rencontrés.

> Si je devais me dire, si je devais dire mon vécu, mon histoire, il n'y a pas autre chose que des mots kabyles. Chaque mot a une empreinte indélébile dans mon vécu, dans mon histoire. Vous savez la différence entre "parler en kabyle" et "parler kabyle". Parler en kabyle c'est utiliser les mots en kabyle tout simplement. Mais "parler kabyle" c'est tout une philosophie, c'est tout un art. Ce n'est pas aussi magique que cela, mais tout simplement parce que c'est la façon d'être, l'attitude, la philosophie, la vision du monde. À titre d'exemple, vous savez chez nous le droit d'ainesse, d'où l'appellation de "Dadda" et "Nanna". Ce n'est pas "Monsieur" ni "Sidi", non ! C'est pour exprimer l'ainesse, pour exprimer la prééminence, le respect. Ça ne se dit pas dans une autre langue. Donc en défendant taqbaylit j'essaye de faire admettre à l'autre que je suis différent de lui, sans être antinomique. Je demande à l'autre d'accepter ce que je suis. Tout comme je suis enclin à l'accepter, comme je suis obligé de l'accepter. Mais pour qu'il accepte qui je suis il faut que je sache me dire, et pour que je sache me dire, il faut

[326] Slimane Benaissa raconte la même histoire : « Moi je me battais pour l'Amazighité, cela veut dire, pas forcément le retour à la langue […] le problème c'est la dimension historique. Que je sois issu d'une société qui a commencé au quatorzième siècle ou il y a de cela 2000 ans, ce sont deux choses différentes. Donc où est ma source ? Où est mon histoire réelle ? […] Le problème c'est la légitimité historique […] J'ai dit à Ben Mohamed le jour où tu écriras des textes en kabyle intraduisibles, tu auras sauvé la langue ». Voir le lien : https://www.youtube.com/watch?v=2OIgB4ETMiQ (dernière consultation 16/11/2016).

[327] Entretien avec M.B-H, op.cit.

[328] A ce sujet, la singularité de Mammeri dont parle Bourdieu serait due à sa conscience du rôle primordial de la langue. Mammeri que beaucoup considèrent comme le père du militantisme linguistique amazighe. Tout comme « la langue de Shakespeare » pour désigner l'anglais ; « la langue de Molière pour le français », la littérature parle de « la langue de Mammeri » quand elle veut parler de tamazight.

> que je le dise dans ma langue ! Parce qu'en le disant dans la langue de l'autre, il y a une perversion[329].

Cette crainte de ne pas pouvoir se dire dans sa propre langue a été développée par Derrida dans « Le monolinguisme de l'autre » (1996). Ce penseur parle de son état de juif d'Algérie, français de citoyenneté, « maghrébin » de naissance, et parlant français :

> Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne […] Oui, je n 'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne […] Car c'est au bord du français, uniquement, ni en lui ni hors de lui, sur la ligne introuvable de sa côte que, depuis toujours, à demeure, je me demande si on peut aimer, jouir, prier, crever de douleur ou crever tout court dans une autre langue[330] ou sans rien en dire à personne, sans parler même (Derrida, 1996 : 14).

Ce statut qui, selon Derrida, se nomme « franco-maghrébin » fait de lui finalement quelqu'un qui n'est ni « français » ni « maghrébin ». Pour lui, la langue française, il ne se trouve ni en son sein, comme le serait « un français », ni en dehors d'elle, comme le serait un francophone non français. Il se sent juste « au bord » - à la lisière - de cette langue, dans une zone grise. Une forme d'assimilation inachevée. Ceci amène Derrida à dire que ce qu'il est réellement se réduit au trait d'union qui lie (ou qui sépare) les deux mots (« franco-maghrébin »). Un trait d'union silencieux qui ne possède aucune langue. Un silence de terreur, de souffrance, de blessures, de tourment :

> Le silence de ce trait d'union ne pacifie ou n'apaise rien, aucun tourment, aucune torture. Il ne fera jamais taire leur mémoire. Il pourrait même aggraver la terreur, les lésions et les blessures. Un trait d'union ne suffit jamais à couvrir les protestations, les cris de colère ou de souffrance, le bruit des armes, des avions et des bombes (*Ibid.* : 27).

C'est ce genre de situations, pour le moins déplaisant, que le dernier participant cité semble vouloir éviter à tout prix en tenant à continuer d'exister en tant que lui. En tant que locuteur d'une langue bien définie, considérant par là même la langue non comme quelque chose qui se trouve en dehors de lui et qu'il défendrait, mais comme quelque chose faisant partie de lui-même : « je me défends moi-même d'abord. Je ne sens pas que je défends quelque

[329] Entretien avec H.H (2), Tébessa, janvier 2014.
[330] Une idée qui rejoint celle de Jean El-Mouhoub Amrouche : « Je pense et j'écris en français mais je pleure en kabyle. » (Chibani, 2012).

chose. Parce que je m'affirme. Je ne suis moi-même qu'en kabyle ». Une relation intime à la langue que Derrida regretterait de ne pas avoir. Cela semble créer en lui un déséquilibre, tout autant que cela semble constituer un équilibre chez notre participant. Il représente sa langue comme faisant partie d'une écologie. Sa perte ou disparition est considérée comme une atteinte sérieuse à l'équilibre de cet écosystème humain et humaniste fait de langues, et à travers elles, d'identités et de visions du monde :

> Une langue qui n'est pas forcément plus noble que les autres ni plus basse, mais c'est la variété. Je vous dirai que parfois je suis étonné que les gens s'indignent qu'il y ait une espèce animale, végétale, un insecte, en voie d'extinction, c'est tout le monde qui s'émeut et qui tente de le sauvegarder. Nous disons qu'il y a une façon de voir le monde, une facette de ce grand diamant de l'humanité qui risque de disparaitre et je représente cette facette. Moi qui ne suis qu'un individu parmi tant d'autres, mais qui suis représentatif, je le crois, par ma langue, je suis représentatif de ma communauté linguistique, et cette communauté risque de disparaitre. Voilà pourquoi je pense que défendre sa langue c'est d'abord défendre soi-même. C'est défendre son authenticité, c'est être soi-même, rien d'autre ! Donc si vous me dites pourquoi vous défendez taqbaylit ? Non je ne défends pas taqbaylit, je défends ce que je suis. Je dis ce que je suis, rien d'autre ! […] En défendant la kabylité je défends un pan de l'amazighité. Cela ne veut en aucun cas remettre en cause cette appartenance ou affiliation parce qu'en défendant la langue on défend ces variétés et en défendant ces variétés on défend la langue[331].

Dans sa logique, ce participant se veut cohérent jusqu'au bout. La logique qu'il préconise – défendre sa langue équivaut à se défendre soi-même et vice versa –, il l'applique jusqu'à l'intérieur même de la langue amazighe. Ainsi, il n'hésite pas de confirmer que ce qu'il défend dans la langue c'est l'aspect « soi-même » que celle-ci véhicule. Autrement dit, ce sont ces mots qui lui permettent de se dire, ce qu'aucune autre langue ne pourrait faire selon lui. Or, dans son cas précis, il s'agit du kabyle qu'il considère comme un pan, une variante de la langue amazighe. C'est ainsi qu'il entend son engagement pour la langue. Cela passe, selon lui, par une intimité dans laquelle l'individu se fonde, avant de rejoindre l'humanité universelle. C'est même dans cette liaison profonde, et attachement singulier à sa langue qu'il fait partie de l'humanité. Cependant, comme l'exprime un militant, un œil vigilant et pragmatique est de mise. Pour lui, par humanité il n'entend pas forcément un monde pacifié et idéal. L'humanité, selon lui, c'est aussi d'autres caractéristiques humaines, comme la compétition, l'égoïsme, et la recherche d'intérêts :

> Le monde est une auberge espagnole, chacun doit ramener quelque chose de chez lui, de ce qui lui est propre. Ceux qui viennent à l'auberge les mains vides ou ramènent quelque chose qui appartient déjà à d'autres, sont soit isolés, soit dominés, ou dans les

[331] Enretien avec H. H., op. cit.

> meilleurs cas on sera charitables à leur égard. La communauté internationale se fera un devoir de les aider… et ça on ne veut pas ! On est assez grands pour être comme les autres. On a une histoire très ancienne. On ne veut ni être dominés ni faire pitié. On veut juste être nous-mêmes, comme tout le monde. Aujourd'hui quand je voyage, certains me prennent pour un français, et d'autres pour un arabe. Quelle bêtise ! Quelle misère ! Je n'ai rien contre les français ni contre les arabes. Absolument rien. Mais je ne suis ni l'un ni l'autre [...] Et dans le monde où nous sommes, où une certaine culture domine le tout, il me reste l'essentiel, la langue. C'est une preuve irréfutable de ce que je suis[332].

En effet, nous voyons ici encore cette double représentation d'authenticité et de modernité dont parlait plus haut le poète à propos de la chanson « Baba Inuba », mais sous un aspect plus pragmatique et pratique qu'esthétique ou artistique, comme cela pourrait paraitre dans les propos du premier participant. Cela se manifeste par une volonté de s'affirmer en tant que soi dans les relations avec les autres. Une affirmation de soi qui ne semble être possible que dans l'originalité de ce même soi et ce besoin d'authenticité. Ainsi, certains militants ont des visions étendues et englobantes. Dans leurs représentations, ils se placent dans une configuration qui dépasse celle d'un pays ou d'une nation[333] en faisant appel à des références plus globales. À ce niveau, ce n'est plus le visage de la mère qui est convoqué, mais celui du monde. Ce n'est plus la dimension affective qui se met en avant, mais un esprit plus objectif et réaliste. Cet imaginaire se replace dans un monde vaste, avec ses différentes nations, cultures et langues. Il se voit membre de cette communauté globale. Son objectif est de l'intégrer tout en s'affirmant dedans. Dans sa perception, c'est même par son affirmation (linguistique) qu'il intégrera ce monde. Cette idée se trouve chez les militants, pour qui l'intégration de valeur et d'idéaux dits universels passe par l'affirmation de soi, d'un soi particulier. Ne rien ramener d'authentique et appartenant à soi semble leur faire considérer qu'ils ne seraient pas membres à part entière. Ils risquent d'être des membres « pauvres » et « déchu », donc avec une moins-value certaine[334]. Un manquement à leur souveraineté et une atteinte à la liberté :

> À partir du moment où on exclut la diversité, et bien on exclut la liberté tout court […] On vous interdit de vous exprimer dans une langue ça veut dire qu'on vous interdit d'être libre. On porte atteinte à votre liberté. De quel droit on interdit à une personne de s'exprimer dans sa langue ? Et quand cela arrive à emprisonner des personnes et les torturer parce qu'ils revendiquent leur langue, cela s'appelle du fascisme. Qui dit liberté

[332] Entretien avec Y.A, op. cit.
[333] Qu'on retrouvera davantage dans l'aspect politique de la langue.
[334] Allioui (2006 : 216) rappelle que, dans leurs travaux, Mammeri et Bourdieu ont souvent évoqué la représentation de la langue comme une source de prestige. Pour Bourdieu, elle est signe de richesse. Mammeri rappelle le proverbe « bu iles medden yawk ines » (Celui qui possède la langue, son éloquence, possède tout le monde).

> c'est reconnaitre la diversité, et qui dit diversité ça veut dire qu'il y a plusieurs visions du monde[335].

Ce refus de la liberté provoque, selon notre interlocuteur, d'autres fléaux et crises majeures qui peuvent y aller jusqu'à la violence extrême :

> La non-reconnaissance de la diversité cause un désastre énorme… il n'y a qu'à voir ce qui s'est passé en Algérie dans les années 90. La pensée unique et l'extrémisme religieux et linguistique. Dès 1962 on a adopté une pensée unique et on a exclu toute diversité (linguistique, religieuse, culturelle, etc.) parce qu'on pensait que pour fonder un payer, un État, une nation. On a imposé une seule langue[336].

Le participant qui a tenu ces propos est loin d'ignorer qu'il n'y a pas de lien direct entre la négation de la langue et la violence qu'a vécue l'Algérie dans les années 1990. Cependant, en replaçant la question dans son contexte global caractérisé par le manque des libertés et des droits sur plusieurs plans, il trouve le moyen d'extrapoler, sans que cela ne paraisse comme un raccourci incongru. En réalité, cela rejoint des études macrosociologiques qui font des liens entre plusieurs éléments de la vie socio-politique pour comprendre les situations globales, notamment quand il s'agit d'expliquer certaines crises majeures. C'est ainsi que la question linguistique devient un élément explicatif parmi d'autres[337].

Cet esprit fier, indépendant et souverain affiché par ces militants pourrait facilement appâter la théorie postcoloniale, et cela avec toute l'« évidence » (Boizette, 2013) et son aspect « carnaval » (Bayart, 2010) et « explique-tout » qui la caractérise parfois, quand elle est utilisée d'une manière simplificatrice. Or, il semble plus intéressant de déplacer quelque peu le curseur pour voir comment ce même postcolonial est perçu par ceux qui affichent leur antagonisme sur la question linguistique et plus particulière autour de la langue amazighe en Algérie. En effet, comme l'on pouvait le déduire dans les travaux de Laitin (2007a) et d'Albaugh (2014), la perception du postcolonial est l'un des points qui semblent diviser les antagonistes autour des langues autochtones en Afrique en général. Les adversaires de ceux qui militent pour les langues, à travers un discours sur le colonialisme / postcolonialisme et tout ce qui en découle (sous-développement, néocolonialisme, etc.), minorisent les langues maternelles (Benrabah, 1995). Les partisans de ces langues, quant à eux, refusent cet essentialisme du postcolonialisme

[335] Entretien avec B.B, op.cit.
[336] Ibid.
[337] Voir les travaux de Quandt (1998) ; Carlier (1995); Addi (1994); Rouadjia (1990), tous déjà cités dans la revue de la littérature.

qui fait écran au présent politique (Saïd, 1980 ; Spivak, 1988 ; Bahabha, 2000). Ils inscrivent leurs revendications plutôt dans des enjeux politiques actuels, tout en refusant le discours victimaire du pouvoir qui sert, selon les militants, d'alibi historique pour continuer la négation des langues qui font l'objet de revendications.

Si le discours qui s'oppose aux militants, que nous n'allons pas développer ici, fait du postcolonialisme un usage instrumental, dans la mesure où cela est utilisé pour justifier la politique linguistique qui exclut la diversité, le discours militant, de son côté, ne se focalise pas sur la question postcoloniale en tant que telle. Rares étaient les participants qui ont évoqué cette donnée. Et même lorsque cette question était abordée, cela se faisait d'une manière autre, sans pour autant nier la responsabilité coloniale. En effet, ce qui ressort des propos des militants, c'est ce constat quasi évident que la colonisation a nui aux langues des Algériens : « À l'indépendance, si c'était une vraie indépendance, les langues brimées par le colonialisme devaient être réhabilitées […] C'est le contraire qui s'est produit. Ces langues ont continué d'être sous domination[338] ». Pour la personne qui a tenu ces propos, une « vraie indépendance » est celle qui redonne à la langue son droit de cité et non celle qui continue de renier les langues comme le faisait le pouvoir colonial.

La question de la langue amazighe c'est aussi une opposition sur le cadre de ce débat. Si le pouvoir étatique l'insère dans une logique postcolonialiste qui alimente le ressentiment et la passivité, et par là même se déresponsabilise en renvoyant le problème comme étant une conséquence de la colonisation, les militants insistent pour le placer dans le cadre d'enjeux politiques actuels autour du pouvoir, de la citoyenneté et la démocratie. Des questions qui appartiennent à un présent actif qui incite à l'action et au changement. Ainsi, ces représentations opposées se manifestent dans le discours et les pratiques sous la forme d'un discours contre hégémonique susceptible d'influencer l'hégémonie de la langue arabe.

5.3 Des sens typiquement politiques : militer pour et par sa langue pour un changement démocratique repensé

Parmi les militants rencontrés, plusieurs contextualisent leur propos autour de certaines questions politiques qui font débat dans l'actualité. C'est ainsi, par exemple, que des thèmes comme la religion et la politique sont évoqués tout en les reliant à la question linguistique et à leur militantisme. L'exemple cité par l'une des personnes rencontrées pourrait bien illustrer

[338] Entretien avec C.L, Tébessa, janvier 2014.

cette idée. L'interviewé nous a parlé d'un mot ancien qui n'est plus usité de nos jours, même si l'idée qu'il porte n'a pas cessé d'exister. Il s'agit du « principe amazigh » appelé « tassnarexsa », sur lequel il a fait des recherches et dit renvoyer à une certaine organisation entre le temporel et le spirituel. Une forme d'organisation laïque appliquée jusqu'à nos jours dans certaines régions, comme en Kabylie. Cependant, en dépit du fait que son application est encore en vigueur de nos jours, ce mot en tant que tel n'est plus utilisé. Le cas échéant, il se trouve remplacé – non sans un certain raccourci – par le terme français « laïcité », tant que les deux concepts se rejoignent et se ressemblent sur le principe, mais jusqu'à un certain point seulement. Les deux termes ne renvoient en aucun cas ni à une même genèse, ni à une même réalité. Or, aujourd'hui, même pour parler de l'organisation villageoise kabyle et la manière dont elle organise la mosquée et l'assemblée du village, et leurs rôles et relations, c'est davantage le terme « laïcité » qui est utilisé. Un certain glissement sémantique qui pervertit la réalité : le terme ne correspond pas à la réalité et risque de l'altérer.

Ce participant, qui nous a parlé de ce principe, avait déjà écrit dans l'un de ses travaux à propos de « tassnarexsa », qu'il traduit par « la souche de l'Assemblée » ou « la base de la cité ». Il s'agit d'un principe de base qui régit l'organisation politique du village. Sachant l'oralité absolue de la langue amazighe, l'auteur part du principe anthropologique de Malinowski, pour qui les proverbes renseignent profondément sur l'organisation d'un peuple (Allioui, 2006 : 219). Ainsi, le recensement d'un certain nombre d'adages et de proverbes[339] dont le rôle était non seulement performatif mais aussi sacré, montre cette forme d'état séculier dans l'organisation de la société kabyle[340], elle-même inspirée de la Numidie antique (Ibid : 209). « L'adage est clair », écrit Allioui (263) : « L'Assemblée l'emporte sur la mosquée ! », avant d'ajouter : « afin de clarifier la prééminence de la laïcité, un autre dicton dit : « La mosquée et sous la protection de l'Assemblée » […], il existe entre eux de nombreux codes sapientiaux […] qui conjuguent harmonieusement primauté de l'Assemblée avec liberté de pensée spirituelle et religieuse ». Ainsi « le *cheikh* était nommé pour assurer le culte religieux. La chose politique n'était pas de son ressort. Il bénéficiait tout au plus d'un rôle consultatif, quand il était jugé de bon conseil » (265).

[339] Ce qui est appelé plus tard « adage » ou « proverbe » n'était en réalité, à l'époque en question, que des principes, voire des lois coutumières.
[340] Voir aussi Salhi (2006) « Les usages sociaux de la religion en Kabylie » ; Adli (2010 ; 2012) « La pensée Kabyle », Tom 1 et 2.

Cependant, et c'est là où la différence avec la laïcité occidentale se manifeste, cette organisation entre les deux instances est davantage une intégration qu'une séparation. Une sorte d'enchevêtrement organisé dans lequel le religieux, tout en restant sous la tutelle de l'Assemblée, organise la société sur de larges aspects, mais pas tous[341]. Le religieux n'est ni dominant ni dominé. Il façonne la société tout en étant façonné par le savoir local. Il fait partie d'un tout. Selon Salhi (Awal, 2006 : 80-81), il s'agit d'« une culture religieuse intégrée » dans laquelle « [l]a religion n'est ni au-dessus des croyants ni à côté, mais dans la société, dans tout ce que cela peut signifier comme présence ordinaire, structurante, et qui se moule autant qu'elle est moulée dans l'ethos de la société ».

L'idée que cette organisation dite traditionnelle proche de ce qu'on appelle aujourd'hui « démocratie », dans le sens où le pouvoir est entre les mains de la population, existait dans cette société amazighe revient chez plusieurs participants, « Agraw » (Congrès), « tajma3t » (l'Assemblée), est souvent citée comme un référent authentique et dans lequel la langue joue un rôle vital, tant que tout se fait par celle-ci. *Awal* (la parole[342]) remplit aussi le rôle de l'écrit dans les sociétés moderne, voire plus. La parole donnée vaut le contrat signé, et plus encore. Cela implique l'honneur et la dignité. Et c'est la parole qui fonde l'assemblée et son fonctionnement. De là, dans la pensée des militants ressortent des liens entre des valeurs abstraites et des enjeux politiques concrets, ainsi qu'un « rapprochement naturel » entre la langue amazighe et la démocratie :

> J'ai vécu beaucoup de situations qui ont alimenté mon militantisme pour la démocratie et la berbérité. C'est les situations de dignité. C'est-à-dire à chaque fois je m'opposais aux situations de dignité : je m'attends à ce que les gens soient dignes, mais ils ne le sont pas […] Ce n'est pas la démocratie à l'occidentale. Pour moi, comme le système juridique, la démocratie doit être recréée de l'intérieur. Et une des grosses erreurs que ces berbéristes modernes ont faites, et qui commence à être corrigée, c'est de vouloir transvaser la démocratie occidentale. Pour moi, si le mouvement berbère doit réussir un jour avec un projet et un rêve berbère, une civilisation berbère, cela nécessite deux critiques : la critique de l'Occident et aussi la critique des apports orientaux, c'est-à-dire l'Islam lui-même ; aujourd'hui qu'est-ce qui empêche *el ijtihad* [l'exégèse] à nouveau ? On vient de tajma3t… Qu'est-ce qui empêche le consensus ?[343].

[341] Certaines lois du droit coutumier sont prééminentes sur certaines lois du droit musulman, et à travers lui le droit civil. Le droit à l'héritage est l'exemple le plus discuté. Voir Nait Djoudi (2001) « L'exhérédation des femmes en Kabylie : le fait de l'histoire et de la géographie ».
[342] Les adages qui parlent de la parole et sa valeur sont nombreux : « la parole c'est une balle (arme) une fois sortie, elle ne revient plus » ; « seule t'appartient la parole que tu n'as pas encore dite » (Allioui, 2006 : 220) ; « l'homme c'est sa parole ».
[343] Entretien avec H.S, op.cit.

Ce qui a été remarqué chez la plupart des militants interviewés c'est la récurrence dans leur discours du lien entre la question de la langue amazighe et la question de la démocratie. Certains font ce lien d'une manière spontanée et quasi-évidente au point que ce lien semble exister chez eux depuis leur jeune âge, sans en faire leur propos principal, ni être au courant du fait que ce rapport nous intéresse :

> Au lycée toujours il y avait une prof d'arabe. Elle, elle m'a marqué par quelque chose seulement. Une histoire… elle nous a donné un travail à faire, une dissertation sur la démocratie… et moi j'ai abordé la question identitaire et la problématique de : comment ça se fait qu'on nous interdit la langue ? Donc j'ai abordé la question de la démocratie d'un point de vue de tamazight et son interdiction. Ce qui m'a étonné c'est qu'elle m'a noté (je me rappelle très bien) 12/20 et surtout un long commentaire dans lequel elle disait « la démocratie vous l'avez comprise… mais comme l'Algérie est arabe, Tamazight n'a pas le droit d'être discutée dans une dissertation à l'école ». Alors j'ai eu une discussion avec elle, c'était une enseignante de la région, elle n'était pas aussi baathiste comme certains…elle m'avait dit si je corrige selon les normes d'ici vous avez 12, mais si je corrige au niveau du contenu et de la réalité que vous exprimez, en dehors de quelques petites fautes d'arabe, eh ben je vous mettrais peut-être 18 ou 19… Le programme, le système, le formalisme veulent ça[344].

Et lorsque nous lui demandons de nous parler davantage de ce lien en lui faisant savoir que ce point nous intéresse[345], notre interlocuteur s'y prête d'une manière qui dénote d'un certain murissement de la réflexion. Autrement dit, entre le lien qui a été fait entre langue et démocratie alors qu'il était lycéen et ce même lien fait plus tard, et plus précisément au moment de l'entretien (25 ans plus tard), on constate que l'idée a été réfléchie au point de donner des arguments plus élaborés et consistants. La pensée semble avoir évolué d'une démarche intuitive à une démarche plus déductive pour donner lieu à un développement qui combine les deux niveaux de réflexion ; intuito-discursive et déducto-pratique :

> Oui. Tout ce qu'on a dit tout à l'heure par rapport à l'officialisation de tamazight, sa prise en charge réelle, la nécessité de décentraliser, etc., tout cela est aussi un processus de démocratisation du pays. Sans démocratie il ne peut pas y avoir de tamazight, et sans tamazight il ne peut pas y avoir de démocratie. À partir du moment où vous reconnaissez cette pluralité, cette langue qui est différente de la langue du Coran et celle de la pensée unique, vous allez commencer à reconnaitre une certaine liberté. Ne serait-ce que quelques éléments ou quelques niveaux de démocratie. Mais aussi, Tamazight sans démocratie c'est du bla bla, et l'inverse est valable. Il ne faut pas que les gens croient

[344] Entretien avec B.B, op.cit.

[345] Voici ce que nous lui avons dit exactement : « Vous abordez un point très important. Important pour moi parce qu'il constitue mon hypothèse de recherche. Ce que vous venez de dire par rapport à la démocratie confirme cette hypothèse. Ce rapport entre la langue et la démocratie vous l'avez évoqué dans votre dissertation au lycée. Donc dans votre imaginaire, celui du lycéen que vous étiez, vous avez carrément fait une connexion, un rapprochement direct entre tamazight, votre langue, et la démocratie ».

> que l'essentiel c'est qu'elle devienne langue nationale et officielle, après on s'en fout de la démocratie. Non ! Tout est lié. Tamazight et démocratie vont de pair. Pas seulement tamazight, mais ici il est question de tamazight. Reconnaitre tamazight est un début d'épanouissement national, individuel, collectif, etc. Mais surtout au niveau intellectuel[346].

Ainsi, notre militant dépasse le stade d'une simple idée (voire une opinion, un vœu) pour raisonner en termes d'une certaine logique qui associe la langue à la liberté, aux droits, à la décentralisation, etc. Pour lui, la prise en charge de la langue aura pour conséquences des retombées pratiques qui vont dans le sens de la démocratie. En outre, tout comme les deux précédents participants qui parlent d'une démocratie aux valeurs locales et non transvasée, ce militant évoque la même idée :

> Chaque pays a sa propre démocratie. La démocratie française n'est pas la démocratie suisse ou canadienne. La France qui se dit pays démocratique, oui elle l'est à certains niveaux. La France est passée par un certain processus historique ou les jacobins ont joué un grand rôle qui nie toute diversité linguistique. L'Algérie dans la situation où elle se trouve, l'une des premières choses qu'on voit c'est ce refus de la langue, ainsi pour commencer à penser à devenir démocratique cela passe par la reconnaissance de cette diversité. Il s'agit avant tout d'une question de liberté. De plus, dire que la démocratie est avant tout une question de majorité est trop réducteur. Il faut savoir que la démocratie en Algérie, en Afrique du nord, existait avant. Si on remonte à Massinissa il y avait une démocratie autochtone. La démocratie n'est pas une importation ou une vision nouvelle. Les éléments de la démocratie existaient dans l'histoire de l'Afrique du nord depuis des milliers d'années. Concevoir la démocratie à la française avec la laïcité qui va avec, ou à l'américaine…etc., est une tromperie, tout comme vouloir concevoir le régime saoudien ou du Qatar en Algérie. C'est vraiment une cécité. Pour être libre et vivre libre, il faut d'abord concevoir sa liberté par rapport aux valeurs, par rapport à sa vision du monde… en tenant compte des influences des autres. Donc en Algérie, si on ne reconnait pas certains droits à une certaine partie de la population qui sont autochtones et aussi majoritaires. Si certains ne parlent pas la langue amazighe c'est parce que cette langue a été interdite pendant plus d'un siècle, durant la période coloniale et après l'indépendance. Aujourd'hui pour assoir une certaine démocratie il faut au moins reconnaitre ce droit à la langue. Et tamazight sans la démocratie ; c'est-à-dire imposer cette langue sans une réflexion intelligente et sans prendre en considération la diversité du pays c'est une sorte de forcing linguistique qui n'apportera rien à tamazight. C'est-à-dire on refera à tamazight ce qui a été fait à l'arabe[347].

Des raisonnements largement similaires ont été exprimés par plusieurs autres participants. Bien des arguments diffèrent, mais l'idée générale reste la même : dans leurs

[346] Ibid.
[347] Ibid.

représentations, il y a un lien évident, de leur point de vue, entre leur militantisme pour la langue amazighe et la politique en général, et la question de la démocratie en particulier.

> Personnellement, je n'ai jamais dissocié tamazight du combat politique : Tamazight ne peut pas évoluer dans un environnement en dehors de l'environnement démocratique. J'allais dire que s'il n'y avait pas cette question de langue amazighe, je n'aurais jamais été un homme politique. Mon engagement politique est venu d'abord par le souci de défendre cette langue ; puis lui donner cet environnement démocratique ensuite et de comprendre les choses par la suite que le projet de société pour lequel nous militons est le seul favorable et qui peut régler définitivement le problème de la langue ; et à travers la langue le problème des générations futures. Je reviens à ce que disait Kateb Yacine : « nous les amazighs, on revendique avec fierté que nous sommes des hommes libres, mais on oublie souvent que tamazight est aussi une femme libre » Pourquoi ? Il se trouve que les militants acquis à la cause de tamazight c'est aussi les seuls qui revendiquent les droits de la femme dans notre pays. C'est pour dire que le combat de tamazight ne peut pas être dissocié de ces valeurs de modernité et ces valeurs de démocratie qu'on défend dans un projet global[348].

Si pour les deux derniers participants, le militantisme linguistique va de pair avec le militantisme pour la démocratie, pour d'autres la reconnaissance de la langue est un préalable à tout projet en commun et à toute définition d'une communauté politique :

> Je ne me permettrais jamais de faire de la politique en Algérie. Pourquoi ? Comment voulez-vous que je rentre à l'assemblée nationale, comment voulez-vous que je rentre au palais du gouvernement, que je siège au Sénat…, alors que ma langue n'est pas reconnue ! Ce n'est pas possible ! Ce qu'on recherche en moi c'est le technicien ? Comment veux-tu que je vienne travailler avec toi alors que tu ne me reconnais pas ? Comment veux-tu qu'on puisse construire l'avenir alors que tu ne me reconnais pas ? Quel avenir je vais construire ! Un avenir technique ? Un avenir social ? Un avenir économique ? [Colère] Et Moi ?!! Je deviens quoi dans ça ? Une fois que tu as construit l'autoroute, l'hôpital, l'usine… moi je suis où ? je suis où ! J'existe ? Je n'existe pas ! Je n'existe pas ! [Air révolté] c'est la culture, c'est la langue qui fondent un pays… Ce n'est pas l'économie qui fonde l'homme ! Au bout du compte ce qui nous reste c'est la culture ! L'économie c'est un moyen. La théorie peut venir d'Autriche, elle peut venir du Japon et on peut l'appliquer dans tous les pays du monde. La culture amazighe est amazighe ! Ce que nous sommes ne change pas ! C'est nous-mêmes ! Qui nous sommes ! Et puis au regard des étrangers on est qui ?! Les étrangers le savent, ils ne vont pas se leurrer. Les américains le savent, les japonais le savent, les arabes du Moyen-Orient le savent ! On leur dit que nous sommes des arabes, ils savent que ce n'est pas vrai ! Ils se disent au fond d'eux, mais c'est des schizophrènes ces gens-là[349].

> Ce lien que les militants opèrent entre la question linguistique et l'avenir implique

[348] Entretien avec R.B, Alger, aout 2013.
[349] Entretien avec M.S, op, cit.

toujours, d'une manière explicite ou implicite, un changement. À chaque fois que la question « pourquoi vous militez pour la langue amazighe ? » est posée, la réponse contient forcément deux éléments : un refus d'un certain ordre établit dans lequel cette langue n'avait pas ou peu de place, et une aspiration à un changement de conditions dont évolue cette langue auront changé. Néanmoins, ce changement convoité dépasse très souvent la question linguistique. Tous les militants interrogés expriment cette conscience du fait que leur militantisme vise à changer la situation de la langue amazighe en tant que telle, mais aussi à changer ce que nous résumons ici par la conception condensée de l'« ordre établit ». Un concept qui – si nous voulons le détailler – est composé de toute une série d'éléments, et touche à une multitude de considérations, parmi elles celles citées plus haut en guise des sens qui proviennent des représentations de militants : Vérité, dignité, droit, liberté, pluralité, richesse, etc. Cependant, la notion qui serait en mesure d'englober toutes ces questions, et qui permettrait à ces objectifs et idéaux, parfois trop abstraits, de devenir opérationnels et réalisables, est bien celle de la citoyenneté démocratique. Alors que certains militants qui semblent avoir pensé la question affirment cela d'emblée, d'autres arrivent aussi à formuler la même idée au cours des entretiens dans un processus de co-construction de sens entre le militant et le chercheur.

> C'est un combat pour la démocratie [...] Tamazight et démocratie vont ensemble [...] Réhabiliter tamazight est un premier pas pour la démocratie [...] C'est un militantisme pour la citoyenneté et pour les droits de l'homme[350].

> Tamazight est consubstantielle à la démocratie [...] Tamazight ce n'est pas qu'un outil de communication, c'est aussi une façon de voir les choses. Une vision du monde. Et si tu t'attardes à comprendre la philosophie qui est derrière cette langue, tu verras que c'est une philosophie démocratique. Tu n'as qu'à voir l'organisation du village kabyle dont Camus parle et qualifie de l'une des plus vieilles démocraties au monde[351].

> Tamazight sera la pierre angulaire de la démocratie en Algérie. Elle est porteuse du contraire de ce que le pouvoir algérien nous a servi jusqu'ici : liberté d'expression, respect de la différence...[352].

> C'est un combat pour la vérité, contre l'ostracisme, et tout simplement pour la citoyenneté[353].

Dans les représentations, le sens du militantisme linguistique amazigh le plus concret, qui joint l'idée (du bien) à l'action c'est le sens politique exprimé par les références à la citoyenneté et la démocratie. Cette relation entre le militantisme linguistique devient légitime

[350] Entretien avec le H.O, op, cit.
[351] Entretien avec H.S, op, cit.
[352] Entretien avec H.H (2), op, cit.
[353] Entretien avec O.M, op, cit.

et se justifie à travers la régularité et la redondance des contextes et des représentations qui ne cessent de les lier jusqu'à ce que ce sens de « citoyenneté démocratique » se cristallise et tente de s'imposer dans la réalité. Une construction de sens que Miles et Huberman (2005 : 16) expriment ainsi :

> Les phénomènes sociaux existent non seulement dans les esprits mais aussi dans le monde réel – et que les relations légitimes et raisonnablement stable peuvent y être découvertes. Le caractère légitime de ces relations vient des régularités et des séquences qui lient les phénomènes entre eux. De ces modèles nous pouvons tirer des construits qui sous-tendent la vie individuelle et sociale. Le fait que la plupart des construits sont invisibles à l'œil nu ne les rend pas pour autant invalides. Après tout, nous sommes tout, nous sommes tous environnés de mécanismes régis par des lois physiques dont nous sommes, dans le meilleur des cas, à peine conscients.

Une description qui semble s'appliquer aux représentations qui minent le militantisme linguistique en Algérie. Celles-ci révèlent un sens politique qui, d'une part, fait de la citoyenneté et la démocratie un repère qui inclut tout un ensemble de d'idéaux, et qui permet au même temps à ces derniers de sortir de leur caractère abstrait et à se traduire en action réalisable. D'autre part, le militantisme amazigh offre à la citoyenneté démocratique un contenu qui lui permet d'avoir un sens plutôt original et surtout une dynamique d'engagement citoyen. Ainsi, entre le militantisme linguistique et la démocratie il semble y avoir une certaine relation de contenu/contenant : le contenu c'est le militantisme qui offre la dynamique, et le contenant c'est la citoyenneté-démocratie qui lui permet de se présenter en des termes universels qui font consensus.

Conclusion

On conclura donc de ce chapitre consacré aux représentations des militants et leurs imaginaires, que la langue amazigh – en la parlant, la chantant, la développant, et en militant pour sa reconnaissance officielle et effective – est d'abord, et d'une manière générale, un moyen de résistance et de participation politique, soit une forme de contre-hégémonie au sein du régime linguistique algérien. Dit autrement, cet engagement pour la langue constitue une opposition directe à une certaine norme linguistique dictée par un certain régime linguistique, considéré par les militant comme dominant et discriminant à l'égard de la langue amazighe, et

à travers elle, à leur propre égard en étant des locuteurs conscients de cette langue[354]. Par ailleurs, ce régime linguistique, du fait qu'il tire sa logique et sa force de certaines traditions étatiques perçues comme allant contre tout un ensemble d'aspirations (droits, libertés, justice, vérité…), donne à la question de la langue amazighe des sens divers dans leurs constitution, selon les différentes représentations, et largement convergents dans leurs objectifs et dans le sens politique.

À travers ce répertoire de sens en usage chez les militants qui a été présenté dans ce chapitre, l'objectif était d'abord de montrer comment les militants se représentent leur langue, et surtout comment et à quel point celle-ci revêt d'une importance capitale dans leur imaginaire. Un répertoire de sens diversifiés, mais largement uni dans son objectif : la défense de la langue. Ce fort attachement à cette dernière s'explique au moins en partie par un certain sens généalogique capable de montrer comment la signification s'est constituée dans un contexte donné. Il ne s'agit pas d'une généalogie qui prétend remonter à l'origine, et vis-à-vis de laquelle Foucault met en garde, mais celle qui « essaie de restituer les lignes de tensions propres à l'événement afin de faire saisir le surgissement de son émergence. » (L'Heuillet, 2002). Cela apparaitra davantage dans le prochain chapitre lorsque ces « lignes de tensions » et ces « surgissement » - correspondant dans notre théorie aux « conjonctures critiques », mais se situent au sein d'une « dépendance au sentier ».

[354] Où ce que Houdebine-Gravaud qualifie d'« imaginaire linguistique » qu'elle définit comme les « rapports des sujets parlants à la langue » (2002 : 11)

Chapitre V : L'impact de ce militantisme et ses représentations sur le régime linguistique algérien

Après avoir présenté les représentations militantes, les trajectoires de leur construction, et leurs différents sens, mais toutefois convergents, nous allons à présent aborder les répercussions du militantisme linguistique, et forcément cet imaginaire qui l'anime, sur le régime linguistique algérien. Pour cela, et conformément à notre cadre théorique inspiré du néo-institutionnalisme historique, nous allons nous concentrer sur les moments de tension autour de la question de la langue amazighe. C'est dans, et à la suite de ces conjonctures que le régime linguistique a connu des points tournants qui l'ont fait évoluer, notamment — mais pas exclusivement — en ce qui concerne la langue amazighe[355]. Ainsi, les impacts du militantisme seront analysés à travers une présentation historico-chronologique du régime linguistique algérien qui est directement interpellé à chaque conjoncture critique qui vient, un tant soit peu, directement ou indirectement, le modifier. À l'aide d'une perspective historique, nous allons revenir sur la genèse du militantisme linguistique amazigh et sa participation au régime linguistique tel que défini précédemment.

Nous allons voir comment le régime linguistique fait office d'un « champ de bataille », principalement entre deux parties concurrentes qui le composent. Chacune des deux veut davantage de contrôle sur le régime linguistique aux dépens de l'autre. Les deux parties sont

[355] Comme annoncé en introduction, nous allons voir dans le chapitre conclusif que le militantisme linguistique amazigh a fait évoluer, d'une manière spécifique, non seulement la langue amazighe, mais aussi, et plus généralement, le débat sur la citoyenneté et la démocratie. Tout cela s'est passé au travers du régime linguistique et sa confrontation avec les traditions étatiques.

représentées par deux pôles que la littérature qualifie de « haut », ce qui renvoie à l'État et ses dirigeants détenteurs du pouvoir, et de « bas », représenté par une population contestataire – représentée par les militants de la langue amazighe – qui se trouve en dehors du centre de décision. En termes de la définition du régime linguistique proposé par Cardinal et Sonntag, ces deux entités sont : d'un côté « les politiques étatiques », et de l'autre côté « l'ensemble des pratiques linguistiques et des représentations de l'utilisation de la langue ». Même si le rapport conflictuel entre les deux ne va pas jusqu'à compromettre le régime linguistique algérien qui repose sur des ressources qui lui assurent une certaine stabilité, l'injustice vécue par les locuteurs conscients[356] de la langue amazighe, en raison de l'écart entre leurs attentes dans ce domaine, et le traitement que réserve l'État à leur langue, ouvre sur un manque de congruence entre le régime linguistique et les pratiques linguistiques. Une situation qui rend bien réelle la possibilité d'une mobilisation pour revendiquer la langue. Des mobilisations sur le terrain qui créent des moments de tensions et des moments critiques dans l'histoire du régime linguistique algérien, à l'image de ce qui s'est passé en 1949 ; 1962 ; 1963 ; 1965 ; 1980 ; 1990 ; 1995-1996 ; 2001-2002 ; 2011-2016. On assiste aujourd'hui à « une normalisation croissante » (Zenati, 2004) du tamazight au sein du régime linguistique. Ainsi, en termes de textes juridiques, si « la Charte de Tripoli (1962), la constitution de 1963, la Charte d'Alger (1964), la Charte Nationale (1976) et la constitution de 1976 consacrent toutes l'arabité […] ct excluent toute référence à une dimension berbère » (Chaker, 1986[357]), à l'opposé, « le débat national sur la culture » de 1981 – bien que sa référence à l'amazighité fut extrêmement euphémisée et minoré[358], la constitution de 1996 – où l'on trouve pour la première fois le terme d'amazighité, qualifié de « composant fondamental de l'identité du peuple Algérien » –, la révision de la constitution de 2002, qui mentionne dans son article 3 bis. que « [t]amazight est également langue nationale[359] », et enfin la réforme constitutionnelle de 2016 (qui officialise la langue amazighe) intègrent la langue amazighe.

[356] Par « locuteurs conscients » nous entendons les locuteurs qui ont une conscience par rapport à leur langue qu'ils estiment discriminée. Cela inclue les militants actifs et les militants passifs, lesquels bien que non activistes, notamment dans un contexte autoritaire dur qui ne le permet pas, possèdent une conscience aigüe concernant leur langue. Leur engagement sur le terrain s'est manifesté dès qu'ils avaient trouvé l'opportunité, à commencer par la grande opportunité du printemps amazigh de 1980.

[357] http://aan.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1984-23_40.pdf (dernière consultation : 27/02/2017)

[358] Celle-ci est désignée sous le vocable de « langues populaires », incluant ainsi tous les parlers populaires qu'ils soient arabes ou amazighs.

[359] Avec la mention suivante : « L'État œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national ».

L'histoire du militantisme linguistique amazighe est une constante depuis l'existence d'un État algérien indépendant, voire même depuis le mouvement national pour l'indépendance[360]. Or, c'est grâce à cette continuité qu'ont eu lieu certains évènements[361] clés sur lesquels nous allons porter notre attention. Autrement dit, ces conjonctures critiques sont inséparables de tout le militantisme (de maturation) sous-jacent. Parmi ces évènements charnières qui ont modifié le régime linguistique, certains ne concernaient pas directement la question de la langue amazighe ; c'étaient des crises politiques et des contestations populaires qui opposaient des populations civiles aux corps constitués en général, et aux « forces de l'ordre » en particulier. Celles-ci donnaient lieu à de violentes émeutes aux conséquences dramatiques. Cependant, la question de la langue amazighe s'est invitée aux débats et se voyait impliquée dans ces crises qui ne la concernent pas directement.

Nous allons retenir cinq moments majeurs qui constituent des faits importants dans l'histoire du militantisme linguistique, et à travers lui, du régime linguistique algérien. D'abord, nous allons aborder la crise des années 1940, dite « crise berbériste » ou ce que les militants qualifient plutôt de « crise antiberbère ». Celle-ci sera mise en relation avec les événements de 1963, ou ce qui est appelé « la guerre du FFS » (Front des Forces Socialistes). Cela revient d'abord au fait qu'objectivement il y a bien un lien entre les motivations des deux crises. Selon Chaker (1987), « Curieusement (convergence ou filiation directe ?), certains thèmes caractéristiques, notamment « la démocratie primitive berbère » (tajmaɛt), vont se retrouver dans le programme du Front des Forces Socialistes d'Aït-Ahmed en 1963 ». Puis, ces deux évènements ont eu pour interprétation dominante, autrement dit, celle du pouvoir, ce qui fait d'elle plus qu'une simple interprétation mais une conséquence, une accusation à l'atteinte à l'unité de la nation (Ouerdane, 1987). Ainsi, la conséquence fut la mise de la question amazighe en général sous un tabou et gardée par une menace répressive. Une mise sous silence qui débouchera sur le deuxième évènement majeur appelée « tafsut imazighen », ou le « printemps amazigh », survenu au printemps 1980. Puis, nous reviendrons sur la grève du cartable de 1994/1995 ; « le printemps noir » de 2001/2002 ; et enfin l'officialisation de la langue amazighe survenue en 2016. Tous ces évènements ont, d'une manière ou d'une autre, marqué le militantisme et le régime linguistique, notamment sur le plan juridique[362]. Une transformation

[360] Pour Chaker (1987), « l'affirmation identitaire berbère » remonte à 1900 avec les « précurseurs instituteurs kabyles ».
[361] Évènement au sens de Cefaï et Joseph (2002). Voir la définition plus haut.
[362] Cela est à mettre en perspective avec la contribution d'Ahmed Mahiou (2012) : « Les séquences du changement juridique en Algérie. Cinquante ans de droit (1962-2012) ». Les trois séquences qu'il arrête (1962-1973/1973-

du régime linguistique dont l'acteur principal n'est nul autre que ce même militantisme. C'est à travers ses actions, la pression que ce militantisme exerce, mais aussi son intervention dans le débat que certains changements sont devenus possibles. C'est également à travers ce cercle d'événements qu'est née et s'est renforcée la jonction entre la langue amazighe et la citoyenneté démocratique, depuis l'origine du militantisme pour la langue amazighe : « Il y a donc une réelle continuité dans les motivations et objectifs, autour de la connexion "revendication berbère / revendication démocratique - État de droit" » (Chaker et Doumane, 2006).

Avant de commencer la présentation du régime linguistique algérien en tant que tel et qui correspond à l'après-indépendance, nous allons d'abord voir quelle est sa genèse, sachant qu'un régime linguistique ne nait pas du néant mais bel et bien d'une histoire dont certains éléments, comme le contexte politico-historique qui préside aux traditions étatiques, sont particulièrement déterminants.

1. Des crises annonciatrices d'un certain « régime politico-linguistique[363] »

Comme mentionné plus haut, ce qui distingue ce militantisme amazigh, c'est son caractère conflictuel et politique[364]. La genèse du conflit linguistique explique en partie cette politisation. De là, on pourrait légitimement prétendre que pour comprendre comment la question de la langue en général, et celle de la langue amazighe en particulier, est devenue une question conflictuelle, et politique, il faudrait nécessairement remonter dans l'histoire pour essayer de retrouver un moment où cette question de la langue n'était pas (tant) une question politique, pour ensuite essayer de repérer les moments clés du processus de politisation. Ainsi,

1988/1988-2012), bien que concernant purement le système juridique, ont des logiques concordantes avec la question linguistique et son évolution au niveau des lois. Comme le mentionne l'auteur, « [c]e sont donc ces moments qu'il convient de présenter, même si la succession entre les trois phases n'est pas aussi tranchée, et qu'il y a eu des recoupements ou enchevêtrements, car les réalités sont plus nuancées et plus complexes en révélant une interaction entre les périodes et des paradoxes inattendus, dans la mesure où, la période de reconduction du droit a été aussi, celle de changements importants, et la période de rupture, celle d'une certaine continuité. »

[363] Dans ce titre, le concept de « régime politico-linguistique » est emprunté à Berthele (2015) qui le définit comme étant la cohabitation – ou pas - des langues au sein d'une politique linguistique. Pour mieux le contextualiser à notre cas d'étude, nous pourrons le définir comme le régime linguistique issu d'un régime politique et de ses conséquences.

[364] Comme l'affirme Rancière (1999), « la politique, c'est le conflit, pour autant que celui-ci prenne une fonction universelle ». Or, l'hypothèse avec laquelle nous avons tenté d'expliquer ce caractère spécifiquement politique du militantisme linguistique amazigh est celle du contexte de sens qui anime l'imaginaire militant et celui des détenteurs du pouvoir. Cette politisation de la langue fait d'elle un champ politique à part entière où cette dernière peut s'exercer à travers le militantisme pour la langue. Cela rejoint la définition du politique chez Rancière qui est « la rencontre de deux processus hétérogènes » : celui du haut, que Rancière nomme « police » et qui est animé par l'ordre et la gestion, et celui du bas, qu'il appelle « le processus d'émancipation » et qui est animé par l'égalité. C'est dans cette confrontation que s'exerce la politique.

considérant l'absence d'écrits qui font état d'un conflit linguistique lors de la période anté ou pré-coloniale (Waltz, 1995 : 75), ainsi que ce que mentionne la littérature à propos de la première instrumentalisation politique de la langue dès l'aube de la colonisation[365], puis une deuxième fois au sein du mouvement national, il serait logique de déduire que la politisation linguistique remonte au début de la colonisation et tout au long de sa domination. Celle-ci a par ailleurs eu des conséquences indirectes qui ont affecté les langues au moins de deux manières concomitantes : par son introduction du concept moderne de la nation (Chaker, 1987[366]; Harbi, 2007 ; Guenoun, 1999), et la configuration politique de l'État-nation, de surcroit jacobin ; ainsi que par sa domination et sa violence qui ont poussé les populations locales à s'insurger puis à s'organiser d'une manière qui fait écho à l'organisation coloniale. Tout comme cette dernière s'imposait par un État, une nation, une culture et une langue, les dominés reprennent à leur compte les mêmes schémas et organisation (Person, 1981) en vue de faire pièce au dominant et d'essayer de le contrecarrer. Cela s'est davantage matérialisé lorsque le Front de Libération Nationale (FLN) s'est substitué « à la classe politique en place avant 1954 afin de construire un contre-État » (Harbi, 2007). Ainsi, par des facteurs structurels (les institutions étatiques) et les normes qui s'imposaient ; les apports culturels, à travers notamment la formation d'une élite locale moderne ; et une logique réactionnaire (la répression qui pousse à l'insurrection), c'est la domination française de l'Algérie qui a enclenché la politisation de la question linguistique.

Cette manière de faire, qui met l'accent sur le rôle de la colonisation, pourrait en effet contribuer à expliquer le processus de politisation des langues en Algérie. Cependant, notre postulat soutient que la colonisation n'est pas la seule responsable de la politisation de la langue amazighe, mais elle reste néanmoins son déclencheur. Cela étant, il serait plus pertinent de se limiter à montrer cette mise en conflit par la colonisation, pour aborder les autres facteurs qui ont contribué au conflit et à la politisation, puis les ont amplifiés. Ainsi, après avoir montré que ce sont les effets de cette colonisation qui ont provoqué la politisation de la question linguistique, nous allons directement à ce que la littérature (Ouardane, Chaker, Dourari, Salhi, Grandguillaume) considère comme premier évènement majeur qui a fait de la langue amazighe

[365] Ce qu'a déclaré le Duc de Rovigo, commandant en chef des troupes françaises en Algérie, en 1832, reflète bien la logique de ce que la littérature appelle la « colonisation linguistique ou culturelle » : « je regarde la propagation de l'instruction de notre langue comme le moyen le plus efficace de faire faire des progrès à notre domination dans ce pays » (Chikh, 1988 : 2).

[366] Pour Chaker, « le nationalisme moderne […] est un produit exogène – bien acclimaté, mais exogène –, directement issu des idées et valeurs mises en circulation dans nos sociétés par les contacts avec l'Occident et la colonisation directe. »

une question conflictuelle : « la crise berbériste » de 1949[367]. Cela va nous éviter la chimérique recherche de l'« origine »[368], qui n'est par ailleurs pas notre objectif ici. De plus, cela va nous permettre de sortir partiellement[369] d'un certain sentier battu (et discours politique) qui explique, presque uniquement, la conflictualité linguistique en Algérie par la colonisation et ses conséquences comme une fatalité. Or, comme nous l'avons vu dans la partie consacrée au postcolonialisme, même si l'influence coloniale sur la question des langues est indéniable, affirmer que la colonisation est la seule responsable du conflit linguistique ne semble pas convaincant. Les conséquences de la colonisation auraient pu se manifester différemment ; par exemple, le fait que c'est la colonisation qui est tenue pour responsable de la marginalisation des langues locales aurait pu provoquer une rupture avec le système colonial, en réhabilitant ces langues. Ainsi, après la fin de la colonisation, ce sont des facteurs indépendants[370] à celle-ci (ou du moins pas directement liée à cette dernière) qui ont survenu pour maintenir la conflictualité et accroitre la politisation de la question linguistique[371].

2. L'obsession de l'union qui engendre la division : la crise 1949

En fait, avant la crise des années quarante, la relative tension ou animosité autour des langues était conforme au schéma de la domination française de l'Algérie. Il y avait, d'un côté, une langue coloniale dominatrice et, de l'autre, des langues locales dominées[372]. Néanmoins, le conflit qui a éclaté dans les années quarante était beaucoup plus complexe, sournois et ambigu. Un conflit « contre-nature », dans la mesure où il met aux prises des algériens au sujet de leur propre identité, dans laquelle la langue joue un rôle majeur. Un conflit fratricide nuisible au mouvement national et favorable aux forces coloniales accusées d'entretenir une « opposition

[367] Le mouvement contestataire s'est manifesté dès le milieu des années 1930, mais c'est en 1949 que la crise a éclaté avec l'exclusion des membres accusés, visiblement à tort, d'être derrière un mouvement dissident.
[368] Critiquée par Foucault dans la « généalogie de l'histoire ».
[369] Partiellement parce que les évènements de 1949 eux-mêmes s'expliquent largement par le contexte colonial.
[370] Ici l'indépendance par rapport au fait colonial peut se mesurer par la possibilité et la faisabilité de certaines décisions autres que les décisions prises et adoptées. Autrement dit, il ne semble y avoir aucune raison directe et objective attribuable au colonialisme qui serait derrière les décisions politiques qui ont conflictualisé le domaine des langues en Algérie. Bien au contraire, une rupture avec le colonialisme serait d'adopter une politique linguistique contraire à celle adoptée par le colonisateur. Or, la nouvelle élite qui a occupé le pouvoir s'est distinguée par la reproduction du même schéma fait d'unilinguisme et de jacobinisme. Cependant, une autre voie était non seulement possible, mais aussi probable, un autre chemin a failli l'emporter [voir la crise de l'été 1962 et comment une conception démocratique était tout aussi possible qu'un régime autoritaire]. De là il s'avère qu'il existe bien une certaine contingence qui va à l'encontre du déterminisme postcolonialiste.
[371] Dans la partie consacrée aux situations linguistiques en Afrique, nous avons vu comment des États, au sortir de la colonisation, ont su pacifier la question linguistique, et ce de différentes manières.
[372] Notamment la langue arabe qui pouvait aspirer à concurrencer la langue française par le fait qu'elle soit une langue savante et potentiellement (en ce temps-là et lieu) idéologique. Mais encore une fois, c'est la colonisation qui a politisé les langues ; avant la colonisation française la langue arabe ne semblait pas avoir une si grande dimension idéologico-politique. C'est la domination française qui a provoqué cette politisation.

entre populations arabes et populations berbères, et singulièrement l'originalité kabyle » (Ageron, 2011 : 9), qui « ne fut en fait qu'une enseigne du diviser pour pour régner » (Meynier, 2015 : 18). Le fait que l'identité berbère soit défendue par des nationalistes algériens, après qu'une certaine littérature coloniale l'a instrumentalisée pour des visées colonialistes, a miné cette question d'un esprit accusateur et de méfiance. « La réappropriation [par les « berbéristes »] du savoir colonial produit sur eux » (Cefaï, 2002) semble avoir contribué à déprécier ce même savoir et à disqualifier ceux qui se le sont réappropriés. Selon Tassadit Yacine (1996 : 155-156) : « Dans l'Algérie contemporaine, on a très tôt associé le fait berbère à la colonisation. Or, le fait berbère n'a pas été créé par la colonisation, même si le fait colonial a largement contribué à le révéler, et, en le révélant, il a semé une confusion dans un dessein bien précis ».

Ainsi, l'intérêt colonial à l'identité kabyle, et amazighe en général, a discrédité cette dernière et l'a rendu suspecte[373]. Une sorte de « cadeau empoisonné » offert aux nationalistes-indépendantistes qui avaient au même temps une sensibilité pour leur identité amazighe.

Or, cela fut un plan d'intoxication réussi à l'égard du mouvement national : la provocation de conflits entre compatriotes pour affaiblir leurs rangs dont l'union est préjudiciable pour les forces coloniales. L'illusion de rapprochement entre les kabyles et les Européens n'est qu'une « pseudo-kabylophilie [qui] marqua de fait la Kabylie par une scolarisation un peu moins dérisoire qu'ailleurs, mais elle ne se hasarda jamais à promouvoir la langue berbère » (Meynier, 2015 :18). Celle-ci a reçu des fins de non-recevoir à chaque fois qu'il y avait une demande de l'enseigner ou la promouvoir. Des demandes comme celles de Boulifa et Mammeri d'enseigner le kabyle, respectivement à l'École Normale Supérieure d'Alger[374] et au Lycée de Ben Aknoun, ont été refusées par l'administration coloniale. En conséquent, tout en étant interdite et marginalisée, la langue amazighe (le kabyle) a hérité d'une fausse réputation qui la donnait bénéficiaire des faveurs coloniales.

> Pour revenir au déclic, au choc de la minorisation du fait berbère. C'était en classe de 5e chez les pères-blancs. Parce qu'on a l'habitude de dire que les père-blancs ont

[373] Un de nos participant compare cela à une autre méthode utilisée par l'armée coloniale durant la guerre d'Algérie basée sur l'infiltration et l'intoxication en faisant croire aux rebelles révolutionnaires, par différentes techniques, que leurs compatriotes les avaient dénoncés et trahis. Cela pouvait donner lieu à des guerres fratricides capables d'anéantir la résistance d'une manière efficace et à moindre coût.

[374] Ce cours a été autorisé plus tard mais uniquement pour des militaires et missionnaires qui se préparaient à se rendre dans les régions berbérophones.

> encouragé la langue berbère, moi qui ai fait 9 ans d'école des pères-blancs. Alors que je lisais les poèmes de Si Mohand, un dimanche matin, le prof m'a tabassé. Il m'enlève le livre et me convoque dans son bureau, il m'a complètement savonné, et il m'a dit que j'allais être renvoyé du collège. Moi je tremblais à l'idée d'être renvoyé ; ça aurait été la catastrophe. […] [s]i c'était du Rimbaud il m'aurait pas fait ça[375].

Toutes ces contradictions et ses jugements divergents font en sorte que chercher à comprendre les causes de cette crise est loin d'être facile. D'éminents historiens s'y sont consacrés (Ageron, 1967 ; Harbi, 1980a ; Stora, 1995 ; Meynier, 2014) et ont reconnu la difficulté de la tâche. Le fait que la crise elle-même soit faite d'incompréhensions et de suspicions, donc de manque d'éléments concrets[376], semble expliquer l'absence de documentation qui pourrait aider à élucider cet épisode. De plus, même pour les faits qui ont réellement existé, le matériel d'analyse est faible. Comme le mentionne Omar Carlier, « [c]artographier scientifiquement la crise [« berbériste »] suppose une maitrise des séries biographiques et du mouvement des réunions locales, des niveaux quantitatifs et qualitatifs de locution et d'interlocution, qui dépasse de loin le matériel d'enquête disponible[377] » (Carlier, 1995 : 244-245). Cependant, si les causes de la crise restent floues, et son déroulement peu documenté[378], ses conséquences, en revanche, sont plus claires parce que non seulement concrètes, mais aussi dévastatrices. Et c'est à partir de ces conséquences réelles que nous allons partir, laissant aux historiens la tâche de démêler les prémisses de cette crise. Autrement dit, au lieu de se perdre dans des considérations aussi alambiquées et sur un terrain aussi glissant, parce que difficile à objectiver, ce qui serait plus intéressant est – comme l'affirment Alexandropoulos et Picard (2004[379]) :

> de chercher à savoir dans quelle mesure les intellectuels algériens ont reçu et admis le *berbérisme*, c'est-à-dire une interprétation idéologique de l'histoire du Maghreb faisant de la permanence d'une identité berbère la clé de cette histoire, pour en tirer des conséquences politiques.

[375] Entretien avec H.H, Paris, juillet 2013.
[376] Une « chasse aux illusions », selon l'expression de Cefaï (Entretien avec Alain Mahé, 2002).
[377] Ainsi, même le qualificatif de « berbéristes » reste à définir d'où les guillemets que nous gardons à chaque fois que nous utilisons ce terme.
[378] Nedjma Abdelfettah Lalmi (2004) critique certains biais épistémologiques des travaux qui ont étudié cette crise, une crise qui, selon l'auteur, serait « fortement réinterprété[e] » et abordée avec un certain anachronisme.
[379] Communication présentée au colloque "Historiographie du Maghreb. Historiographie berbère de l'Antiquité à nos jours" organisé à la Casa de Velasquez (Madrid) le 24 avril 2004, et publiée dans le blog de Guy Pervillé : http://guy.perville.free.fr/spip/article.php3?id_article=168. (Dernière consultation : 11/04/2016). Ce texte bien documenté représente une bonne synthèse des causes directes et indirectes de « la crise berbériste ».

En effet, il y avait des visions diamétralement opposées entre les membres du PPA-MTLD[380] à l'égard de l'identité berbère. Si d'un côté, il y avait un groupe qui considérait cette identité comme étant tout simplement la leur, une partie de leur hiérarchie et de leurs pairs voyait cela au mieux comme une différence qui menace l'union, au pire un complot colonialiste qui vise la division. Pour mieux comprendre cette différence de visions, il est nécessaire de faire la part des choses entre cette « identité », qui est un fait (langue, culture, histoire, etc.), et ses différentes interprétations et instrumentalisation, qui relèvent davantage du politico-idéologique :

> Il convient en effet de distinguer le fait berbère (c'est-à-dire l'existence de populations définies par une langue spécifique véhiculant une culture particulière), et le mythe berbère dont les auteurs coloniaux avaient tiré la justification d'une politique visant à séparer les Berbères des Arabes […] (Alexandropoulos et Picard, 2004).

La crise dite « berbériste »[381] résulte du choix idéologique des responsables du mouvement national de donner un référent identitaire exclusivement arabo-musulman à leur organisation[382], et par là même à l'Algérie à laquelle ils aspiraient. Ce choix a été suivi par une montée au créneau d'un groupe de militants au sein du même mouvement, exprimant leur désapprobation à l'égard d'un tel projet. Cela s'est matérialisé par « l'initiative [de Rachid Ali Yahia[383]] de faire voter le Comité fédéral sur une motion défendant la thèse de l'Algérie algérienne et dénonçant le mythe d'une Algérie arabo-islamique. Elle est acceptée à une majorité écrasante : 28 voix sur 32. » (Aït Ahmed, 1983 : 179).

Les promoteurs de cette motion, dans une vision plus inclusive, selon Ali Yahia, militaient pour ce qu'ils désignaient par une « Algérie algérienne ». Un référent typiquement nationaliste, qui semble permettre d'inclure toutes les composantes identitaires de l'Algérie, au lieu de la situer dans une appartenance exclusivement arabo-musulmane. En effet, malgré le militantisme assumé de ce groupe militant pour l'identité et la culture amazighes, ce n'est pas

[380] PPA-MTLD : Parti du Peuple Algérien fondé en 1937. Il sera remplacé en 1947 par le Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratique (Voir par exemple Harbi, 2003 ; Rahal, 2012).
[381] Pour un exposé plus détaillé sur cette crise, voir Ouerdane, 1987 ; 2003 ; Harbi, 1980 ; Ageron, 1971 ; Aït Ahmed, 1983.
[382] Cela s'est matérialisé notamment dans le mémorandum adressé par Messali Hadj, leader du parti indépendantiste, à l'ONU et dans lequel l'Algérie y est définie comme étant un pays « arabe et musulman » (Perville, 2008).
[383] Que nous avons rencontré dans le cadre de cette recherche.

celle-ci qu'ils avaient choisi de mettre en avant. C'est plutôt ce qui est commun à tous les Algériens – l'Algérie – qu'ils ont jugé devoir être proclamée comme réfèrent identitaire essentiel, refusant par là le caractère exclusivement « arabo-musulman » que la direction du parti PPA-MTLD a choisi d'une manière absolue et intransigeante.

> On a opposé à l'« Algérie arabe », l' « Algérie algérienne » ; on a opposé au « Maghreb Arabe », l' « Afrique du nord ». On a posé le problème à l'échelle de l'Algérie entière et à l'échelle de l'Afrique du nord entière » : l'Algérie algérienne dans une Afrique du nord nord-africaine[384].

Ainsi, leur démarche ne semble pas être destinée à décrier la langue arabe et l'islam en tant que tels, mais à remettre en cause leur hégémonie qui semble exclure les autres identités toutes aussi nationalistes et qui militaient pour l'indépendance de l'Algérie. En plus des acteurs, des analystes et historiens estiment que l'action de ces insurgés ne s'attaquait pas à l'idéologie arabo-musulmane, qu'ils revendiquaient eux-aussi.

> Il faut peut-être rappeler que les militants anciens ou nouveaux de la question identitaire berbère n'ont soulevé aucune objection contre l'institutionnalisation de la langue arabe […], comme langue officielle et nationale du pays. La question de l'unité nationale dont certains semblent s'instituer en défenseurs attitrés n'a pas non plus été remise en question par cette mouvance. Cette mouvance a cependant insisté sur la nécessité d'inscrire l'identité du peuple algérien dans son algérianité en premier lieu… (Dourari, 2003 : 127).

> des « berbéro-nationaliste », nationalistes algériens qui prenaient en compte la berbérité, sans pour autant écarter les paramètres arabes et musulmans de l'algérianité (Meynier, 2015 : 23).

Cette contestation a été mal accueillie par la hiérarchie de l'organisation. Celle-ci a réagi par l'exclusion des « berbéristes » ou accusés comme tel. Des « captures successives de ces éléments contestataires » par les forces coloniales a semé le doute que cela proviendrait d'actes de délations. Plus que cela, certain parmi eux ont été liquidés[385]. Or, comme le souligne Carlier (1995 : 242) l'obsession de l'unité ne fait qu'alimenter la division. Celle-ci a donné lieu à une

[384] Entretien avec Rachid Ali-Yahia, l'un des acteurs principaux de la crise de 1949. Entretien réalisé en juillet 2013.

[385] Néanmoins, il existe d'autres versions sur les véritables raisons de leurs assassinats. Autre que la plausible question de leur opposition au choix identitaire de leur hiérarchie, certains avancent plutôt des questions de leadership, de jalousie, et de vengeances personnelles. Voir par exemple la contribution de Ouali Aït-Ahmed, « Quelques vérités sur «la crise berbériste » et « l'Algérie algérienne » », publié dans Le Soir d'Algérie du 19 février 2014.

tragédie qui à son tour a ouvert la voie à un conflit identitaire et linguistique qui persiste jusqu'à nos jours.

De là, si on se demande de quoi le régime linguistique algérien était fait au lendemain de l'indépendance, la réponse serait qu'il n'y avait pas de nouveau régime linguistique constitué à proprement dit (comme le définissent Cardinal et Sonntag), ou à la rigueur, c'était un régime linguistique en pleine transition. Cela pour la simple raison que la période qui a suivi la décolonisation était une période transitoire caractérisée par un décalage conséquent entre une réalité linguistique et deux idéologies politiques antagonistes. L'une colonialiste et l'autre « nationaliste », qui a hérité du pouvoir après l'indépendance. Les deux sont formellement opposées, mais elles se rejoignent dans leur distance avec le paysage linguistique qu'elles ont successivement dominé. Si la première – l'idéologie coloniale – était en phase de retrait, la seconde, la « nationaliste » quant à elle, ne s'était pas encore complètement installée. Cela a donné lieu à un certain nombre de paradoxes, comme le fait que le développement dont a bénéficié la langue française durant les quelques années qui ont suivi la décolonisation, et cela avec le maintien et surtout la généralisation de l'enseignement en français, dépasse ce que la colonisation a fait en 132 ans pour la langue française, avec un enseignement privilégié et différencié (Benrabah, 1995 ; Taleb Ibrahimi, 2004 ; Lacoste, 2007 ; Goheneix, 2012). Un autre paradoxe : la langue arabe décrétée seule langue nationale et officielle était quasi absente sur le terrain. Ainsi, ce genre de conséquences paradoxales dénote un régime linguistique transitoire qui obéit à un certain contexte historico-politique.

Le régime linguistique était à l'image du régime politique. Or, ce dernier était le produit de deux legs historiques marqués par une similitude certaine : un nationalisme arabo-musulman, prôné par les dirigeants postindépendance et explicitement présent dans le discours populiste adopté, et l'État-nationalisme jacobin français implicite à la culture politique de ces mêmes dirigeants[386]. Comme le mentionne Meynier (2015 : 27), la main lourde du jacobinisme du parti-État FLN (Arkoun, 1992) s'est transformée en une sorte d'absolutisme et a provoqué des crises au sein de l'État. Ainsi, cet héritage s'est traduit dans les faits, et durant les trois années qui ont suivi l'indépendance, par trois crises majeures qui ont secoué le jeune État algérien. Des crises dont les tenants et les aboutissants sont les mêmes : un conflit autour du pouvoir, du régime politique et du projet de société à suivre en général. Il s'agit de « la crise de

[386] Voir la revue de littérature sur la fabrication des élites postcoloniales et leur influence par la culture politique de l'ancien colonisateur (voir aussi Petithomme, 2009).

l'été 1962 » appelée également « la guerre des wilayas » ; « la guerre du FFS » de 1963 ; et du coup d'État de 1965. Autant de turbulences en un temps aussi court s'expliquant par le caractère transitoire du contexte, qui est potentiellement un moment critique, et aussi par le type transition : d'un régime colonial à un régime autoritaire. Deux régimes dominateurs et litigieux par nature. Une fois cette transition amorcée, et qu'un régime autoritaire a pris place, ce dernier allait connaître une certaine stabilité pendant environ trois décennies (Addi, 1995), pour passer, plus tard, « d'un système stable mais non institutionnalisé[387] [1965-1989] à un système instable mais fortement institutionnalisé [1989-2001[388]] » (Mahiou, 2001).

Ce qui nous intéresse ici, c'est ce que ces trois crises successives, entre 1962 et 1965, peuvent nous renseigner sur le type de régime qui se mettait alors en place, et à travers lui des traditions étatiques qu'il contribuait à perpétuer, ce qui croise directement la question linguistique. Les trois crises que nous retenons font aussi office de conjonctures critiques qui initient puis tracent un sentier que le militantisme linguistique va retrouver sur son chemin et auquel il tentera de résister.

3. La naissance d'un régime politique présidant le régime linguistique

Concernant la première crise, à peine le cessez-le-feu décrété à partir du 19 mars 1962, et avant même l'organisation des élections sur l'autodétermination du peuple algérien, et plus précisément lors du congrès de Tripoli (tenu entre le 25 mai et le 7 juin 1962), un grave conflit avait éclaté entre les dirigeants algériens. Celui-ci opposait au début les représentants du Gouvernement Provisoire de la République Algérienne (GPRA) et ceux du FLN/ALN[389] avant de devenir un conflit entre les dirigeants des différentes wilayas[390] qui se sont solidarisées avec l'une ou l'autre des parties belligérantes. La transformation du FLN d'un front indépendantiste durant la colonisation[391] à un parti unique qui contrôle toutes les institutions étatiques fait que ce dernier se confondait désormais avec l'État-même et le régime politique adopté. Des cas de

[387] L'auteur rappelle que l'aspect institutionnel était si négligé que le pays a vécu sans constitution durant plus d'une décennie : de 1965 à 1976 (Mahiou, 2001).
[388] 2001 est l'année de l'article d'Ahmed Mahiou qui avance cette division. Ce repère historique année peut être visiblement avancé « jusqu'à nos jours ».
[389] ALN : Armée de Libération Nationale. La branche armée du FLN.
[390] Les Wilayas sont des divisions territoriales/administratives adoptées par le FLN durant la guerre de libération. C'est l'équivalent des départements, des régions, des districts, ou encore des provinces, selon les États et leurs organisations et appellations.
[391] Comme son nom l'indique, le FLN était d'un front qui regroupe différentes tendances et sensibilités dont l'objectif commun était l'indépendance de l'Algérie. C'est ainsi que des obédiences avec des idéologies éloignées (pour ne pas dire opposées) se sont retrouvées sous la bannière du FLN dans un but ultime qui était la libération.

figure de partis uniques propres aux régimes absolutistes que la littérature qualifie de parti-État ou d'État-parti, ou encore ce que Harbi (2007) appelle l'État-FLN[392].

Ce fut ainsi « l'été de la discorde » (Haroun, 2000) lorsque le pouvoir militaire est entré en conflit avec le pouvoir politique pour le contrôle des institutions de l'État. Sans trop s'attarder sur cet épisode, nous allons retenir ce qui nous intéresse le plus par rapport à notre propos : c'est le pouvoir militaire qui a eu le dernier mot et qui s'est accaparé du pouvoir politique. Ceci a été qualifié par Ferhat Abbas, président du GPRA (Gouvernement Provisoire de la République Algérienne), en conflit avec le FLN (Stora, 2006 : 82) d'« indépendance confisquée » (Abbas, 1984). Plusieurs observateurs, acteurs politiques et historiens, qualifient ce qui s'est passé durant cet été comme un scellement du destin politique de l'Algérie qui s'est officiellement engagée sur la voie autoritaire. Pour ceux-là, l'accaparement du pouvoir par l'armée durant ce moment crucial – un moment fondateur du nouvel État indépendant – était déterminant pour la suite de l'histoire.

Dans les entretiens que nous avons réalisés avec les militants pour la langue amazighe, plusieurs interviewés évoquent ce fait comme étant le moment où tout a commencé, « là où tout a basculé. C'est là que nous sommes partis sur de mauvaises bases. Lorsque le groupe d'Oujda[393] a pris le pouvoir de force 1962, c'est là que tout avait commencé[394] ». Au-delà d'une certaine extrapolation et simplification propre à tout discours politique et rhétorique militante[395], ce fait historique revient dans le discours militant comme un moment fortement marquant dans leur imaginaire, et ce, sans l'avoir forcément vécu.

> C'est le clan de Oujda qui a pris le pouvoir de force en 1962 qui le détient à ce jour. Ils étaient prêts à anéantir tous ceux qui s'élevaient contre eux, sachant qu'ils détenaient des armes lourdes. De l'autre côté, les populations civiles aspiraient à une seule chose : la paix. D'où le fameux slogan « sebεa snin barakat !» (sept ans de guerre[396] ça suffit !). L'armée des frontières a donc profité de cette situation pour imposer sa loi[397].

[392] Une concentration du pouvoir et des institutions qui explique cette confusion entre des termes lesquels, à force de renvoyer à une même entité, deviennent des synonymes. En Algérie, dans le langage courant hérité de cette époque les ternes « État », « gouvernement », « le parti », « Le FLN » et « le régime » désignent tous le même sens qu'est le pouvoir.
[393] Le groupe d'Oujda renvoie à la partie l'armée de libération nationale (ALN) stationnée durant la guerre aux frontières avec le Maroc (à Oujda), avant de rentrer à l'indépendance sur Alger et prendre le pouvoir de force.
[394] Entretien avec L.C, Tébessa, janvier 2014.
[395] Extrapolation et simplification qui semble minime dans ce cas puisque l'interprétation que font les militants de ce fait historique est globalement conforme à l'Histoire telle que rapportée dans des travaux académiques et autres récits d'historiens (Voir Meynier, 2002 ; Harbi, 1980b ; Haroun, 2000 ; Mohand-Amer et Benzenine, 2012 ; Mohand-Amer, 2014 ; Ben Khedda, 1997).
[396] La guerre d'indépendance (1954-1962).
[397] Entretien avec R.Y.

> Tous nos malheurs sont causés par l'armée des frontières. C'est là que nous avons fait le deuil de la démocratie. Alors que les civils appelaient à jeter les bases d'un État démocratique, en mettant en place une constituante, comme n'a jamais cessé de le réclamer Aït Ahmed, les militaires ont fait un coup de force et ont plongé le pays dans une dictature[398].

Comme mentionné plus haut, si sur le plan technique l'intervention concrète sur la situation linguistique de la part du nouveau pouvoir autoritaire n'était pas réalisable, vu l'absence de moyens logistiques[399] qui permettraient de remplacer la langue française, alors dominante, par la langue arabe, cela se faisait néanmoins sur le double plan officiel et symbolique. Deux aspects qui se manifestent à travers le discours des dirigeants qui ne cessaient de marteler que l'Algérie est arabe et que la langue arabe est la seule langue nationale et officielle du pays, et dans les textes juridiques de la première constitution de 1963, qui affirme dans son premier chapitre intitulé : « Principes et objectifs fondamentaux », article 5 : « La langue arabe est la langue nationale et officielle de l'État ». Or, pour justifier le grand décalage entre ce que prévoit la constitution officiellement et ce qui en est concrètement sur le terrain, ladite constitution stipule dans son chapitre « Dispositions transitoires », article 76 : « La réalisation effective de l'arabisation doit avoir lieu dans les meilleurs délais sur le territoire de la République. Toutefois, par dérogation aux dispositions de la présente loi, la langue française pourra être utilisée provisoirement avec la langue arabe. »

Cette distance qui sépare le discours officiel et idéologique, qui prône la langue arabe comme unique langue légitime, de la réalité du terrain qui est pour sa part multilingue, avec une dominance très largement francophone dans le monde du travail[400] (Zenati, 2004), se reflète bien dans cette anecdote maintes fois cité dans la littérature. Il s'agit du discours du premier président de l'État, Ben Bella, qui déclare le 5 juillet 1963 : « Nous sommes des Arabes, des Arabes, dix millions d'Arabes. […] il n'y a d'avenir pour ce pays que dans l'arabisme » (Zenati, 2004). Puis, il affirme le 19 septembre que :

> La Nation algérienne s'est déterminée fermement comme Nation maghrébine ne ménageant aucun effort pour aboutir à l'édification du Maghreb Arabe. […] L'Algérie s'est aussi définie comme nation arabe, recherchant par tous les moyens le resserrement des liens avec les pays frères en vue d'aboutir à l'Unité arabe.

[398] Entretien avec M.H, Tébessa, janvier 2014.
[399] Cependant, le fond du problème comme le mentionne Jean Leca (1970 : 672), à très juste titre, est que « [l']arabisation n'est pas un problème technique que l'on peut résoudre avec de bonnes méthodes, elle touche à la façon dont les Algériens se situent par rapport à eux-mêmes et leur environnement. »
[400] Ou « la langue du pain » selon l'expression de Grandguillaume (1983).

(*Ibid.*)

Cependant, ces deux discours dans lesquels il affirme obstinément « l'arabité » de l'Algérie et la sacralité de la langue arabe ont été prononcés en langue… française[401] ! Par contre, si cette dernière s'imposait en tant que langue de travail, la dimension amazighe de l'Algérie était, quant à elle, complètement exclue. Une exclusion qui s'affirmait par son omission volontaire, son discrédit et la répression de toute voix qui la revendiquerait. Une triple mesure qui se traduisait explicitement dans les résolutions de la Charte d'Alger de 1964 qui affirme dans son premier chapitre sous le titre « Les caractéristiques de la société algérienne » :

> L'Algérie est un pays arabo-musulman. Cependant cette définition exclut toute référence à des critères ethniques et s'oppose à toute sous-estimation de l'apport antérieur à la pénétration arabe. La division du monde arabe en unités géographiques ou économiques individualisées n'a pu reléguer à l'arrière-plan les facteurs d'unité forgés par l'histoire, la culture islamique et une langue commune[402].

D'une manière on ne peut plus claire, non seulement l'Algérie est déclarée comme un pays arabe et musulman, mais plus que cela encore, toute autre référence culturelle, identitaire ou bien historique à ce qui n'est pas arabe est explicitement exclue. Comme mentionné dans la Charte d'Alger : « cette définition exclut toute référence à des critères ethniques et s'oppose à toute sous-estimation de l'apport antérieur à la pénétration arabe ». Autrement dit, l'histoire de l'Algérie commence avec la pénétration arabe au 7e siècle, et tout ce qui est antérieur à cette époque, par ailleurs encore vivant et manifeste au niveau de plusieurs aspects, dont la langue serait le plus évident, est censuré et officiellement exclu, comme cela est explicitement signalé dans ladite la Charte. Celle-ci évoque la langue arabe comme étant « la langue commune ». Néanmoins, cette affirmation est contredite par la réalité du terrain dans la mesure où des pans entiers de la population ne maitrisent pas la langue arabe et s'expriment exclusivement dans des variantes amazighes[403].

---

[401] On observe jusqu'à présent des responsables aux hautes sphères de l'État qui ne maitrisent pas la langue arabe et qui s'expriment et travaillent en langue française.

[402] Pris des : « Textes fondateurs de l'État » sur le site officiel de la présidence de la République : http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/charte%20d'alger.htm (dernière consultation : 10/02/2017)

[403] Notons que, dans la proclamation de la révolution du 1er novembre 1954 que les dirigeants ne cessent de rappeler qu'elle constitue le texte fondateur de l'État algérien, il n'y a aucune référence à la langue arabe. L'unique fois où la langue est évoquée dans la proclamation, celle-ci appelle à « [l]a reconnaissance de la nationalité algérienne par une déclaration officielle abrogeant les édits, décrets et lois faisant de l'Algérie une terre française en déni de l'histoire, de la géographie, de la langue, de la religion et des mœurs du peuple algérien ». Cette référence à la langue qui ne tranche pas explicitement sur la nature de cette dernière et qui ne cite pas nommément la langue

C'est à cela que ressemble « le régime linguistique » au lendemain de la naissance de l'État algérien indépendant. Un régime marqué d'abord par un paradoxe saillant causé par le décalage entre l'idéologie prêchée par les hommes au pouvoir et les caractéristiques empiriques de la société. Le coup de force par lequel un groupe d'individus, au nom d'un parti unique, s'est emparé du pouvoir et qui a continué d'user la force pour s'y maintenir a donné lieu à un régime autoritaire qui instrumentalise la langue et la religion à des fins populistes, ou ce que Addi (1990) appelle « une idéologie populiste comme refus de la démocratie[404] ». Ce refus de la démocratie touche systématiquement la liberté, la justice, et les différents types de droits et de principes. C'est ainsi – comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent – que la langue amazighe qui se trouve au milieu de tous ces dénis, tels que le perçoivent ses militants et ses locuteurs en général, a capté toutes ces questions touchées par le rejet, au point de se confondre avec elles. Une forme de « jacobinisme linguistique » (Favereau, 1994 ; Guilhaumou, 1989 ; Busse, 1986) s'installe et renvoi à une institutionnalisation de la représentation de la langue arabe comme seule langue légitime au sein du régime linguistique algérien. Son institutionnalisation est ainsi chapeautée par un régime politique lui-même jacobin qui s'oppose à toute forme de pluralité et d'alternative. Un « régime [qui] produit une image de sa politique, et [qui] fait la politique de son image » (Carlier, 1995 : 312).

4. Résistance au régime politique et ses conséquences sur le régime linguistique[405]

Selon l'historien Harbi (1980a), la mobilisation de la question linguistique était depuis son début (dans les années 1940) liée à des considérations politiques et démocratiques. Or, bien que le contexte sociopolitique des revendications berbères durant les années 1940 fut très différent du contexte du militantisme amazigh postindépendance[406], force est de constater que

arabe mérite d'être questionnée, sachant que les hommes qui étaient derrière cette déclaration ne maitrisaient pas forcément la langue arabe classique ou coranique. Cependant, ils étaient lettrés en français et maitrisaient leurs langues maternelles (amazigh et/ou arabe algérien). Cela fait rappeler également la brochure de « l'Algérie Libre Vivra » lancée en 1949 sous le pseudonyme de « Idir El Watani » et qui développe l'idée que la nation ne repose pas forcément sur une seule langue (Guenoun, 1999 : 23). Que les auteurs de la proclamation du 1er novembre 1954 s'y soient inspirés n'est pas à écarter. En désignant ainsi la Langue comme élément de l'identité, au sens générique, sans dire de quelle langue il s'agit, permettrait à chacun de s'y reconnaître selon sa propre langue et ses propres convictions.

[404] Ce populisme persistant qu'Addi titre « De la permanence du populisme algérien » (1990) a été aussi abordé par Carlier (1995). Pour ce dernier, il y eut passage d'un « populisme de contestation » durant la colonisation à un « populisme de régulation » après l'indépendance.

[405] Nous focalisons ici sur la résistance la plus évidente, celle du FFS en 1963. Cependant, d'autres formes de résistance se sont manifestées notamment au sein de l'organisation des étudiants et celle des écrivains algériens (Voir Grandguillaume, 2001).

[406] Cela se constate également au niveau du nom que les militants s'attribuaient ; alors que l'on parlait des berbères durant la colonisation, ces militants préfèrent désormais les noms de amazigh, imazighen, tamazight, et cela pour la différence des sens connotés, comme cela a été expliqué dans l'introduction.

le sens donné à cette mobilisation se caractérise par une certaine constance. Selon Harbi (1980a : 33) :

> La bataille eut pour point de départ la remise en cause du fonctionnement antidémocratique du parti ; s'étendit au rejet de la conception arabo-islamique de l'Algérie et posa enfin, sous couvert de pluralisme culturel, la question de l'organisation territoriale du parti sur la base du critère linguistique. La crise résolue bureaucratiquement prit fin par l'exclusion des principaux porte-paroles du mouvement berbère ».

L'orientation idéologique suivie par la direction du parti, dont le sommet est représenté par la figure patriarcale de Messali Hadj (Aït Ahmed, 1983 ; Lachref, 1998), a été contestée par une partie de la base[407]. Par ce geste, celle-ci rejetait à la fois une certaine autorité oligarchique et son mode de gestion, ainsi que les décisions imposées par le parti. Or, l'une des questions qui a provoqué une des crises majeures au sein du mouvement national est bien celle de l'identité. Le fait que le sommet du parti identifie l'Algérie exclusivement au monde arabo-musulman a soulevé le courroux d'une partie des militants qui ont critiqué l'omission de la dimension amazighe de l'Algérie.

Cependant, comme l'affirme Harbi dans le passage précédent, la crise dite berbériste semble indissociable de tout un contexte politique complexe qui est derrière son émergence. Elle constitue la partie visible de l'iceberg. Le témoignage d'Ahmed Mehsas, un militant actif du mouvement national dès les années 1940 (voir Guenoun, 1999 : 153-159), va dans le même sens : « Le berbérisme n'était pas au centre de la crise, cette dernière était interne au parti […] Le véritable problème de la crise c'était d'aller à l'insurrection ou pas. C'était ça le problème fondamental mais il n'était pas exprimé de cette façon » (Ibid., 155-156). Selon Mahsas, parmi ceux qui étaient accusés, puis condamnés pour berbérisme, il y avait des éléments révolutionnaires radicaux, qui appelaient au passage à l'action armée. Ainsi, « l'exclusion des berbéristes était une façon d'affaiblir l'OS [et donc le mouvement national] du noyau dur ». Pour preuve, poursuit Mehsas, « ceux qui étaient pour le passage à la lutte armée formaient presque la majorité. Du jour au lendemain on s'est retrouvé en minorité. Ce n'était pas le fait du hasard. » (Ibid., 157).

[407] La base dans ce cas de figure et dans ce contexte d'avant-garde était aussi une élite politisée et engagée composée d'éléments impliqués dans les prises de décision.

C'est dans le conflit entre une base militante et la structure hiérarchique du parti (le PPA/MTLD au début, le FLN révolutionnaire ensuite, et le FLN appareil d'un régime autoritaire plus tard) que semble naitre la duplication de la question amazighe et démocratique. Chacune des deux s'est calquée sur l'autre. Une association de sens qui s'est poursuivie puis renforcée jusqu'à faire de la revendication linguistique amazighe une sorte de « cheval de Troie » du militantisme citoyen et démocratique. À cela s'ajoute le caractère « tabou » qui s'est emparé de cette question. Une mise sous silence qui s'explique d'abord par le fait que l'histoire de cette opposition contient un conflit fratricide que l'histoire officielle a constamment tu, au risque d'entacher la sacralité du combat révolutionnaire pour l'indépendance qui constitue « le registre de légitimation » que le pouvoir a exploité pour se maintenir (Dris Ait Hamadouche et Dris, 2012 ; Addi, 1994 ; Alcaraz, 2016).

Ce déficit de légitimité, d'un côté, et le désir de se maintenir au pouvoir, d'un autre côté, a donné lieu à un régime politique autoritaire qui combine des récits de légitimation et des pratiques autoritaires. Cette légitimité a été convoitée dans la récupération des dividendes d'un passé historique pas toujours réel et dans l'arabisation, instrument idéologique du régime (Grandguillaume, 1991 ; 2004). D'abord, c'est au nom du parti qui a mené la révolution pour l'indépendance, le FLN, que les dirigeants ont pris le pouvoir en recourant à un coup de force[408]. Ensuite, cela s'explique également par une volonté de maintenir une certaine loi de l'omerta chez les éventuels militants de cette question, sous peine de représailles. Cette situation qui n'est guère différente de celle d'avant l'indépendance.

Le sentiment d'injustice éprouvé par les non-partisans de l'idéologie proclamée[409], et principalement par les partisans de l'identité amazighe, est resté globalement semblable à celui de l'époque de la colonisation au sein du mouvement national. Ce qui a cependant changé, c'est toute la configuration sociopolitique d'une Algérie colonisée à un État-nation algérien indépendant. Ce changement majeur s'est répercuté sur la question de la langue amazighe par un changement au niveau de la politisation et de l'engagement. Le militantisme pour la langue amazighe est passé d'un statut de minorité au sein de l'élite à un public qui n'a cessé de s'élargir, mais non sans une période de flottement, de transition, entre deux contextes différents. Une époque déstabilisante pour les militants, comme en témoigne Mohand-Aarav Bessaoud, un

[408] Voir la littérature sur « la crise de l'été 1962 » ou « la guerre des wilayas » (ex. Leca et Vatin, 1975 ; Mohand-Amer, 2014).
[409] L'aile communiste du mouvement national se partageait entre les sympathisants et les neutres à l'égard de la question amazighe. Conformément à la doctrine marxiste, les communistes considéraient les questions identitaires et linguistiques comme étant secondaires. Leur credo se concentrait sur la lutte des classes.

militant de la première génération qui a vécu ce moment, pour qui « les berbéristes étaient ou morts ou gagnés par le mutisme ambiant » (Bessaoud, 2014 : 11). En effet, après le changement majeur sur le plan sociopolitique provoqué par l'indépendance/la décolonisation et le passage des rennes du pouvoir d'un régime colonial à un régime indépendant, la perception des militants berbéristes était davantage frustrée[410]. Comme l'ont exprimé certains témoignages présentés dans le chapitre précédent, les militants semblent davantage accepter la situation marginale de leur langue durant le colonialisme. D'abord parce que ce dernier « était dans son rôle », puis à cause de tout le climat de crise et de domination imposés par cette même colonisation.

La première crise majeure de l'été 1962, évoquée dans le point précédent, a provoqué une autre crise dès 1963. Après la prise de pouvoir par l'armée, qui s'est montrée intraitable et fermée à tout dialogue, Hocine Ait Ahmed[411], dont parlait le participant cité en dernier, a lancé une insurrection armée et a rejoint le maquis, après avoir créé son parti politique nommé le Front des Forces Socialistes (FFS), dans une tentative de « changer les "règles du jeu politique" (Bailey, 1971) et renverser les rapports de force dans le champ politique en formation. Il est le produit à la fois de l'autoritarisme du pouvoir de Ben Bella et des prolongements de la crise de l'été en 1962 » (Ilikoud, 2006).

Au-delà de l'impact politique d'un tel acte, celui-ci semble avoir fait éveiller une ancienne crise et de vielles suspicions. Rappelons que ce même Aït Ahmed fut, durant la crise de 1949, « accusé à tort de berbérisme » et écarté de la tête de l'Organisation Spéciale (OS[412]), malgré le fait qu'il ne faisait pas partie des « dissidents berbéristes[413] » et qu'il avait adopté une position plutôt conciliante, en refusant la thèse du complot et en déclarant à l'époque, suite à sa propre enquête, que tout cette crise était causée par « des déductions qui arrangent à partir d'idées qui dérangent » (Aït Ahmed, 1983 : 192). Pour lui, « [l]a crise résulte d'un refus de discussion, dans les instances du parti, de ces problèmes fondamentaux » (Ibid.). Plus encore,

[410] La théorie de la frustration relative de Ted Gurr, évoquée plus haut, affirme que la frustration croit à mesure que les perceptions estiment que les objectifs sont atteignables. Ainsi, la frustration des militants était plus grande à l'indépendance de l'Algérie, eux qui attendaient ce moment pour que la langue et la culture amazighe occupent la place qu'ils estiment lui revenir de droit. Cette frustration était moins ressentie sous un régime colonial injuste par définition et vis-à-vis duquel il n'y avait pas d'attentes dans la mesure où la violence et la répression d'un tel régime sont évidentes et intériorisées.

[411] L'un des dirigeants de la révolution et membre du GPRA.

[412] Organisation responsable de préparer une armée secrète pour un éventuel déclenchement de l'insurrection contre les forces coloniales.

[413] Au point où parmi les berbéristes, certains accusent Aït Ahmed de traitrise parce qu'il ne les avait pas suivi dans leur mouvement.

en réaction à la dissidence déclenchée par Rachid Ali Yahia à Paris[414], Aït Ahmed a dépêché Khelifati Mohand Amokrane, l'un des militants précurseurs de la langue amazighe[415], pour « mettre fin aux agissements » de Rachid Ali Yahia, avec cette conviction que le moment n'était pas pour ce genre de divisions au sein du mouvement national (Aït Ahmed, 1983 : 180 ; Guenoun, 1999 : 130).

Selon Aït Ahmed (1983), l'exclusion dont il a été victime à la tête de l'OS, revient au fait que l'aile conservatrice et légaliste du mouvement a trouvé cela comme prétexte pour procéder à la purge de l'aile radicale dont il faisait partie, qui était partisane d'un déclenchement d'une insurrection armée[416]. Cela rejoint le témoignage de Mahsas, cité plus haut. Selon d'autres observateurs, cela est lié à ses origines kabyles qui feraient de lui un berbériste dissident potentiel. Une hypothèse que lui-même confirme : « À partir de cet épisode [celui de la crise de 1949], la Kabylie traînera – il faut dire les choses comme elles sont – la casserole du « berbérisme » avec toutes les connotations irrationnelles, négatives et ironiques, attachées à la fonction d'épouvantail » (Aït Ahmed, 1983 : 179). Ainsi, sa rébellion de 1963, et de surcroît dans les maquis de la Kabylie avec des hommes qui l'ont rejoint qui viennent majoritairement de cette région, était, directement ou indirectement, assimilée au berbérisme, notamment aux yeux de l'*establishment*, d'une manière assez semblable aux évènements de 1949, d'autant plus qu'il disait à l'époque partager les idées de ceux qui ont soulevé la question de « la culture et la langue berbère » (Aït Ahmed, 192), tout en s'abstenant de les soutenir et même en tentant de les maitriser, comme il l'a fait avec Rachid Ali Yahia[417].

Ceci a donné lieu à une stigmatisation aussitôt ressentie par des habitants de la région de la Kabylie. À différentes occasions, nous croisons des témoignages de personnes qui ont vécu ces événements et qui racontent avoir perçu à leur égard une certaine culpabilisation liée au seul fait qu'ils venaient de la Kabylie. Comme nous l'expliquions plus haut à propos de la

[414] Suite à la motion qu'il a réussi à faire voter au sein de la Fédération de France du PPA/MTLD « dénonçant le mythe d'une Algérie arabo islamique et défend la thèse de l'Algérie algérienne. » (Guenoun, 1999 : 21).
[415] Comme la plupart des berbéristes de l'époque, ces derniers n'opposaient en aucun cas leur militantisme pour l'identité amazighe au militantisme nationaliste pour l'indépendance. De toute évidence cela leur semblait comme étant un même combat, comme en témoigne Aït ahmed à propos de Khelifatin : « véritable incarnation du nationalisme » (1983, p. 77), « il est le porte-drapeau de la langue berbère, donc un véritable patriote algérien » (p. 180). Néanmoins, les divergences au sein du mouvement national, et le complot du « mythe berbère » dont ils étaient victimes, semble rendre leurs deux engagements antinomiques, notamment aux yeux de leurs adversaires.
[416] Voir « Les militants berbères réclament la lutte armée » (Guenoun, 1999 : 17).
[417] Ce comportement qui peut paraitre paradoxal chez Aït Ahmed, en approuvant d'un côté les berbéristes et en s'opposant à eux d'un autre côté, ne semble être finalement que le reflet de son sentiment partagé entre des demandes qu'ils partagent et l'urgence du moment qui nécessiterait une « mise entre parenthèse de la question de la langue » (Ouardane, 1987 ; Guenoun, 1999 : 17).

stigmatisation et de la répression de la langue amazighe qui n'était ni une pratique généralisée et systématique, ni l'œuvre d'un discours victimiste. Il s'agit d'un contexte global, d'une ambiance générale et d'un « pouvoir diffus » qui font que l'amalgame entre la langue et la culture amazighe, les origines kabyles, les dissidences et rébellions qui viennent de cette région contre un certain ordre établi, donne lieu à ce que subissent – encore une fois d'une manière objective ou en tant que ressenti – les militants amazighs et les kabyles en général. Le témoignage de Tassadit Yacine à propos de cette époque relative à la dissidence d'Aït Ahmed en 1963, et les conséquences qui lui ont succédé, illustre bien cette situation complexe qui rappelle ce qui s'est passé en 1949 et la stigmatisation généralisée :

> J'ai connu Aït Ahmed toute jeune, à 13 ans, dans mon village, lorsque des femmes, la plupart c'était des veuves [vive émotion et un long silence] et qui avaient vu en lui un révolutionnaire, quelqu'un qui refaisait pour la deuxième fois la révolution pour les dégager de … [l'interviewer lui tend la phrase : « de la répression coloniale »] - Non, de la répression algérienne, parce qu'elles estimaient que l'Algérie ne leur avait pas rendu ce pour quoi elles avaient souffert. Donc j'avais 12-13 ans et je voyais les gens qui s'engageaient au FFS […] Ensuite je le perds de vue et je me retrouve après 1965, quand Aït Ahmed va fuir de prison, et j'étais donc avec des amis français, c'est incroyable mais vrai, on était en voiture et ils [ses amis] me cachaient dans la voiture, et je n'ai jamais compris pourquoi […] Ils me cachaient parce que je m'appelait Tassadit[418] (?!). Alors j'ai demandé pourquoi – Oui Aït Ahmed a fui et on va t'associer à lui. Ils avaient peur d'être recherchés parce qu'ils avaient des liens avec une Kabyle[419].

Aït Ahmed ne se considérait pas comme un militant berbériste, loin s'en faut[420] ; il faisait même tout pour décoller sur lui-même cette étiquette de berbériste, qu'on lui a attribué à tort. Cette position lui a valu de vives critiques par les militants berbéristes qui considèrent que la place donnée par Aït Ahmed, et son parti d'opposition, à la question de l'identité amazighe n'est pas satisfaisante. Tout en déclarant, sans ambages, qu'il était pour l'identité, la culture et la langue amazighes, il semblait refuser tout essentialisme qui ferait de cette question une source de division et d'instrumentalisation. Dans sa vision, cette question doit passer par une démarche pédagogique qui amènerait toutes les sensibilités politiques et idéologiques à

[418] Un prénom typiquement kabyle qui veut dire « La bienheureuse ».
[419] Tassadit Yacine dans l'émission *Awal* sur Berbère Télévision : https://www.youtube.com/watch?v=kYr-1VuJeIE (dernière consultation : 20/02/2017).
[420] De vives critiques lui ont été adressées par les militants berbéristes (voir par exemple : Bessaoud, 2000).

reconnaître l'amazighité[421], au lieu d'en faire une idéologie politique source de discorde[422]. Cependant, malgré cette relative distance tenue par Aït Ahmed et le FFS à l'égard du militantisme amazigh, ce personnage historique et son parti n'ont cessé d'être considérés comme étant de sensibilité berbère, et plus particulièrement kabyle[423] (Addi, 2006 ; Ilikoud, 2006).

Comme l'explique si bien Chaker (1987), même si le FFS d'Aït Ahmed n'était pas un mouvement berbériste, le fait que la révolte de 1963 se soit déroulée en Kabylie a donné à ce parti une dimension identitaire. Selon Chaker, « il y a certes un écheveau très complexe de causalité où s'entremêlent les rivalités de personnes et de clans, les ambitions contrariées, des conflits réels en termes de projets politiques, mais aussi des sensibilités populaires, des courants d'opinion déjà bien ancrés » (*Ibid.*). Le rapport complexe, mais il s'éclaircit davantage quand il est expliqué à partir d'expériences personnelles de certains de nos participants :

> La répression du FFS était vécue comme répression anti-kabyle, même si le FFS n'a jamais, à l'époque en tous les cas, revendiqué cette dimension, mais il était accusé de ça ; de séparatisme, et nous du fait que l'armée était arabophone… moi j'ai vu des soldats donner des coups de crosse à ma mère après l'indépendance…, suite à un attentat au souk[424].

> Je continuais le statut de sujet qu'on avait durant la colonisation. C'est-à-dire on était des moins que rien, on continuait d'être moins que rien. J'avais presque intégré le statut de minorisé. Ça ne pouvait pas me venir à l'idée que ce n'était pas juste de m'interdire ma langue, que je suis dans mon pays, etc. D'autant plus que nous étions passés de la guerre d'Algérie à l'indépendance sans interruption, y compris au niveau de la guerre puisqu'en Kabylie il y avait la guerre du FFS. Donc c'était toujours une ambiance de guerre, d'exclusion, de minorisation, etc[425].

La crise du FFS allait vers son dénouement à la suite de l'accord signé le 16 juin 1965 entre le pouvoir, avec à sa tête Ben Bella comme président, et le FFS d'Aït Ahmed, dans lequel le FFS est officiellement reconnu comme parti politique. Ceci signifiait la fin de l'ère du parti unique, ou du parti-État-FLN, et le début d'un pluralisme politique dans une voie démocratique. Or, étant donné ce lien ombilical entre le FFS et la question de l'amazighité, il est légitime de

---

[421] Dans ses alliances ultérieures avec d'autres tendances politiques, survenues à différents moments de sa carrière politique pour faire bloc face au pouvoir, des personnalités (Ben Bella en 1985) et autres partis politiques (le FIS et le FLN dans les années quatre-vingt-dix) non intéressées par la question amazighe – voire même hostiles à cette question – ont, dans leur accord avec Aït Ahmed, reconnu la dimension amazighe de l'Algérie.

[422] Voir la Conférence-débat d'Aït Ahmed à Montréal en 1995 : https://www.youtube.com/watch?v=EurjJhN1zGQ (dernière consultation 06/02/2017).

[423] Ahmed Ben Bella, premier chef de l'État de l'Algérie disait encore en 2012 à propos d'Aït Ahmed qu'il était « plus Kabyle qu'Algérien » (Voir le journal le Monde du 12/04/2012).

[424] Entretien avec H.S, Paris, juillet 2013.

[425] Entretien avec H.H, Paris, juillet 2013.

s'attendre à ce que l'accord trouvé entre ce parti et le pouvoir en place allait aussi régler la question linguistique amazighe. Cependant, trois jours plus tard, le 19 juin 1965, tout sera remis en cause (Monbeig, 1992).

5. Le coup d'État de 1965 ou le coup de boutoir à l'encontre militantisme linguistique

Le renversement du président Ben Bella par son ministre de la défense, le colonel Mohamed Boukharouba, dit Houari Boumedienne, a annulé l'accord signé entre le FFS et le FLN. Cet événement a eu la conséquence d'un coup de boutoir sur le militantisme linguistique, et cela au double sens de l'expression. En effet, et comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, à mesure que la répression s'intensifiait et se répétait sur toute revendication amazighe, la prise de conscience se renforçait et la révolte se chargeait et n'attendait que l'opportunité pour éclater. Celle-ci se conjuguait avec toute une série de conséquences d'un pouvoir absolutiste qui monopolise le centre de la décision. Comme l'explique Salhi (2010 : 69) :

> Les modes de gestion autoritaires et les exclusifs qu'ils induisent sont au cours des années 1970 de moins en moins acceptés, même s'ils ne sont pas contestés à des échelles politiques significatives. Par conséquent, c'est sous l'angle politique et culturel que le mouvement de 1980 aura le plus ouvert de brèches en remettant en question une citoyenneté passive, où comme l'explique A. Touraine, l'individu comme soi est constitué par les centres qui définissent et sanctionnent ses rôles.

Cependant, ne nous pouvons pas comprendre la réaction de 1980 sans revenir sur les quinze années qui l'ont précédé, durant lesquelles un certain régime politique a institutionnalisé (Mahiou, 2001), confirmé et renforcé un régime linguistique (étant donné que ce dernier se résumait au discours durant les premières années postindépendance), d'une part populiste et idéologique, et d'autres part stigmatisant et excluant. Cela s'est traduit par une arabisation intensive, une éviction de la langue française dans le discours, qui demeure néanmoins largement présente sur le terrain, et une exclusion et un ostracisme à l'égard des langues maternelles, notamment amazighes. Ainsi, l'individu défini par le haut dont parle Touraine (cité ici par Salhi) est touché aussi dans ses langues sur lesquelles le centre agit d'une manière anti-démocratique. Ce qui l'empêche de se définir et de choisir ses langues. « Une politique [linguistique] inique fondée sur la surenchère idéologique et la démagogie » qui donne lieu « à

un télescopage d'attitudes et de représentations contradictoires induisant des ruptures et des conflit » (Taleb Ibrahimi, 2004[426]).

En effet, après la prise de pouvoir par Boumediene sur un second coup de force (après celui de l'été 1962), le discours idéologique sur la question de la langue, qui se manifestait jusqu'ici plutôt au niveau de la rhétorique et des textes de loi plus symboliques qu'actifs, commençait à se transformer en des mesures concrètes sur le terrain. Comme le mentionne Grandguillaume (2001), « l'arabisation est utilisée pour légitimer un régime impopulaire, en étant présentée comme la face culturelle de l'indépendance ». « Le Conseil de la Révolution qui prit le pouvoir le 19 juin 1965 fit sienne la conception de l'arabisation préconisée par Ahmed Taleb Ibrahimi dès 1962 en le nommant ministre de l'Education nationale » (Souriau, 1975). Ainsi, l'arabisation du paysage linguistique fut amorcée. Celle-ci progressait par moments d'une manière intensive, et par d'autres moments, d'une manière un peu plus graduelle, et cela, vraisemblablement, dans un éternel conflit entre idéologie et pragmatisme. Cela se traduisait aussi dans la fréquence de remplacement des hommes qui se succédaient au niveau de certains postes de responsabilité[427]. À titre d'exemple, Ahmed Taleb Ibrahimi, ministre de l'éducation de 1965 à 1970, a été le ministre qui a accéléré les mesures d'arabisation. A contrario, Mostefa Lacheraf, qui a occupé le même poste brièvement entre 1977/1978, avait suspendu les mesures d'arabisation, après avoir constaté des conséquences importantes due à une politique linguistique idéologique dénuée d'une certaine rationalité, dont les conséquences étaient le décrochage scolaire, le chômage et les problème d'insertion dans le marché du travail[428].

L'application de l'arabisation a repris de nouveau à la fin des années 1970 pour donner lieu à un enseignement primaire, moyen et secondaire totalement arabisé (Taleb Ibrahimi, 2004), « mais l'usage du français est en partie conservé dans une partie des médias ainsi que dans l'enseignement scientifique et le secteur économique » (Carlier, 1995 : 331).

En parallèle à cet unilinguisme arabisant qui s'installait d'une manière hégémonique, les pratiques informelles de répression et d'interdiction qui fragilisaient tout ce qui avait trait à

[426] Pour ne pas déformer le propos général de l'auteure et en faire un usage instrumental ; dans son texte Taleb Ibrahimi remet la responsabilité des conflits autour des langues aussi bien à la colonisation, à « l'anti-arabisme de certains berbéristes » et à l'État. À notre sens, cette conclusion gagnerait à être très nuancée. Il semble y avoir amalgame entre les causes et les conséquences.

[427] Sur la question de l'arabisation, voir Benrabah, 2009a ; 2014 Taleb Ibrahimi, 1994; 2004; Moatassime, 1992 ; Laroussi, 2007.

[428] Certains analystes vont plus loin dans ce qu'ils considèrent comme conséquence de l'arabisation. Pour Rouadjlia (1990), celle-ci a donné lieu à toute une génération d'arabisants qui faute de s'insérer dans le marché du travail s'est retrouvée au chômage et tout ce qui en découle comme conséquences ; un terreau fertile pour la radicalisation des années 1990, selon cet auteur.

l'amazighité, à commencer bien sûr par la langue, s'amplifiaient. Comme l'expriment de nombreux témoignages, que ce soit lors de notre recherche empirique ou dans la littérature : « [l]a langue amazighe était tenue sous une chape de plomb[429] » ; « rien que les mots berbères ou amazighs étaient tabous[430] » ; « on était passibles d'arrestations et d'interrogatoire musclés si on vous surprend à écrire en tamazight. Des amis à moi ont subi ça parce qu'ils avaient sur eux un minable bout de papier avec l'alphabet tifinagh. C'est quand même dingue ![431] ». Plusieurs militants nous ont aussi parlé du fameux bulletin de ce qui était nommé l'« Académie Berbère », établie en France. Ce bulletin période circulait clandestinement en Algérie et plusieurs personnes ont été arrêtées par la police et les services secrets parce qu'elles étaient en possession du bulletin ou seulement parce qu'elles étaient suspectées de l'avoir fait circuler.

Que ces pratiques soient dans l'ordre de l'informel, sans mesures officielles, s'explique d'abord par l'absence d'acquis préalables dont pouvait jouir la langue amazighe, et sur lesquelles des interdictions formelles pouvaient s'appliquer, sachant que cette langue est passée d'une domination à une autre (coloniale puis postcoloniale). Cependant, même les quelques acquis, plutôt mineurs, ont fait l'objet de mesures d'interdiction, et dans ce registre nous pourrons citer le sort qui a été réservé à la chaire d'études berbères à l'université d'Alger, dirigée par Mouloud Mammeri. Celle-ci fut fermée par les autorités en 1972. De même, des rumeurs se faisaient de plus en plus insistantes à propos d'une éventuelle fermeture, ou au moins une profonde réforme de la radio d'expression kabyle (la chaîne 2) de sorte que la langue allait être sérieusement touchée en l'intégrant comme l'une parmi les langues populaires, ce qui allait la noyer au milieu d'autres parlers et lui supprimer ainsi le petit « espace de confort » dont elle bénéficiait. Finalement, la mobilisation populaire semble avoir sauvé cette chaine[432].

> En 1970, la décision était prise par le pouvoir politique pour les émissions de la chaine kabyle. Dès qu'on a su la décision, on a rédigé une pétition et on l'a fait signée par 2 000 étudiants […]. Cette pétition a été un petit séisme au niveau politique, puisqu'on a eu droit avec Kaid Ahmed, qui était le directeur de l'appareil du parti, on a eu droit à une réunion à la salle Ibn Khaldoun. Donc on s'est retrouvés tous dans la salle qui était pleine à craquer. Et Kaid Ahmed est bien évidemment venu nous faire la leçon que la chaîne 2 c'était pour faire des aménagements, et qu'il y avait une manière de voir, etc. Il était complètement fermé. Puis Benyahia, ministre de l'enseignement supérieur,

[429] Entretien avec H.H, op. cit.
[430] Entretien avec R.A, op. cit.
[431] Entretien avec S.A, op. cit.
[432] Certains militants citent même le changement du nom du club sportif Jeunesse Sportive de Kabylie (JSK) en supprimant le qualificatif « Kabyle » qui a été remplacé par « Kawakibi », qui est un nom fantaisiste, puis par Tizi-Ouzou, qui est la ville d'où vient le club. D'autant plus que ce club, à travers son large public, portait la revendication identitaire amazighe (voir l'ouvrage de Mustapha Rafaï : « La Jeunesse sportive de Kabylie – JSK – Itinéraire, de la création à la réforme sportive » (2012).

> encore dans la même salle de l'époque, nous avait dit : « je vous donne ma parole d'homme et de ministre que cette chaîne ne sera pas fermée ». Le processus ne s'est pas arrêté, parce que « la parole d'homme et de ministre » on savait ce que c'est[433], et ça reste valable à ce jour[434].

Toute cette ambiance de répression, d'intimidation, voire d'interdiction, explique une certaine clandestinité dans laquelle évoluent les militants amazighs. Il ne s'agit principalement pas d'une clandestinité dans le but d'exercer des pratiques proprement transgressives, mais seulement pour des activités considérées, dans d'autres conditions, comme n'ayant rien de de subversif. Autrement dit, cette forme de clandestinité s'exerçait pour des activités culturelles et linguistiques destinées à promouvoir la langue et la culture amazighes. Cela se faisait par l'échange du bulletin de l'Académie Berbère, et d'autres manuscrits liés à la langue amazighe ; monter des pièces de théâtre en tamazight et/ou qui touche à la question ; chanter en langue amazighe, notamment quand les textes des chansons sont engagés, parce que comme nous l'a affirmé Aït Menguellet « à l'époque, rien que le fait de chanter en tamazight était un engagement ».

> Il y avait une terreur, une répression incroyable […] Je me souviens de ce qu'avait dit Taous Amrouche quand elle était venue à Ben Aknoun, donc c'était en 1969, parce qu'on avait créé un cercle de culture berbère. Alors c'était toute une affaire. Donc on l'a invité en 1969, alors qu'on lui avait interdit de chanter au festival pan-africain. Elle avait dit que ce mot "berbère", à Alger, est chargé d'électricité », et c'était vraiment ça, c'était pire que n'importe quoi. C'était un mot tabou[435].

De là suit une longue période de négation/répression. Celle-ci dure tout le long des années 1960 et 1970. Le militantisme évolue alors dans la clandestinité parce que ce type d'activisme est interdit et passible à la fois de poursuites judiciaires, ainsi que de tout autre type de répression : intimidation, arrestation abusive, voire même torture (voir les témoignages sur cette époque). C'est l'ère qui est considérée comme étant la plus répressive. Cependant, ce qu'il y a lieu de remarquer, c'est que ce sentiment de « répression extrême », bien qu'il soit fondé sur des actes de répression concrets et avérés, a été amplifié par un effet d'« intériorisation » qui semble avoir eu plus d'impact que ces actes-mêmes[436].

[433] Ici le participant insinue que la parole d'un ministre ne vaut pas un gage digne de confiance.
[434] Entretien avec M.L, op.cit.
[435] Entretien avec H.S, op. cit.
[436] Cela semble s'expliquer entre autres par le climat politique général et le fait que cette période soit associée à l'image du président Boumediène qui incarnait chez les militants la figure de la dictature. Dans le Prince, « le livre de chevet des politiques », et du groupe d'Oujda (Cheniki, 2014), Machiavel explique comment le paraître et le ressenti qu'il suscite est plus important que l'être et les réelles actions.

Ce qui a rompu ces deux décennies les plus répressives de l'histoire du militantisme linguistique postindépendance a été un moment charnière. C'est ce qui a été baptisé à son époque déjà « le printemps berbère » de 1980, lorsqu'un groupe d'universitaires au sein de leur université, puis d'une ville, ensuite d'une région, et enfin d'un certain nombre d'endroits différents[437], ont décidé de se faire entendre en organisant toute une série de manifestations (grèves, sites-in, marches, etc.). Ce fut la première mobilisation populaire (Cefaï, 2002), et expression pacifique de rue d'une telle envergure durant les dix-huit années d'existence de l'Algérie indépendante.

6. Le tournant 1980

« En 1980, "le printemps berbère" marque une avancée décisive et le début d'une volonté de reconnaissance de la langue berbère (tamazight) » (Filhon, 2009 : 36). Ce qui est significatif c'est qu'en dépit du fait qu'aucun acquis concret pour la langue amazighe n'ait suivi cette contestation, ni même durant toute la décennie 1980-1990, ces faits révèlent un tournant majeur du militantisme linguistique amazigh. L'année 1980 revient unanimement dans la littérature, et dans tous les entretiens réalisés, comme « l'acte fondateur, exemplaire, tant il incarne l'éternelle soif de justice de l'ensemble des Imazighen réprimés par les États » (Pouessel, 2010). Plusieurs militants considèrent que c'est grâce à ce premier acte qu'ont eu lieu d'autres actes revendicatifs : « les langues se délient ; c'est cette onde de choc de 1980 qui a ramené la ligue des droits de l'homme en 1985 ; les événement de Constantine en 1986 ; ceux d'Oran juste après, ainsi et surtout la grande révolte d'octobre 1988[438] ». Cela semble même avoir eu des répercussions sur les mouvements amazighs des autres pays d'Afrique du nord qui considèrent eux aussi 1980 comme un moment-référence (Pouessel, 2010), et la Kabylie, qui a connu ces événements, comme « la grande sœur militante[439] » (Ibid.).

Les gains tirés des événements du printemps 1980 se situent davantage sur le plan du principe et du procédé que sur celui de gains concrets. Pour la première fois, le droit de contester et de manifester a été exercé malgré l'interdiction de le faire, d'où la représentation des

[437] Cependant, cet évènement vécu comme une onde de choc dans certaines régions, voire une région en particulier, n'a pas touché toute l'Algérie. Certaines régions n'ont pas même eu vent de ces faits. Le journaliste Kamel Daoud expliquait comment ces évènements ont été isolés par une propagande du pouvoir qui décrivait les manifestants comme des manipulés qui roulaient pour des intérêts étrangers. Cela servait à éviter la contagion, non seulement des manifestations mêmes, mais aussi de cette mémoire et conscience collective : « pourquoi les gens ne réagissent pas comme [vous] ? Pourquoi ils ne se soulèvent pas comme [vous] ? Pourquoi ils ne se révoltent pas comme [vous] ? Mais parce qu'ils ne se souviennent pas comme vous ». (Entretient sur Berbère Télévision : https://www.youtube.com/watch?v=_DzJE5ZtMhQ (dernière consultation : 16/05/2016).

[438] Entretien avec H.H, op.cit.

[439] « Chaque fois que les Kabyles s'unissent pour un objectif précis, ils réalisent de grandes choses. Je peux dire aussi, que, lorsqu'il pleut en Kabylie, la récolte se fait chez nous au Maroc. Les Kabyles crèvent, se battent, nous on en récolte les fruits sans beaucoup de problème. » Propos du militant amazigh marocain Mahdjoub Aherdan (Cité par Pouessel, 2010).

manifestations de 1980 comme un moment « révolutionnaire » qui se trouve à l'avant-garde du « combat démocratique ». Autrement dit, comme l'exprime un militant participant à notre recherche : dans l'appellation de « printemps berbère », c'est davantage « le printemps » qu'il y avait à retenir. Cette appellation associée aux révolutions populaires renvoie au « principe de la régénérescence : le moment où les choses se transforment, après un temps immobile : l'hiver » (Aprile, 2013). Ainsi, c'est la forme qui prend le dessus sur le fond. Ce sont les considérations politiques qui ont primé sur la question linguistique, culturelle, et identitaire. Après qu'il se soit déjà fait associé à la gestion paternaliste de Messali Hadj, comme l'expliquait Mohamed Harbi cité ci-haut, voilà que le militantisme amazigh est de nouveau associé à la liberté, la justice, et la démocratie en général.

> Ce mouvement a rassemblé, en réalité, divers mécontentements de la jeunesse de cette région : un mécontentement face à l'absence de la liberté d'expression, un mécontentement face au parti unique, un mécontentement social, et tous ces mécontentements se sont ajoutés à la revendication de la langue berbère, qui a servi, finalement comme détonateur en mettant en question toute l'idéologie du système algérien fondé sur l'autoritarisme. Ce n'est pas un hasard si le mouvement des femmes a aussi commencé à s'exprimer ouvertement à cette même période. (T. Yacine, 1996 : 164)

De là, les évènements de 1980 ont encore une fois renforcé la politisation de la question linguistique, notamment d'une manière structurelle. De plus, un mouvement organisé a vu le jour, sans pour autant qu'il soit officiellement reconnu. Il s'agit du MCB (Mouvement Culturel Berbère) qui va désormais chapeauter le militantisme amazigh durant les quinze années qui vont suivre. Parmi ses membres fondateurs figurent ceux qui ont exprimé leur déception du FFS, clandestin à l'époque et qui, à leurs yeux, ne prend pas assez en charge la question de la langue amazighe. Un de nos participants nous a relaté sa rencontre avec Aït Ahmed en 1978 afin de discuter de cette question et lui demander de l'inclure davantage dans son programme. Autrement, ils allaient penser à créer un autre mouvement. Pour lui, leur rapprochement du FFS n'avait qu'un seul objet, le développement de tamazight[440].

[440] « Aït Ahmed en vieux roublard, évidemment il a plus de métier que nous a joué un peu sur les sentiments, en disant que si on ne maintient pas le FFS, ce serait renier le sang des gens qui sont tombés en 1963. […] On a cédé un peu par sentimentalisme. […] Puis j'ai eu un échange avec lui en octobre 1978 [quelques jours avant son passage dans une émission de télévision], je lui ai dit, nous, la première des choses qui nous intéresse et notre base c'est tamazight, et qu'il faut parler de tamazight langue nationale. Il me répond : que va-t-on faire de l'unité

La prise de distance à l'égard du FFS de la part de certains éléments a fini par avoir lieu quelques années plus tard. Ces militants étaient vraisemblablement encouragés dans leur envol par les événements de mars/avril 1980. Désormais, la question de tamazight pouvait plus ou moins à elle seule, et sans structure partisane à sa tête, susciter une large adhésion populaire ; les manifestations spontanées du printemps berbère en sont la meilleure preuve. Celles-ci n'avaient nécessité aucun mouvement structuré qui aurait pu être derrière les évènements. Ce sont des étudiants (bien que déjà politisés et souvent sympathisants du FFS) qui se sont révoltés en occupant leur campus universitaire. Puis les commerçants de la ville qui se sont solidarisés avec eux en entamant une grève, suivi des autres corporations, comme le personnel hospitalier, et enfin des milliers d'ouvriers d'usines (Aït Larbi, 2010).

Au vue du fort impact de ce qui s'est passé en 1980 dans l'imaginaire militant, et en dépit de l'absence d'acquis concrets qui auraient pu suivre ces évènements, il ne serait pas étonnant de considérer le printemps amazigh comme étant un point tournant qui a considérablement influencer le régime linguistique. Il s'agit d'une évolution dans les esprits ; un investissement pour de prochains acquis plus concrets : « c'est le joug de la peur qui venait d'être brisé et c'est un chemin pour l'émancipation qui a été ouvert[441] », selon ce militant qui a vécu les fameux événements d'avril 1980. Ce fut la première fois que des citoyens organisent des actions collectives (grèves, sit-in, occupation et blocage de l'espace public, manifestations), ce qui donne lieu à un mouvement social[442], pour s'insurger contre une décision des autorités étatiques[443]. Celle-ci aurait bien pu passer comme banale et dans la logique des choses, vu le contexte de l'époque, notamment la nature du régime politique en place. Cependant, cet énième acte de répression a finalement suffi pour déclencher toute une série de manifestations et de mobilisations, pendant plusieurs semaines et dans différentes régions de l'Algérie (Aït-Larbi, 2010).

Les témoins qui en parlent aujourd'hui gardent davantage de souvenirs sur la forme de l'acte, et les représentations qu'il a provoquées, que sur son fond et les répercussions directes sur l'objet de la contestation. Ils semblent plus marqués par les effets indirects (« les bénéfices

nationale ?! Je rétorque en disant, faut-il d'abord qu'ils nous enterrent pour qu'il y ait unité nationale ?! […] Et effectivement il l'a fait. C'est la première fois qu'Aït Ahmed prononce publiquement le mot berbère ».

[441] Entretien avec H. H, op. cit. Déclaré en tamazight par le participant. Dit en tamazight (en kabyle) cela donne à cet énoncé un caractère poétique une forte charge sémantique : « narza azaglu d u zaylu ».

[442] Tel que définit pas Tilly et Tarrow dans « la politique du conflit » (2008), et notamment dans son rapport avec le politique. C'est une ressource politique qui à son tour utilise un répertoire d'actions collectives.

[443] L'interdiction de la conférence de l'universitaire Mouloud Mammeri à l'université de Tizi Ouzou et qui portait sur « la poésie kabyle ancienne ».

collatéraux ») qui ont suivi ces événements, d'autant plus que les retombées directes de ces faits sur la question linguistique étaient quasi nulles. Les autorités politiques étaient loin de répondre à ces demandes, si ce n'est par la répression : « [c]e qui était le plus marquant c'est le fait de dire basta et de se libérer de cette chape de plomb qui s'abattait sur nous[444] » ; « avril 80, c'était le tournant. Nous avons montré qu'on était prêts à en découdre et que désormais nous n'allons plus nous taire[445] ». Aussi bien, dans cette double fonction de militer pour et par sa langue, les premières retombées « positives » des événements d'avril 1980 sont à mettre à l'actif du militantisme par la langue, ou de ce que cette question linguistique impliquait comme sens dans un certain contexte. C'est ce qui était à retenir comme première avancée. Quant au côté du militantisme pour la langue, « celui-ci ne pouvait que suivre puisque l'obstacle majeur, qui est la répression et la peur, venait d'être affrontés[446] ».

Ce même noyau de militants amazighs, qui étaient derrière les manifestations de 1980, allait encore une fois faire parler d'eux cinq ans plus tard. Jane E. Goodman[447] montre comment, en 1985, un procès a eu lieu en Algérie pour juger des individus qui ont revendiqué leurs droits linguistiques et culturels. Mais officiellement ce ne sont pas ces charges qui ont été retenues contre eux. Les accusés étaient jugés pour avoir créé des associations (celle des droits de l'homme notamment) sans autorisation ainsi que pour attroupements, distribution de tracts, etc. Par ailleurs, les discours sur les droits de l'Homme n'étaient à l'époque que marginalement concernés par les droits ethnolinguistiques, et ce qui s'est passé durant ce procès n'a fait que renforcer ce lien étroit, que les militants exposaient, entre la question linguistique et identitaire et la question des droits de l'Homme, de la citoyenneté et de la démocratie. Goodman fait également remarquer que la Déclaration universelle des droits de l'Homme ne fait référence à la langue qu'une seule fois et que la langue, dans la charte (charte des droits de l'Homme) ne constitue pas un droit en soi. Et même plus tard, lorsque des ONG ont vu le jour, elles ne manifestent que peu d'intérêts aux droits ethnolinguistiques[448]. Mais ce procès, selon l'auteure, a internationalisé la question de l'identité berbère dans une optique de droits de l'Homme, puisque les accusations relatives aux revendications linguistiques se sont confondues avec celles qui concernaient la création d'une association défendant les droits de l'homme. C'est, en quelque sorte, de cette manière aussi, qu'il y aurait une certaine « confusion féconde » entre les

[444] Entretien avec S.D, militant actif, et ancien détenu de la cause amazighe, qui a vécu les événements d'avril 1980.
[445] Entretien avec M. L, militant qui a participé aux manifestations d'avril 1980.
[446] *Ibid.*
[447] Dans son article intitulé « Imazighen on Trial : Human Rights and Berber Identity » (2010).
[448] Voir Albaugh (2014) qui montre comment les ONG ont investi plus tard la question des droits linguistiques.

revendications de la langue amazighe et l'exercice de la citoyenneté et de la démocratie. Les auditions des accusés qui ont eu lieu lors de ce procès l'attestent :

> Cependant, je suis convaincu que les raisons de nos arrestations n'ont que de lointaines relations avec ces chefs d'inculpation que, par ailleurs, nous récusons. On nous a arrêtés, non pas pour nos actes, mais pour ce que nous sommes ; exactement comme dans le cas du chanteur Aït Menguellet, officiellement condamné pour détention d'armes illégales, mais réellement pour son œuvre gigantesque et dérangeante pour le pouvoir. Elle le dérange pour sa berbérité et ses valeurs de tolérance [...] Ma traduction devant la Cour de Sûreté de l'État est due à ma qualité de chanteur berbère d'opinion. En fait, on m'en veut pour ma liberté d'expression [...], mon amour pour l'âme berbère de mon peuple et de mon pays, pour la tolérance et la générosité, la démocratie et la sagesse[449].

> Lorsque des lycéens sont exclus, voire torturés – oui, torturés, vous avez bien entendu – pour avoir écrit leur nom en berbère, lorsque des travailleurs, dont, certains aujourd'hui sont dans le box des accusés, perdent leur travail pour avoir exprimé leur volonté de protéger leur langue et leur culture, [...] il ne faut pas s'étonner que l'on veuille défendre les Droits de l'Homme, mais plutôt relever le miracle qui a fait que, jusqu'à présent, nous avons répondu à la folie répressive par des moyens pacifiques. Car, pour le reste, soyons un peu sérieux, Messieurs de la Cour, je vous en prie. Défendre sa langue, défendre son travail, défendre sa liberté de circuler, toutes ces choses confisquées et réprimées par le bon vouloir militaro-policier, n'est-ce pas au pied de la lettre, défendre les Droits de l'Homme ? [...] Il y a une quarantaine de membres fondateurs de la L.A.D.H [Ligue Algérienne des Droits de l'Homme]. Parmi eux se trouvent des arabophones et des berbérophones. Je n'ai officiellement aucune responsabilité supplémentaire par rapport à toutes ces personnalités. Monsieur le procureur voudra-t-il nous expliquer comment il a pu procéder pour ne requérir que contre des membres berbérophones de la ligue ? *« Le procureur ne répond pas »* [...] Et je vais tout de suite aggraver mon cas (vous aurez au moins quelque chose dans votre dossier) en vous disant que c'est une erreur monumentale que de procéder, comme on le fait actuellement, à la réduction de l'apprentissage de la langue française dans notre pays. Le problème n'est donc pas pour nous de produire l'ordinateur ou la bombe H en

[449] Ferhat Mhenni, un des accusés lors du procès. Collectif Contre la Répression en Algérie, Au nom du peuple ! Le procès de la Ligue des Droits de l'Homme, *op, cit*., pp. 161-162.

> berbère ou en arabe algérien, mais de stabiliser le quotidien de notre société par une production culturelle propre. [...] Que propose-t-on à des millions de citoyens algériens ? Un unicisme autour d'un génocide culturel dont ils sont eux-mêmes les victimes. [...] Il est évident que nous répondons non à cette intolérance... D'une part parce que nous ne voulons pas disparaitre; d'autre part parce que cautionner d'aussi sombres desseins ne rendrait pas service au pays, dans la mesure où cela ne ferait qu'aggraver l'étouffement de la pluralité, et donc de la démocratie[450].

Dans ces deux auditions des accusés, il apparait clairement comment ces derniers étaient conscients que c'est surtout pour leur militantisme amazigh qu'ils étaient arrêtés, et comment ils inscrivent ce militantisme dans une revendication démocratique. Pour eux, protéger sa langue, sa culture, son travail, sa liberté, et ses droits doit relever de la logique des droits de l'homme, et cela dans la pluralité et la diversité selon les valeurs démocratiques. Le contexte de l'époque faisait en sorte que la question linguistique en général, avec la possibilité de diversité qu'elle offrait (tamazight, arabe algérien, et français que l'accusé cite), et la question de langue amazighe en particulier, apportait de l'eau au moulin de la démocratie. En effet, le débat sur la démocratie trouvait des arguments dans cette question de la langue qui est son fer de lance. Comme le mentionne le dernier militant cité, conforter les algériens dans leurs langues servirait d'abord, et avant tout projet moderniste et avenir technique, à construire une société qui se reconnaît dans sa propre culture. Ce qui fera d'elle une société stable en paix avec elle-même et ayant des repères solides : « la culture c'est ta personnalité, c'est ta langue. Tout peut s'importer, mais les constituants de ton identité doivent avoir un socle de l'intérieur, tel que tu te reconnais, autrement tes fondations ne seront pas si solide que ça[451] ».

7. Le contrecoup de 1988 sur le militantisme linguistique :

Pour plusieurs militants, c'est grâce au printemps de 1980 que d'autres révoltes ont eu lieu jusqu'à celle d'octobre 1988, qui était la cause directe des réformes politiques, et de la nouvelle constitution de 1989, et notamment le multipartisme et l'entrée dans une certaine institutionnalisation, comme le mentionne le juriste Ahmed Mahiou (2001). Cependant, cette nouvelle donne a eu des répercussions importantes sur le militantisme amazigh. En effet, à la suite de l'avènement d'un certain pluralisme partisan, des militants amazighs ont tenté de superposer et réunir les deux types de militantisme : le militantisme pour tamazight et le

[450] Saïd Sadi, un des accusés lors du procès. *Ibid.,* pp. 202-204.

[451] Entretien avec S.A, op. cit.

militantisme partisan. Après trois décennies de régime du parti unique[452], et à la suite des évènements d'octobre 1988 et des réformes survenues dans un but d'apaisement[453], plusieurs partis politique ont vu le jour (Voir Kapil, 1990 ; Addi, 1990 ; Rouadjia, 1990 ; 1994 ; Zoubir, 1995 ; Benrabah, 1995). Cette nouvelle « donne externe[454] » a eu des conséquences endogènes importantes sur le militantisme linguistique. Celui-ci est passé d'un militantisme homogène, avec des militants « unis », « solidaires » et « désintéressés », à un militantisme éclaté, avec des militants désunis, et, au moins politiquement, intéressés.

Avant l'avènement des partis politiques, tout ce qui intéressait les militants de l'amazighité était la défense de la langue et la culture amazighes, et d'une certaine manière, un certain nombre de valeurs plutôt abstraites et les droits de l'Homme en général. Ceci revient au fait qu'un champ politique concret, où un militantisme de terrain pouvait s'exercer, était fermé et qu'il n'existait pas de militantisme politique au sens partisan du terme, et qui constituerait une opposition officielle. Or, l'institutionnalisation de cette dernière, suite aux événements d'octobre 1988 et la réforme constitutionnelle qui s'en est suivie en 1989, a donné lieu à l'émergence officielle d'une scène politique[455]. Les militants linguistiques, identitaires et de la démocratie (davantage comme un idéal que comme un exercice réel, tant que cela n'était pas à l'ordre du jour) sont, d'une manière quelque peu inattendue[456], officiellement devenus des

[452] Ou ce que Arkoun qualifie de « parti-État ». Le FLN dans le cas de l'Algérie qu'il définit comme « un parti politique qui a milité pour l'indépendance, qui arrivé ensuite au pouvoir et se proclame État. […] Ce parti-État est un parti unique, il ne tolère pas de pluralisme politique, il ne tolère pas d'opposition politique. Donc il ne permet pas à la société civile de se former, d'entrer en scène politiquement, juridiquement, culturellement… comme c'est le devoir de tout État attaché au peuple ». Site de la fondation Mohamed Arkoun : « Au nom de l'Islam », entretien avec Mohamed Arkoun (http://www.fondation-arkoun.org/blog/2013/01/03/au-nom-de-lislam-mohammed-arkoun-partie-1/index.html (dernière consultation : 22/05/2016).

[453] Les évènements d'octobre 1988 se sont soldés par la mort de plus de 500 personnes (sources médicales), des milliers de blessés et des centaines de personnes arrêtées et torturées, ainsi que d'importants dégâts matériels. (Voir par exemple : Ait-Aoudia, 2015 ; Charef, 1990).

[454] L'un des paradoxes, voire même l'argument qui peut critiquer notre thèse, c'est l'absence de liens directs entre le militantisme linguistique amazigh, prétendu ici comme un militantisme pour la démocratie, et les évènements d'octobre 1988 considérés comme la cause directe de l'« ouverture démocratique » qui a suivi ces évènements. Aït-Aoudia (2015) qui montre comment octobre 88 a fini par s'appuyer sur « la mobilisation de ressources et de réseaux antérieurs » et notamment celles « des berbéristes » du printemps de 1980. Ainsi que Ilikoud (1999) qui montre le rapport structurel entre avril 1980 et octobre 1988, et comment les différences socio-culturelles entre les deux émeutes ne transcendent pas les similarités socio-politiques. À cela s'ajoute les représentations de militants et autres observateurs que le lien entre les deux évènements est bien existant.

[455] Une « ouverture politique » critiquée en la qualifiant d'« ouverture démocratique de façade » (Addi, 2006 ; 2017) qui manque de vrais mécanismes démocratiques.

[456] Selon certains commentaires, alors que les manifestations d'octobre 1988 portaient davantage sur des revendications socio-économiques (cherté et pénurie des produits alimentaires, chômage, crise du logement, etc.), la réponse de l'État s'est faite sur le plan politique : multipartisme, ouverture du champ de la presse écrite, et plus de liberté politique en général. Cette situation a été résumée dans une phrase clichée et provocatrice : « le peuple a demandé du pain, on lui donne la démocratie… ». (Sur le sens politique – ou pas – des émeutes d'octobre 1988, voir Aït-Aoudia, 2015 ; Charef, 1990).

acteurs politiques structurés au sein de partis politiques[457]. Le FFS clandestin depuis sa création en 1963 est officiellement reconnu et a vu bon nombre de militants du MCB le rejoindre. De l'autre côté, un nouveau parti politique d'obédience démocratique et composé notamment des anciens déçus du FFS évoqués plus haut, a regroupé d'autres militants du MCB. Il s'agit du RCD (Rassemblement pour la Culture et la Démocratie).

Ce passage du militant non reconnu, voire clandestin, qui fait face à toute une série d'adversité, au militant/acteur politique officiellement reconnu, avec des implications d'un autre type, semble avoir déstabilisé le militantisme historique pour tamazight. Si le défi était auparavant de s'affirmer face à une négation, ce qui donne lieu à des règles de jeu claires, et des modes de contestation simples et directs (« à l'époque le simple fait de parler tamazight dans l'espace public est un acte de militantisme en soi[458] »), les règles du jeu, et les enjeux qu'elles touchent, sont désormais devenues plus compliqués et sophistiqués. Les défis des militants ne se résument plus à ce schéma plutôt simple d'« un groupe qui milite pour une cause et contre un État qui opprime ». À partir de là, les tenants et les aboutissants du militantisme linguistique amazigh sont rentrés dans une phase plus complexe de politique globale avec des « militants multipositionnés[459] » (Pechu, 2001 ; Lamarche, 2011) ou plutôt « bipositionnés » entre le militantisme historique (linguistique amazigh) et le nouveau militantisme partisan.

Le MCB qui était l'organisation incontestée du militantisme linguistique amazigh et son vivier principal, a complètement cessé d'exister en tant que mouvement structuré après s'être divisé en deux, puis en trois branches. Aujourd'hui, le MCB n'existe qu'en tant que concept pour désigner la réalité éclatée du militantisme amazigh[460]. Une situation qui rejoint, à certains égards, l'époque où ce mouvement n'existait qu'en tant concept également, mais pour désigner une certain « groupe imaginé », à l'image de la communauté imaginée d'Anderson (1983). Sans qu'ils ne se rencontrent dans des structures officielles, ni coordonner des actions sur le terrain (ce qui était interdit à l'époque), les militants avaient un sentiment d'appartenance qui faisait

[457] En quelques mois, plus de 60 partis politiques ont été créés ; entre trois à cinq parmi eux avaient une vraie assise populaire (Addi, 2006). Le reste était des petits partis avec un faible ancrage populaire.
[458] Entretien avec Lounis Ait Menguellet, Ighil Bwammas, septembre 2013.
[459] En reprenant cette appellation de Pechu, Lamarche définit les « militants multipositionnés » de « [c]eux [qui] ont comme caractéristiques d'être fortement politisés, de cumuler des engagements polyvalents dans différentes luttes sociales et politiques et de déjà appartenir, au moment où ils s'engagent, à un milieu militant marqué par des valeurs, des pratiques et un mode de vie alternatifs voire en rupture avec leur socialisation initiale. ».
[460] Comme nous l'expliquait Mouloud Lounaouci, il y a un MCB majuscule qui renvoie un mouvement structuré et un mouvement culturel berbère (en minuscule) qui renvoie davantage à un mouvement éclaté et sans structure organisée.

d'eux un groupe imaginé et solidaire[461]. Or, l'avènement du militantisme partisan a divisé cette communauté militante en Algérie. La polémique qui éclata entre les membres du mouvement berbère en janvier 1990 au sujet d'un rassemblement prévu au palais du gouvernement pour « exiger l'intégration de la langue et de la culture tamazight au sein de l'université » (Genoun, 1999 : 80). Alors qu'une partie proche du FFS soutient cet appel, le RCD l'a officiellement rejeté. Le divorce entre les membres de la même famille militante est consommé.

> Dans un mouvement comme ça, il ne s'agit pas d'une énergie individuelle, mais d'une énergie collective, et une énergie collective connait des essoufflements. Avant c'était un problème de répression, maintenant c'est un problème d'émiettement. Le mouvement culturel berbère s'est émietté en plusieurs tendances politiques. Cela l'a probablement un peu affaibli. Et les trajectoires individuelles suivent un peu ce mouvement. Moi je n'ai pas adhéré à un parti politique parce que j'estime que ce n'est pas l'idéal pour continuer ma lutte. Je préfère continuer ma lutte dans un autre cadre. On peut être militant amazigh dans une association, à l'université, en faisant de la recherche. Chacun apprécie à sa façon sa façon de militer. Les partis politiques aujourd'hui, ce n'est pas le meilleur lieu pour faire avancer la question amazighe […] Mais les camarades qui militent dans des partis politiques ont tout à fait le droit de le faire[462].

Malgré la polémique, et la division au sein du mouvement, la manifestation du 25 janvier 1990, qui s'est tenue finalement devant le siège de l'assemblée populaire, fut une grande réussite. Plusieurs centaines de milliers de personnes répondent à l'appel du MCB (Guenoun, 1999 : 81 ; Sini, 2015). Une démonstration de force et de capacité de mobilisation qui, selon un communiqué du MCB-Commission nationale (l'aile qui a organisé la manifestation) : « a malheureusement suscité des appétits politiques divers. Du côté du pouvoir d'abord, puis des forces politiques qui voulaient de récupérer et enfin de l'intérieur du mouvement » (Guenoun, 1999 : 82). Un constat vraisemblable, dans la mesure que le proche avenir avait confirmé les difficultés auxquelles faisait face le MCB qui s'est retrouvé sous pression à cause d'un pouvoir contrôleur, de partis politiques intéressés, et de ses propres membres aux opinions divergentes. Néanmoins, et au-delà des conflits internes au mouvement, c'est la manifestation du 25 janvier 1990 et ce qui l'a précédé les jours d'avant, comme son annonce par le MCB et polémique qui s'en est suivie[463], qui ont amené le premier acquis concret : celui de la création d'un

[461] Cela concernait aussi des militants amazighs marocains dont les liens de communion se manifestaient dans des figures mythiques de personnalités engagées, comme Mouloud Mammeri dans le domaine de la recherche ou encore Idir, dans la chanson.
[462] Entretien avec Said Doumane, Paris, juillet 2013.
[463] Dans cet épisode, l'acquis a précédé la manifestation. Visiblement pour inciter les organisateurs à renoncer à la manifestation, et « [à] trois jours du rassemblement prévu par le MCB à Alger, le ministre délégué aux Universités annonce la création d'un département autonome de la langue et culture tamazight. » (Guenoun, 1999 : 81).

département de la langue et la culture amazighes au sein de l'université de Tizi Ouzou. C'est la première fois que le pouvoir cède à la demande et répond par une mesure palpable aux revendications linguistiques amazighes.

La dernière mobilisation à mettre à l'actif du MCB était « la grève du cartable » de l'année scolaire 1994/1995. C'est à la suite de ce grand mouvement de grève que d'autres acquis concrets[464] à l'avantage de la langue ont été enregistrés. Des bénéfices non sans coûts, puisque cela a causé la perte d'une année entière à tous les cycles scolaires de toute une région : la Kabylie.

Les retombées de cette action ont été l'introduction de l'enseignement de la langue amazighe dans certaines régions, la création de Haut-Commissariat à l'amazighité (HCA) et l'introduction de terme « Amazighité » dans la constitution. Ainsi, après les acquis symboliques et de forme qui ont suivi les évènements de 1980, le régime linguistique algérien commence progressivement à s'ouvrir à la langue amazighe d'une manière tangible. L'enseignement de cette dernière, bien que partielle et précaire, est officiellement reconnue par le système d'enseignement public : « Tamazight di lakul » (« la langue amazighe à l'école »), le slogan tant scandé et rêvé par la mouvance militante devient une réalité. La constitution algérienne comporte le mot « amazigh ». Ce même terme décrit par les militants comme « tabou », « chargé d'électricité », « transgressif », « interdit » et ce, moins de deux décennies plus tôt. C'est ainsi que nous pouvions lire dans la constitution de 1996 que l'Amazighité est un composant fondamental de l'identité de l'Algérie[465]. Le reproche fait à la direction du mouvement national 50 ans plus tôt, et à qui quelques militants indépendantistes avaient demandé d'intégrer la dimension amazighe, semble être enfin entendu.

Après cette conjoncture – de la grève scolaire et ses effets – qui a conféré un peu plus de légitimité à la langue amazighe au sein du régime linguistique algérien, vint, six années plus tard, sa reconnaissance comme une « langue nationale ». Mais, comme pour ne pas échapper à la règle des crises et des contestations, cela devait passer encore une fois par une conjoncture (très) critique ; tellement critique qu'elle a été baptisée « le printemps noir », au vue de ses conséquences dramatiques. C'est à la veille de la célébration du « printemps amazigh », comme cela se fait le 20 avril de chaque année, et ce depuis 1980, qu'un jeune lycéen de 18 ans fut tué dans les locaux de la gendarmerie nationale. Une « bavure » qui a provoqué de violentes émeutes, plus d'une année durant, et dans toute la Kabylie, pour se solder par la mort de 126/127 personnes parmi les manifestants civils (Chabani, 2011 ; Tamlali, 2015 ; Amrouche, 2009).

[464] Nous pouvons citer aussi le premier département de Langue et Culture Amazighes de l'université de Tizi Ouzou, qui a été créé en 1990.
[465] Voir la constitution de 1996 : http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm (dernière consultation: 12/02/2017)

Bien que le mouvement citoyen qui s'est constitué durant cette crise, et qui a mis en place une plateforme de revendications, ait intégré la demande de reconnaissance de langue amazighe qu'au 8e point[466], c'est pourtant bien sur ce dernier point que le pouvoir central a le plus misé pour apaiser la situation. C'est dans un discours des plus solennels que le président a annoncé la consécration de la langue amazighe comme « langue nationale ». Une mesure plus symbolique que concrète, étant donné que la langue amazighe est de fait une langue nationale, comme n'a cessé de le rappeler les militants. Néanmoins, au niveau officiel et des textes de loi, ce statut demeure une avancée. La constitution qui s'est ouverte, six années plus tôt, au mot « amazighité », un terme qui manque aussi bien de précision que de signification, parle désormais de « la langue amazighe ». La révision constitutionnelle du 10 avril 2002, en pleine crise du « printemps noir », stipule :

> Article 1er. — Il est ajouté un article 3 bis ainsi conçu :
>
> « Art. 3 bis. — Tamazight est également langue nationale.
>
> L'État œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national[467] ».

Cette institutionnalisation de tamazight comme langue nationale n'est pas la seule conséquence des dramatiques évènements du « printemps noir ». L'autre suite est la formation d'un nouveau mouvement dont les revendications sont moins conventionnelles, comparées aux revendications amazighes qui ont existé jusqu'à ce moment. C'est cette nouvelle forme de militantisme qui semble constituer le vrai point tournant de la crise de 2001/2002. La réaction disproportionnée de l'État, à travers ses services de sécurité, s'est soldée par la mort de 126/127 manifestants (Chabani, 2011). Cela a attisé le conflit et causé une autre cassure dans la relation entre les militants et le pouvoir[468]. La crise de confiance, qu'il y avait déjà depuis le début entre les deux parties, et notamment en Kabylie, s'est accrue (Chaker et Doumane, 2006), et l'une des conséquences fut l'émergence, pour la première fois, d'un discours plus radical qui a appelé à l'autonomie – et plus tard même l'indépendance – d'une région. Celle qui a connu ces évènements meurtriers, mais aussi celle qui a le plus revendiqué l'amazighité. Il s'agit de la Kabylie. En quarante années de militantisme, c'est pour la première fois qu'un tel seuil de

[466] Consacrant les 7 premiers points à des questions urgentes liées aux exactions de la part des forces de l'ordre, les poursuites judiciaires, la reconnaissance et les indemnisations des victimes, et le départ des brigades de gendarmeries responsables de la mort des civils. Voir la plateforme d'El Kseur (Aarch, 2001) : http://www.aarach.com/plate_forme.htm (dernière consultation : 26/02/2017).

[467] Voir le site officiel de la présidence : http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm (dernière consultation : 27/02/2017).

[468] L'argument principal du Mouvement pour l'Autonomie de la Kabylie est ce « point de non-retour » auquel est arrivée la relation entre l'État et les citoyens (Voir les déclarations du MAK).

revendication a été affranchi. Ce nouveau discours se démarque du discours militant classique par ses revendications. Celles-ci sont d'un nouveau type. Elles ne demandent pas la reconnaissance d'une langue, d'une culture ou d'une identité, ni de plus de droits sociopolitiques. Ce qu'elles exigent, c'est une autonomie/indépendance qui l'émanciperait de l'État-nation algérien centralisateur (Mehenni, 2004 ; 2010).

Bien qu'a priori minoritaire, ou plutôt difficile à estimer, et non-représentatif du militantisme amazigh historique qui a toujours évolué dans le cadre de l'État-nation algérien[469], l'influence du nouveau discours séparatiste sur la question de la langue amazighe est indéniable. Celui-ci, par le fait qu'il ait découlé du mouvement amazigh, semble se positionner en « vase communicant » vis-à-vis de ce dernier. Une reconfiguration importante qui se laisse voir notamment dans la réaction de l'État qui, visiblement par appréhension de voir le premier vase – celui du militantisme historique – remplir le second vase représenté par le mouvement séparatiste qui s'amplifierait, préfère faire des concessions au mouvement le plus susceptible de renforcer les rangs du nouveau discours, tant que ce dernier est né du premier ; c'est l'une des lectures plausibles qui peuvent être faites de la reconnaissance de la langue amazighe, sachant que le mouvement séparatiste affirme que c'est après avoir usé des autres « voies conventionnelles » que ses leaders sont arrivés à la conclusion que la seule solution est la « solution radicale » qui appelle à l'autonomie ; voire à la séparation de l'État-nation algérien :

> On ne peut pas percer dans du béton. Il faut changer de chemin ; contournons un obstacle. Qu'est-ce qui m'a emmené à l'idée de l'autonomie, moi qui était un nationaliste. J'ai compris que ça ne marche pas. […] Certains poussent plus loin et veulent l'indépendance. Moi je n'en suis pas convaincu. C'est une sorte de scission, de déchirure, et ça je n'en veux pas, mais ça reste une option à ne pas exclure[470].

Cette « radicalisation par déception » ne peut être maitrisée que par une certaine satisfaction des revendications historiques. Or, comme en 2002, le levier le plus indiqué - parce que le plus sensible et le plus constant dans les revendications – pour désamorcer le nouveau discours séparatiste est bien celui de la langue. Et c'est sur celui-là que le pouvoir semble encore une fois se rabattre pour contenir le nouveau discours et calmer la contestation.

[469] Ce mouvement autonomiste/indépendantiste lui-même se considère hors la configuration historique du militantisme amazigh dans le cadre d'un État-nation algérien qu'il ne reconnait pas.
[470] Entretien avec S.A, Alger, août 2013.

Toutefois, si les enjeux du militantisme linguistique amazigh sont liés à des considérations qui se conçoivent à l'intérieur de l'État-nation algérien, les nouveaux enjeux, redéfinis par le nouveau discours séparatiste, se positionnent à l'extérieur de cet État-nation. Autrement dit, le nouveau mouvement indépendantiste[471], d'un côté, et la réaction de l'État à son égard[472], de l'autre côté, qui l'associe par défaut au militantisme linguistique amazigh, et qui a voulu le contrer en utilisant la question linguistique, a fait passer le débat d'une question de citoyenneté démocratique (tel que le conçoivent les militant dans leur revendications) à une question qui remet en cause la souveraineté territoriale de l'État-nation (comme le fait le mouvement autonomiste / séparatiste). La question linguistique s'est vue ainsi utilisée dans des débats typiquement politiques.

Si, en 2002, l'État a intégré la langue amazigh au sein de sa représentation de la langue, plus tard, à la suite du discours séparatiste qui a émergé, conjugué à une situation géopolitique de la région qui risquait d'être contagieuse[473], la question de la langue a été mise encore une fois de l'avant. Depuis 2016, tamazight est décrétée langue officielle, mais toujours en la différenciant de la langue arabe qui occupe un statut privilégié, que ce soit dans le texte ou dans les faits.

Conclusion

Le régime linguistique algérien montre que celui-ci s'est érigé de 1960 à 1980, sur un mélange de jacobinisme, de postcolonalisme et d'autoritarisme. Ce dernier a connu son premier point tournant en 1980 quand il a été défié par des militants pour la langue et la culture amazighe. Un affront/ement qui a constitué à lui seul un tournant majeur, dans la mesure que cette révolte a cassé à la fois un tabou, dans lequel était enfermé la question de la langue amazighe, et la barrière de la peur qui l'alimentait.

[471] En dépit du fait qu'il ne soit pas un mouvement qui milite pour la langue ou l'identité amazighe, et qu'il se conçoit comme un mouvement indépendantiste.
[472] Dans un premier temps, pendant plus de 10 ans, le pouvoir algérien a complètement ignoré ce nouveau discours. Il semble que c'est la menace plus ou moins pesante du discours séparatiste qui a fait sortir l'État de son mutisme pour dénoncer ce mouvement. C'est dans la même foulée que la langue amazighe est décrétée langue officielle.
[473] Une autre donne sur le plan international et régional semble contribuer à la pression qui pesait sur le pouvoir. Il s'agit des mouvements de soulèvements dans la région (Tunisie, Lybie, Egypte). C'est suite à ces « révolutions » que l'État marocain a appliqué en 2011 des réformes, parmi elles la reconnaissance officielle de la langue amazighe. Le mouvement amazigh de Lybie était, à son tour, en pleine effervescence. Une certaine « transnationalisation de l'action » qui renforce le mouvement sur le plan national (Pouessel, 2010). Sur le rôle de l'internationalisation de la contestation voir par exemple Siméant (2010).

Comme nous avons vu, le printemps berbère a provoqué un changement imminent au sein du régime linguistique algérien. En effet, même si la politique linguistique était restée figée sur sa consécration de l'hégémonie de la langue arabe, sans aucune considération envers la langue amazighe, qui a continué à faire objet d'exclusion, et en censurant la langue française de son discours officiel, malgré sa large présence sur le terrain, la mobilisation qui a eu lieu était de bonne augure. Celle-ci s'est attaquée au support principal du régime linguistique : un régime autoritaire qui utilise la peur. Comme l'ont exprimé les militants qui ont participé à cette recherche, à partir du moment où l'obstacle majeur a été mis au défi – celui de la répression – le changement recherché reste une question de temps.

Nous avons vu comment le régime linguistique algérien est passé d'un régime fondé sur une tradition étatique autoritaire promoteur d'unilinguisme à un régime linguistique plus ouvert à la langue amazighe. Une ouverture qui se traduit par une certaine reconnaissance de cette langue et quelques mesures concrètes sur le terrain. Une situation qui révèle le différentiel de statut entre la langue arabe qui continue largement de dominer le régime linguistique. Cette préséance se confirme dans le statut juridique qui stipule clairement que l'officialisation dont bénéficient les deux langues n'est pas du même type. Même si le militantisme linguistique a provoqué des changements importants au sein du régime linguistique, la langue arabe demeure *la vraie* langue officielle et la langue amazighe n'est que « symboliquement officielle ».

En effet, dans la réforme constitutionnelle de 2016 les articles concernant les langues, avec cette nouveauté de l'officialisation de la langue amazighe, sont formulés comme suit :

Art. 3 : L'arabe, langue nationale et officielle, demeure la langue officielle de l'Etat. Il est créé auprès du Président de la République, un Haut conseil de la langue arabe.

> **Art. 3 bis** : Tamazight est également langue nationale et officielle, avec la création d'une académie algérienne de la langue amazigh, placée auprès du Président de la République.

Comme nous pouvons le remarquer, seule la langue arabe jouit du statut de « langue de l'État ». Dans la même constitution, dans son article 178, il est mentionné qu'aucune révision de la constitution ne peut porter atteinte à la langue arabe, considérée comme une constante nationale. Sur le terrain, après plus d'une année de l'officialisation de la langue amazighe, la mise en place de nouvelles pratiques étatiques en vue de sa promotion sont inexistantes. Dans l'attente d'une hypothétique loi organique qui définirait les mesures dans le domaine empirique,

l'officialisation de la langue amazighe demeure non effective. L'histoire de la revendication de la langue amazighe en Algérie nous montre que les quelques acquis auxquels cette langue est arrivée, quand bien même limités mais réels, demeurent tributaires d'une certaine représentation jacobine de l'arabe.

Cependant, l'arabe demeure dans un rapport ambigu avec le français. En l'absence d'un militantisme sur le terrain qui défendrait la langue ouvertement, et ce pour diverses raisons déjà évoquées, fait que son statut officiel dans les textes de loi n'a pas vraiment progressé, bien au contraire. Si la première constitution l'évoque, comme une langue étrangère qui « pourra [par dérogation] être utilisée provisoirement » en attendant « réalisation effective de l'arabisation[474] », les autres constitutions qui ont suivi l'ignorent complètement.

> Officiellement reléguée au rang de langue étrangère, les textes officiels algériens n'accordent aucune mention explicite à la langue française. Les mots français, ou langue française y sont soigneusement évités. […] Il s'agit d'un nom de langue nié officiellement, mais dont le référent est pourtant fortement présent dans la réalité algérienne de tous les jours. On est donc face à un cas de figure où l'usage même d'un nom de langue devient un enjeu politique. L'État et, partant, le législateur algérien, opte pour un évitement volontaire d'un nom de langue en vue de l'exclure du schéma linguistique. Le mot français(e) relève de l'ordre de l'innommable. Il s'agit en effet de ne pas nommer une langue afin de nier son existence. (Bessadi, 2016).

Une situation qui se traduit parfaitement dans ce que le linguiste Bessadi a détecté dans sa recherche sur la traduction des textes officiels algériens, qui ne sont pas une réelle traduction. Selon cet auteur tout porte à croire que « le texte source » avec laquelle la constitution est rédigée initialement, autrement dit « le document authentique de référence » est le français. Quant à la version en langue arabe, selon Bessadi, celle-ci ne serait pas une traduction de la langue française, vu que les deux textes affichent dans certaines formulations une non-équivalence de sens[475]. Pour expliquer cette situation, l'auteur avance deux hypothèses : soit les deux versions ont été rédigées par deux équipes distinctes, une francophone et l'autre arabophone, soit, la non-équivalence est sciemment entretenue, et chacune des deux est

[474] Voir l'article 76 de la Constitution de 1963, déjà cité au débit du chapitre.
[475] « 1) l'énoncé en langue française parle de "Grand Maghreb", tandis que celui en langue arabe parle de *Grand Maghreb Arabe* (المغرب العربي الكبير) ; 2) l'énoncé en langue française parle de "pays arabe", tandis que celui en arabe parle de *terre arabe* (أرض عربية). » (Bessadi, 2016).

destinées à deux lectorats différents. Or, quelle que soit la bonne explication, ce qui semble néanmoins certain c'est que la langue française joue encore un rôle majeur au sein des institutions et la société et ce malgré sa négation dans le domaine officiel. Nous sommes devant un autre cas de figure révélant un écart important entre le statut conféré et la réalité ambiante.

Conclusion générale

Dans cette recherche qui s'inscrit dans le contexte des débats portant sur le rapport entre la langue et la politique dans un contexte postcolonial, nous avons étudié la question du militantisme pour la langue amazighe en Algérie. L'objectif qui a animé cette étude se décline en deux temps : d'abord saisir le sens des militants linguistiques amazighs tel que ces derniers le représentent, puis voir comment cet imaginaire militant a eu une incidence sur la représentation de la langue au sein du régime linguistique algérien.

Plus particulièrement, c'est au sens du militantisme linguistique amazigh, du point de vue de ceux qui le portent que nous nous intéressons. Notre recherche montre que la question de la langue amazighe en Algérie remonte aux premiers balbutiements de la création d'un État algérien au sens moderne et indépendant. L'histoire du mouvement national pour l'indépendance du colonialisme français révèle le premier conflit autour de l'identité algérienne au sein de laquelle la langue a joué un rôle majeur. Le contexte particulier du moment, caractérisé par l'adversité que subissaient les antagonistes nationalistes autour de cette question, et la manière expéditive dont les premiers symptômes de ce conflit ont été traités par la hiérarchie du mouvement national, a donné lieu à une crise larvée qui allait devenir endémique tout le long de l'histoire qui a suivi, et jusqu'à nos jours.

Il existe bien entendu des situations postcoloniales, et notamment en Afrique, qui connaissent un militantisme pour des langues autochtones et/ou minoritaire. Or, ce qui a été observé dans la littérature (Laitin, 2007a ; Albaugh, 2014) c'est le fait que ce militantisme soit dominé, dans la majorité des cas, par des élites consciencieuses des langues et de la diversité linguistique, formées essentiellement de spécialistes linguistes et sociolinguistes, et autres membres d'ONG internationales. Ce qui diffère du cas étudié ici où ce militantisme se distingue par son haut degré de politisation. En effet, à l'inverse des autres cas observés dans les écrits sur les langues en contexte postcolonial africain, la question de la langue amazighe en Algérie est capable de mobiliser de larges groupes d'individus, des masses populaires, que ce soit à l'occasion de différentes manifestations publiques d'envergure (à l'image de l'immense marche du 25 janvier 1990 qui a mobilisé entre 500 000 et un million de personnes, ou les dizaines de milliers de marcheurs à l'occasion des différentes manifestations, comme celles organisées les 20 avril de chaque année pour commémorer les deux printemps de 1980 et 2001), ou comme étant des militants structurés dans différentes structures associatives dont la raison d'être est *tamazight*; concept qui renvoie d'abord et avant tout à la langue. Une sorte de ramification militante qui se déploie de différentes manières pour revendiquer la langue, qu'on ne retrouve pas *a priori* dans les autres pays.

Cependant, comme nous l'avons vu dans notre revue de littérature, même sans cet engouement populaire prêt à se manifester sur le terrain, l'Afrique du Sud constitue un cas de figure intéressant pour l'Algérie. Les évènements dramatiques de Soweto en 1976 et la manière dont cela a concerné la question linguistique en imposant la langue du colon (l'afrikaans) sont pertinents. La similarité avec l'Algérie va plus loin encore, dans la mesure que dans certaines représentations les langues sont « un outil explicite de démocratisation et de la promotion de l'égalité dans le cadre d'un monde moderne » (Martinez, 1998).

Néanmoins, au-delà de cette similitude, la conflictualité associée à la question et la mobilisation suscitée, dans le cas de l'Afrique du Sud est loin d'atteindre celle de la langue amazighe en Algérie[476]. Cela nous emmène également au cas du Maroc qui présente de fortes similitudes avec la situation algérienne, mais qui affiche, par rapport à la question linguistique, davantage une volonté d'apaisement, comparé à l'Algérie. L'histoire coloniale, nettement plus

[476] Cela revient aussi au fait qu'en Afrique du Sud la question semble être réglée, et le conflit définitivement désamorcé, dans un sens qui satisfait les revendications. En optant pour le principe de territorialité, 14 langues bénéficient du statut de langues officielles. Une situation originale qui prône l'égalité entre les langues que l'Algérie est loin de connaitre.

dramatique dans le cas algérien, d'un côté, et la différence dans la genèse de construction des deux États et leurs modes de légitimation (Stora, 2004 ; Meynier, 2014), de l'autre, ont donné lieu à des conceptions différentes de la question linguistique, avec une légitimité plus réussie dans le cas marocain et une instrumentalisation idéologico-politique litigieuse de la langue dans le cas algérien (Grandguillaume, 1983 ; 2004).

L'étude du sens du militantisme linguistique amazigh en Algérie a permis de revenir sur les différentes conceptions de la langue chez les militants. Pour connaitre leurs perceptions, deux questions principales ont guidé les entretiens réalisés et les analyses de documents sur lesquels nous avons travaillé. La première cherchait à savoir que représente la langue amazighe pour ses militants, quant à la deuxième question, celle-ci visait à comprendre la raison qui animait ces personnes à militer pour la langue amazighe. Ces deux questions essentielles ont révélé tout un répertoire de sens individuels chez les militants. Des visions qui se regroupent autour de certaines thématiques liées à des sentiments et émotions, à certaines considérations liées à la vie dans la cité et au vivre-ensemble, à des valeurs absolues, utopique au premier degré et servant de repère au second degré.

Cette multitude de significations retracées à travers les représentations de militants, malgré leurs diversités dans leur construction, c'est-à-dire au moment où elles sont exprimées par les individus dans une foule de raisonnements, semblent avoir des « points de départ » et des « points de chute », et donc forcément « des points de repère », assez communs. Ainsi, elles tendent généralement vers une certaine signification partagée et homogène.

En effet, et en ce qui concerne « le point de départ », ce qui a été remarqué chez tous les militants rencontrés c'est la part de l'intime et de l'émotionnel commun à tous, se manifestant chez eux avec force, et qui les lie à la langue qu'ils défendent. Ceci les renvoie souvent au plus loin que leurs mémoires peuvent y aller, voire au-delà (mémoire par transmission), en rattachant le lien qu'ils ressentent envers la langue au lien maternel et à la figure de la mère et tout ce qu'elle représente en termes d'exclusivité, de lien ombilical et sacré. Or, l'injustice qu'ils ont perçus dès leurs jeunes âges à l'égard de leur langue les a systématiquement mis dans des situations de conflit avec ceux qui exerçaient cette domination. Cela pouvait être, comme nous l'avons vu, le camarade de classe ou le petit voisin du quartier, l'instituteur d'école, le policier dans la rue, le militaire dans la caserne, le juge dans le tribunal, etc., et bien sûr avec toute l'imposition et le poids de ces institutions et de leurs pouvoirs coercitifs, passivement ou activement complices de cette discrimination. Une situation qui a souvent nécessité

l'implication d'une autre figure parentale ; celle du père apportant assistance à son enfant. Une entrée en scène qui s'avère décisive parce qu'elle offre des ressources morales au militant en devenir : « le père qui remplit la porte[477] », « le père qui donne du courage », qui s'ajoute au « père vigilant sur la transmission et la pratique de la langue ». Des ressorts qui permettent au futur militant de rebondir et de s'obstiner, avec une conviction chevillée dans son long engagement, à l'image du lien indéfectible aux parents. De ce point de départ et de ces repères forts communs, notamment en raison du rôle des figures parentales naturellement essentielles et partagées par quasi tout le monde, s'enchainent des trajectoires militantes nécessairement moins communes que les expériences de départ. À ce niveau, les représentations affichent une diversité de sens, selon une multitude de paramètres liés justement, et entre autres, à ces mêmes trajectoires et expériences différentes.

Cependant, ces différentes trajectoires et expériences qui débouchent sur des cheminements (de pensée) et des représentations toutes aussi différentes, finissent dans la plupart des cas par rejoindre un sens global qui réunit les différentes conceptions : le point de chute. C'est ainsi, qu'à de différents moments, dans de différentes constructions de raisonnements, en utilisant de différents mots, que l'idée de la citoyenneté démocratique est soit explicitement nommée, et avec récurrence[478], soit indirectement indiquée, en y faisant allusion, ou encore sans hésitation approuvée, comme le concept qui se trouvait sur le bout de la langue, quand celui-ci est proposé.

Ce qui caractérise le concept ou l'idée globale de « citoyenneté démocratique » qui s'est imposée par sa récurrence dans les discours, c'est sa flexibilité et sa capacité à regrouper un grand nombre de sens privilégiés individuellement en un sens consensuel et partagé collectivement, pour inclure ainsi presque toutes les opinions de militants[479]. Cette idée est la plus à même de rassembler et synthétiser les imaginaires individuels des militants. Ainsi, dans plusieurs situations, ce sont les participants à notre recherche qui mettent directement et explicitement le doigt sur ce sens en citant soit la démocratie, soit la citoyenneté, ou encore les deux, comme le sens principal qu'ils donnent à leur militantisme. Dans d'autres cas, ce sont des

[477] Nous avons déjà expliqué dans le chapitre 4 ce que cette expression dite en langue amazighe relève comme sens profond : dire à l'arrivée de quelqu'un qu'il a « remplit la porte » c'est le voir arriver au bon moment. Au moment où on l'espérait avec force, mais avec un brin de désespoir au même temps, ce qui renforce davantage ce sentiment d'espérance ; une sorte de sentiment de miracle.

[478] D'où son choix comme étant le sens global au sein duquel se rejoignent les différentes conceptions.

[479] À l'exception de quelques rares opinions plus radicales, lesquelles visiblement s'expriment sous l'effet de la colère et de la rancœur (« entre tamazight et démocratie je choisirai tamazight »), mais qui au fil de l'entretien reviennent souvent à « de meilleurs sentiments » pour afficher une position qui cadre davantage dans le sens homogène et collectif qui se dégage.

notions proches, ou faisant partie du concept global de citoyenneté démocratique, qui sont nommées : le droit, la liberté, la justice, l'égalité, etc.

Par ailleurs, la prédisposition de l'idée de « citoyenneté démocratique » à faire consensus revient aussi au fait qu'elle constitue un « idéal » qui contraste avec la réalité des conditions vécues perçues comme tout ce qui est d'opposé à cette ambition. C'est le contexte marqué par un certain régime politico-linguistique (qui se décline théoriquement en un régime linguistique et des traditions étatiques) qui octroie au militantisme pour la langue ce répertoire de sens à la fois divers et homogène ; varié et cohérent. L'impact de cette représentation sur le régime linguistique parait mitigé. La référence démocratique mobilise, sauf que la démocratisation du régime linguistique demeure dépendante d'une représentation dominante de la langue arabe.

Toutefois, à travers des cycles de mobilisations et de manifestations, le militantisme linguistique a réussi à mettre en pratique une partie des idées défendues dans le discours. En s'imposant sur le terrain de la contestation, de surcroit comme étant le pionnier en la matière, et ce en organisant les premières grandes manifestations populaires d'envergure et autres actions collectives et publiques, le militantisme linguistique amazigh a joint l'acte à la parole. De là, le sens consensuel de « citoyenneté démocratique » associé au militantisme linguistique qui était déjà mentionné par certains historiens (Harbi, 1980a ; Carlier, 1995[480]), alors que le contexte était encore celui de la colonisation, se voit confirmé et renforcé par des actions de terrain après l'indépendance. En effet, déjà par leurs procédés et les formes des agissements, les initiatives militantes s'inscrivent pleinement dans une logique de défense des droits citoyens et démocratiques. C'est-à-dire, rien que le fait de manifester dans la rue relève d'un exercice de citoyenneté et de démocratie. Idem pour le concept de Mouvement Culturel Berbère qui s'est imposé sur le terrain informellement malgré son inexistence sur le plan officiel. Ce qui a donné lieu à une sorte d'institution militante (« une école de militantisme ») sans structure effective, mais avec des membres actifs sur le terrain, malgré les entraves dues au régime autoritaire détenteur du pouvoir. Ainsi, outre que la forme, ce sens qui rapproche le militantisme linguistique de la démocratie citoyenne se réaffirme encore dans son fond. C'est la lecture que

[480] Dans leurs analyses qui portaient sur les premières manifestations du militantisme identitaire durant les années 1940 (la crise berbériste) et dont la vraie raison était due, selon eux, à la gestion non démocratique du parti. Ce qui a amené une partie des militants nationaliste de contester la hiérarchie du parti, notamment sur la question de l'identité proclamée. Les dissidents ont refusé le référent exclusif d'« arabo-musulman » adopté par le sommet du parti, en proposant à la place celui de « l'Algérie algérienne ». Ce qui serait qu'une brèche pour s'attaquer à l'autoritarisme des dirigeants et revendiquer davantage de démocratie.

nous faisons des autres activités militantes des militants du MCB. Ce sont eux qui ont constitué le noyau principal de ceux qui avaient initié à la même époque la Ligue Algérienne des Droits de l'Homme[481]. Que cela soit au niveau de la forme, ou bien du fond, c'est toujours dans le même ordre d'idées que ces actions s'inscrivent. Et ce n'est certainement pas le discours qui accompagne ces actions de terrain qui va contredire ce sens. Bien au contraire, celui-ci le clame, et le répète sans relâche.

Par ailleurs, la manière dont les autorités monopolisatrices de la violence[482] réagissaient au militantisme ne faisait à son tour que renforcer la réputation démocratique de cet activisme. En effet, comme l'explique Grandguillaume, le pouvoir a érigé la langue arabe en une sacrosainte idéologie qu'il voulait comme source de légitimité. Ainsi, toute remise en cause de cette sacralité est considérée comme une menace à sa légitimité. De là, la langue amazighe et tout militantisme qui la réclamerait n'étaient pas tolérés. Une conclusion qui rejoint ce qu'a déclaré l'un des participants à notre : « on peut vous pardonner les choses les plus insensées; corruption, fraude, trafic, homicide, mais on ne vous pardonnera jamais si vous revendiquer tamazight[483] ». Cela semblait même tourner à une forme d'obsession, au point, comme le relate Goodman dans « Imazighen on trial » (2010), et comme le révèlent les procès-verbaux des prévenus, le procès qui avait pour objet officiel le jugement des militants pour les droits de l'homme a tourné dans les faits au jugement des militants amazighs. Les autorités arrivaient à accuser les militants même lorsque la forme du militantisme adoptée ne tombait pas sous le coup de la loi[484] : Ait Menguellet fut condamné pour deux ans de prison pour une grotesque affaire de détention d'armes, alors qu'il était évident que son tort était sa qualité de chanteur d'expression amazighe, qui, à plus forte raison, chante des textes jugés subversifs, parmi lesquels il tournait en dérision l'arabisation imposée de force[485] et rend hommage à *tamazight*.

C'est ainsi que toutes les mobilisations collectives et initiatives individuelles qui avaient pour objectif principal la question de la langue et la culture amazighe étaient inséparables de ce sens connexe lié à la citoyenneté démocratique. À chaque fois qu'une action collective, un mouvement social, se met en place pour la revendication de la langue amazighe celle-ci se fait

[481] Même ceux parmi eux qui n'étaient pas des militants amazighs avaient de l'empathie pour cette cause.
[482] Dont la légitimité constitue à juste titre un des points de discorde entre les militants et les autorités.
[483] Entretien avec H.S, op.cit.
[484] Comme cela était le cas avec la ligue des droits de l'homme dont le chef d'inculpation était attroupement dans l'espace public. Chose interdite pas la loi.
[485] Dans l'un de ses textes (Album : Ṭṭes ṭṭes, 1982) Aït Menguellet chante : « Occupe-toi de ton livre à l'école ; et cesse de te poser des questions ; reposes ton esprit (ton cerveau) ; et cesse de t'agiter ; si on te dit que « ب » est un « ب » et que le « و » n'est pas une « ء » ; tu sauras ainsi tout le savoir (la science) caché ».

en même temps en nom de la citoyenneté démocratique. Cette dernière qui sert au même temps de cheval de Troie au militantisme linguistique donne ce lien consubstantiel entre tamazight et la démocratie. Une situation qui donne lieu à un contexte de sens dans lequel se confondent militantisme linguistique et militantisme pour la démocratie, et où chacun complète l'autre et lui offre un aspect qui semble lui manquer. Ainsi, d'une part, et dans un contexte où la démocratie citoyenne avec des critères qui touche directement à la question du pouvoir (l'alternance au pouvoir, des élections libres, une liberté d'expression…) n'était pas à l'ordre du jour, le militantisme linguistique offre au militantisme pour la démocratie en tant qu'idéal, un objet de revendication palpable qui lui permet de mettre en exercice un certain nombre de d'idées et de pratiques propres à l'engagement citoyens ou qui s'y rapproche. De plus, cela permet de sortir des grandes idées abstraites liées au concept de démocratie qui peut s'avérer - dans telles conditions - aussi bien vaste, flou, et abstrait. Tel un champ d'expérimentation ou un échantillon d'expérience, les revendications amazighes proposent cette initiation à un certain exercice de « la politique par le bas ».

De son côté, l'idée de la démocratie et de la citoyenneté offre au militantisme linguistique un cadre dans lequel il se reconnait et lui permet de convaincre, le cas échéant de séduire, en donnant à ce militantisme un caractère qui concilie le particulier et l'universel : « par ma communauté linguistique je représente une facette de ce grand diamant qui est l'humanité… Si je disparais ce diamant perdra, à coup sûr, de son éclat[486] ». Ainsi, si dans certains cas l'affirmation du particulier peut se traduire par une forme de crispation identitaire et de chauvinisme, dans le cas de la langue amazighe – telle qu'exprimé par l'échantillon de militants rencontrés et suivant les retombées de ce militantisme sur le terrain[487] –, celle-ci semble s'inscrire dans l'ouverture vis-à-vis des autres langues. C'est ainsi que le militantisme pour la langue amazighe avait pendant longtemps explicitement inclut dans ses revendications « la langue arabe algérienne », langue maternelle et d'usage quotidien de la grande partie de la population, néanmoins traitée avec dédain par ceux-là même qui rejetaient la langue amazighe, et qui la considéraient comme une hérésie de la *vraie* langue arabe classique porteuse de toute l'idéologie soutenue. Ce plaidoyer pour des langues[488] stigmatisées et/ou minorisées par le

[486] La dernière phrase de cette citation a été déclarée en mars 2017 par un participant déjà interviewé en 2014. Après lui avoir rappelé ce qu'il a dit trois ans avant (« par ma communauté linguistique je représente une facette de ce grand diamant qui est l'humanité. ») qu'il a acquiescé, tout en ajoutant : « Absolument, et si je disparais ce diamant perdra, à coup sûr, de son éclat ».

[487] À chaque fois qu'il y a une concession à l'égard de la langue amazighe, tout un discours, et même des actions viennent rappeler / consolider les acquis de la langue arabe.

[488] Comme l'a nettement exprimé l'un des détenus de la question amazighe lors de son procès : « c'est une erreur monumentale que de procéder, comme on le fait actuellement, à la réduction de l'apprentissage de la langue

pouvoir concerne aussi la langue française. Celle-ci, toujours conformément à l'idéologie proclamée et à un certain discours populiste, est décriée par le pouvoir comme la langue du colonisateur dont il faudrait s'exorciser et se venger. Le militantisme amazigh, pour sa part, revendiquait la langue française comme un atout certain à préserver et à développer. Une langue vivante capable de rendre servir développement socioéconomique. Par ailleurs, en revendiquant et la langue arabe algérienne et la langue française, subsidiairement à la langue amazighe[489], toutes les deux dénigrées par le pouvoir, cela servait aussi comme « stratégie et d'art de résistance » au régime politique. Pour paraphraser J.C Scott (1992), parler ces langues dans des « sites » ou la langue arabe classique est imposée (école, administration, média, et dans l'espace public en général) relève d'une certaine dissidence, de subversion et de résistance à l'ordre hégémonique[490].

C'est de cette manière que le contexte semble privilégier, imposer, le sens d'un militantisme linguistique qui soutient l'altérité et la diversité démocratique. Le contexte et le sens sont ainsi inséparables et complètement confondus. Leurs expressions apparaissent au niveau de l'imaginaire militant ainsi que les pratiques du militantisme.

1. La contribution théorique de la thèse

Outre que les résultats empiriques de cette recherche récapitulés ci-dessus, cette thèse s'est appuyée sur tout un ensemble d'outils théoriques qui combine deux « paradigmes » qui peuvent, par ailleurs, être conçu comme contradictoires dans certaines situations. Il s'agit d'un emboitement entre la philosophie/sociologie compréhensive et pragmatique[491]. En fait, partir

française dans notre pays. Le problème n'est donc pas pour nous de produire l'ordinateur ou la bombe H en berbère ou en arabe algérien, mais de stabiliser le quotidien de notre société par une production culturelle propre. [...] Que propose-t-on à des millions de citoyens algériens ? Un unicisme autour d'un génocide culturel dont ils sont eux-mêmes les victimes. [...] Il est évident que nous répondons non à cette intolérance... D'une part parce que nous ne voulons pas disparaître ; d'autre part parce que cautionner d'aussi sombres desseins ne rendrait pas service au pays, dans la mesure où cela ne ferait qu'aggraver l'étouffement de la pluralité, et donc de la démocratie ».

[489] C'est-à-dire tout en restant cconscients que c'est la langue amazighe qui se trouve en danger de disparition : « taɛrabt yawk trumit, ɣaf umnar b axxam », la langue arabe et la langue française s'arrêtent au seuil au de la porte [de la maison]. C'est-à-dire qu'une fois qu'on est à la maison, nous sommes tous obligés de parler que kabyle » (Entretien avec M.L) ; « le français et l'arabe algériens, bien qu'on les revendique, mais c'est comme les chaussure. Une fois chez soi on s'en défait » (Entretien avec S.A).

[490] Des pratiques discursives qui relèvent d'une certaine résistance insidieuse, explique Scott. Celle-ci alimente le militantisme en général.

[491] Loin de nous l'idée de rentrer dans le débat épistémologique des différents types d'« écoles sociologiques». Comme déjà mentionné dans le chapitre méthodologique, tant qu'il n'y a pas de contradictions fondamentales qui risqueraient de mener à des incohérences, nous aurons recourt aux concepts capables d'apporter davantage d'éclairage à notre recherche, sans faire l'impasse sur des divisions épistémologiques prétendues contradictoires : sens pratique de Bourdieu, sociologie pragmatique ou compréhensive, Weber ou Durkheim, quand cela est possible et justifié nous favorisant la synergie des apports à l'antagonisme des différences.

d'un cadre qui s'intéresse d'abord aux discours et représentations – comme premier objectif – en vue de comprendre le sens que des individus expriment, nous met d'office dans une conception proche de la sociologie compréhensive. Cependant, en rajoutant à cela le deuxième objectif qui consiste à voir comment les représentations influencent les pratiques et les faits et leur donner un certain sens construit (positiviste), nous rapproche davantage d'une certaine conception pragmatique des faits sociaux. Celle-ci essaye de maintenir un double regard sur les deux niveaux « macrosociologique » et « microsociologique ». Une démarche qui consiste à orienter notre « intérêt vers des sites et des activités dans lesquels des ensembles sont agrégés, des totalités assemblées, des collectifs institués et des structures rendues tangibles » (Barthe *et al*, 2013)[492]. Dans notre cas précis cette combinaison est rendue possible grâce au concept de « contexte de sens » inspiré des travaux de Cefaï, dans la double acception de ce concept : d'abord en tant que « sens des mots exprimés dans des représentations et des discours », puis comme « sens des faits qui émergent des pratiques, des réactions à ces pratiques et leurs conséquences générales ».

Cependant ce mécanisme théorique avait besoin d'un cadre théorique global et plus approprié au domaine pour lequel nous le mobilisons : celui du domaine qui concerne le rapport entre la langue et la politique. C'est justement ce qui nous a été fourni par le double concept de « régime linguistique » et « traditions étatiques » de Cardinal et Sonntag (2015). S'intéresser au rapport entre la langue et la politique d'un point de vue plus institutionnel permet de déplacer les projecteurs et de rappeler l'influence des traditions étatiques sur le régime linguistique.

Ainsi, entre 1962 et 1980, le régime linguistique algérien qui se met en place est dominé par une représentation jacobine de la langue héritée de la période coloniale. Combiné à l'autoritarisme et au nationalisme qui s'imposent à l'époque, le régime linguistique algérien se construit sur une représentation de la langue arabe comme la seule langue légitime et hégémonique. La situation a graduellement changé à partir de 1980 grâce au mouvement (linguistique) amazigh. Ce dernier a réussi à transformer un régime monolingue qui produisait des mesures en faveur d'une seule langue, tout en ayant des pratiques répressives envers une autre langue qu'il excluait de toute visibilité officielle, et confinait dans le non-dit, la censure, l'informel et le tabou, s'est mis progressivement à s'ouvrir envers cette langue. Les pratiques

[492] Voir le texte collectif : « Sociologie pragmatique : Mode d'emploi », ainsi que le texte de Genard (2011) « Expliquer, comprendre, critiquer », qui montrent comment, selon les conceptions, les étiquettes associées aux différentes conceptions de la sociologie peuvent dans certains cas s'opposer et dans d'autre cas se compléter. Pour notre part nous nous reconnaissons davantage dans les conceptions qui favorisent la complémentarité.

langagières propres à cette langue et les représentations des individus qui militaient pour elle se sont davantage imposée au sein du régime linguistique qui, en deux décennie plus tôt, les ignorait et exerçait même une forte domination sur elles.

En effet, de par les représentations des militants, ainsi que le contexte auquel elle s'est frottée et confrontée – celui d'un combat (politique) l'opposant à des règles et des institutions – le régime linguistique algérien a constitué une sorte de brèche où une certaine conscience citoyenne s'est imposée et dans le discours et dans les pratiques. Cette conscience s'est inscrite en faux contre tout un ensemble d'institutions étatiques, de surcroit en usant d'un militantisme conventionnel qui joue dans l'ensemble au jeu politique et celui d'une légalité démocratique. Ainsi, au sein du régime linguistique, on oppose à des discours et pratiques autoritaires des représentations et pratiques citoyennes et démocratiques de la langue. Ce militantisme a réussi à s'imposer, malgré un régime linguistique qui réussit toujours à maintenir un statut privilégié pour la langue arabe. Sur le plan théorique, l'étude des représentations constitue néanmoins une dimension importante pour comprendre les représentations et la légitimité des langues au sein d'un régime linguistique donnée. Notre apport à la réflexion sur les régimes linguistiques vient de notre capacité à montrer le rôle contre-hégémonique clé du militantisme linguistique au sein de l'hégémonie linguistique existante.

Enfin, nous constatons que la politisation qui a pendant longtemps servi le militantisme amazigh, lui a, à un moment donné, procuré l'effet inverse. La politique partisane a contribué au désenchantement du mouvement amazigh qui a commencé à être miné par une crise de confiance. La disparition du MCB pourrait être regardée comme la conséquence. Plus tard encore, la crise politique de 2001 et qui a atteint des proportions de violence jamais atteinte auparavant, a causé l'émergence d'un nouveau mouvement plus « radical » qui ne milite plus pour un certain idéal d'État-national dont la question de la démocratie se dessine en filigrane, mais réclame plutôt une autonomie, pas seulement linguistique, mais politique, voire éventuellement tenté par une volonté d'indépendance.

Bien que ce mouvement se chevauche avec le militantisme amazigh historique, il n'en demeure pas moins être loin de représenter le militantisme linguistique amazigh dans sa globalité ; ni au sein de la Kabylie même, dont ce mouvement revendique l'autonomie ou l'indépendance, et encore moins au sein du militantisme amazigh qui s'étend sur tout le territoire national, avec des régions encore plus marquées. Cependant, l'effet de ce mouvement, de par le changement de paramètres de sa configuration, ne se réclamant plus à l'intérieur du

jeu politique de l'État-nation algérien, mais d'une posture autonomiste / indépendantiste qui remis en question le premier, a joué un rôle important en termes d'acquis pour la langue amazighe. Ainsi, en jouant la carte de l'extériorité, une partie du mouvement amazigh a stimulé la question de la langue amazighe que le pouvoir a utilisé pour devancer des indépendantistes. C'est pour la première fois que le pouvoir politique algérien procède à des mesures par anticipation.

2. Épilogue :

Le 6 février 2016 la langue amazighe a été promulguée langue officielle – le meilleur statut dont une langue pourrait bénéficier, selon les spécialistes (voir notamment l'école canadienne). Or, au-delà des insuffisances qui caractérisent cette officialisation, celle-ci demeure une consécration considérable, une évolution très significative, au vue de tout ce qu'a subi cette langue comme exclusion, domination et autres stigmatisations, des décennies durant. Comme nous avons vu tout au long de cette thèse, les acquis de la langue amazighe sont dus à tout le processus de militantisme qui l'a soutenue. Celui-ci est porteur de tout un sens lié à la citoyenneté démocratique. Si cela se confirme, sans équivoque, au niveau des représentations, et même – à un degré moindre – au niveau des pratiques militantes, sa réalité sur le terrain demeure cependant limitée. Encore en 2017, des conférences sont interdites en Algérie. Ceci nous rappelle la conférence de Mammeri interdite en 1980, et par laquelle le processus de reconnaissance de la langue amazighe a commencé. Cette situation impose un décalage, une séparation, un combat à deux vitesses entre le militantisme linguistique et les représentations démocratiques. Si le premier semble pouvoir aboutir, le second ne se voit pas à l'horizon. Or, dans l'imaginaire militant les deux sont inséparables. C'est un début, une tentative, de désarticulation qui pourrait expliquer le manque d'enthousiasme des militants à l'égard de l'officialisation de la langue amazighe : « l'officialisation de tamazight n'est pas une fin en soi. Celle-ci ne doit pas servir pour phagocyter le combat. Tamazight n'est pas qu'un moyen de communication, un marquant culturel et identitaire, c'est toute une manière d'être ; un mode de vie : il n'y a pas de démocratie sans tamazight, et il n'y a pas de tamazight sans démocratie ». Le militantisme linguistique amazigh, chargé de tout un idéal démocratique, n'aurait accouché que de la langue amazighe, d'une manière limitée, restreinte symbolique. Dans une réponse stratégique et partielle à un militantisme imaginatif et global. Celui-ci va certainement continuer d'exister entre un militantisme perfectionniste, qui réclamera toujours plus de reconnaissance

de la langue amazighe lui permettant ainsi de maintenir son idéal historique, et un militantisme autonomiste qui a déjà redéfini ses objectifs.

Bibliographie

Aarch, (2001). « Plate forme d'El Kseur », En ligne, http://www.aarach.com/plate_forme.htm (dernière consultation : 26/02/2017).

Abbas, F. (1984). *L'indépendance confisquée.* Paris, France : Flammarion.

Abolou, C. R. (2008). *Langues africaines et développement*. Paris, France : Édition Paris.

Achab, R. (2013). *L'aménagement du lexique berbère de 1945 à nos jours*, Tizi Ouzou, Algérie : Édition Achab.

Addi, L. (2006). « Les partis politiques en Algérie », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°111-112, pp. 111-112.

Addi, L. (2004). *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*. Paris, France : Awal Ibis Press.

Addi, L. (1995). « Violence et système politique en Algérie », *Les temps Modernes,* Gallimard, pp. 46-70.

Addi, L. (1994). *L'Algérie et la démocratie : pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*. Paris, France : La Découverte.

Addi, L. *(1990). «* De la permanence du populisme algérien », *Peuples méditerranéens*, pp.37-45.

Adli, Y. (2012). *La pensée Kabyle*. Tom 2. Tizi Ouzou, Algérie : Éditions L'Odyssée.

Adli, Y. (2010). *La pensée Kabyle*. Tom 1. Tizi Ouzou, Algérie : Éditions L'Odyssée.

Ageron, C.-R. (2011). *La France en Kabylie.* Paris, France : Éditions Belles-Lettres.

Ageron, C.-R. (1990). *Histoire de l'Algérie contemporaine.* Paris, France : Presses Universitaires de France.

Ageron, C.-R. et C. A. Julien (1979). *Histoire de l'Algérie contemporaine, volume 1. Paris, France : Presses Universitaires de France.*

Ageron, C.-R. (1971). *Histoire de l'Algérie contemporaine, second tome.* Paris, France : Presses Universitaires de France.

Ageron, C.-R. (1967). « La politique kabyle sous le Second Empire », *Revue française d'histoire d'Outremer*, vol. 53, n°190, pp. 190-191.

Ageron, C.-R. (1960). « La France a-t-elle eu une politique kabyle ? », *Revue historique*, pp. 311-352.

Aït Ahmed, H. (1983). *Mémoires d'un combattant. L'esprit d'indépendance, 1942-1952* (mémoires). Paris, France : Sylvie Messinger.

Aït-Ahmed, O. (2014). « Quelques vérités sur « la crise berbériste » et « l'Algérie algérienne » », *Le Soir d'Algérie*, En ligne, http://www.lesoirdalgerie.com/articles/2014/02/19/article.php?sid=160636&cid=41

Aït-Aoudia, M. (2015). « Des émeutes à une crise politique : les ressorts de la politisation des mobilisations en Algérie en 1988 », *Politix*, vol. 4, n °112, pp. 59-82.

Aït-Aoudia, M. (2006). « La naissance du Front islamique du salut : une politisation conflictuelle (1988-1989) », *Critique internationale*, n°1, pp. 129-144.

Aït Larbi, A. (2010). *Avril 80. Insurgés et officiels du pouvoir racontent le « Printemps berbère ».* Alger, Algérie : Koukou Éditions.

Aït Kaki, M. (2004). *De la question berbère au dilemme kabyle à l'aube du XXIe siècle.* Paris, France : L'Harmattan.

Albaugh, E. (2014). *State-Building and Multilingual Education in Africa*, Cambridge, Royaume-Uni: Cambridge University Press.

Alcaraz, E. (2016). « Les timbres, lieux de mémoire de la guerre d'indépendance algérienne de 1962 à nos jours », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 91, pp. 249-265.

Alexandre, P. (1961). « Problèmes linguistiques des États négro-africains à l'heure de l'indépendance », *Cahiers d'études africaines*, vol. 2, n°6, pp. 177-195.

Alexandropoulos, J. et C. Picard (2004), « "Orient" et "Occident" dans l'historiographie du Maghreb, de la période coloniale à l'époque actuelle » dans S. Dulucq et C. Zytnicki (dir.). *Décoloniser l'histoire ? De l'histoire coloniale aux histoires nationales en Amérique latine et en Afrique (XIXe-XXe siècles),* Paris, France : Publications de la Société française d'histoire d'outre-mer, pp.85-100.

Algeria-Watch (2014). « "On est toujours à se demander : c'est quoi être Algérien ? " », Entretien avec Taleb Ibrahimi, K, En ligne, http://www.algeria-watch.de/fr/article/analyse/cest_quoi_etre_algerien.htm

Ali Yahia, R. (2010). *Réflexion sur la langue arabe classique*. Paris, France : L'Harmattan.

Allioui, Y. (2006). *Les Archs, tribus berbères de Kabylie : histoire, résistance, culture et démocratie.* Paris, France : L'Harmattan.

Ameur, M. (2009) « Aménagement linguistique de l'amazighe : pour une approche polynomique », *Asinag*, n°3, Maroc, IRCAM, pp.75-88.

Amrouche, N. (2009). « De la revendication kabyle à la revendication amazigh ou les mutations d'une contestation locale à une revendication globale », *L'Année du Maghreb*, n° V, pp. 145-161.

Anderson, B. (1996). *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londres, Royaume-Uni : Verso.

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londres, Royaume-Uni : Verso.

Aprile, S. (2013). « Petite histoire du mot "Printemps" », En ligne, http://semainehistoire2013.com/2013/10/25/petite-histoire-du-mot-printemps/

Arendt, H. (1972). *La Crise de la culture.* Paris, France : Gallimard.

Arkoun, M. (1992). « Réflexions sur un destin historique », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 65, n°1, pp.197-207.

Ashcroft, B. et comp. (2012). *L'Empire vous répond : Théorie et pratique des littératures postcoloniales*. Pessac, France : Presses Universitaires de Bordeaux.

Association Européenne pour la défense des Droits de l'Homme (2012). « Charte européenne des langues régionales ou minoritaires », En ligne, http://www.aedh.eu/plugins/fckeditor/userfiles/file/Conventions%20internationales/Charte_Europeenne_des_Langues_Regionales_ou_Minoritaires_-_1992.pdf

Badie, B. et M.-C. Smouts (1992). *Le retournement du monde : sociologie de la scène internationale.* Paris, France : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Baker, W. (2015). « The Language Politics of Peace-Building », dans L. Cardinal et S. Sonntag (dir.). *State Traditions and Language Regimes*, Montréal et Toronto, Canada: McGill-Queen's University Press, pp. 237-252.

Baneth-Nouailhetas, E. (2010). « Anglophonie-Francophonie : un rapport postcolonial ? », *Langue française*, vol.3, n°167, pp. 73-94.

Bailey, F. G. (1971). *Les Règles du jeu politique : étude anthropologique*. Paris, France : Presses Universitaires de France.

Barnes, C, et T. Osmond (2005). « L'après-État-Nation en Éthiopie, changement de forme plus que d'habitude », *Politique Africaine,* n°99, pp.7-21.

Barthe et comp. (2013). *Sociologie pragmatique : mode d'emploi.* Paris, France : Éditions du Seuil.

Barthes, R. (1964). « Rhétorique de l'image », *Communications,* vol. 4, n°1, pp. 40-51.

Baussant, M. (2009). « La relation ethnographique, terrain et textes », *Ateliers du Lesc,* n°33, En ligne.

Bayart, J.-F. (2010). *Les Études postcoloniales : un carnaval académique.* Paris, France : Karthala.

Bayart, J.-F. (1996). *L'illusion identitaire*. Paris, France : Fayard.

Bayle, J.-L. (2000). *Initiation aux méthodes des sciences sociales.* Paris-Montréal : L'Harmattan.

Beaud, S. et F. Weber (1997). *Guide de l'enquête de terrain.* Paris, France : La Découverte.

BelmediaTV2 – Les Kabyles du Canada. « Slimane Ben Aissa en conférence à Ottawa / Partie 1 », En ligne, https://www.youtube.com/watch?v=2OIgB4ETMiQ

Ben Khedda, B. (1997). *L'Algérie à l'indépendance : la crise de 1962*. Alger, Algérie : Dahlab.

Benrabah, M. (2014). « Competition between four "world" languages in Algeria », *Journal of World Languages*, vol.1, n°1, pp.38-59.

Benrabah, M. (2013). *Language Conflict in Algeria. From Colonialism to Post-Independence.* Bristol, Royaume-Uni : Multilingual Matters.

Benrabah, M. (2010). « Language and Politics in Algeria », *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 10, n°1, pp. 59-78.

Benrabah, M. (2009a). *Devenir langue dominante mondiale. Un défi pour l'arabe.* Genève, Suisse : Librairie Droz.

Benrabah, M. (2009b). « Héritages coloniaux », dans M. Benrabah (dir.). *Devenir langue dominante mondiale, un défi pour l'arabe*. Genève, Suisse : Librairie Droz S.A, pp. 51-73.

Benrabah, M. (1999). Langue et pouvoir en Algérie. Histoire d'un traumatisme linguistique. Paris, France : Séguier.

Benrabah, M. (1998). « Algérie, 5 juillet : l'usage exclusif de l'arabe en vigueur. Les dénis de l'arabisation », En ligne, http://www.liberation.fr/tribune/1998/06/26/algerie-5-juillet-l-usage-exclusif-de-l-arabe-entre-en-vigueur-les-denis-de-l-arabisation_241466.

Benrabah, M. (1995). « La langue perdue », Esprit, n°208 (1), pp. 35-47.

Berbère Télévision, « Kamel Daoud sur Berbère Télévision », En ligne, https://www.youtube.com/watch?v=_DzJE5ZtMhQ (dernière consultation le 16/05/2016).

Berbère Télévision (2016). « Awal spécial Hocine Ait Ahmed », En ligne, https://www.youtube.com/watch?v=kYr-1VuJeIE (dernière consultation : 20/02/2017).

Bérenger, J. (1998) « Analyse des traités de paix », dans *1648. La paix de Westphalie – vers l'Europe moderne*, Paris, pp. 159-167.

Berthele, R. (2015). « La langue partenaire : régimes politico-linguistiques, conceptualisations et conséquences linguistiques », dans V. Conti, J.-F. De Pietro, M. Matthey (dir.). *Cohabitation des langues et politique linguistique. La notion de "langue partenaire",* pp.41-62.

Bessadi, N. (2016) « Le bilinguisme et la (mé) traduction dans les textes officiels en Algérie », En ligne, http://www.droitslinguistiques.ca/index.php?option=com_content&view=article&id=410%3A2016-01-19-13-19-40&catid=6%3Ablogue&Itemid=46&lang=en

Bessadi, N. (2012). « Le droit en Algérie entre héritage colonial et tentative(s) d'Algérianisation », dans A. Mohand-Amer et B. Benzenine (dir.). *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, Paris, France : Karthala.

Bessai, B. (2012). « Plurilinguisme et insécurité linguistique en Algérie : Paroles de lycéen né(s) à Bejaia », *Corela*, vol. 10, n°2, En ligne, https://corela.revues.org/2762

Bessaoud, M. A. (2014) *Heureux les martyrs qui n'ont rien vu*. Alger, Algérie : Éditions Koukou.

Bessaoud, M. A. (2000) *F.F.S. : espoir et trahison.* Alger, Algérie : Éditions C-M.A.B.

Bhabha, H. K. (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris, France : Payot.

Blin, A. (2006). *1648, La Paix de Westphalie : Ou la naissance de l'Europe politique moderne*, Bruxelles, Belgique : Éditions Complexe.

Boizette, P. (2013) « Introduction à la théorie postcoloniale », En ligne, http://www.revue-silene.com/images/30/extrait_174.pdf (Dernière consultation : 17/02/2015).

Bouamama, S. (2000). *Algérie, les racines de l'intégrisme*. Paris, France : EPO.

Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason. On the Theory of Action.* Stanford, Etats-Unis : Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1986). « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n°1, pp. 69-72.

Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique.* Paris, France : Éditions de Minuit

Boyer, H. (2012). *Langues en conflit.* Paris, France : L'Harmattan.

Tazaghart, B. (2016). « Kamel Amzal, ou la mémoire comme repère », En ligne, http://brahimtazaghart.over-blog.com/2016/11/kamel-amzal-ou-la-memoire-comme-repere.html (dernière consultation 28/04/2017).

Brubaker, R. (1997). *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*. Paris, France : Belin.

Burbank, J et F. Cooper (2008). « Empires, droits, et citoyenneté, de 212 à 1946 », *Annales. Histoire, Science sociales*, n°3, pp. 495-531.

Busse, W. « "La langue française est un besoin pour tous". À propos du jacobinisme linguistique », dans Busse, W. et J. Trabant (1986). *Les Idéologues*. *Sémiotique, philosophie du langage et grammaire pendant pendant la Révolution française.* Amsterdam-Philadelphia.

Calvet, L-J. (2011). *Il était une fois 7000 langues*. Paris, France : Fayard.

Calvet, L-J (2010). *Le Français en Afrique.* Paris, France : l'Archipel.

Calvet, L.-J. (2005). « Un modèle gravitationnel pour une écologie des langues », dans L.-J. Calvet et P. Griolet (dir.). *Impérialismes linguistiques hier et aujourd'hui*, Aix-en-Provence, France : Inalco/EdiSud.

Calvet, L.-J. (2005). « Les voix de la ville revisitées. Sociolinguistique urbaine ou linguistique de la ville ? », *Revue de l'Université de Moncton*, vol.36, n°1, pp. 9-30.

Calvet, L.-J. (2002). *Le marché aux langues. Les effets linguistiques de la mondialisation.* Paris, France : Les Éditions Plon.

Calvet, L.-J. (1999a). *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris, France : Hachette Littérature.

Calvet, L.-J. (1999b). *Pour une écologie des langues du monde*. Paris, France : Les Éditions Plon.

Calvet, L.-J. (1974). *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*. Paris, France : Payot.

Camau, M. et V. Geisser (2003). *Le syndrôme autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali.* Paris, France : Presses de Science Po.

Camus, A. (1990). *L'homme révolté.* Paris, France : Éditions Flammarion.

Cardinal, L. et S. Sonntag (2015a). *State Traditions and Language Regimes*, Montreal/Kingston, Canada : McGill-Queen's University Press.

Cardinal, L. et S. Sonntag (2015b). « Traditions étatiques et régimes linguistiques : comment et pourquoi s'opèrent les choix de politiques linguistiques ? », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 22, n°1, pp. 115-131.

Cardinal, L. (2010). « Language policy-making and planning in Québec and in Canada », dans J. Rudy, S. Gervais et C. Kirkey (dir.). *Quebec Questions. Quebec Studies for the Twenty First Century*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press, pp. 186-203.

Cardinal, L. (2006). « Gouvernance linguistique et démocratique : la participation des minorités de langue officielle à la vie publique au Canada », *Revue gouvernance*, vol.2, n°2, pp. 39-49.

Carlier, O. (1995). *Entre nation et jihad : histoire sociale des radicalismes algériens.* Paris, France : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Cefaï, D. (2010). *L'engagement ethnographique*. Paris, France : Editions de l'EHESS.

Cefaï, D. (2007). *Pourquoi se mobilise-t-on ? Théories de l'action collective,* Paris, France : La Découverte.

Cefaï D. et I. Joseph (2002). *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*. La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.

Cefaï, D. (2002). « Entretien d'Alain Mahé : Itinéraire d'une recherche. L'engagement civique d'un anthropologue en Kabylie », *Cultures & Conflits*, n°47, pp. 171-192.

Cefaï, D. (1998). *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schütz : Naissance d'une anthropologie philosophique.* Genève, Suisse : Librairie Droz.

Cefaï, D. et A. Mahé (1998). « Échanges rituels de don, obligation et contrat. Mauss, Davy et Maunier : trois perspectives de sociologie juridique », *L'Année sociologique*, vol. 48, n°1, pp. 209-228.

Césaire, A. (1961). *Cadastre*. Paris, France : Seuil.

Césaire, A. (1960). *Ferrements*. Paris, France : Seuil.

Césaire, A. (1950). *Corps perdu*. Paris, France : Éditions Fragrance.

Chabani, H. (2011). *Le printemps noir de 2001 en Kabylie. Le cas de la coordination communale d'Aïn-Zaouia.* L'Harmattan.

Chachou, I. (2008). « L'enfant algérien à l'école : du pouvoir de la langue à la langue du pouvoir », *Insaniyat*, n°41, pp. 27-37.

Charaudeau, P. (2001). « Langue, discours et identité culturelle », *Études de linguistique appliquée*, vol. 3, n°123-124, pp. 341-348.

Charef, A. (1990). *Algérie 88 : Chahut de Gamins.* Algers : Laphomic.

Chaker, S. (2013a). « Préface », dans : Achab, R. (2013). *L'aménagement du lexique berbère de 1945 à nos jours*, Tizi Ouzou, Algérie : Édition Achab.

Chaker, S. (2013b). « Langue », dans Encyclopédie Berbère, 28-29 [En ligne], https://encyclopedieberbere.revues.org/314#quotation (dernière consultation 03/06/2017).

Chaker, S. et M. Ferkal (2012). « Berbères de Libye : un paramètre méconnu, une irruption politique inattendue ». *Politique africaine,* vol. 1, n°125, pp. 105-126.

Chaker, S. (2011). « Kabylie : La Langue », dans *Encyclopédie*, n°26, Judaïsme – Kabylie, En ligne, http://encyclopedieberbere.revues.org/1431 (dernière consultation 04/06/2017).

Chaker, S. (2010). « Regard sur le "Printemps berbère" », dans A. Aït Larbi (2010). *Avril 80. Insurgés et officiels du pouvoir racontent le « Printemps berbère ».* Alger, Algérie : Koukou Éditions, pp. 121-144.

Chaker, S. et S. Doumane (2006). « La Kabylie et la question berbère : tension cyclique et inachèvement ». *Les Cahiers de l'Orient,* n°84, pp. 47-86.

Chaker, S. (2004). « Langue et littératures berbères », En ligne, https://www.clio.fr/bibliotheque/langue_et_litterature_berberes.asp

Chaker, S. (2002). « Kabylie : De la revendication linguistique à l'autonomie régionale », dans R. Bistolfi et H. Giordan (dir.). *Les Langues de la Méditerranée*. Paris, France : L'Harmattan.

Chaker, S. (2001). *Hommes et Femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique)*, *volume 1*, Aix-en-Provence, France : Edisud.

Chaker, S. (2000) « Variation dialectale et codification graphique en berbère. Une notation usuelle pan-berbère est-elle possible ? », dans *Codification des langues de France*. Actes du colloque, Paris-INALCO : L'Harmattan, pp. 341-354.

Chaker, S. (1995). *Linguistique berbère. Études de syntaxe et de diachronie*, Paris, France : Peeters.

Chaker, S. (1994). « Quelques évidences sur la question berbère », *Confluences Méditerannées*, n°11.

Chaker, S. (1991) *Manuel de Linguistique Berbère I [Manuel of Berber Linguistics I]*. Alger, Algérie : Bouchène.

Chaker, S. (1989a). *Berbères aujourd'hui*. Paris, France : L'Harmattan.

Chaker, S. (1989b). « Mouloud Mammeri (1917-1989) ». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée,* vol.5, n°1, pp. 151-156.

Chaker, S. (1989c). « La voie étroite : la revendication berbère entre culture et politique », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXVIII, pp. 281-296.

Chaker, S. et D. Abrous (1988). « De l'antiquité au musée : berbérité ou … la dimension innomable », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 48, n°1, pp. 173-197.

Chaker, S. (1987). « L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900. Constantes et mutations (Kabylie) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 44, n° 1, pp. 13-34.

Chaker, S. (1986). « Langue et identité berbères (Algérie/émigration) : un enjeu de société » dans J.-R. Henry (dir). *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb.* Paris, France : CNRS Éditions, pp-173-174.

Chaker, S. (1982). « Réflexions sur les Études Berbères pendant la période coloniale », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 34, n°1, pp. 81-89.

Chakrabarty, D. (2006) « A Global and Multicultural "Discipline" of History? », *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, vol.45, n°1, pp. 101-109.

Charaudeau, P. (2001). « Langue, discours et identité culturelle », *Études de linguistique appliquée*, vol.3 n°123-124, pp. 341-348.

Chatterjee, P. (1999). *The Partha Chatterjee Omnibus: Comprising Nationalist Thought and the Colonial World, The Nation and its Fragments, and A Possible India.* Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.

Cheniki, A. (2014). « L'Algérie en crise, une société entre lame et lamelle. Les tragiques journées d'octobre 1988 », *Le Soir d'Algérie*, En ligne, http://www.lesoirdalgerie.com/articles/2014/10/11/article.php?sid=169512&cid=41 (dernière consultation : 03/06/2017).

Chemim, M. (2009). *Berbères d'Afrique du nord : être ou disparaître.* Paris, France : Éditions Le Savoir.

Cherbi, M. et A. Khouas (2000). *Chanson kabyle et identité berbère : l'œuvre de Lounis Aït Menguellet*. Non lieu : Édif.

Cheriguen, F. (1987) « *Barbaros* ou *Amazigh*. Ethnonymes et histoire politique en Afrique du Nord », *Mots*, vol. 15, n°1, pp. 7-22.

Chetima, M. (1999). « Démocratisation et explosion des revendications ethno-régionales au Cameroun : Des relations complexes entre démocratie et ethnicité », dans E. Jimenez (dir.). *Les défis de la diversité: des perspectives individuelles aux relations internationales.* Paris, France : L'Harmattan, pp. 81-91.

Chibani, A. (2012). «"La mort seule nous affranchit de la mort…". Introduction à une étude comparative des œuvres de Jean El Mouhoub Amrouche avec les chants funèbres de Kabylie

», dans A. Douaire-Banny (dir.). *Isthmes Francophones*. Paris, France : Presses de l'université Paris-Sorbonne.

Chikh, S. (1988). *Le Maghreb et la francophonie*. Paris, France : Économica.

Cissé, M. (2005). « Langues, État et société au Sénégal », *Sudlangues*, n°5, pp. 99-133.

Clastres, P. (2011). *La société contre l'État : Recherches d'anthropologie politique.* Paris, France : Les Éditions de Minuit.

Claudot-Hawad, H. (2006). *Berbères ou Arabes? Le tango des spécialistes*. Paris, France : Non Lieu Éditions.

Clavaron, Y. (2011). *Etudes postcoloniales*. Nîmes, France : Lucie Éditions.

Collectif Contre la Répression en Algérie. *Au nom du peuple ! Le procès de la Ligue des Droits de l'Homme*. Alger, Algérie : Koukou Éditions.

Collignon, B. (2007). « Note sur les fondements des *postcolonial studies* », *ÉchoGéo*, n°1, En ligne, http://echogeo.revues.org/2089 (dernière consultation : 03/06/2017)

Guy Pervillé. « Du berbérisme colonial au berbérisme anti-colonial : la transmission du thème de l'identité berbère des auteurs coloniaux français aux intellectuels nationalistes algériens », En ligne, http://guy.perville.free.fr/spip/article.php3?id_article=168. (dernière consultation : 03/06/2017)

Connor, W. (1994). *Ethnonationalism. The Quest for Understanding.* Princeton, Royaume-Uni : Princeton University Press.

Conseil de l'Europe (2014). « Les langues pour la démocratie et la cohésion sociale. Diversité, équité, qualité. », En ligne, http://www.coe.int/t/dg4/linguistic/Source/Source2014/LPU-60ans_FR.pdf

Copans, J. (2005) *L'enquête et ses méthodes : l'enquête ethnologique de terrain*. Paris, France : Armand Colin.

Couture, J., K. Nielson et M. Seymour (1998). *Rethinking Nationalism.* Calgary, Canada : University of Calgary Press.

Creswell, J. W. (2014). *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks, États-Unis: SAGE Publications.

Dahl, R. (1989). *Democracy and its Critics.* New Haven, Etats-Unis : Yale University PRess.

Dahl, R. (1971). *Polyarchy : Participation and Opposition*, New Haven, Etats-Unis : Yale Univerity Press.

Dasgupta, P. (2012). « La politique linguistique et les langues indiennes moins répandues », *Droit et Cultures*, vol. 63, n°1, pp. 1-14.

Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre.* Paris, France : Éditions Galilée.

Desjeux, D. (2004). *Les sciences sociales*, Paris, France : Presses universitaires de France.

De Swaan, A. (2002). *Words of the World : The Global Language System*. Cambridge, Royaume-Uni : Polity Press.

Dictionnaire de la participation, « Démocratie agonistique », En ligne, http://www.participation-et-democratie.fr/node/1306 (page consultée le 17/06/2016).

Direche-Slimani, *K. (*2002). « Alain Mahé, Histoire de la Grande Kabylie, xixe-xxe siècles. Anthropologie du lien social dans les communautés villageoises, Éditions Bouchêne, 2001 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°95-98, pp. 502-505.

Diki-Kidiri, M. (2004). « Multilinguisme et politiques linguistiques en Afrique », *Actes de colloque international « Développement durable : leçons et perspectives »*, Ougadougou, pp. 27-35.

Djerbal, D. (1998). « Préface », dans Guenoun, A. (1999). *Chronologie du mouvement berbère 1945-1990.* Alger, Algérie : Casbah Éditions.

Dobry, M. (2000). « Les voies incertaines de la transitologie : choix stratégiques, séquences historiques, bifurcations et processus de *path dependence* », *Revue française de science politique*, vol.50, n°4-5, pp. 585-614.

Dourari, A. (2014). « Noralization of Tamazight in Algeria : Fighting an Uphill Battle », dans K. Igoudjil et S. Arfoui-Abidi (dir.). *Science Art and Gender in The Global Rise of Indigenous Languages Symposium*. Tunis, Tunisie : Éditions Sahar, pp. 91-105.

Dourari, A. (2003a). *Les malaises de la société algérienne : crise de langues et crise d'identité.* Alger, Algérie : Éditions Casbah.

Dourari, A. (2003b) *Cultures Populaires et Culture Nationale en Algérie*. Paris, CEFRESS, Université Picardie, L'Harmattan.

Dourari, A. (1997a). « Plurilisme linguistique et unité nationale. Perspective pour l'officialisation des variétés berbères en Algérie », *dans Plurilinguisme et identités au Maghreb,* Publications de l'Université de Rouen, n°233, pp. 45-53.

Dourari, A. (1997b). « Malaises linguistiques et identitaires en Algérie », *Anadi. Revue d'Études Amazighes,* n°2, pp. 17-41.

Dris-Ait Hamadouche, L. (2017), « La société civile vue à l'aune de la résilience du système politique algérien », *L'année du Maghreb* [en ligne], 16/2017. http://journals.openedition.org/anneemaghreb/3093#quotation (dernière consultation : 25/08/2017).

Dris-Ait Hamadouche, L. (2012). « L'Algérie face au « printemps arabe » : l'équilibre par la neutralisation des contestations », *Confluences Méditerranée*, vol. 2 n°81, pp. 55-67.

Dris-Ait Hamadouche, L. (2009). « L'abstention en Algérie : un autre mode de contestation politique », *L'Année du Maghreb*, n°5, pp. 263-273.

Drouin, A.-M. « Compétences méthodologiques », En ligne, http://ife.ens-lyon.fr/publications/edition-electronique/aster/RA006.pdf (dernière consultation : 29/04/2016).

Dubar, C. (2015). *La socialisation – 5e edition. Construction des identités sociales et professionnelles.* Paris, France : Armand Colin.

Dubet, F. (2002). *Le déclin de l'institution.* Paris, France : Éditions du Seuil.

Dubet, F. (2000). *Les inégalités multipliées.* La Tour-d'Aigues, France : Édition de L'Aube.

Dubet, F. (1994) *Sociologie de l'expérience*. Paris, France : Seuil.

Durkheim, É. (2009). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, France : Petite Bibliothèque Payot.

Duvignaud, J. (2011). *Chebika, suivi de retour à Chebika, sociologie d'un village tunisien.* Paris, France : Pocket.

Elimam, A. (2003). *Le Maghribi Alias Ed-darija (La Langue Consensuelle du Maghreb)*. Oran, Algérie : Éditions Dar El Gharb.

Elimam, A. (1997). *Le Maghribi langue trois fois millénaire*. Alger, Algérie : Édition ANEP.

Elimam, A. (1986). « Politique linguistique ou linguistique politique : le cas de l'Algérie », *Langues et conflits*, En ligne, https://www.u-picardie.fr/LESCLaP/IMG/pdf/elimam_politique_linguistique_algerie_cle0bcb65.pdf (dernière consultation, le 29/04/2016)

El Kenz, A. (2009). *Écrits d'exil*. Alger, Algérie : Casbah Éditions.

Ennaji, M. (2014). « The Berber (Amazigh) movement in Marocco : Local activism, the state and transnationalism, » dans M. Ennaji (dir.). *Multiculturalism and Democracy in North Africa : Aftermath of the Arab Spring*. Abingdon, Massachussets : Routledge.

Fanon, F. (1961). *The Wretched of the Earth.* Paris, France : Seuil.

Fanon, F. (1952). *Black Skin, White Masks*, New York, Etats-Unis : Grove.

Favereau, F. (1994). « Langue bretonne, nation française, République jacobine et perspective européenne », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, n°3, pp.-75-84.

Favret, J. (1966). « La segmentarité au Maghreb », *L'Homme*, vol. 6, n°2, pp. 105-111.

Fearon, J. D. et D. Laitin (2003). « Ethnicity, Insurgency, and Civil War », *American Political Science Review*, vol. 97, n°1, pp. 75-90.

Feltin-Palas, M. (2012) « Claude Hagège : "Imposer sa langue, c'est imposer sa pensée" », *L'Express*, En ligne, http://www.lexpress.fr/culture/livre/claude-hagege-imposer-sa-langue-c-est-imposer-sa-pensee_1098440.html

Ferguson, C. A. (1959). « Diglossia », *Word,* vol. 15, pp.325-340.

Fernand, J. (2008). *Le point sur la formation des traducteurs & interprètes dans les 12 derniers pays membres de l'U.E.: Vers une réforme du régime linguistique de l'Europe?* Thèse de doctorat, Université Aix-Marseilles I.

Filhon, A. (2009). *Langues d'ici et d'ailleurs : Transmettre l'arabe et le berbère en France.* Paris, France : Éditions INED.

Filhon, A. (2005). « Des pratiques linguistiques en perpétuelle évolution. Le cas de l'arabe et du berbère en France », dans C. Lefèvre et A. Filhon, *Histoires de familles. Histoires familiales.* Paris, France : Éditions INED.

Fishman, J.A. (1972). *Language and Nationalism. Two Integrative Essays.* Rowley, Massachussets : Newburey House Publishers.

Fishman, J.A. (1971). *Sociolinguistics*. Rowley, Etats-Unis : Newbury House.

Fondation Mohamed Arkoun, « "Au nom de l'Islam", entretien avec Mohamed Arkoun », En ligne, http://www.fondation-arkoun.org/blog/2013/01/03/au-nom-de-lislam-mohammed-arkoun-partie-1/index.html (dernière consultation : 22/05/2016).

Foucault*, M. (2014). Surveiller et punir. Paris, France : Gallimard.*

Foucault*, M. (2004). Naissance de la biopolitique. Paris, France : Gallimard.*

Foucault*, M. (1994). Dits et Écrits, volume 2 : 1970-1975. Paris, France : Gallimard.*

Foucault*, M. (1969). L'archéologie du savoir. Paris, France : Gallimard.*

Gamson, W. A. (1992). Talking politics, Cambridge, Etats-Unis : Cambridge University Press.

Gantet, C. (2000). Le "tournant westphalien". Anatomie d'une construction historiographique », *Critique internationale*, vol.9, n°1, pp. 52-58.

Gaouaou M. (2012). « La construction d'une identité retrouvée : langue, écriture et culture dans le domaine berbère », dans G. Agresti et M. De Gioia (dir.). *L'enseignement des langues locales. Institutions, Méthodes, Idéologies*. Rome, Italie : Aracne, pp. 123-130.

Garcia, N. (2015). « State Traditions, Language and Education Policies in France », dans L. Cardinal, S. K. Sonntag (dir.), *State Traditions and Linguistic Regimes*, Montréal/Kingston, Canada : McGill-Queen's University Press, pp. 219-236.

Gaspard, H. (2015). « Canada's Official Languages Policy and the Federal Public Service », dans L. Cardinalet S. SONNTAG (2015a). *State Traditions and Language Regimes*, Montreal/Kingston, Canada : McGill-Queen's University Press, pp.191-204.

Gazzola, M. (2014). *The Evaluation of Language Regimes; Theory and Application to Multilingual Patent Organisations.* Amsterdam, Pays-Bas : John Berjamins Publishing Company.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism.* Ithaca, Etats-Unis : Cornell University Press.

Genard, J.-L. (2011). « Expliquer, comprendre, critiquer. Une tentative d'éclaircissement du statut de la sociologie critique à partir des acquis de la pragmatique », *SociologieS*, En ligne, http://sociologies.revues.org/3555

Gensburger, S. (2008). « Fragments de mémoire collective : les Justes parmi les Nations », dans M. Halbswachs (dir.). *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte (1941)*. Paris, France : Presses Universitaires de France.

Gingras, F.-P. et C. Côté (2009). « La sociologie de la connaissance », dans B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale: de la problématique à la collecte des données* (5e éd.). Québec, Canada : Presses de l'Université du Québec, pp. 19-50.

Grandguillaume, G. (2010) « L'Algérie pays francophone ? », dans K. Malausséna et G. Sznicer (dir.). *Traversées francophones.* Genève, Suisse : Éditions Suzanne Hurter, pp. 102-114.

Grandguillaume, G. (2004a). « L'arabisation au Maghreb », *Revue d'Aménagement linguistique, Aménagement linguistique au Maghreb, Office Québécois de la langue française*, n°107, pp.15-40.

Grandguillaume, G. (2004b). « Les langues au Maghreb : des corps en peine de voix », *Esprit, Immobilismes au Maghreb*, n°10, pp.92-102.

Granguillaume, G. (2002). « Les enjeux de la question des langues en Algérie », dans R. Bistolfi et H. Giordon (dir.). *Les Langues de la Méditerranée*. Paris, France : L'Harmattan, pp. 141-165.

Grandguillaume, G. (2001). « Les débats et les enjeux linguistiques » dans J.-R. Henry et A. Mahiou (dirs.). *Où va l'Algérie*. Paris, France : Karthala, pp.273-287.

Granguillaume, G. (2000). « Langues et nation : le cas de l'Algérie », dans G. Meynier (dir.) *L'Algérie contemporaine. Bilan et solutions pour sortir de la crise*. Paris, France : l'Harmattan, pp. 89-99.

Grandguillaume, G. (1991). « Arabisation et langues maternelles dans le contexte national au Maghreb », *International Journal of the Sociology of Language*, n°97, pp.45-54.

Grandguillaume, G. (1983). *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, France : Maisonneuve et Larose.

Grin, F. (2007). « Tolérance et tolérabilité », *Éthique publique,* vol.9, n°1, pp. 9-20.

Grin, F. (2005). « La gouvernance linguistique en Suisse », dans J.-P. Wallot (dir.), *La gouvernance linguistique : le Canada en perspective*, Ottawa, Canada : Presses de l'Université d'Ottawa, pp. 39-56.

Grin, F. (1999). « Language planning as diversity management: some analytical principles», *Plurinlingua*, n°xxi, pp. 141-156.

Grin, F. et C. Sfreddo (1998). « Language-Based Earnings Differentials on the Swiss Labour Market: Is Italian a Liability? », *International Journal of Manpower*, pp. 520-532.

Goheneix, A. (2012). « Stratification linguistique et ségrégation politique dans l'empire français : l'exemple de l'AOF (1903-1945) », *Revue de la sociolinguistique en ligne*, n°20, pp. 81-103.

Goodman, J. E. (2010). « Imazighen on Trial: Human Rights and Berber Identity in Algeria, 1985 », dans K. E. Hoffman et S. G. Miller (dir.). *Berbers and Others. Beyond Tribe and Nation in the Maghrib.* Bloomington, États-Unis: Indiana University Press, pp.103-126.

Guenoun, A. (1999). *Chronologie du mouvement berbère 1945-1990.* Alger, Algérie : Casbah Éditions.

Guha, R. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Inde : Oxford University Press.

Gurvitch, G. (1963). *Déterminismes sociaux et liberté humaine.* Paris, Canada : Presses Universitaires de France.

Guilhaumou, J. (1989). *La langue politique et la Révolution française.* Paris, France : Méridiens/Klincksieck.

Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action.* Cambridge, Etats-Unis : MIT Press.

Haddadou, M. A. (2003). « L'État algérien face à la revendication berbère : de la répression aux concessions », *Glottopol*, n°1, pp. 131-138.

Hagège, C. (2001). *Halte à la mort des langues.* Paris, France : Odile Jacob.

Halaoui, N. (2011). *Politique linguistique : faits et théorie.* Paris, France : Éditions Écriture.

Halaoui, N. (2001). « L'identification des langues dans les Constitutions africaines », *Revue française de droit constitutionnel*, n°45, pp. 31-53.

Halaoui, N. (1999). *L'Éducation de base en Afrique noire. Pratiques et critiques*. Montréal, Canada : Département de linguistique et de traduction, Université de Montréal.

Hallward, P. (2001). *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific*, Manchester, Royaume-Uni : Manchester University Press.

Hamidi, C. (2006). « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation.

Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration », *Revue française de science politique*, v. 56, n°1, pp. 5-25.

Harbi, M. (2007). « Culture et démocratie en Algérie : retour sur une histoire », *Le mouvement social*, vol. 2, n°219-220, pp. 25-34.

Harbi, M. (2003). *Aux origines du FLN.* Saint-Denis, France : Bouchene.

Harbi, M. (1980a). « Nationalisme algérien et identité berbère », *Peuples méditerranéens,* n° 11, pp. 59-68.

Harbi, M. (1980b). *Le FLN: mirage et réalité. Des origines à la prise du pouvoir. (1945-1962).* Paris, France : Editions J.A.

Harguindéguy J.-B. et R. Pasquier (2010). « Langue et politique. Les mobilisations ethnolinguistiques en Europe », *Cultures & Conflits*, n°79-80, pp. 7-18.

Harguindéguy, J.-B. et A. Cole (2009). « La politique linguistique de la France à l'épreuve des revendications ethnoterritoriales », *Revue française de science politique*, vol.59, n°5, pp. 939-966.

Harguindéguy, J.-B. et X. Itçaina (2015). « State Tradition and Regional Languages in France: The Case of Basque », dans L. Cardinal, S. K. Sonntag (dir.). *State Traditions and Language Regimes*. Montreal/Kingston, Canada : McGill-Queen's University Press, pp. 170– 188.

Haroun, A. (2000). *L'Été de la discorde : Algérie, 1962*. Alger, Algérie : Casbah Éditions.

Harris, F. C. (2009). « Specifying the mechanism linking dissent to action », Boston University Law Review, vol. 89, pp. 605- 608.

Hayat, S. (2013). « Démocratie agonistique », En ligne, http://www.participation-et-democratie.fr/fr/dico/democratie-agonistique

Heine, B et D. Nurse (dir.) (2004). *Les langues africaines*. Paris, France : Karthala.

Hermet, G. (2006). « Autoritarisme, démocratie et neutralité axiologique chez Juan Linz, *Revue internationale de politique comparée,* vol. 13, n°1, pp. 83-94.

Hobsbawm, E. (2010). « Les États créent les nations, pas l'inverse », *Le Monde diplomatique*, En ligne, https://www.monde-diplomatique.fr/2010/05/HOBSBAWM/19105

Hobsbawm, E. (2010). *Marx et l'histoire*. Paris, France : Demopolis.

Hobsbawm, E. (2001). *Revolutionaries.* New York, Etats-Unis : The New Press.

Hobsbawm, E. (1992). *Nations et nationalisme depuis 1780.* Paris, France : Gallimard.

Hopf, T. G. (2006). « Ethnography and Rational Choice in David Laitin: From Equality to Subordination to Absence », *Qualitative Methods*, vol. 4, n°1, pp. 17-20.

Horowitz, D. L. (1985). *Ethnic Groups in Conflit.* Berkeley, Etats-Unis : University of California Press.

Hermet, G. (2006). « Autoritarisme, démocratie et neutralité axiologique chez Juan Linz, *Revue internationale de politique comparée,* vol. 13, n°1, pp. 83-94.

Huard, R. (1987). « La tradition politique : émergences, contenus, devenir », *Pouvoirs*, n°42, pp. 15-29.

Huntington, S. (2011). *The Classe of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York, Etats-Unis : Simon & Schuster.

Ilikoud, O. (2006). « FFS et RCD : partis nationaux ou partis kabyles ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°111-112, pp. 163-182.

Ilikoud, O. (1999). « *La France et le berbérisme* », Thèse de doctorat, Saint-Denis, Université Paris 8 (source non publiée).

Imarazen, M. (2012). « Variation et normalisation de Tamazight », dans Haut Commissariat à l'Amazighité (dir.). *Actes. Aslugen n tira n tamazyt.* Alger, Algérie, pp. 37-52.

Itçaina, X. (2015). « Mobilisations linguistiques et culturelles en Pays basque français : entre amorce d'institutionnalisation territoriale et économie culturelle émergente », Séminaire du GRIGL (Groupe de recherche interdisciplinaire en gestion des langues), Université d'Ottawa (Canada), Ottawa, Canada.

Ivekovic, R. (2007). « Langue coloniale, langue globale, langue locale », *Rue Descartes,* vol. 4, n°58, pp. 26-36.

Jenson, J. (2001). « Re-Thinking Equality and Equity: Canadian Children and the Social Union », dans E. Broadbent (dir.). *Democratic Equality: What went wrong?* Toronto, Canada : University of Toronto Press, pp.111-29.

Joignant, A. (2004) « Pour une sociologie cognitive de la compétence politique », *Politix*, n° 65, pp. 149-173.

Jourde, C. (2009). « The Ethnographic Sensibility : Overlooked Authoritarian Dynamics and Islamic Ambivalences in West Africa », dans E. Schatz. *Political Ethnography. What immersion contributes to the study of power.* Chicago, Etats-Unis : University of Chicago Press, pp. 201-214.

Kaddache (1972). « L'utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Afrique coloniale », dans M. Galley et D. R. Marschall (dir.). *Actes du Premier Congrès d'Études des Cultures Méditerrannées d'Influence Arabo-Berbère*. Alger, Algérie : SNED, pp. 272-284.

Kapil, A. (1990). « L'évolution du régime autoritaire en Algérie : le 5 octobre et les réformes politiques de 1988-89 », Annuaire de l'Afrique du Nord, vol. 29, pp. 499-534.

Kaufmann, J.-C. (2004). *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, France : Armand Colin/SEJER.

Keddache, M. (2000). *Et l'Algérie se libéra, 1954-1962.* Paris, France : Edif.

Kaufman, S. J. (2001). *Modern Hatreds : The Symbolic Politics of Ethnic War.* Ithaca, États-Unis: Cornell University Press.

Kertzer, D. I. (1999). « On Rational Choice and Beached Diasporas », *International Studies Review,* vol.1, n°3, pp. 121-125. P

KSari WebTV. « Ait-Ahmed et Ali-Rachedi – FFS – Conférence débat à Montréal », En ligne, https://www.youtube.com/watch?v=EurjJhN1zGQ (dernière consultation 06/02/2017).

Kuhn, T.S (1983) *La structure des révolutions scientifiques,* Paris, France : Flammarion.

Kymlicka, W. (2001a). *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Canada : Boréal.

Kymlicka, W. (2001b). *Politics in the Vernacular : Nationalism, Multiculturalism, Citizenship*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.

Kymlicka, W. (2001c). « Multiculturalism and Citizenship-Building in Canada », *Building Citizenship : Governance and Service Provision in Canada*, vol. 9, pp.47-70.

Kymlicka, W. et W. Norman
(2000). *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.

Kymlicka, W. (1995a). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.

Kymlicka, W. (1995b). *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*. Synwell, Royaume-Uni : Clarendon Press.

Kymlicka, W. (1989). « Liberalism, individualism, and minority rights » dans A. Hutchinson et L. Green (dir.). *Law and the Community*. Toronto, Canada : Carswell, pp. 181-204.

Lachref, M. (1998). *Des noms et des lieux. Mémoire d'une Algérie oubliée.* Alger, Algérie : Casbah Édition.

Lacoste, Y. (2007). « Enjeux politiques et géopolitiques de la langue française en Algérie : contradictions coloniales et postcoloniales », *Hérodote,* vol.3, n°126, pp. 17-34.

Lacoste, Y. (1995). *Dictionnaire de géopolitique.* Paris, France : Flammarion.

Lagroye, J. (2003). « Les processus de politisation », dans J. Lagroye (dir.), *La politisation*, Paris, France : Belin Éditeur, pp. 360-361.

Laitin, D. (2007a). *Language Repertoires and State Construction in Africa*. Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press.

Laitin, D. (2007b). *Nations, States, and Violence*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.

Laitin, D. et J. D. Fearon (2003). « Ethnicity, Insurgency, and Civil War », *American Political Science Review*, vol. 97, pp. 75-90.

Laitin, D. et R. Reich (2003). « A liberal democratic approach to language justice », dans W. Kymlicka et A. Patten (dir.). *Language Rights and Political Theory.* Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press, pp. 80-104.

Laitin, D. et J. D. Fearon (2000). « Violence and the Social Construction of Ethnic Identity », *International Organization*, vol. 54, n°4, pp.845-877.

Laitin, D. (1998). *Identity in Formation: The Russian-speaking Populations in the Near Abroad.* Ithaca, Etats-Unis : Cornell University Press.

Laitin, D. (1992). « Language Normalization in Estonia and Catalonia », *Journal of Baltic Studies,* vol. 23, n °2, pp. 149-166.

Lalmi, N. A. (2004). « Du mythe de l'isolat kabyle », *Cahiers d'Études africaines*, n°175, pp. 507-531.

Lamarche, K. (2011). « S'engager « corps et âme » », Cultures & Conflit, vol.1, n°81-82, pp.125- 150.

Lapierre, J.-W. (1988). *Le pouvoir politique,* Paris, France : Presses Universitaires de France.

Laponce, J. A. (2006). *Loi de Babel et autres régularités des apports entre langue et politique.* Québec, Canada : Presses de l'Université Laval.

Laponce, J. A. (1987). *Languages and Their Territories.* Toronto, Canada : University of Toronto Press.

Laponce, J. A. (1984). *Langue et territoire*. Québec, Canada : Presses de l'Université Laval.

LAROUSSE (S.d.). « Statut ». En ligne, http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/statut/74543

Laroussi, F. (2007). *Mayotte : Une île plurilingue en mutation.* Dakar, Sénégal : Éditions du Baobab.

Laroussi, F. (2003). « Glottopolitique, idéologies linguistiques et Etat-nation au Maghreb », *Revue de sociolinguistique en ligne*, n°1, pp. 139-150.

Lazarus, N. (2006). « Introduire les études postcoloniales », dans N. Lazarus (dir.). *Penser le postcolonial. Une introduction critique*. Paris, France : Edition Amsterdam.

Le Cour Grandmaison, O. (2005). *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial.* Paris, France : Éditions Fayard.

Lecours, André (2002). « L'approche néo-institutionnaliste en science politique : unité ou diversité ? », *Politique et Sociétés*, vol. 21, n°3, p.3-19

Leca, J. (1970). « Idéologie et politique en Algérie », *Études*, pp. 672-692.

Leca, J. et J. C. Vatin (1975). *L'Algérie politique : institutions et régime.* Paris, France : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Lehtinen, T. (2003). *Nations à la marge de l'État. La construction identitaire du Mouvement Culturel Amazigh dans l'espace national marocain et au-delà des frontières étatiques.* Thèse de doctorat, Paris, France.

Lehmil, L. (2006). « L'édification d'un enseignement pour les indigènes : Madagascar et l'Algérie dans l'Empire français », *Labyrithe*, vol. 24, n°2, pp. 91-112.

Levy, J. T. (2003). « Language rights, literacy, and the modern state », dans W. Kymlicka et A. Patten (dir.). *Language Rights and Political Theory.* Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press, pp. 230-249.

L'Heuillet, H. (2002). « La généalogie de la police », *Cultures & Conflit*, n°48, En ligne, https://conflits.revues.org/907

LIBERTÉ (2015). « Quel avenir linguistique pour la Kabylie ? Disparition progressive de la langue kabyle dans les 15 années à venir », En ligne, http://www.liberte-algerie.com/culture/disparition-progressive-de-la-langue-kabyle-dans-les-15-annees-a-venir-233968

Liu, A. H. (2009). « The Politics of Language Regimes: Comparative Analysis of Southeast Asia », dans L. Cardinal, et Selma K. Sonntag (dir.), *State Traditions and Language Regimes*, Montreal, Canada : McGill-Queen's University Press, pp. 137–153.

Loughlin, J. (2005). « Les changements de paradigmes de l'État et les politiques publiques envers les minorités linguistiques et culturelles en Europe de l'Ouest », dans J.-P. Wallot (dir.), *La gouvernance linguistique : Le Canada en perspective*, Ottawa, Canada : Presses de l'Université d'Ottawa, pp.19-38.

Lounès, A. (2012). *Mohia. Le plus célèbre des inconnus.* Alger, Algérie : Éditions El Dar El Othmania.

Mabry, T. J. (2011) « Language and Conflict », *International Political Science Review*, vol. 32, n°2, pp.189-207.

Macciocchi, M.-A. (1974). *Pour Gramsci*. Saint Amant, France : Éditions du Seuil.

Macmillan, J. (2004). « Liberalism and Democracy Peace », *Review of International Studies*, vol. 30, n°2, pp. 179-200.

Maddy-Weitzman, B. (2011). *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*. Austin, Etats-Unis : University of Texas Press.

Maddy-Weitzman, B. (2006). « Ethno-politics and Globalisation in North Africa : The Berber Cultural Movement », *Journal of North African Studies*, vol. 11, n°1, pp. 71-83.

Mahé, A. (2001). *Histoire de la Grande Kabylie, xixe-xxe siècles. Anthropologie du lien social dans les communautés villageoises*. Paris, France : Éditions Bouchêne.

Mahé, A. (1998). « Violence et médiation. Théorie de la segmentarité ou pratiques juridiques en Kabylie », *Genèses*, vol. 32, n°1, pp. 51-65.

Mahiou, A. (2012). « Les séquences du changement juridique en Algérie. Cinquante ans de droit (1962-2012) », *Insaniyat*, n°57-58, pp. 73-89.

Mahiou, A. (2001). « Les contraintes et incertitudes du système politique », dans A. Mahiou et J.-R. Henry (dir.). *Où va l'Algérie ?* Aix-en-Provence, France : Karthala.

Mahoney, J. (2000). « Path dependence in historical sociology », *Theory and Society*, n°29, p.507-548.

Mammeri, M. (1981). *Poèmes kabyles anciens.* Paris, France : Maspéro.

Mandraud, I. (2012). « Mort de Ben Bella, héros de l'indépendance algérienne », *Le Monde*, En ligne, http://www.lemonde.fr/disparitions/article/2012/04/11/ben-bella-heros-de-l-independance-algerienne_1684031_3382.html

Mantaut, A. (2013) « Les langues hors de la loi : langues mineures ou en danger en Inde ». Devrait être publié dans le second semestre de 2014 aux Éditions Fayard. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00967534/document (dernière consultation, le 30/05/2017).

Manzano, F. (2011). « Le français en Tunisie, enracinement, force et fragilités systémiques : rappels historiques, sociolinguistiques, et brefs éléments de prospective », *International Journal of the Sociology of Language*, n°211, pp. 53-81.
Marcel, J.-C. et L. Mucchielli (1999). « Un fondement du lien social : la mémoire collective selon Maurice Halbwachs », *Revue d'anthropologie des sciences*, vol. 13, n°2, pp. 63-88.

Martinez, M. (1998). « Multilinguisme, démocratie et droits linguistiques : l'undécalinguisme sud-africain : façade ou réalité », Politique africaine, n°71, pp. 149-156.

Matoub, L. (1995). *Rebelle.* Paris, France : Stock.

May, S. (2012). *Language and Minority Rights : Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*. New York, Etats-Unis : Éditions Routledge.

May, S. (2003). « Misconceiving Minority Languages Rights: Implications for Political Theory » dans W. Kymlicka et A. Patten (dir.). *Language Rights and Political Theory.* Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press, pp.123–152.

Mbembe, A. et comp. (2006). « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale », *Esprit*, n°12, pp. 117-133.

Mehenni, F. (2010). *Le siècle identitaire. La fin des État-postcoloniaux.* Paris, France : Éditions Michalon.

Mehenni, F. (2004). *Algérie : la question Kabyle.* Paris, France : Éditions Michalon.

Memmi, A. (2004). *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*. Paris, France: Gallimard.

Memmi, A. (1965). *The Colonizer and the Colonized.* Boston, Massachusetts: Beacon Press.

Meynier, G. (2015). *L'Algérie révélée. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du Xe siècle*. Saint-Denis : Éditions Bouchène.

Meynier, G. (2014). « L'Algérie et les Algériens sous le système colonial. Approche historico historiographique, *Insaniyat*, n°65-66, pp. 13-70.

Meynier, G. (2001). « Problématique historique de la nation algérienne », *NAQD*, vol. 1, n°14-15, pp. 25-54.

Miles, M. B. et A. M. Huberman (2005). *Analyse des données qualitatives, 2e édition*, Paris, France : Éditions du Boeck.

Miller, C. et N. Haeri (2008). « Pourquoi un numéro consacré à la question du rapport entre langues, religions, et modernité dans l'espace musulman »*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* n°124, pp. 13-24.

Ministère de l'Éducation de l'Ontario. « Le curriculum de l'Ontario : Secondaire. Langues classiques et langues internationales », En ligne, http://www.edu.gov.on.ca/fre/curriculum/secondary/classiclang.html (dernière consultation : 30/11/2015).

Mitra, S.K. (2001). « Language and federalism : the multi-ethnic challenge », *International Social Science Journal*, vol. 53, n°167, pp. 51-60.

Mohand-Amer, A. (2014). « Les wilayas dans la crise du FLN de l'été 1962 », *Insaniyat*, n°65-66, pp. 105-124.

Mohand-Amer, A. et B. Benzinine (2012). *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie.* Paris, France : Éditions Kharthala.

Monbeig, O. (1992). « Une opposition politique dans l'impasse. Le FFS de Hocine Aït-Ahmed », *Revue du monde musulman et de la Méditérranée*, n°65, pp. 125-140.

Morsly, D. (1990). « Attitudes et représentations linguistiques ». *La linguistique*, vol. 26, n°2, pp. 77-86.

Moatassime, A. (1992). Arabisation et langue française. Paris, France : Presses Universitaires de France.

Montaut, A. (1997). « Problématique d'ensemble : l'Asie du sud multilingue », *Faits de langues,* vol. 5, n°10, pp. 9-30.

Moscovici, S. (1986). « L'ère des représentations sociales », dans W. Doise et A. Palmonari (dir.). *L'étude des Représentations Sociales*. Neuchâtel-Paris : Delachaux & Niestlé, pp. 34-80.

Mouffe, C. (2013). *Agonistics : Thinking the World Politically. 1st Edition.* New York, Etats-Unis : Verso.

Mudimbe, V. Y. (2000). « Race, Identity, Politics and History », *The Journal of African History*, vol. 41, n°2, pp. 291-294.

Munro, M. (2006) « Langue, identité et postcolonialisme : le cas d'Edwidge Danticat », *Critiques,* vol. 8, n° 711-712, pp. 794-707.

Musso, P. (2003). « TV Breizh, télévision-miroir de la Bretagne ? », ACRIMED, En ligne, http://www.acrimed.org/TV-Breizh-television-miroir-de-la-Bretagne

Nait Djoudi, O. « L'exhérédation des femmes en Kabylie : le fait de l'histoire et de la géographie », *Insaniyat*, n°13, pp. 187, 201.

Nait-Zerrad, K. (2005). *Linguistique berbère et applications.* Paris, France: L'Harmattan.

Nait-Zerrad, K. (2001). *Grammaire moderne du Kabyle*. Paris, France: Éditions Karthala.

Ndlovu, S. M. (2006). « The Soweto Uprising » dans South African Democracy Education Trust (dir.). *The Road to Democracy in South Africa. Volume 2, 1970-1980.* Pretoria, Unisa Press, pp. 317-368.

Nederveen P. J. (2015). *Globalization & Culture: Global Mélange (3e éd.).* Maryland, États-Unis: Rowman & Littlefield.

Ngalasso, M.N. et A. Ricard (1986). « Des langues et des États », *Politique Africaine,* n°23, pp. 3-6.

Oiry-Varraca (2012). « Le "printemps arabe" à l'épreuve des revendications amazighes au Maroc », *L'Espace Politique*, vol. 3, n°18, En ligne, https://espacepolitique.revues.org/2504

Ouerdane, A. (1987). « La "crise berbériste" de 1949, un conflit à plusieurs faces », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 44, n°1, pp.35-47.

Ouerdane, A. (1986). « Genèse de la crise berbériste de 1949 », *Tafsut – Études et débats,* n°3, pp.109-120.

Ouerdane, A. (2003). *Les Berbères et l'arabo-islamisme en Algérie*. Québec, Canada : Éditions KMSA.

Parent, C. (2010). *Le concept d'État fédéral multinational : Essai sur l'union des peuples*. Bruxelles, Belgique : Peter Lang.

Patten, A. et W. Kymlicka (2003). *Language rights and political theory*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.

Patten, A. (2001). « Political Theory and Language Policy », *Political Theory*, vol. 29, n°5, pp. 683-707.

Péchu, C. (2001). « Les générations militantes à Droit au logement », Revue française de science politique, vol. 51, n°1, pp. 73-103.

Pennetier, C. (2005). « Préface », dans V. Brousse et P. Grancoing (dir.). *Un siècle militant : engagement(s), résistance(s) et mémoir(s) au XXe siècle en Limousin*. Limoges, France : Éditions Pulim.

Person, Y. (1981). « L'État-Nation et l'Afrique », *Revue française de science politique*, vol. 68, n°250, pp. 274-282.

Pervillé, G. (2008) « Du berbérisme colonial au berbérisme anti-colonial : la transmission du thème de l'identité berbère des auteurs coloniaux français aux intellectuels nationalistes algériens », En ligne, http://guy.perville.free.fr/spip/article.php3?id_article=168. (Dernière consultation : 11/04/2016).

Pervillé, G. (1975). « Qu'est-ce que la colonisation ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°22, pp. 321-368.

Petithomme, M. (2009). *Les élites postcoloniales et le pouvoir politique en Afrique subsaharienne : La politique contre le développement*. Paris, France : L'Harmattan.

Pierson (2000). « Increasing returns, path dependence, and study of politics », *American Political Science Review*, vol. 94, n°2, pp. 251-267.

Pouchepadass, J. (2007). « Le projet critique des Postcolonial Studies entre hier et demain », dans M.-C. Smouts (dir.). *La situation postcoloniale : les Postcolonial Studies dans le débat Français*. Paris, France : Science Po, pp. 173-227.

Pogge, (2003) « Accommodation Rights for Hispanics in the United States », dans W. Kymlicka et A. Pattn (dir.), *Language Rights and Political Theory*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press, pp. 105-122.

Pouessel, S. (2010). « Une culture méditerranéenne fragmentée : la revendication amazighe entre local(ité) et transnational(ité) », *Esprit Critique : Revue Internationale de Sociologie et de Sciences sociales,* vol. 13, n°1, pp. 1-21.

Présidence de la République (S.d). « Constitution de 1996 », En ligne, http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm (dernière consultation: 12/02/2017).

Présidence de la République (S.d.). « Les symboles de l'État », En ligne, http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm (dernière consultation : 27/02/2017).

Présidence de la République (S.d.). « Textes fondateurs de l'État », En ligne, http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/charte%20d'alger.htm (dernière consultation : 10/02/2017).

Quandt, W. B. (1998). *Between Ballots and Bullets : Algeria's Transition from Authoritarianism* (2e ed.). Washington, Etats-Unis : Brookings Institution Press.

Rabushka, A. et K. A. Shepsle (1972). *Politics in Plural Societies : a theory of democratic instability*. Colombus, Etats-Unis : Charles E. Merrill Publising Company.

Rafaï, M. (2012) *La Jeunesse sportive de Kabylie - JSK - Itinéraire, de la création à la réforme sportive*. Alger, Algérie : Éditions Zyriab.

Rahal, M. (2012). « Fused Together and Torn Apart : Stories and Violence in Contemporary Algeria », *History and Memory*, vol. 24, n° 1, pp. 118-151.

Rancière, J. (1999). *Disagreement : Politics and Philosophy.* Minneapolis, Etats-Unis : University of Minnesota Press.

Read, B. (2006). « Site-Intensive Methods : Fenno and Scott in Search of a Coalition », *Qualitative Methods*, vol.4, n°2, pp. 9-13.

Réaume, D. G. (2003). « Beyond Personnality: The Territorial and Personal Principles of Language Policy Reconsidered », dans W. Kymlicka et A. Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press, pp. 271-295.

Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit.* Paris, France : Seuil.

Ricoeur, P. (1977). « Herméneutique de l'idée de révélation » dans *La Révélation*, Bruxelles, Belgique : Facultés Universitaires Saint-Louis, pp. 15-54.

Rist, G et Y. Lacoste (2007). « Enjeux politiques et géopolitiques de la langue française en Algérie : contradictions coloniales et postcoloniales », *Hérodote*, n°126, pp. 17-34.

Robert, H. (2014). *Algérie – Kabylie. Études et interventions.* Alger, Algérie : Éditions Barzakh.

Rouadjia, A. (1994). Grandeur et décadence de l'Etat algérien. Paris, France : Éditions Karthala.

Rouadjlia, A. (1990). *Les Frères et la Mosquée. Enquête sur le Mouvement Islamiste en Algérie.* Paris, France : Éditions Karthala.

Roy, S. N. (2003). « L'étude de cas », dans B. Gauthier (dir.). *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*. Québec, Canada : Presses de l'Université du Québec, pp. 159-184.

Rubio-Marín, R. (2003). « Language Rights: Exploring the Competing Rationales », dans W. Kymlicka et A. Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press, pp. 52-73.

Saada, E. (2003). « Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit en situation coloniale », *Genèses*, n°4, pp. 4-24.

Sabelli, F. (1986). *Il était une fois le développement.* Lausanne, France : Édition d'en bas.

Sadi, H. (2014). *Mouloud Mammeri ou la Colline emblématique*. Tizi-Ouzou, Algérie : Éditions Achab.

Safran, W. (2010). « Multiculturalism, Ethnicity, and the Nation-State : Ideology, Identity, and Policy », dans A. Lecours et L. Moreno (dir.). *Nationalism and Democracy : Dichotomies, Complementarities, Oppositions*. Londres/New-York : Routledge, pp. 16-37.

Safran, W. (2004). « The Political Aspects of Language », *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 10, n°1, pp. 1-14.

Saïd, E. (1980). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident.* Paris, France : Éditions du Seuil.

Salhi, M. B. (2010). *Algérie, Citoyenneté et identité*. Tizi-Ouzou, Algérie : Éditions Achab.

Salhi, M. B. (2006). « Société et religion en Algérie au XXe siècle : le réformisme ibadhite, entre modernisation et conservation », *Insaniyat*, n°31, pp. 33-61.

Samin, R. (2010). « La théorie postcoloniale : entre universalisme et essentialisme », *Revue Tropismes*, n°16, pp. 167-173.

Sanogo, M.-L. (2007). « Les associations et la défense des minorités linguistiques au Burkina Faso », dans M. Diop et J. Benoist (dir.), *L'Afrique des associations. Entre culture et développement*. Dakar-Paris : CREPOS-Karthala, pp. 79-99.

Savoie-Zajc, L. (2007). « Comment peut-on construire un échantillonnage scientifiquement valide ? », *Recherches qualitatives*, Hors Série, n°5, pp. 99-111.

Schatz, E. (2007). « Methods are not tools : ethnography and the limits of multiple-methods research. » Political Methodology, Committee on Concepts and Methods Working Paper Series, International Political Science Association.

Schmitter, P. (1971). *Interest Conflict and Political Change in Brazil.* Stanford, Etats-Unis : Stanford University Press.

Schutz, A. (1998). *Éléments de sociologie phénoménologique.* Paris, France : L'Harmattan.

Schnapper, D., J. Costa-Lascoux et M.-A. Hily (2001). « De l'État-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 17, n°2, pp. 9-36.

Shnapper, D. (2001). « Histoire, citoyenneté et démocratie », *Vingtième Siècle, revue d'histoire,* vol. 71, n°1, pp. 97-104.

Shnapper, D. (1994). *L'épreuve du chômage.* Paris, France : Gallimard.

Schnapper, D. (1994). *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation.* Paris, France : Éditions Gallimard.

Scott, J. C. (1992). *Domination and the Art of Resistance.* New Haven, Etats-Unis : Yale University Press.

Selles-Lefranc, M. (2006). « *Le Djurdjura à travers l'histoire* (1925) : histoire modèle d'une du "fraction du monde berbère" ou exemple d'une construction autonome de savoirs à l'École des Lettres d'Alger ? », *Outre-mers,* vol. 93, n°352, pp. 79-96.

Silverstein, P. (2003). « Martyrs and Patriots : Ethnic, National, and Transnational Dimensions of Kabyle Politics », *Journal of North African Studies,* vol. 8, n°1, pp. 87-111.

Siméant (2010). « La transnationalisation de l'action collective », dans E. Agrikoliansky et comp. (dir). *Penser les mouvements sociaux.* Paris, France : La Découverte.

Sini, C. (2015). « La promotion du berbère en Algérie », *Cahier d'Études africaines,* vol. 3, n°219, pp. 445-446.

Smouts, M.-C. (2007). *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans les débats français*. Paris, France : Presses de Sciences Po.

Sonntag, S. K. (2010). « La diversité linguistique et la mondialisation : les limites des théories libérales », *Politique et Sociétés*, vol. 29, n°1, pp. 15-43.

Sonntag, S. K. (2009). « Linguistic Globalization and the Call Center Industry: Imperialism, Hegemony or Cosmopolitanism? », *Language Policy*, vol.8, n°1, pp. 5–25.

Sorin, C. (2008). « Du personnel au politique : construction d'une identité militante dans le journal d'Alice Stone Blackwell (1872-1974) », *Amnis – Revue de civilisation contemporaine Europe/Amériques,* n°8.

Souibès, M. (2007). *L'Afrique des associations. Entre culture et développement*, Paris, France : Karthala.

Souriau, C. (1975) « L'arabisation en Algérie », dans Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes (dir). *Introduction à l'Afrique du Nord contemporaine*. Aix-en-Provence, France : Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, Éditions du CRNS.

Spivak, G. C. (1988). *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, France : Éditions Amsterdam.

Stora, B. (2006). *Histoire de la guerre d'Algérie (1954-1962).* Paris, France : La Découverte.

Stora, B. (2004). *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954).* Paris, France : La Découverte.

Stora, B. (1995). « Conflits et champs politiques en Algérie », *Politique étrangère*, vol. 60, n°2, pp. 329-342.

Tabi-Manga, J. (2000). *Les politiques linguistiques du Cameroun*. Paris, France : Karthala.

Taleb Ibrahimi, K. (2004). « L'Algérie : coexistence et concurrence des langues », *L'Année du Maghreb*, vol. I, pp. 207-218.

Tabti Kouidri, F. (2011). « Identité et altérité dans la chanson kabyle engagée des années 1990 : Idir, Lounès Matoub et Aït Menguellet », *Insaniyat*, n°54, pp. 127-145.

Taifi, M. (2004). « Si les Berbères ne s'entendent pas, qu'ils s'écrivent ! Pour une écriture grammaticale du berbère à usage didactique », dans M. Ameur et A. Boumalk (dir.). *Standardisation de l'amazighe*, IRCAM, pp. 30-43.

Taleb Ibrahimi, K. (2000). « L'Algérie : Langues, cultures et identité », dans H. Remaoun (dir.). *L'Algérie. Histoire, société, culture*. Alger, Algérie : Éditions Casbah.

Taleb Ibrahimi, K. (1995). « Algérie : l'arabisation, lieu de conflits multiples », *Monde arabe : Maghreb Machrek*, n°150, pp. 57-71.

Taleb Ibrahimi, K. (1994) *Les Algériens et leur(s) langue(s).* Alger, Algérie : Dar El Hikma.

Tamlali, Y. (2015). *La genèse de la Kabylie. Aux origines de l'affirmation berbère en Algérie.* Alger, Algérie : Éditions Barzakh.

Thelen, K. (2003). « How institutions evolve : insights from comparative historical analysis », dans J. Mahoney et D. Rueschemeyer (dir). *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*. Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press, pp. 208-240.

Thelen, K., S. Steinmo et F. Longstreth (1992). *Structuring Politics : Historical Institutionalism in Comparative Analysis.* Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press.

Thériault, J. Y. (2005). « Les enjeux de la citoyenneté et les langues officielles au Canada », dans *Perspectives canadiennes et françaises sur la diversité : actes de la conférence*, Ottawa, Canada, pp. 131-135.

Tilly, C. et S. Tarrow (2008). *Politique(s) du conflit. De la grève à la révolution.* Paris, France : Presses de Sciences Po.

Tilly, C. (2000). « Spaces of Contention. Mobilization », *An International Quarterly,* vol. 5, n°2, pp. 135-159.

Tilmatine, M. (2015). « Arabization and linguistic domination : Berber and Arabic in the North of Africa », dans S. Engelberg et comp. (dir.). *Koloniale und Postkoloniale Linguistik. Colonial and Postcolonial Linguistics,* Berlin/Munchen/Boston : Universitat Bremen et Institut fur Deutsche Sprache, pp. 1-16.

Tilmatine, M. (2011). « Berber and Arabic Language Contacts », *Semitic Languages*, vol. 36, pp. 1001-1014.

Tilmatine, M. (1991). « À propos de la néologie en berbère moderne », dans Actes du colloque international de Ghardaïa du 19 et 20 Avril 1991, Publié par GDM.

Toualbi-Thaâlibî, N. (2000). *L'Identité au Maghreb: L'Errance.* Algiers: Casbah Editions.

Touraine, A. (1996) « Le nationalisme contre la nation *»*, *L'Année sociologique*, vol. 46, n°1, pp. 15-41.

Touraine, A. (1996). « Le nationalisme contre la nation », *L'Année sociologique*, vol.46, n°1, pp.15-41.

Tournier, M. (1985). « Texte « propagandiste » et coocurrences. Hypothèses et méthodes pour l'étude de la sloganisation », *Mots,* vol. 11, n°11, pp. 155-187.

Traisnel, C. (2011). « Enjeux linguistiques locaux, représentation politique et interférences identitaires dans la définition d'une francophonie multiscalaire au Canada ». *Revue du Nouvel Ontario,* n° 35-36, pp. 137-162.

Von Busekist, A. (2014). « PassWion de la langue et reconnaissance », *Raisons politiques*, vol.4, n°56, pp. 49-68.

Von Busekist, A. (2002). « Nationalismes contre bilinguisme : le cas belge », dans D. Lacorne et T. Judt *La politique de Babel : Du monolinguisme d'État au plurilinguisme des peuples.* Paris, France : Éditions Karthala, pp. 191-225.

Von Busekist, A. (1998). *La Belgique. Politique des langues et construction de l'État, de 1780 à nos jours.* Paris-Bruxelles, France/Belgique : Éditions Duculot.

Van den Avenne, C. (2012). « Linguistique et colonialisme. Communiquer, décrire, imposer », *Glottopol*, n°20.

Verlet, M. (1986). « Langue et pouvoir au Ghana sous Nkrumah : les maîtres-mots », *Politique Africaine*, n°23, pp. 67-82.

Wallot, J.-P. (2005). *La gouvernance linguistique : le Canada en perspective*, Ottawa, Canada : Presses de l'Université d'Ottawa.

Waltz, S. (1995). *Human Rights and Reform : Changing the Face of North African Politics*. Berkeley, Etats-Unis : University of California Press.

Webb, V. et K. Sure. (2000). *African Voices*. Oxford, Royaume-Uni: Oxford University Press.

Weber, M. (1971). *The Sociology of Religion.* Boston, Etats-Unis : Beacon Press.

WebTV (2014). « Communication présentée par Pr Benrabah », En ligne, http://webtv.univ-bejaia.dz/index.php/2014/11/communication-presentee-par-pr-benrabah-mohamed/

Weinstock D. M. (2003). « The Antinomy of Language Rights », dans W. Kymlicka et A. Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press, pp. 250-270.

Woehrling, J. (2012). « La Cour suprême du Canada et la réflexion sur la nature, les fondements et les caractéristiques des *droits* et de la *liberté* linguistiques », dans C. Brohy, T. Du Plessis, J.-G. Turi et J. Woehrling (dir.). *Conference Proceedings of the 12th International Conference of the International Academy for Linguistic Law (1-3 November 2010, Black Mountain, Thaba 'Nchu, South Africa)*. Bloemfontein, SUN MeDIA.

Wright, S. (2004). *Language Policy and Language Planning: From Nationalism to Globalisation.* New York, Etats-Unis : Palgrave Macmillan.

WebTV (2014). « Communication présentée par Pr Benrabah », En ligne, http://webtv.univ-bejaia.dz/index.php/2014/11/communication-presentee-par-pr-benrabah-mohamed/ (dernière consultation : 01/06/2017).

Wyrtzen, J. (2014). « Colonial Legacies, the Nation and the Challenges of Multiculturalism in North Africa », dans M. Ennaji (dir.). *Multiculturalism and Democracy in North Africa : Aftermath of the Arab Spring*. New York, Etats-Unis : Routledge, pp. 17-34.

Yacine, T. (1996) « L'enjeu de la revendication linguistique en Algérie », dans *Comprendre la crise*, Paris, France : Complexes, pp. 155-166.

Yacine, T. (1990). *Aït Menguellet chante.* Alger, Algérie : Éditions Bouchène.

Yukitoshi, S. (2005). « Comment les langues africaines des anciennes colonies françaises pourront-elles être réhabilitées ? Le Sénégal », dans J.-L. Calvet et P. Griolet (dir.). *Impérialisme linguistique hier et aujourd'hui*. Aix-en-Provence, France : INALCO/ÉDISUD, pp. 230-231.

Zenati, J. (2004). « L'Algérie à l'épreuve de ses langues et de ses identités : histoire d'un échec répété », *Mots. Les langages du politiques,* n°74, pp. 137-145.

Zoubir, Y. H. (1995). « Stalled Democratization of an Authoritarian Regime: The Case of Algeria », *Democratization*, vol. 2, n°2, pp. 109-139.

Annexes

Informateurs	Lieu et date	Profession et âge	Résultat /Hypothèse	Structure
B.B	Ottawa – Juin 2013	Universitaire (Littérature française) – Professeur de tamazight - La quarantaine	Validation type – Groupe de contrôle.	ACAOH
R.B	Ottawa – Juin 2013	Universitaire (Mécanique) – Professeur de tamazight - La cinquantaine	Validation type – Groupe de contrôle.	ACAOH
F.C	Ottawa – Juin 2013	Universitaire (Chimiste)- Professeur de tamazight – La trentaine	Invalidation– Relative imposition de problématique - Tamazight = démocratie » est un slogan dépassé. C'est un combat de palier, la priorité n'est pas de dire que tamazight va amener la démocratie, mais apprendre cette langue à mes enfants.	ACAOH
Y.A	Paris – Juillet 2013	Sociolinguiste – La soixantaine	Covalidation	Sans
H.S	R. parisienne – Juillet 2013	Ethnopsychiatre- La cinquantaine	Validation type + Aspects nouveaux	Sans
S.D	Paris – Juillet 2013	Sociolinguiste – La soixantaine	Covalidation	INALCO

K.N-Z	Paris – Juillet 2013	Docteur en physique - Linguiste – La cinquantaine	Covalidation	INALCO
H.S	Paris – Juillet 2013	Universitaire (Mathématique) – La soixantaine	Covalidation – Relative imposition de problématique	ACB
M.S	Paris – Juillet 2013	Expert-comptable – La cinquantaine	Validation type + Aspects nouveaux	Berbère TV
K.T	Région parisienne – Juillet 2013	Producteur-animateur – La quarantaine	Validation type + Aspects nouveaux	Berbère TV
R.A-Y	Picardie – Juillet 2013	Juriste+homme politique – Septuagénaire	Validation type	RAAF (Rassemblement pour une Algérie Algérienne Fédarale)
A.M	Paris – Juillet 2013	Journaliste – La cinquantaine	Covalidation	ACB
H.H	Paris – Juillet 2013	Universitaire – La cinquantaine	Validation type.	
M.B-H	Paris – Juillet 2013	Poète+Producteur radio – La soixantaine	Validation type.	
R.A	Alger – Août 2013	Infographe – La cinquantaine	Validation type.	HCA
S.A	Alger- Août 2013	Auteur+Origamiste – La cinquantaine	Validation type.	
S-E.A	Alger- Août 2013	Directeur à la culture au HCA – La quarantaine	Validation type.	HCA
A.H-S	Alger – Août 2013	Fonctionnaire – La cinquantaine	Covalidation – Relative imposition de problématique : je ne sais pas s'il y a un lien entre tamazight et la démocratie ; cela semble convaincant, mais ce n'est pas le plus important pour moi.	HCA
B.A	Alger – Août 2013	Universitaire – La cinquantaine	Covalidation – Relative imposition de problématique.	HCA
R.B	Alger – Août 2013	Professeur du secondaire – La cinquantaine	Validation type.	RCD
H.O	Alger – Août 2013	Universitaire (Mathématiques) – La cinquantaine	Validation type.	Imedyazen
O.M	Alger – Août 2013	Universitaire (Traduction) – La trentaine	Validation type.	Imedyazen
A.D	Alger – Août 2013	Sociolinguiste – La soixantaine	Validation type.	CNPLET
L.A-M	Tizi-Ouzou – Septembre 2013	Artiste-poète – La soixantaine	Validation type + Aspects nouveaux.	Sans
M.L	Tébessa – Janvier 2014	Médecin+Sociolinguiste – La soixantaine	Validations types + Aspects nouveaux.	Sans

C.S	Tébessa – Janvier 2014	Inspecteur de langue amazighe – la cinquantaine	Covalidation.	RCD
H.H	Tébessa – Janvier 2014	Universitaire (Littérature française) -producteur radio – La soixantaine	Validation type + Aspects nouveaux.	
R.B	Tébessa – Janvier 2014	Professeur paramédical – La soixantaine	Covalidation.	MCA
B.D	Tébessa – Janvier 2014	Professeur de langue amazighe – La trentaine	Covalidation – Relative imposition de problématique.	MCA
M.H	Tébessa – Janvier 2014	Cadre – La cinquantaine	Covalidation.	Sans
A.A	Tébessa – Janvier 2014	Radiologue – La quarantaine	Covalidation.	Izelwan
R.Y	Tébessa – Janvier 2014	Maire – La cinquantaine	Covalidation – Relative imposition de problématique. Je ne sais pas ; il faut bien réfléchir avant de répondre.	RCD
M-S.O	Tébessa – Janvier 2014	Auteur – La soixantaine	Validation + Aspects nouveaux.	Sans
S.H	Alger – Janvier 2014	Directeur de CNPRH – La soixantaine	Validation type + Aspects nouveaux.	CNPRAH