MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

UNIVERSITÉ MOULOUD MAMMERI, TIZI-OUZOU

FACULTÉ DES LETTRES ET DES LANGUES

DÉPARTEMENT DE FRANCAIS

THÈSE DE DOCTORAT

Filière : français
Spécialité : Sciences du langage

Présentée par :
OMARI Ahlam

Sujet :

Analyse praxématique de discours d'étudiants de l'Ecole normale supérieure de Bouzaréah autour de l'algérianité

Volume 1

Devant le jury d'examen composé de :

M. AIT CHALLAL Salah	Professeur	UMMTO	Président
M. SINI Chérif	Professeur	UMMTO	Rapporteur
Mme HOCINI Siham	MCA	UMMTO	examinatrice
M. BENRAMDANE Farid	Professeur	Université de Boumerdès	Examinateur
Mme OULEBSIR Kamila	MCA	ENS de Bouzaréah	Examinatrice
M. ALIBENCHERIF Zakaria-Mahamed	Professeur	Université de Tlemcen	Examinateur

Année universitaire 2023-2024

MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

UNIVERSITÉ MOULOUD MAMMERI, TIZI-OUZOU

FACULTÉ DES LETTRES ET DES LANGUES

DÉPARTEMENT DE FRANCAIS

THÈSE DE DOCTORAT

Filière : français
Spécialité : Sciences du langage

Présentée par :
OMARI Ahlam

Sujet :

Analyse praxématique de discours d'étudiants de l'Ecole normale supérieure de Bouzaréah autour de l'algérianité

Volume 1

Devant le jury d'examen composé de :

M. AIT CHALLAL Salah	Professeur	UMMTO	Président
M. SINI Chérif	Professeur	UMMTO	Rapporteur
Mme HOCINI Siham	MCA	UMMTO	examinatrice
M. BENRAMDANE Farid	Professeur	Université de Boumerdès	Examinateur
Mme OULEBSIR Kamila	MCA	ENS de Bouzaréah	Examinatrice
M. ALIBENCHERIF Zakaria-Mahamed	Professeur	Université de Tlemcen	Examinateur

Année universitaire 2023-2024

Dédicace

Je dédie ce travail de recherche, tout d'abord, à mes parents qui m'ont été d'un soutien inconditionnel tout au long de mon parcours académique. Je leur dédie ce travail, en l'expression de mon amour et de ma gratitude éternels.

Je ne saurai oublier mon époux qui a toujours su me prodiguer le courage et la volonté lorsque ceux-ci me trahissaient.

Je le dédie aussi à mes enfants Hiba, Younes et Meriem.

Je le dédie, enfin, à toutes celles et ceux qui me chérissent.

Remerciements

Je tiens à exprimer mes vifs remerciements et ma profonde gratitude à Monsieur SINI Chérif pour son soutien, sa disponibilité et ses orientations.

Je remercie aussi les membres du jury d'avoir accepté d'évaluer la présente thèse.

Je remercie, enfin, tous ceux qui ont contribué à la réalisation de la présente thèse.

Sommaire

DEDICACE 3

REMERCIEMENTS 4

INTRODUCTION GENERALE 5

PROBLEMATIQUE 8

LE CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE 10

OBJECTIFS DE LA RECHERCHE 12

LES HYPOTHESES DE RECHERCHE 13

LE PLAN DE LA REDACTION 13

CHAPITRE I : L'IDENTITE ALGERIENNE, ENJEUX POLITIQUES ET REALITES HISTORIQUES 17

1. AUTOUR DE L'IDENTITE 18

2. LA QUESTION IDENTITAIRE ALGERIENNE 34

CHAPITRE II : LA PRAXEMATIQUE OU L'EMERGENCE PROCESSUELLE DU SENS EN LANGAGE 56

1. VERS LA THEORIE PRAXEMATIQUE 59

2. AU CŒUR DE LA THEORIE PRAXEMATIQUE 72

CHAPITRE III : MODALITES DE RECUEIL DES DONNEES 89

1. NOTRE PRE-ENQUETE 93

2. NOTRE ENQUETE 120

CHAPITRE IV : LORSQUE L'ETHNONYME PREND LE DESSUS… 136

1. ALGERIANITE A CHEVAL ENTRE L'ARABITE ET L'AMAZIGHITE 137

2. ALGERIANITE A L'EPREUVE "DES CONSTANTES" DE LA NATION. 159

3. L'ARABO-ISLAMISME ET L'AMAZIGHITE OU LE REPLI SUR SOI 170

CHAPITRE V : L'ALGERIANITE DANS LE PRISME DU HIRAK 180

1. APPARTENANCE ET MEFIANCE… 183

2. ALGERIANITE : ENTRE PATRIOTISME ET PERSPECTIVES INCERTAINES 200

3. LORSQUE L'ALGERIANITE SIGNIFIE CRISE IDENTITAIRE 208

CHAPITRE VI: ALGERIANITE ET AMOUR DU PAYS NATAL 223

1. ALGERIANITE, DISCOURS ET EMOTIONS 224

2. LORSQU'ON S'ATTACHE A L'ALGERIE MALGRE TOUT 239

3. ALGERIENNE ET FIERE DE L'ETRE 249

CONCLUSION GENERALE 262

BIBLIOGRAPHIE 272

RESUMES 285

" *Les mots, chez Bakhtine ne sont pas des "galets" lisses, compacts, unités d'un système linguistique abstrait, mais des matériaux "poreux", intimement pénétrés par les environnements dont ils restituent quelque chose –"allusivement" – dans le dire où ils figurent "*

Catherine Authier-Revuz.

Introduction générale

Problématique

Nous nous proposons, dans la présente thèse, d'interroger les modalités discursives de l'élaboration et du réglage social du sens de l'algérianité dans des discours sollicités auprès d'étudiants de l'Ecole normale supérieure de Bouzaréah (Alger). S'inscrivant, de prime abord, dans la perspective générale de l'analyse du discours, cette étude mène une réflexion à propos de la problématique identitaire algérienne à partir des mises en discours de normaliens enquêtés quant à une identité en débat dans le pays depuis l'époque coloniale française et, depuis quelque temps déjà, fort ressuscitée par les mutations sociopolitiques en cours[1].

A partir des discours estudiantins, nous interrogeons les fondements d'une conception qui se veut nationale mais qui est éminemment éristique du fait de son profond ancrage sociohistorique et des enjeux sociopolitiques qui lui pèsent lourd. En effet, la prise de conscience de l'algérianité en tant que sentiment d'appartenance à la nation algérienne a tout d'abord vu le jour dans le conflit des Algériens[2], réduits au statut d'indigènes par le code de l'indigénat (de 1881 jusqu'en 1927), contre la présence coloniale dans le pays depuis 1830 jusqu'en 1962. Alors hostiles à toute velléité d'assimilation et en même temps animés par la ferme volonté d'indépendance, ils refusaient le projet de " l'Algérie française " pour s'affirmer en tant qu'appartenant à une nation différente et pour l'indépendance de laquelle ils luttaient. Depuis, la construction mémorielle de cette algérianité, lente et à la fois problématique, continue à charrier les controverses liées aux référents identitaires d'une conception pas très clair à en saisir les nuances et à en préciser les contours, tant les implications de la colonisation française, le télescopage des conceptions politiques, les retournements des projets de société en cours et passés ainsi que l'histoire mouvementée du pays s'en mêlent et portent différemment la question. Arabo-islamisme, berbérisme, révolution algérienne, mémoire ancestrale, francophonie, occidentalisation, traditions,

[1] Ces mutations concernent en particulier le Hirak, dit aussi Harak ou mobilisation populaire qui fera, plus bas, l'objet de détails.

[2] A l'époque coloniale française, le peuple algérien était considéré comme simplement indigène et n'avait pas le statut d'Algérien. Ce sont plutôt les Européens d'Algérie qui étaient désignés par l'appellation Algériens (J. Meynier, 2014). L'instauration de ces différences, et autres, résulte de ce que l'historien français et spécialiste de l'histoire de l'Algérie coloniale Jilbert Meynier (2014:19) considère comme du « *racisme théorisé et institutionnalisé* » qui consiste en l'instauration de différentes catégories raciales à l'instar de : Français, Européens, indigènes, etc. Cette vision est inspirée du scientisme européen de la deuxième moitié du XIX ème siècle qui oppose « la civilisation », réservée au monde occidental, à « la barbarie » et au nom de laquelle des campagnes coloniales ont été menées. C'est ainsi que, selon toujours J. Meynier, les « Arabes » sont opposés aux « Berbères » comme étant deux races hiérarchiquement différentes dans le sens où la race berbère était suppposée supérieure à celle arabe.

brassages culturels, orthodoxie religieuse, démocratie, etc., ce sont autant de références qui l'opacifient aux yeux d'une jeune génération, qui plus est confrontée à une question ressuscitée par un contexte sociopolitique agité.

Envisagée donc du point de vue de son ancrage sociohistorique, mais uniquement à partir du processus de son émergence dans les mailles des discours estudiantins que nous provoquons au cours d'une enquête sociolinguistique, la question de l'algérianité se prête à une étude originale. Certes, il s'agit là d'une problématique qui n'a laissé ni historiens, ni sociolinguistes, ni chercheurs indifférents. Nous en citons à titre d'exemple A. Mahiou et J.-R. Henry (*Où va l'Algérie* ?, 1996), A. Ait-Sahlia Benaissa (*La construction de l'identité dans le langage : variations autour de l'identité algérienne*, 1999), M. Harbi (*La guerre commence en Algérie*, 2009), G. Grandguillaume et J.- P. Peyroulou (*La question nationale algérienne : conflits et enjeux*, 2008), M. Keddache (*L'Algérie des Algériens*, 2009), S. Rahal Sidhoum (*Berbères, berbérophonie, berbérité et algérianité*, 2001), etc. Or, notre angle d'approche de la question telle qu'elle se pose auprès d'étudiants impliqués, directement ou non, par les événements alors en cours dans le pays est novateur en ce qu'il cerne la question dans un contexte extrêmement particulier. Nous voulons précisément dire cette période de mutations politique, sociale, idéologique, etc., que la mobilisation populaire inaugure depuis le 22 février 2019, lequel favorisant, peu ou prou, la remise en question de la conception politique de la pensée unique de l'identité algérienne.

Il s'agit d'un événement qui, certes, s'est déployé dans l'espace public algérien, mais dont les discursivités (slogans, chants, emblèmes) retentissent dans les discours suscités à propos de l'algérianité. Il est ainsi important pour nous de souligner à quel point le poids de ce contexte est pesant sur le processus de l'émergence du sens, mais sans pour autant vouloir le réduire à un simple cadre extérieur. Il est, au contraire, constitutif même du discours. Nous analysons, ainsi, l'algérianité telle qu'elle se perçoit, se dit, se sent et se co-construit discursivement dans ce contexte particulier.

Notre projet de recherche ne peut s'accomplir qu'en s'appuyant sur un corpus que nous constituons en collaboration avec des normaliens. Il s'agit des échanges linguistiques entre l'enquêtrice que nous sommes et les normaliens invités à discuter de l'Algérie[3],

[3] Le toponyme "Algérie" a été attribué au pays par le ministère de la Guerre, le 14 octobre 1939, durant la colonisation française.

l'Algérien et l'algérianité. Certes, nous nous intéressons aux différentes manifestations du sentiment d'appartenance des étudiants à l'Algérie ainsi qu'aux différents référents et catégorisations identitaires. Cependant, nous ciblons plus précisément « *les régularités énonciatives* » (D. Maingueneau, 1984:06) à l'œuvre et les mécanismes discursifs qui les sous-tendent sans évidemment perdre de vue l'impact du contexte socioidéologique et sociopolitique dans lequel ces échanges sont recueillis ni celui de celle qui les suscite. C'est ainsi que nous entendons expliciter les processus d'identifications de nos témoins informateurs à travers l'analyse du fonctionnement discursif. En envisageant cette question du point de vue du processus de l'élaboration du sens dans le langage, nous estimons avoir affaire à un sujet pleinement inscrit dans les problématiques que posent les sciences du langage.

Le cadre théorique et méthodologique de la recherche

En faisant cette option théorique quant à un thème de recherche aussi transversal, car ayant trait à la question identitaire, à la fois historique, nationale et langagière, nous ne pouvons faire l'économie des principes de « *la linguistique de la complexité* » (Ph. Blanchet, 1998:84), tout d'abord, puis de la théorie praxématique. Ce pradigme de la complexité, celui de l'épistimologie propre des sciences humaines, postule l'inexistence d'une réalité objective donnée mais plusieurs réalités construites par les acteurs et dues à un ensemble de causalités circulaires, qu'elles soient génétiques, biologiques, affectives, relationnelles, culturelles, etc. Quant à la praxématique, elle semble être la plus à même de faire ressortir la complexité inhérente aux modalités discursives de l'émergence du sens de l'algérianité en discours, sans perdre de vue le fait qu'il existe, certes, d'autres approches théoriques d'aborder cette même problématique. En effet, l'analyse et l'interrogation des modalités discursives, auxquelles participent forcément notre présence ainsi que le poids du contexte, se prête aux principes de ladite théorie. En proposant un nouveau modèle théorique du fonctionnement énonciatif, la praxématique est susceptible de faire ressortir tout l'aspect interactif, intersubjectif, dialogique et, de ce fait, l'ancrage socioidéologique inhérent à la question, à commencer par les interactants immédiats de l'échange verbal.

En d'autres termes, ce cadre théorique est à même de dégager les modalités des mises en discours de l'algérianité telles qu'elles interagissent, d'un côté, avec la parole effective et présumée qui la provoque et qui en co-construit le sens sans avoir l'intention de le faire. Celle

de la chercheuse que nous sommes. Il ne s'agit pas de discours spontanés mais que nous avons sollicités à partir des hypothèses que la problématisation de l'algérianité interroge. Notre statut, à la fois d'enseignante universitaire de français, de doctorante, de citoyenne algérienne concernée par la question de nation et de société à propos de laquelle nous enquêtons, nos tentatives de relancer le discours, de le recentrer, de solliciter et de désambiguïsation ne sont pas sans incidence sur nos interlocuteurs. De ce fait, nos interventions au cours de l'entretien ne sont nullement anodines. Nous sommes alors pleinement consciente que notre inscription dans le discours, qui pèse de tout son poids sur nos enquêtés, constitue une partie prenante dans le processus de l'élaboration et du réglage social du sens de l'algérianité. D'un autre côté, les discours estudiantins ne manquent pas d'interagir avec les discours autres qui puisent dans le substrat socioidéologique de la société algérienne. Il s'agit d'un substrat, certes, remodelé par le Hirak mais qui puise dans tous les référents identitaires qui ont pu se constituer et se reconfigurer à travers le temps en rapport avec l'héritage de l'appareil colonial, la composante religieuse, la pratique linguistique, le pouvoir politique, le patrimoine culturel, le sentiment national, les mythes et symboles de la nation algérienne, etc., et qui forment « *les lois sociales de construction* » (P. Bourdieu, 1982:25) du sens.

Le choix de la théorie praxématique est, à notre sens, le plus judicieux en ce sens qu'il permet de circonscrire et d'expliciter ce procès intersubjectif complexe, à la fois énonciatif et sociétal moyennant l'un de ses principes euristiques fondamentaux, à savoir le dialogisme qui fera plus bas l'objet de mises au point théoriques.

Ce choix théorique nous permet d'effectuer notre recueil de données en adoptant la posture d'une chercheuse dans ses tentatives d'interagir avec ses témoins informateurs afin de désambiguïser leurs mises en discours à propos d'une algérianité liée au passé d'une nation, au présent d'un peuple et à l'avenir d'une génération. A cet effet, nous empruntons la posture d'une chercheuse soucieuse de la nécessité de l'objectivité mais, en même temps, fort consciente de « *son implication subjective* » (Ph. Blanchet, 2000) puisque, d'un côté, nous sommes à la fois sujet et objet de la recherche et, de l'autre, nous constituons une partie prenante dans le processus de l'élaboration et du réglage social du sens.

La matérialité verbale ainsi recueillie constitue notre corpus que nous étudions à travers tous les aspects dialogiques que celui-ci présente dans sa rencontre avec ce qui se dit dans la sphère estudiantine en particulier, la communauté nationale, voire internationale autour de la multiplicité référentielle du pays, l'exclusivisme parfois arabo-islamiste et

d’autres fois berbériste ainsi que toutes les formes de perte identitaire empreinte des sentiments de frustration, d’exaspération, de désenchantement, de méfiance, etc.

Objectifs de la recherche

D’actualité, la problématique identitaire soulevée dans la présente thèse est l’une des questions houleuses qui animent les débats nationaux au moment où nous avons cullecté nos données. Elle suscite d'autant plus l’intérêt et l’engouement de la communauté estudiantine de l’ENS de Bouzaréah, étant donné notre contact continu avec cette catégorie d’Algériens venus de différentes régions du pays.

Ainsi, l’approche des discours estudiantins nous permet de comprendre ce que leur signifie cette appartenance et, le cas échéant, pourquoi elle serait mise à mal. *Ipso facto*, cette étude serait susceptible de déceler, non seulement les raisons d'un certain conflit socioidéologique dont continue à souffrir cette catégorie d’appartenance, mais aussi les implications du mouvement social en cours sur le sentiment identitaire des normaliens enquêtés.

Ainsi, pensons-nous pouvoir contribuer à mettre en place, en dehors des idées de pureté ethnique, religieuse ou linguistique se déclinant en idéologie exclusiviste, une conception plurielle, flexible et surtout actuelle de l’algérianité. C'est-à-dire une algérianité qui serait bâtie, non sur le particularisme culturel, mais sur la pluralité multidimensionnelle d'une société existant depuis le royaume numide. Une algérianité où la culture de l'intolérance, du doute et de la suspicion envers le concitoyen ne trouverait pas de place. Une algérianité où la démocratie et la liberté d'expression trouveraient, au contraire, de la place. Une algérianité que le Hirak reconfigure et redéfinit à la lumière de nouvelles donnes.

En cernant l’algérianité en tant que conception étudiée dans le discours, au moyen des principes de la théorie praxématique, nous pensons pouvoir mieux mettre en lumière les différents référents identitaires qui la définissent au-delà des catégorisations et tergiversations politiques proprement dit, même si celles-ci contribuent d'une manière ou d'une autre à son façonnement.

Tous ces enjeux nous amènent à poser la problématique suivante :

- Quelles sont les modalités discursives de l’élaboration et du réglage social du sens de l’algérianité dans les discours estudiantins recueillis ?

Des questions subsidiaires s'ajoutent à la problématique générale de cette manière :

- Quels sont les différents sens que prend l'algérianité auprès des normaliens enquêtés ? Quelle y est la place des différents référents historique, linguistique, religieux, etc. ? Et quels rapports entretiennent-ils dans le processus de l'émergence du sens ?
- Comment le sens de l'algérianité se co-construit-il en lien avec ces différents référents ?
- Quels sont aussi les différents discours qui traversent ceux des normaliens ?
- Comment se traduit discursivement l'algérianité ?
- Enfin, que signifie l'Algérie, l'Algérien et l'algérianité pour ces normaliens ?

Les hypothèses de recherche

Afin de répondre à cet ordre de questionnements, qui avant de se voir formulés se souciaient de la faisabilité, la clarté et la pertinence de l'étude projetée, nous adoptons en arrière-plan l'hypothèse selon laquelle le sens de l'algérianité, saisisable dans le pratique langagière estudiantine, serait d'ancrage socioidéologique. Autrement dit, et mise à part notre contribution à faire émerger tel ou tel autre sens, la discussion avec les normaliens à propos de l'algérianité se positionnerait vis-à-vis des différentes catégorisations qu'on lui prête du point de vue idéologique, social et politique. Nous voulons dire, par-là, que l'identification des normaliens serait fortement situationnelle en ce qu'elle s'insèrerait dans le moule institutionnel qui la prédétermine depuis l'émergence du concept, les différentes catégorisations politiques inculquées ainsi que les implications du contexte socioidéologique en cours en lien avec les conditions et contingences de vie de l'Algérien, son rapport avec les institutions éttiques actuelles et sa projection vers l'avenir, etc.

L'algérianité ne serait naturellement pas une entité préconstruite, réifiée et transcendantale tel que le stipulent les lois et l'imposent les idéologies. Elle serait ce sentiment mouvant et changeant au cœur d'une dynamique évolutive incessante, perpétuellement négocié par les acteurs sociaux avec lesquels les normaliens interagiraient en société comme en acte de langage. C'est dans le spectacle de cette covariance des phénomènes sociaux et linguistiques, régie par les règles sociales d'acceptabilité du sens, qu'émergerait le sens de cette identité.

Le plan de la rédaction

Six chapitres composent la présente thèse.

Le premier constitue le cadrage théorique de notre étude en ce que nous essayons, tout d'abord, de cerner l'identité en tant que concept philosophique, sociologique et psychologique, puis, de le circonscrire dans le contexte algérien à partir de la naissance de l'esprit nationaliste jusqu'en 2019 ; le moment de la collecte des données. Notre démarche théorique propose donc une approche pluridisciplinaire du concept d'identité, en croisant les regards de chercheurs issus de différents champs avant d'enchaîner avec le contexte historique d'apparition et d'évolution de l'algérianité en tant que sentiment d'appartenance et enjeu politique. Ce qui appelle la nécessité de remonter à l'époque coloniale française où le peuple a trouvé une sorte d'union dans son opposition au colonialisme, en passant par les différentes phases post-coloniales, les questions liées à l'arabisation et à la démocratie, etc. Autant de facteurs qui pèsent lourd sur le présent et le devenir du concept. Ceci nous permet, de fait, d'aplanir les difficultés liées à la nature même du phénomène étudié ainsi qu'à son évolution historique dans le pays.

Le deuxième chapitre est consacré à l'explicitation des principes de la théorie praxématique, à partir des écrits et réflexions de M. Bakhtine, le théoricien du dialogisme, sur la nature profondément dialogique des humains, celle des genres littéraires, du langage, etc., en passant par les théories de l'énonciation, l'interactionnisme puis la théorie praxématique proprement dite.

Le troisième chapitre présente l'approche méthodologique pour laquelle nous avons opté pour réaliser notre enquête de terrain. C'est-à-dire qu'il y est question de la description de notre protocole d'enquête suivi à l'ENS de Bouzaréah pour constituer notre corpus au moyen du questionnaire, puis, des entretiens semi-directifs. Ce chapitre est aussi l'occasion d'exposer les résultats d'une analyse quantitative qui découle d'une pré-enquête.

Les chapitres quatre, cinq et six, quant à eux, présentent l'analyse des données recueillies. Ils sont, à cet effet, répartis en fonction des thématiques qui ressortent des mises en discours en interaction autour de l'algérianité.

Chapitre 1 :L'identité algérienne, enjeux politiques et réalités historiques

Chapitre 2 : La praxématique ou l'émergence processuelle du sens en langage

Chapitre 3 : Modalités de recueil des données

Chapitre 4 : Lorsque l'ethnonyme prend le dessus…

Chapitre 5 : Algérianité à travers le prisme du Hirak

Chapitre 6 : Algérianité et amour du pays natal

Chapitre I : L’identité algérienne, enjeux politiques et réalités historiques

Introduction

Etant donné que nous nous interrogeons sur la problématique identitaire algérienne telle qu'elle s'élabore et émerge dans les discours estudiantins que nous avons provoqués, nous ne pouvons passer outre le paradigme identitaire avec toute la constellation théorique qu'il est censé véhiculer. C'est ainsi que nous envisageons, dans un premier temps, de nous interroger sur la définition du concept tel qu'il se présente dans les différents domaines de références tel que l'anthropologie, la sociologie, la psychanalyse, etc. En d'autres termes, le questionnement sur l'identité nous mène à nous interroger nécessairement sur le sentiment de conscience de soi, le paradoxe de la ressemblance et de la différence de la personne, les processus d'identification, la construction identitaire et le rapport à autrui, le processus de son évolution, etc. Ce qui, en définitive, constitue le premier grand axe du présent chapitre autour d'un concept aussi multiréférentiel.

Dans un second temps, nous inscrivons le concept identitaire dans le contexte algérien avec le souci de circonscrire les phases historiques ayant contribué au façonnement de ce qu'est l'Algérie, l'Algérien et l'algérianité. Il s'agit, en fait, d'un contexte sociohistorique complexe du fait des enjeux idéologiques que revêtent la question et des mutations multidimensionnelles en cours. Ce parcours diachronique, auquel nous invite l'examen de l'origine et de l'évolution d'un certain malaise identitaire dans la pays, nous pousse à réinterroger également le bien-fondé des conceptions qui lui ont été associées au moment où la question de l'appartenance algérienne prenait parfois l'allure d'une véritable crise sociopolitique tel qu'en témoigneront par la suite l'examen des différentes phases de l'histoire algérienne, à partir de la colonisation française, en passant par la période postcoloniale jusqu'à la période qu'inaugure le Hirak du 22 février 2019. C'est pourquoi, il s'agit pour nous de remonter à l'origine du mouvement nationaliste algérien puis à son évolution postcoloniale, d'examiner la gestion politique de la question identitaire à travers celle des langues en présence, par le biais de l'arabisation, et de cerner le combat populaire en vertu de la démocratie, le rapport au Hirak, etc. Ce qui, enfin, constitue le second grand axe du premier chapitre théorique.

1. Autour de l'identité

Concept complexe, l'identité a fait l'objet de multiples approches et définitions à l'échelle macro-sociale comme à l'échelle micro-individuelle. En effet, un interêt accru a été porté au concept, notamment depuis sa théorisation par E. Erikson grâce à son ouvrage « Enfance et société » (1950). Depuis, son succès ne cesse de s'accélérer suite à la publication d'ouvrages et d'articles scientifiques portant sur les différentes questions d'identifications et les crises identitaires, non sans lien avec les mutations des formes identitaires au XX ème siècle.

Les chercheurs ayant contribué à son expansion sont aussi nombreux que les philosophes et anthropologues français Augustin Berque et Claude Lévi-Strauss (L'identité, séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, 1977), le sociologue allemand Max Weber, l'anthropologue britannique Edward Tylor, le philosophe français Paul Ricœur, le sociologue français Claude Dubar[4], etc. La complexité du concept tient au fait que la consistance conceptuelle se situe au carrefour de différentes notions parfois même contradictoires : être semblable et différent des autres, le principe de l'unité de la personne et de la pluralité des appartenances, les processus d'identification conscients et inconscients de l'individu, la permanence et le changement de soi à travers le temps, etc.

1.1.A l'origine de la notion

Le concept « identité » est à l'origine philosophique et remonte à l'Antiquité grecque lorsque deux philosophes l'ont mis au cœur des problèmes de l'ontologie. Parménide, considéré comme le père fondateur de la métaphysique « moniste », est l'auteur du poème « De la nature ». Il y aborde la notion de l'être qui est et qui est en dehors de toute altérité et changement, tandis que le Non-être n'est pas.

Le philosophe Héraclite, qui est l'auteur de l'ouvrage « Sur la nature », postule *a contrario* l'universelle mobilité de toute chose. Il y considère que l'être de l'humain est en perpétuel devenir. Selon lui, l'être humain change nécessairement et n'échappe pas au temps. Ce sont, principalement, les deux premiers philosophes présocratiques qui l'ont étudié. Or, l'appropriation du concept par les sciences humaines et sociales nous fait remonter précisément au XXème siècle où son essor apparaît comme le reflet d'un contexte marqué par de grandes mutations.

[4] Claude Dubar s'est particulièrement intéressé à l'examen des dynamiques identitaires chez les peuples arabo-musulmans.

Dans ce contexte, le concept se trouve étudié selon différentes approches. Il est ainsi mis au cœur de la socialisation avec George Herbert Mead (1930). Avec Sigmund Freud, il est mis au cœur de la théorie psychanalytique de la personnalité. Pour lui, l'appareil psychique se subdivise en trois instances essentielles en articulation conflictuelle : le moi, le ça et le surmoi. Par cette division tripartite, Freud met l'accent sur le rôle de la conflictualité, parfois inconsciente, dans le processus interne d'identification.

Puis, le concept se trouve conceptualisé par le psychanalyste germanique Erik Erikson (1950), dans le cadre de ses travaux sur les crises d'identité à l'adolescence. Selon lui, S. Freud s'est tellement basé sur la facette psychologique interne de la question qu'il a minimisé l'influence déterminante des facteurs sociaux.

Cité par P. Grelly (2006:25), E. Erikson considère l'identité comme le « *sentiment subjectif et tonique d'une unité personnelle et d'une continuité temporelle* ». En fait, E. Erikson, à qui revient d'ailleurs la paternité de l'expression « crise identitaire », entreprend de comprendre le processus identitaire en tant que ressenti tout en s'intéressant particulièrement au rôle des interactions sociales dans la construction de la personnalité de l'individu.

A partir de multiples observations cliniques, le psychanalyste a pu élaborer une théorie du développement psychosocial de l'individu, laquelle considère que le développement identitaire résulte de l'interaction entre le moi et l'environnement social. C'est ainsi que nous pouvons considérer que le concept identitaire a été appréhendé comme étant un phénomène fondamentalement relationnel.

Erikson a contribué, de la sorte, à faire évoluer le concept du modèle freudien à celui des sciences sociales, en insistant sur l'impact de la dynamique sociétale dans la construction identitaire.

Vers la fin du XX ^{éme} siècle, l'identité est devenue une question particulièrement centrale du fait de l'émergence de phénomènes sociaux à caractère essentiellement identitaire. Des phénomènes dûs au passage des sociétés des formes identitaires communautaires à celles sociétales (C. Dubar, 2007:12), passage lui-même lié aux transformations et accélérations techniques de la post-modernité. Il s'agit, entre autres, de la montée en puissance des revendications citoyennes et des mouvements d'émancipation dont le mouvement pour les droits civiques (Etats-Unis), l'éveil de l'esprit nationaliste dans les pays colonisés comme

l'Algérie, les poussées régionalistes (Europe), les mobilisations catégorielles comme le féminisme, la montée en puissance des minorités, etc.

Depuis, le terme fait l'objet de pléthore d'investigations selon différents angles d'approches dont la philosophie (P. Ricœur, 1988 et 1990), la sociologie (P. Bourdieu, 1980) (C. Dubar, 1991), la sociolinguistique (J. Billiez, 1985), l'interactionnisme (E. Goffman, 1975,) etc.

Il faut souligner que l'identité a pu devenir un concept central en sociologie grâce à C. Dubar, pour qui elle n'est pas donnée mais construite par le sujet, contrairement à P. Bourdieu. Celui-ci explique, dans sa théorie de l'habitus, que l'identité de l'individu lui est donnée par le cadre social dans lequel il est inscrit, c'est-à-dire comme le reflet des habitus incorporés au fil du temps (les manières d'être, de penser et d'agir d'un groupe social).

1.2. L'identité : problème de délimitation

Etant donné les différents enjeux qui logent dans le paradigme identitaire, à savoir la langue, la religion, l'appartenance ethnique, le nationalisme, l'immigration, la culture, le territoire, etc., l'identité apparaît comme un concept à géométrie variable. Cette entité « *polymorphe et boulimique* », souligne C. Dubar (2007:01), revêt d'ores et déjà des acceptions disparates qui posent, *a priori*, les problèmes de sa délimitation théorique. D. C. Martin (2010:15), attirant l'attention sur l'équivocité du phénomène, précise :

> Le mot identité, disponible et à la mode, demeurait dans ses usages courants suffisamment flou pour être utilisé à propos de n'importe quel mouvement collectif, pour évoquer les attachements que ressent tout individu, les identifications qu'il se forme, les adhésions dans lesquelles il s'engage, et leur influence sur ses actes

Le concept identitaire est aussi complexe et fortement hétérogène, de par « *sa morcellisation* » (A. Mucchielli, 1986:03) par les différentes disciplines académiques des sciences humaines, depuis la philosophie jusqu'aux sciences du langage. Selon cette optique, et d'après J. Bres (1989), l'identité ne peut se définir comme une entité figée mais il s'agit d'un processus en continuel mouvement et fluctuations.

Etant donné sa transdisciplinarité, cette catégorie analytique ne peut être exempte du flou théorique qu'elle charrie et dont elle est fortement empreinte. Cette difficulté définitoire s'explique, donc, par la transdisciplinarité qui lui fait supporter une charge sémantique assez lourde de ce seul point de vue. D'un autre, l'identité est un concept double en ce qu'elle

suppose à la fois unité et pluralité, similitude et différenciation, permanence et changement. D'où son caractère *a priori* contradictoire. Or, cette conjonction, quelque peu déconcertante, relève de la nature inhérente à l'identité de toute personne qui ne peut sentir sa mêmeté que s'il réalise sa différenciation vis-à-vis des autres ; et cette différence ne peut se percevoir sans leur reconnaissance.

Dans un autre ordre de questionnement sur le phénomène, V. de Gaulejac (2002:178) perçoit l'identité comme étant l'espace où se cristallisent les contradictions sociales et existentielles. Selon lui, tout individu s'imprègne de l'ambiance, des normes et des modèles de sa société qu'il adopte mais aussi adapte pour fonder la possibilité de compréhension avec les autres. Il n'en reste pas moins vrai que cet ensemble référentiel résulte, en fin de compte, d'un processus d'identifications dynamiques qui se remanie au gré de différents facteurs émanant du jeu changeant des interactions sociales. Pris dans cette dialectique, le concept devient le lieu où se cristallisent les continuités de la personne, lesquelles se trouvent nécessairement mues par de continuels processus de discontinuités.

Au-delà de cette constellation multiforme et de la diversité des attributs identitaires, nous pouvons néanmoins esquisser une définition de l'identité en tant que « *phénomène de sens qui surgit dans une situation donnée*», (A. Mucchielli, 2013:10). Ce sens s'illustre à travers le sentiment d'être soi-même, d'être unique et spécifique qui accompagne la conscience de continuité de la personne en dépit des changements. En résumé, ceci repose sur un certain sentiment qu'A. Mucchielli (1986:5) analyse ainsi : « *ce sentiment d'identité est composé de différents sentiments : sentiment d'unité, de cohérence, d'appartenance, de valeur, d'autonomie et de confiance organisés autour d'une volonté d'existence* ». Cette conception soulève encore une fois le caractère composite de l'identité en tant que ressenti sous-tendu, tout d'abord, par une structure cognitive pourvant l'individu de sa conscience d'unité, de stabilité et de singularité lui permettant ainsi d'affirmer sa différence. Etre soi-même suppose en outre être membre d'un groupe social, c'est-à-dire appartenir à une collectivité dont on intègre les normes et valeurs tout en gardant son autonomie en termes de réflexion. Et de ses interactions dans la vie commue résulte le sentiment de confiance et celui de valeur.

Ce ressenti se trouve fortement cimenté par un ensemble de référents que Mucchielli (1986:08) regroupe dans les référents matériels et physiques (nom, prénom, traits morphologiques, territoire, vêtements, etc.), ceux historiques (les origines, filiation, mythes de création, événements marquants, croyances, coutumes, etc.), psychoculturels (religions,

codes culturels, activités festives, etc.) et psychosociaux (le nom, l'âge, les systèmes de valeurs, la profession). Autant de référents auxquels participent la religion et l'idéologie.

A propos de l'idéologie, H. Boyer précise :

> En définitive, il s'agit d'une construction socio-cognitive spécifique, établie sur la base d'un ensemble plus ou moins limité de représentations : une construction à visée dominatrice (qu'elle soit ostensible ou occultée) proposant une certaine vision du monde et susceptible de légitimer des discours performatifs et normatifs et donc des pratiques individuelles et des actions collectives dans la perspective de la conquête, de l'exercice, du maintien du pouvoir (politique, culturel, spirituel, …) ou à tout le moins d'un fort impact (coercitif ?) au sein de la communauté concernée ou face à une autre/ d'autre communauté (s) .

1.2.1. L'identité individuelle

Issu du latin *idem* qui signifie le même, l'identité renvoie tout d'abord à ce qui est identique au moi. En tant que telle, il est donc vrai qu'elle réfère à la mêmeté de l'individu comme étant une instance se démarquant des autres et supposant, *a priori*, que celui-ci ait conscience de sa différence et permanence à travers le temps. Or, à côté du moi- même, P. Ricoeur dintingue l'« *ipséité* » qui signifie soi-même. Pour le philosophe, l'ipséité est une facette à la fois complémentaire et dialectique de la mêmeté en ce qu'elle renvoie au maintien de soi que permettent la conscience et la mémoire en dépit des changements survenus. C'est-à-dire que l'individu demeure lui-même alors même que plusieurs changements se sont opérés à travers son évolution. Car dans la pensée du philosophe français, l'identité individuelle / personnelle ne peut se penser en dehors de son inscription dans le temps et dans l'espace. D'où d'ailleurs le concept philosophique de « *l'identité narrative* » (P. Ricoeur, 1990), qui est la troisième facette de l'identité individuelle et qui signifie que celle-ci se constitue à travers les narrations qu'elle implique et suscite. J. Michel (2003:126) précise qu'il s'agit de « *la capacité de la personne de mettre en récit de manière concordante les événements de son existence*».

Au moi, qui renvoie à égocentrisme, P. Ricoeur supplante le soi qui souligne l'impersonnalité et s'ouvre à l'altérité constitutive de l'identité. Cette ambivalence du concept est alors à l'origine des dialectiques qu'il met en jeu, à savoir identité- *idem* puis identité-*ipse.*

Dans cette optique, l'identité renvoie à la conscience de l'unité et de l'existence de tout individu en tant que sujet parlant et pensant, de sa continuité en tant que personne demeurant la même dans l'espace et au fil du temps en dépit des changements survenus. Cette

unicité de la personne ne peut se déployer qu'à travers un processus complexe de référence (s) et d'appartenance (s).

En effet, à la question *qui êtes-vous* ? L'on peut répondre en citant le nom et/ ou le (s) prénom (s), le genre, la nationalité et l'adresse ; autant d'aspects dits juridiques de l'identité tels que consignés dans toute carte d'identité reconnaissant une existence citoyenne à l'individu. L'on peut aussi citer la profession, la nationalité, la croyance religieuse, la pratique linguistique, etc.

De cet ensemble critériologique ressort une référence à une appartenance quelconque : une ascendance, un sexe, un groupe professionnel, une ethnie, une nation, une (des) langue (s), une (des) conviction (s) religieuse (s), une (des) culture (s) etc. Dire qui je suis revient donc à dire à quel (s) groupe (s) j'appartiens. Ce qui revient à dire que l'homme possède une multi-appartenance uniquement du fait des multiples traits individuels sus-mentionnés.

A ce propos, A. Maalouf (1998:07), loin de fonder l'identité sur un noyau central et monolithique, insiste au contraire sur la nécessité de cerner les multiples appartenances de l'homme, quelques "excluantes" soient-elles, qui le constituent en tant que tel pour pouvoir comprendre son identité dans toute sa complexité. Pour lui, une conception sédimentaire de la question est une vision nécessairement erronée, intolérante, voire suicidaire. Il écrit (1998:07) d'ailleurs que

> L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit pas par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée (…) Lorsqu'on me demande ce que je suis « au fin fond de moi-même », cela suppose qu'il y a « au fin fond » de chacun une seule appartenance qui compte (…) son « essence » déterminée une fois pour toutes à la naissance et qui ne changera pas ; comme si le reste, tout le reste,- sa trajectoire d'homme libre, ses convictions acquises, ses préférences, sa sensibilité propre, ses affinités, sa vie, en somme- ne comptait pour rien

Dans cet ordre d'idées, il semble clairement qu'en dépit de la pluralité des appartenances, la personne se trouve dotée d'une identité unique, complexe et composite. Il s'agit, selon Maalouf, d'une identité plurielle et pluridimentionnelle qui est en action perpétuelle. Autrement dit, il s'agit d'une entité qui se construit, se re-structure et se façonne de différents éléments et dont la combinaison crée la singularité de la personne.

Elle n'est donc pas chose acquise à la naissance et qui demeure immuable. Elle se construit au fur et à mesure que l'homme évolue dans la société et se présente comme une construction dynamique de l'unité de la personne à travers ses rapports intersubjectifs. Toute personne acquiert, quoique parfois contradictoires, des convictions qui en structurent l'identité, des concepts qu'elle intériorise, des idéologies différentes, etc. Loin de présupposer une quelconque stabilité supposant que l'individu demeure identique à lui-même, l'identité suppose le changement à travers le temps. C'est un cheminement qui se construit incessamment en contact avec l'autre en société et, de fait, semble s'introduire dans un processus inachevable, en devenir.

1.2..2. L'identité collective[5]

Nous ne pouvons aborder l'algérianité en tant que problématique identitaire pour les normaliens enquêtés sans pour autant faire le détour par l'identité collective, c'est-à-dire ce mouvement social où se tissent des liens et d'où émergent, souvent, des solidarités diverses. Cette identité est le plus souvent constituée dans des conditions coercitives comme d'ailleurs l'indique R. Wittorski (2008:195) qui écrit : « *la constitution de l'identité collective pour un groupe semble répondre d'abord au besoin de se défendre vis-à-vis des contraintes qui lui sont imposées* ».

En effet, tout individu est censé appartenir à un cadre collectif qui le reconnaît en tant que membre. Son identité ne peut donc se construire en dehors de la collectivité, qu'elle soit un peuple, une nation, un groupe ethnique, etc. C'est donc en ayant cette conscience d'appartenance, qui ne va pas sans la reconnaissance sociale, que l'individu peut s'identifier à un groupe donné. P. Bourdieu (2004:141) affirme, à ce propos, que « *cet être perçu existe fondamentalement par la reconnaissance des autres* ».

L'individu ainsi reconnu, c'est-à-dire accepté et valorisé, acquiert une sorte de légitimité symbolique lui permettant de revendiquer son appartenance et une place dans un espace socialement partagé.

L'identité collective, qui sous-tend « *un projet d'existence* » pour un groupe donné (R. Wittorski, 2008:195), devient un cadre fortement sécurisant pour tout individu y

[5] Il est à noter qu'avant de s'ériger en tant qu'objet de recherche, le concept d'identité collective a subi des tentatives de définitions pour le distinguer de l'identité sociale. Or, le flou persiste encore puisqu'elle désigne aussi bien l'identité sociale, ethnique, groupale, etc. mais la psychologie sociale opère une distinction entre l'identité collective, qui est commune à un ensemble de sujets, de l'identité sociale qui est liée à l'ordre et la fonction sociaux du groupe, bref, à l'histoire d'une société donnée.

appartenant. J. Berque (1978:11) considère que c'est le sentiment d'alliance collective, cimenté par un ensemble de référents communs, qui fait naître la cohésion sociétale au sein d'un groupe donné. A ce propos, J. Berque précise que « *l'acception minimale est donc qu'un certain nombre d'individus se sentent liés les uns aux autres, et aient la sensation de faire corps, passagèrement ou non, globalement ou non, sous le signe de tel ou tel concept, idée, action, etc.* »

En effet, la vie en groupe s'organise, en partie, selon les référents des individus qui le composent en s'y identifiant comme par un pacte social qui les lie plus ou moins implicitement. Ces référents constituent les mécanismes de régulation de la vie au sein du groupe et définissent les normes comportementales des individus. Il s'agit des ingrédients de l'identité collective qui procure aux individus du groupe social une certaine cohésion et qui leur permet de se percevoir dans leur différence par rapport aux autres groupes de références. Cet ensemble référentiel partagé par les membres du groupe est donc de nature à l'unifier.

De cette unification résultent des structures sociales et des systèmes de vie assez complexes. P. Grandjean (2009:9-10) considère que

> De même, l'identité collective s'élabore […] dans le cadre des relations multiformes (identifications, affirmations collectives et individuelles, désignations, assignations, …) entre individus et groupes [sous forme d'] interactions qui, à un moment et dans un contexte donnés, fixent une frontière entre le Eux et le Nous.

Cette différenciation se constitue à partir d'un ensemble de référents, dont la prise en compte est un préalable nécessaire à la compréhension de l'identité collective. En effet, celle-ci gravite sur la communauté de référents objectifs et d'autres subjectifs agissant les uns sur les autres. Ces référents peuvent aller dans le sens de la continuité mais aussi de la discontinuité tel que l'affirme D.-G. Martin (2010:15), en citant Berque considérant que le processus identitaire collectif implique à la fois « *résurgence* » et « *création* » en ce que les identités se forment et se transforment à travers les temps. Selon J. Berque (1978:13) : « *il n'y a pas d'identité sans transformations, et la transformation n'est possible que si elle est transformée en « nous », un « nous » qui se reconnaisse dans ses propres phases, pour contrastées qu'elles puissent être* ».

Le référent spacial pour une collectivité implique, outre une conscience territoriale collective, des rapports sociaux différents vis-à-vis de lui en termes de revendications, d'attachement et d'appartenance, des aspects politiques et des valeurs qui lui sont imputés.

L'ancrage territorial pour cette espèce de superstructure implique, naturellement, une dimension identitaire empreinte d'enjeux idéologiques et politiques. A ce propos, G.-D. Méo (2008:4) écrit : « *la territorialisation de l'identité favorise grandement le contrôle politique de l'espace social en offrant aux pouvoirs à l'œuvre un champ concret, clairement repéré et balisé, de légitimité et d'action*».

En outre, l'appartenance à cet espace exige de l'individu des normes comportementales en vertu desquelles il se voit reconnu, ou inversement, complètement désavoué. Lamizet B. (2008:8) considère à sujet que « *notre identité est l'ensemble des pratiques, des actes, des conduites par lesquels notre place nous est reconnue dans l'espace public* ». C'est ainsi qu'elle devient un facteur de consolidation sociale.

Dans un espace déterminé, la religion est un référent essentiel pour fonder une identité collective car elle représente, selon B. Lamizet (2008:177), l'un « *des modes primitifs* » qui structure les identités collectives. Elle entraîne des implications qui consistent en une reconnaissance commune de croyances susceptibles de fournir une explication communément admise quant au monde, en des règles à observer, des conduites et des pratiques sociales auxquelles il convient d'obéir (B. Lamzit, 2008:177).

La langue, quant à elle, constitue un enjeu identitaire primordial. C'est un puissant vecteur de cohésion sociale et un instrument d'intégration sociale. Sa perte signifierait celle de ses valeurs identitaires. C. Petitjean (2009:18), confirme à ce propos que

> La langue n'est pas un simple outil de communication (…) la langue crée entre les individus une solidarité et une connivence de tous les instants, elle symbolise et manifeste l'appartenance à une société et à une culture (…) la langue soude ses locuteurs en une communauté dont les membres partagent, exprimée par elle, une histoire, un destin politiques, des institutions, qui partagent également des attitudes à l'égard des autres communautés linguistiques, et donc des autres langues. Tous ses locuteurs y trouvent réconfort et sécurité.

Au sujet des langues, il est vrai que celles-ci constituent le référent le plus saillant de l'identité du point de vue aussi bien individuel que collectif. Car les langues permettent l'établissement d'un ensemble de corrélations et de catégorisations communes et contribuent, ainsi, à définir les groupes sociaux et à garantir leurs cohésions sociales. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la constitution autrefois des Etats-Nations, suite à la délimitation des territoires au XX ème siècle, se voyait fonder sur la conception identitaire: " un peuple, une

langue, une nation". Or, cette question du rapport de la langue à l'identité collective, même si elle semble être si évidente, se heurte parfois aux contextes de contact/ conflit de langues où cohabitent des langues dominantes et celles dominées.

Dans la présente thèse, nous nous interrogeons sur le rapport que tissent les normaliens interrogés entre l'algérianité et les différentes langues en présence sur le territoire algérien, qu'elles soient minoritaires ou majoritaires. Nous nous demandons alors quelle place est réservée aux discours soutenus par les thèses officielles en rapport avec l'arabisation, l'officialisation de l'amazigh, le statut de la langue française et des langues populaires dont l'arabe dialectal et partant la multiculturalité. Questionnements qui ne sauraient se contenter de circonscrire le paradigme linguistique et soulevent ceux de pureté originelle, d'ethnie, d'Histoire, de territorialité, de religion, etc.

1.2.3. L'identité nationale

Au cœur de la problématique que nous soulevons ici, l'identité nationale renvoie avant tout à la notion de nation qu'il convient de définir. Or, sa définition ne relève pas de l'ordre de l'évidence, tout d'abord en ce qu'elle est un objet de réflexion nouveau avec notamment les travaux de l'anthropologue Marcel Mauss, puis en ce qu'elle nécessite une approche multidisciplinaire tant les domaines qu'elle appelle chevauchent comme la politique, la géographie, la psychologie, etc, constituant parfois des critères flous et même intuitifs.

Il s'agit d'un objet de réflexion nouveau car son apparition semble être étroitement liée aux implications de la Révolution française de 1789; laquelle faisant naître la conception de la nation moderne qui prend ainsi le relais du groupe ethnique. Au sujet de cette transition, G. Grandguillaume (1997:14), considère que la nation consite à : « *faire passer une société d'une référence raciale, ethnique, à une conception nouvelle de la vie commune, fondée sur la volonté politique de vivre ensemble, le contrat et le droit* ».

De cette première idée ressort la question fondamentale du passage des sociétés à une nouvelle forme d'organisation qui reconfigure les liens ethniques en liens nationaux. Nous nous demandons, à ce stade, si l'algérianité en tant que concept national implique dans le discours des normaliens enquêtés cette transition. Ou se confine-t-elle dans une conception ethnique?

De son côté, le Petit-Robert définit la nation comme « *groupe humain assez vaste, qui se caractérise par la conscience de son unité et la volonté de vivre en commun* ». Dans le même contexte de référence, une autre entrée définit la nation comme : « *une communauté politique établie sur un territoire défini, et personnifiée par une autorité souveraine : Etat, pays, puissance* ».

Cité par F. Ramel (2004:227), M. Mauss définit la nation de la manière suivante *:* « *nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants qui adhèrent consciemment à l'État et à ses lois*». Mauss, définissant ainsi la nation, introduit l'idée de pouvoir central et d'Etat et semble mettre l'accent sur l'aspect politique de toute construction nationale, tout en prenant en compte l'aspect moral et culturel.

Face à la multitude de ces définitions, nous pouvons néanmoins admettre *a priori* que la nation renvoie à une communauté précise établie sur un/ des territoire (s) défini (s) et qui recèle d'une volonté de vivre ensemble sur la base de référents communs ; à l'instar de la langue, la religion, le territoire, les us et coutumes, la culture, les lois, etc. Elle signifie en outre une entité abstraite marquée à la fois par les notions de totalité et d'unité. D'emblée, nous pouvons estimer que toute nation est de nature à répondre à deux exigences dont l'une est subjective et l'autre objective. L'exigence objective tient à l'existence d'une population et d'un territoire tandis que celle subjective appelle la volonté d'exister ensemble.

Quant à l'identité nationale, celle-ci renvoie aux liens d'attachement et d'appartenance à un Etat-nation donné sur la base de référents communs et résultant d'un vécu fait de succès et/ ou d'échecs, de bonheur et/ ou de malheur. Au cœur de cette double dynamique, cette identité ne cesse d'évoluer au gré des changements. C'est d'ailleurs ce que nous ne devons pas perdre de vue.

1.2.4. L'identité ethnique, l'ethnie ou le groupe ethnique

L'identité ethnique renvoie, de prime abord, à la notion d'ethnie dont la définition s'avère être une tâche assez délicate. Il s'agit d'une notion plurivoque car elle constitue une des formes d'identification individuelle ou collective qui appelle un ensemble complexe et hétérogène de critères. A ce propos, R. Breton (1992:07) précise : « *l'ethnie est définie comme un groupe d'individus liés par un complexe de caractères communs- anthropologiques, linguistiques, politico-historiques, etc.- dont l'association constitue un système propre.*

L'ethnie est alors la collectivité ou mieux la communauté, soudée par une culture particulière ».

Il va de soi que l'identité ethnique est prise dans un processus de re-construction sociale complexe, par lequel le groupe ethnique s'identifie sur la base d'un faisceau de traits distinctifs communs. Il s'agit de traits culturels, certes, mais aussi d'origines, d'attitudes, d'intérets communs, etc. Le groupe ethnique, quant à lui, désigne *stricto sensu* un groupe dont les membres se percoivent dans leur union, ont le sentiment d'une origine commune et revendiquent essentiellement une histoire, qui peut être mythique ou légendaire et est perçue comme un héritage précieux des aïeux dont il faut assurer la perennité, mais aussi une culture et un destin commun. Le sentiment d'appartenance au groupe ainsi que l'attachement à ses attributs constituent, *de facto*, son système de régulation inhérent. Selon P. Poutignat et J. Streiff-Fenart (1995:205), il désigne une population qui

> a une grande autonomie de reproduction biologique, 2) partage les valeurs culturelles fondamentales qui s'actualisent dans des formes culturelles possédant une entité patente. 3) constitue un champ de communication et d'interaction. 4) a un mode d'appartenance qui le distingue lui-même et qui est distingué par des autres en tant qu'il constitue une catégorie distincte d'autres catégories de même sorte.

1.3. Identité/ Identification

De manière générale, l'identité semble renvoyer à ensemble de critères de définition relatifs à un individu et/ ou un groupe. Or, l'identification est justement la recherche par cet individu/ ce groupe de ces caractéristiques. L'identification est donc le concept susceptible de placer le phénomène dans sa propre dynamique processuelle.

Dans cette optique, F. Laroussi (1997:24) estime que l'identification est un concept qui, contrairement à l'identité, met l'accent sur l'aspect processuel et dynamique du phénomène identitaire. C'est-à-dire que l'individu, sciemment ou non, procède à des stratégies d'identification modulables selon les circonstances par rapport à un groupe en particulier, un peuple ou une nation auxquels il peut s'associer ou non.

Un individu, précise Laroussi (1997:24), pourrait s'identifier comme étant ou pas un membre d'un groupe donné. Le fait de s'identifier comme non-membre du groupe se fait par auto-exclusion : l'individu choisit lui-même de ne pas s'identifier au groupe, ou bien par hétéro-exclusion, quand le groupe refuse d'identifier l'individu comme un membre de ce groupe.

Ainsi, tout individu peut s'identifier à un groupe en particulier ou s'en exclure. Ce processus d'identification dépend de l'environnement de l'individu qui se nourrit de stéréotypes, d'idées reçus, de systèmes de valeurs, de traits culturels, etc. que parfois les médias colportent. A propos des idées reçues, F. Laroussi (1997:24) précise que « *presse, télévision, discours officiels et récits jouent un rôle considérable dans l'élaboration de ces idées toutes faites, auxquelles on s'identifie* ».

1.4.Identité / altérité : quels rapports ?

Poser le problème de l'identité appelle celui de la différenciation de l'autre : les parents, les voisins, les amis, les camarades de classe, les collègues, bref, les membres de la communauté où la personne évolue. Or, interagissant l'un sur l'autre, dans un processus continuel, ces deux instances se trouvent intimement liées et, de ce fait, constituent « *le versant subjectif* », c'est-à-dire l'identité de soi pour soi, et « *le versant social* », c'est-à-dire la définition de soi par et pour l'autre en tant que partie intégrante (B. Dumora**,** D. Aisenson**,** G**.** Aisenson**,** V**.** Cohen-Scali et J. Pouyaud (2008 : 388).

En effet, cette relation bipolaire sujet-contexte suppose que soi et autre soient aussi liés que l'individu et la société. Cette liaison est celle d'ajustements perpétuels, de liens émotionnels, d'approchement et de distanciation selon les conditions de la vie en collectivité, les intérêts communs ou personnels, etc. C'est, de ce fait, au contact de l'autre que l'individu acquiert une/ des langue (s), les codes sociaux, les repères religieux, les référents nationaux, les pratiques et les multiples façons de vivre qui rendent possible la construction d'une certaine identité et, bien sûr, de s'identifier.

Ce rapport constitutif et parfois même dialectique de l'identité humaine est, au demeurant, celui qui permet à l'homme de s'affirmer dans la société. D. C. Martin et le groupe IPI (2010:20) estiment que « *que l'on considère les individus ou les groupes, l'Autre est la condition de l'affirmation, de la consolidation et de l'épanouissement de l'identité* ». La construction identitaire s'opère, donc, au sein de ce que l'individu pense être son groupe d'appartenance et/ou de référence, en fonction du regard qu'il porte sur lui et de celui qu'il croit que les membres de ce groupe, collectivement ou, au moins, majoritairement, portent sur lui en qualité d'élément que la praxématique qualifie d'endo-groupal ou d'exo-groupal.

Il s'agit alors moins d'une simple relation de distinction que d'une imbrication inextricable entre l'un et l'autre, mais aussi l'un et le multiple ; une dialectique à la base de la mutabilité de l'identité de toute personne et de la conflictualité au gré de laquelle celle-ci se construit, et donc se co-construit en permanence.

C'est ce qui induit le fait que l'identité tire sa teneur conceptuelle, sa force euristique, mais aussi sa légitimité définitionnelle de cette dimension dialectique où les frontières semblent se brouiller ainsi que le souligne P. Colin (2001:53) quand il écrit : « *la notion d'identité ne peut être séparée de celle de l'altérité dont elle tire sa légitimité* ». Pour lui (2001:53) : « *un moi ne se pose en tant qu'identique à lui-même — donc dans un temps relié — que dans son contact avec un monde non—moi ; un non-moi constitué d'objets. Il se pose dans l'identité de sa différentiation* ».

Ainsi, cette dialectique mêmeté/altérité devient-elle la condition *sine qua non* de toute construction identitaire. Or, dire co-construction ne signifie pas forcément harmonie.

1.5. L'identité : conception essentialiste (substantialiste) ou constructiviste (existentialiste) ?

En s'interrogeant sur la substance de l'identité, nous nous sommes heurté à la pluralité des approches de la question. Pour mettre en exergue cette nature imprécise et insaisissable de l'identité, R. Brubaker et F. Junqua (2001:66), relèvent ainsi le paradoxe

> Si l'identité est partout, elle n'est nulle part. Si elle est fluide, comment expliquer la manière dont les auto-compréhensions peuvent se durcir, se solidifier et se cristalliser ? Si elle est construite, comment expliquer que les identifications externes puissent exercer quelques fois une telle contrainte ? Si elle est multiple, comment expliquer la terrible singularité qui est si souvent recherchée - et parfois obtenue – par les politiciens qui essaient de transformer de simples catégories en groupes unitaires et exclusifs ? Comment expliquer le pouvoir et le pathos identitaire ?

Ces interrogations sont indicatrices de la complexité d'une notion à cheval entre la conception essentialiste et constructiviste.

La première position, essentialiste[6], « *repose sur la croyance en des « essences », des réalités essentielles, des substances à la fois immuables et originelles* », écrit C. Dubar (2007:02). C'est ainsi que l'on considère l'identité, en dehors de l'effet du temps, comme ce qui demeure identique à l'essence malgré les changements subis. Dans cette perspective

[6] C'est le philosophe présocratique grec Parménide d' Elée qui a été le premier à l'avoir ainsi formulé à travers sa formule : « *l'être est, le non-être n'est pas* ».

substantialiste, c'est la permanence et la continuité dans le temps qui, uniquement, relèvent de l'identité.

L'approche constructiviste[7] s'inscrit en faux contre ladite conception en ce sens qu'elle postule qu'il ne peut exister d'essences éternelles et, à ce titre, refuse « *la fatalité des appartenances* » (D. C. Martin et le groupe IPI, 2010:19) qui légitiment en quelque sorte les identités données et héritées. C. Dubar (2007:03) explique : « *l'identité n'est pas ce qui reste nécessairement « identique » mais le résultat d'une « identification » contingente* » dans la mesure où elle dépend largement des circonstances dans lesquelles évoluent les sujets. Autrement dit, elle est continuellement sujette aux changements et dynamiques sociétaux survenus systématiquement ou occasionnellement, de par l'interaction permanente de l'Un et l'Autre.

Dans cette optique, l'être humain n'a pas d'essence éternelle mais une existence contingente car son identité se trouve soumise à « *un processus d'altération permanente »* (C. Benoit, 2008:147) dans le sens où « *ce qui existe, ce sont des modes d'identification, variable au cours de l'histoire collective et de la vie personnelle, des affectations à des catégories diverses qui dépendent du contexte* », (C. Dubar, 2007:4).

Cette conception est, en l'occurrence, celle défendue dans la présente thèse. Elle est compatible avec la problématique posée ainsi que l'itinéraire méthodologique que celle-ci nous invite à prendre. Autrement dit, examiner le sens de l'algérianité tel qu'il s'élabore dans les discours estudiantins présuppose déjà que le sens est, loin d'être une entité stable à l'image d'une essence éternelle, incessamment fluctuant au gré des différentes identifications qui s'engagent dans l'écheveau des interactions discursives / sociales sous-jacentes. C. Dubar (2000:15) écrit d'ailleurs à ce propos :

> Or l'identité humaine n'est pas donnée, une fois pour toute à la naissance : elle se construit dans l'enfance et désormais doit se construire tout au long de la vie. L'individu ne la construit jamais seul : elle dépend autant des jugements d'autrui que de ses propres orientations et définitions de soi.

Afin de désambiguïser ce que véhicule le sens de l'algérianité en milieu universitaire, à travers les discours de nos enquêtés, nous sommes appelée à porter le regard sur le processus qui est à l'œuvre lors de l'émergence de l'image d'une identité en pleine construction à la fois

[7] C'est le philosophe présocratique grec Héraclite qui a été le premier à formuler cette conception.

sociétale et discursive. Loin d'être une construction statique et achevée, cette dynamique, au cœur de laquelle se déploie l'identité, a fait basculer les interrogations théoriques vers les processus identitaires tel que le précise ici Gaulejac V. (2002:175) quand il écrit : « *les théoriciens actuels de l'identité ont intégré cette vision dynamique et dialectique en préférant évoquer des processus identitaires plutôt qu'une entité qui évoque la stabilité et la permanence* ».

Ceci dit, et pour ne pas tomber dans l'un des "écueils" du constructivisme de par "l'excès" de mollesse dans le traitement du phénomène, nous sommes appelé de la même manière à appréhender la façon dont certaines formes définitoires de l'algérianité ont pu se cristalliser et s'intérioriser pour nos témoins informateurs, d'une manière ou d'une autre, en dépit des fluctuations des aléas sociopolitiques subis et des mutations en cours.

Au terme de ce qui vient d'être développé, nous pouvons déjà conclure que le concept d'identité, quel qu'épuisé soit-il, continue à charrier des ambiguïtés tant les dimensions qu'il recouvre du point de vue théorique ainsi que les différentes positions épistémologiques le complexifient. Chaque domaine en propose, en effet, une compréhension en fonction de ses propres référents. Ce qui aboutit, évidemment, à la diversité des conclusions. La question s'avère être d'autant plus complexe lorsqu'elle est envisagée dans un pays comme l'Algérie où la gestion politique du problème identitaire est intimement liée à l'histoire, au pouvoir, à la révolution algérienne, aux partis politiques, à la religion, à la langue, etc. Autant d'enjeux qui se mêlent du nationalisme algérien depuis ses débuts jusqu'à nos jours.

2. La question identitaire algérienne

Du point de vue académique, il est difficile de prétendre interroger la parole d'Algériens, d'autant plus jeunes, à propos de l'algérianité sans avoir à l'esprit, au moins, la complexité du contexte sociohistorique de sa constitution et identifier les forces politico-idéologiques des projets de société qui travaillent à en imposer telle ou telle vision. Schématiquement, ce contexte historique est fait de conquêtes et de reconquêtes, d'invasions et de révoltes, de dominations et d'émancipations dont la colonisation de peuplement que la France expansionniste, à l'instar de l'Europe de la Renaissance, imposée à l'Algérie de 1830 à 1962 pèse lourdement dans les positionnements identitaires, parfois perceptibles, parfois mis en avant dans les événements publics de la post-indépendance comme la politique d'arabisation, le Printemps amazigh de 1980, la Décennie noire qui a vu des milliers

d'Algériens mourir dans une guerre sans nom, le Printemps noir de 2001 soldé par l'assassinat de plus d'une centaine de manifestants pacifiques kabyles, et le mouvement pacifique du 22 février 2019 que certains appellent Révolution (du sourire, pacifique, etc.) et d'autre le Hirak, de l'arabe qui veut dire justement mouvement qui, du refus à A. Bouteflika de briguer un cinquième mandat présidentiel, les millions d'Algériens qui "vendredissaient"[8] sont venus à réclamer un Etat de droit, « *un Etat civil et non militaire* », pour reprendre le slogan phare de ce mouvement. Ces événements ont contribué d'une manière ou d'une autre à la reconfiguration de l'algérianité dont la physionomie conceptuelle paraît en devenir et les référents historiques d'identification sans cesse convoqués, interrogés, parfois (sur) valorisés et mobilisés, et parfois stigmatisés et combattus. A juste titre, G. Meynier (1996:39), considère à ce propos que « *l'histoire est un enjeu politique qui intéresse au premier chef la construction nationale, la conscience d'identité et la formation des mythes nationaux, c'est-à-dire la reconstruction des identifications* ».

Dans cette lecture historique à laquelle nous invitent les questionnements de notre problématique, force est de reconsidérer la question identitaire algérienne telle qu'elle a vu le jour lors de la colonisation française en particulier ; une période qui a vu se construire, se transmettre, s'affronter, se filtrer et parfois se décanter les représentations et idéologisations de ce qu'est l'Algérien, l'Algérie et la nation algérienne. B. Stora (1999:06) l'explique d'ailleurs ainsi : « *après la terrible, meurtrière conquête française (1830-1847, puis 1871), l'Algérie traversera toutes sortes d'épreuves, de transformations pour que se construise la notion de son identité* ».

2.1.Sur la crise identitaire

2.1.1. Définition

Renvoyant à une phase difficile que traverse un groupe d'individus, la notion de crise identitaire signifie de prime abord une rupture dans l'équilibre qui est censé regrouper ces individus autour de référents communs. C. Dubar (2007:10) explique : « *à l'instar des crises économiques, les crises identitaires peuvent être pensées comme des perturbations de relations relativement stabilisées entre des éléments structurant de l'activité (…). L'activité dont il s'agit ici est l'identification, c'est-à-dire le fait de catégoriser les autres et soi-même*. ». C'est ce qui va conduire le sentiment identitaire à se défaire de son essence et sa

[8] Le verbe "vendredire" est un néologisme qui a été créé pour signifier : manifester joyeusement et pacifiquement. **https://fr.wiktionary.org/wiki/vendredire.**

substance pour devenir opératoire dans un sens autre que celui d'une catégorie d'appartenance.

En effet, le sentiment identitaire qui se tisse autour de référents communs dont les origines, les croyances, la religion, la/ les langues, le territoire (Mucchielli, 1986:08) peut traverser une phase de déséquilibre due aux changements comme à l'émergence des nouvelles formes d'exclusion sociale, aux transformations et aux mutations liées à différentes conjonctures dans la société moderne.

Ce qui porterait atteinte et une lésion au sentiment identitaire d'une personne comme d'une population donnée. Ce qui, par conséquent, induirait l'atteinte aux sentiments d'appartenance, de valeurs et de confiance, de cohérence, etc. D'où la crise en question. A. Mucchielli (1986:89) confirme à ce propos que « *tous les problèmes et crises de l'identité sont dûs à une quelconque frustration ou atteinte à un ou plusieurs de ces sentiments* ».

2.1.2. Une plongée dans l'histoire de l'Algérie

L'Algérie est un pays nord-africain dont les premiers habitants sont les Berbères, apparus il y a plus de 3000 ans avant Jésus-Christ. Il faut noter que le mot « berbère » est à la base dérivé du mot latin *le barbarus* qui désigne pour les Grecs, puis les Romains celui qui ne fait pas partie du monde romain, celui qui ne parle pas latin et dont on ne comprend pas la langue. Récupéré par les Arabes, le mot devient *barbar*, puis par les Français pour devenir *berbère*.

Notons aussi que l'aire berbérophone s'étend actuellement de l'Egypte au Maroc et de l'Algérie au Niger.

C'est au fur et à mesure que les Berbères ont marqué le Maghreb par de nombreuses dynasties au Moyen Age (Dynasties des Ziride (972-1014), les Hammadide (1014-1152) (appelés les Sanhadja), les Almoravides, les Almohades, les Zianide (entre le XIII ème et le XVI ème siècle), les Mérinide (1269-1465), les Wattassides (1472-1554), les Meknassas, les Maghraouas, les Ifrenides, etc.). C'est cet enracinement berbère depuis des siècles qui a fait du berbère la langue la plus anciennement utilisée en Afrique du Nord.

Au cours de siècles entiers, cette contrée[9] a fait l'objet de multiples invasions, conquêtes et colonisations. Ce qui en a fait un territoire en continuel recomposition et reconfiguration sociale, ethnique, linguistique, religieuse, etc.

Depuis l'Antiquité, l'Algérie, tout comme le Maghreb actuel autrefois appelé Numidie, a subi l'influence de différents conquérants nordiques et proche-orientaux. Phéniciens[10], Romains[11], Vandales[12] , Byzantins, Arabes[13], Ottomans[14], Espagnols et Français s'y sont succédé. M. Keddache (2009:155) fait remarquer à propos de la conquête arabe en particulier que « *contrairement aux précédentes, elle se révéla durable, et prit avec l'islamisation et l'arabisation une autre dimension et une autre portée : le Maghreb se ralliait au monde arabe et s'intégrait à la culture et à la civilisation musulmane, et son destin se fixait pour de longs siècles* ». C'est ainsi que les Berbères, majoritairement convertis à l'Islam à partir de l'arrivée d'Okba Ibn Nafi jusqu'à celle des tribus hilalliennes, ont combattu côte à côte avec les Arabes dans la bataille du Guadalete (le 19 juillet 711) ayant opposé le Califat Omeyadde au royaume Wisigoth d'Hispanie dans le sud de la péninsule ibérique (dans l'actuelle Espagne) pour en faire une province de l'empire du Calife.

Il va sans dire que l'extension géographique de l'arabe, certes incomplète puisque des aires berbérophones demeurent conservatrices, a fait que le Maghreb se voit considéré comme étant une province excentrique de l'arabisme. Kh. Taleb Ibrahimi (1997:23) précise au sujet de l'arabisme que celui-ci renvoie, entre autres, à : « *l'adoption comme idiome de la conversation et comme idiome de civilisation, la langue arabe* ». Mais cet arabe, il est important de le noter, s'est continuellement transformé au contact des autres substrats

[9] Sur ce territoire de l'actuelle Algérie et de petites parties de la Tunisie, la Libye et le Maroc, au III ème siècle avant J-C, le royaume de Numidie a été fondé puis unifié par le roi Massinissa qui fait de Cirta sa capitale.

[10] Les Phéniciens sont venus de l'actuel Liban pour s'installer en Algérie où ils fondent Carthage en 860 avant J.-C. ils ont décidément influencé le monde berbère par la langue et la civilisation punique.

[11] Les Romains s'installent en Algérie dès l'an 40 après J.-C. et y transmettent la culture grecque et langue latine qui n'a pas réussi à conquérir les montagnards profondément attachés à leur langue berbère et à leurs traditions. Du contact avec les Romains résulte une christianisation des populations.

[12] Les Vandales, venus de l'actuelle Espagne en 455, seront vite remplacés par les Byzantins.

[13] Les Arabes viennent répandre l'Islam au 7 ème siècle (en 692 de notre ère), à leur tête le chef Okba Ibn Nafi, puis Hassan Ibn No'man puis Moussa Ibn Noçair dont la conquête a fini par faire abandonner le latin et le christianisme au profit de l'arabe et de l'Islam. Cette conquête a duré soixante-dix ans, de l'arrivée d'Okba Ibn Nafi à celle des tribus hillaliennes. Nous signalons que les habitants de la campagne restent largement berbérophones. Leur domination a dura environ 400 ans jusqu'à l'extinction de la dynastie des Fatimides en 1171.

[14] Les Ottomans s'installent en Algérie de 1516 jusqu'en 1830 pour fonder le *beylek*(par les frères Barberousse). Devenue province de l'empire ottoman, l'Algérie fut placée sous l'autorité militaire du dey

linguistiques utilisés par le peuple si bien que cette interpénétration entre les langues a donné naissance à des variétés nouvelles qui deviennent les langues maternelles des populations.

Ce sont certainement ces turbulences historiques qui ont empêché la formation de l'unité géopolitique du pays car, jusqu'en 1515, l'Algérie ne formait pas une unité politique établie. Ce n'est que sous le protectorat ottoman qu'un Etat a progressivement été forgé et délimité par ses frontières.

En somme, il s'agit d'autant d'invasions que d'apports culturels qui ont mis l'Algérie en état de recomposition continuelle et ont préfiguré un brassage linguistique (le berbère, le punique, le latin, l'arabe, l'espgnol, le turc puis le français) donnant naissance à une nouvelle langue autochtone, à côté du berbère et du français, et à un métissage culturel que l'idéologie de l'unicité au pouvoir au lendemain de l'indépendance algérienne a projeté de gommer pour n'en retenir et promouvoir que celle de l'arabo-islamisme.

2.2.La question de l'identité et le nationalisme algérien

M. Harbi (2009:74) explique la différence entre nationalisme et patriotisme : *« le patriotisme, c'est l'attachement sentimental à la terre des aïeux, et non le nationalisme, volonté de constituer une nation, qui inspire les premières réactions à l'invasion française* ».

A partir de cette citation, il apparaît que le nationalisme algérien est étroitement corrélé avec l'histoire coloniale.

Le nationalisme[15] algérien, revendiquant l'algérianité en tant que référence identitaire pour une société civile, prenant conscience de son unité et ayant une volonté du vivre-ensemble, n'avait vraisemblablement pas d'existence en tant que tel avant l'arrivée du colonialisme français dans le pays.

Certes, l'Etat algérien jouissant d'une certaine autonomie, légitimité et souveraineté politique existait avec la régence ottomane, appelée aussi beylik. Néanmoins, cela ne présupposait pas en corrélation l'existence d'une nation algérienne à part entière. En effet, A. Koulakssis et G. Meynier (1987:14) précisent à ce propos que « *la conscience d'identité était soit étroite- celle du watan, le lieu natal, celle du segment-soit large, celle de l'umma muhammadiyya, au sens propre de la nation mahométane, la nation au sens abstrait et non*

[15]Les noms qui traduisent le nationalisme en arabe sont : al qawmiya, al wataniya, al jinsiya. Il signifie, pour G. Grandguillaume (1997:14), cette volonté d'existence autonome qui répond au besoin d'une communauté de vivre ensemble ; une vie fondée sur le droit et le contrat dans un cadre politique précis.

spatialisé du terme ». D'où l'absence d'un véritable sentiment identitaire national à propos de l'algérianité. La référence identitaire à l'Islam et à l'Umma était alors unique et irréversible. A. Koulakssis et G. Meynier (1987:16) continuent en considérant qu' « *il n'y aurait pas eu d'emblèmes nationaux, les références de l'algérianité n'auraient été qu'islamiques, les termes d'Algérie et d'Algériens n'existaient pas…* ». M. Harbi (2009:100) ajoute de son côté que

> En 1830, les habitants de l'Algérie ne se pensaient pas en tant qu'Algériens. Chacun d'eux se rattache à une communauté : la famille, le groupe professionnel (corporation), la tribu, la confrérie, la communauté religieuse et culturelle (sunnite, ibadite, juif) ou bien le groupe linguistique (arabe, berbère, turc).

Le sentiment d'appartenance à l'Algérie et la conscience nationale n'étaient donc pas ancrés dans les esprits ; la société algérienne ayant été d'ordre théocratique et/ ou clanique.

C'est durant l'Entre-Deux-Guerres, et dans un contexte international caractérisé par la montée en puissance des Etats-nations, que naît la conscience nationale algérienne pour mettre à l'ordre du jour un mode d'appartenance moins étroit, celui de la nation. Ce nationalisme, de plus en plus grandissant pour reconquérir l'Etat et fonder la nation algérienne, est d'abord né chez les Algériens mobilisés pour combattre aux côtés de la France durant la Première Guerre Mondiale et, notamment, les travailleurs algériens émigrés (dont Messali Hadj) car, de par leur contact avec les organisations syndicalistes françaises (la CGTU[16]), ceux-ci ont appris les principes et les méthodes de l'organisation. M. Keddache (2009:697) explique ainsi la prise de conscience de l'algérianité pour les Algériens et les débuts du nationalisme : « *les Algériens (…) transplantés en France s'ouvrirent pourtant à des horizons nouveaux, prirent mieux conscience de leur appartenance à l'Algérie algérienne et se trouvèrent disposés à s'investir totalement dans le mouvement national* ».

Ce sentiment ainsi naissant s'accélérait pour gagner de plus en plus les masses populaires qui commençaient à refuser de s'allier aux rangs des Français durant la première guerre mondiale. D'où le refus et l'hostilité qu'ils manifestaient à l'égard de la conscription (entre 1914 et 1916 suscitant les révoltes des masses populaires de Tébessa jusqu'à mascara), d'où aussi leur résistance et leur volonté de plus en plus ferme de se libérer du colonialisme

[16] La CGTU (1921-1936) renvoie à la Confédération Générale du Travail Unitaire. Cest une organisation syndicale française au sein de laquelle est né le mouvement syndical algérien avant de s'autonomiser de la tutelle française et de devenir l'UGSA en 1954 (l'Union Générale des Syndicats Algériens).

en vue d'affirmer l'existence d'une Algérie distincte de la France et d'une identité algérienne proprement dite. C'est donc au milieu des conflits vis-à-vis de la France coloniale que les Algériens ont pris conscience de leur existence en tant que tels, de leur différence, de leur enracinement dans le territoire tout entier et de leur appartenance algérienne, non tribale et encore moins française. J. Berque (1978:12) souligne à ce propos : « *ils (les Algériens) luttaient pour se rétablir en tant qu'identité collective à l'encontre de plus de cent ans de politique assimilatrice […]* » ; une assimilation que confirme d'ailleurs G. Grandguillaume (2004:75) en estimant que « *l'Algérie a été constituée par la France qui lui a en même temps nié toute identité propre : « l'Algérie, c'est la France »*[17]*, a-t-on longtemps répété* ». C'est, en fait, sous la Seconde République française que l'Algérie a été annexée à la France et déclarée territoire français. Le 12 novembre 1848, dans la Constitution, elle a été officiellement proclamée territoire français assimilée à la métropole.

C'est alors pour mettre fin au leurre de l'Algérie française, où l'affirmation de la nationalité algérienne était ressentie comme un acte d'hostilité vis-à-vis de la France, voire une atteinte à sa souveraineté, différents partis politiques se sont par la suite formés, des comités se sont tenus à l'exemple du comité d'indépendance de l'Algérie-Tunisie (1916, à Berlin), le comité de défense islamique (Istanbul), le Congrès musulman qui se réunit pour la première fois le 7 juin 1936 autour d'élus, notables, des communistes, des Oulémas, etc. Des revendications politiques pour la représentation parlementaire des Algériens ont aussi retenti dans la presse européenne. Une volonté unanime a donc lié tous les Algériens, les intellectuels issus de l'école française, les chanteurs (Bachtarzi, Blaoui Houari, Ahmed Wahby) et poètes (moufdi Zakaria, auteur du célèbre Quassaman qui deviendra vingt-ans plus tard l'hymne national algérien), les fondamentalistes musulmans, les communistes, la population, etc, par une sorte de contrat social quant à un projet collectif ; celui de la nécessité de s'engager dans la voie du changement menant à la création de la nation algérienne et à la libération de l'Algérie et des Algériens.

A la tête du nationalisme, l'histoire algérienne compte des figures aussi disparates que l'Emir Khaled[18], F. Abbas, H. Messali, etc. Elle compte à leurs côtés une multitude de

[17]« L'Algérie, c'est la France » est l'expression proclamée, le 1 er décembre 1954, par F. Mitterrand alors ministre de l'Intérieur

[18]L'Emir Khaled est le petit-fils de l'émir Abdelkader qui a incarné les balbutiements du mouvement national. Il a marqué sa position de leader politique nationaliste au lendemain de la première guerre mondiale en tant que chef du mouvement Jeunes-Algériens. Parmi ses revendications, la représentation parlementaire des Algériens musulmans,

courants nationalistes dont le mouvement assimilationniste Jeunes-Algériens[19], l'Etoile Nord-Africaine[20] dite ENA créée en 1926 par Amar Imache (Sini Ch., 2016:183) à Paris parmi les travailleurs nord-africains émigrés et syndiqués à la CGTU auxquels s'ajoutent les étudiants algériens animant une vie politique intense à travers notamment les journaux dont *l'Algérie libre* et *l'Etoile algérienne*, *El Oumma.* L'histoire du nationalisme compte aussi l'Association des Oulémas Musulmans[21]créée en mai 1931 jusqu'en 1956, le Parti du Peuple Algérien dit PPA[22] fondé par M. Hadj et M. Filali en 1937, l'Union Démocratique du Manifeste Algérien dit UDMA[23] entre 1946-1956, le Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques dit MTLD[24] fondé en 1946 par Messali Hadj suite à la dissolution du PPA, le Front de Libération nationale dit FLN fondé en 1954 suite à la scission du PPA-MTLD, le Mouvement National Algérien dit MNA fondé par Messali Hadj en 1954 suite à une scission avec le MTLD, le Parti Communiste Algérien dit PCA fondé en 1936 jusqu'en 1955, etc.

Il s'agit d'autant de partis et d'organisations politiques mais aussi culturels et religieux qui prenaient la houlette des revendications nationalistes, quelles que soient les différences dans les stratégies d'action anticoloniale et les conceptions identitaires. Nous pouvons citer, à cet égard, les réactions politiques dont celles du Congrès musulman et de l'Etoile Nord-Africaine vis-à-vis du projet Blum-Violette[25] proposé en 1936 et dont *« l'objectif était l'assimilation politique de l'élite algérienne afin d'arrêter le nationalisme* », écrit M. Keddache (2009:736). Les réactions s'étaient engagées dans le combat, ou pour

---

c'est-à-dire l'instauration d'un siège pour l'Algérie au sein de la Société des Nations qu'il a formulée dans une pétition adressée au président des Etats-Unis Arthur Wilson en mai 1919.

[19]Ce mouvement est assimilationniste et réclame l'intégration de l'Algérie à la France. Son influence sur les masses populaires était minime. Ce sont les réformes dérisoires de 1919 qui vont disqualifier cette idée d'assimilation française.

[20] L'ENA est considérée comme la première organisation politique nationaliste qui a revendiqué l'indépendance du pays. Elle est fondée par des travailleurs algériens immigrés, aidés par le parti communiste. Elle représente le nationalisme indépendantiste revendiquant l'indépendance de l'Algérie (précisément durant le Congrès anti-impérialiste tenu à Bruxelles par la Ligue contre l'oppression coloniale en 1927). Elle a été dissoute en 1929 pour ne reprendre son activité qu'en 1933 sous l'impulsion de Radjef Belkacem, Imache Amar et Messali Hadj. .

[21]Incarnant la Nahda algérienne, ce mouvement réformiste a été fondé à l'initiative de Cheikh Abdelhamid Ben Badis dont l'objectif principal est de rétablir la pureté de l'Islam et l'arabisation des Algériens mis en garde contre la francisation. C'est Cheikh Bachir Brahimi qui va être son leader à partir des années 50 puis Cheikh Larbi Tbessi.

[22] Le PPA, issu de l'idéologie de l'islamo-populisme messaliste, est le seul parti politique à avoir défini clairement l'indépendance comme objectif et la lutte armée comme moyen de lutte, selon M. Harbi (2009 :06). Son fondateur représente l'aile radicale du mouvement national.

[23] Ce parti politique fondé par F. Abbas, représentant de l'aile modéré du mouvement nationaliste, visait la formation d'un Etat associé à la France; une idée à laquelle il ne renonce que dans les années 1940. Il compte parmi ses fondateurs : M. Guermouch, T. Bouattoura, Hasnaoui. L'UDMA ne répondait pas aux aspirations populaires qui s'élevaient à l'indépendance du pays.

[24] Ce parti maintient la clandestinité du PPA et s'engage dans la voie indépendantiste.

[25] C'est un projet de loi proposé par le gouvernement français qui octroie le droit de citoyenneté française à une catégorie d'Algériens dite l'élite (25000 Algériens), tout en gardant leur statut en tant que musulmans. Ce projet incarne la politique assimilationniste.

l'acquisition de la citoyenneté française avec tous les droits civiques pour seulement une catégorie d'Algériens, ou *a contrario* pour des Algériens compris en dehors de toute francisation et de tout rattachement politique à la France. L'Etoile condamnait haut et fort cette politique assimilationniste et durcissait sa position quant à l'indépendance de l'Etat et la nation algériennes tout en continuant à défendre « *un nationalisme fondé sur l'Islam, la langue arabe et la personnalité algérienne et, bien qu'implantée en France, s'opposait fermement à la nationalité française* », affirme M. Keddache (2009:723-724).

Le PPA[26], convaincu de son programme et de ses idées indépendantistes qu'incarne sa devise: « *ni assimilation, ni séparation, mais émancipation* », selon le Dictionnaire de la guerre d'Algérie (T. Quemeneur, O. Siari Tengour et S. Thénault, 2003), se battait pour l'instauration d'un parlement algérien pour revendiquer l'indépendance du pays pendant que l'Association des Oulémas Musulmans, recherchant une filiation avec le Moyen-Orient, entreprenait une sorte de lutte idéologique et un renouveau de la vie religieuse qui prenaît la forme de *la Nahda*, et ce pour constituer l'identité de l'Algérien arabo-musulman opposé au Français latin et chrétien. Le slogan triptyque de son fondateur revenu de l'Orient Abdelhamid Ben Badis *l'arabe est ma langue, l'Algérie est mon pays, l'Islam est ma religion* véhicule toute la conception nationaliste et à la fois identitaire défendue en rupture avec le maraboutisme et l'assimilation. En fondant des médersas et des mosquées et en prêchant pour la fidélité arabo-islamique, ses réformistes tels que Mubarek Al-Mili, Tawfiq Al-Madani et Lamine Lamoudi se mettaient à forger une conscience nationale, exclusivement tournée vers la phase de la conquête arabo-musulmane, autour de la langue arabe devenue marqueur identitaire et de la religion musulmane. Dans l'optique de cette doctrine réformiste, l'association misait sur la religion ; jugée comme étant la seule force susceptible d'unifier les Algériens autour de l'identité musulmane mais en dehors de réclamations politiques indépendantistes. C'est ce que confirme M. Harbi (2009:14) en écrivant : « *l'association des ulamas opte pour la voie pacifique et cherche une issue à la question nationale sans rupture avec le cadre institutionnel français* ».

Hormis la volonté unanime de fonder une entité algérienne autonome[27], les conceptions nationalistes quant à l'indépendance, mais avant tout ce qui rend compte de l'âme

[26] L'ENA, dissoute en raison de son opposition au projet Blum-Violette, sera rebaptisé par le parti indépendantiste le PPA.

[27]Cette entité qualifiée de nation a déjà fait l'objet de polémique entre Ferhat Abbas et Ben Badis quant à son existence même. C'est ainsi que lit-on dans *Shihab*, en avril 1936, selon Harbi : (2009:178) : « *Abbas déclarait : « (…) je ne mourrai*

de l'Algérie et des Algériens étaient écartelées entre plusieurs tendances. Cette difficulté montre à quel point il était difficile de trouver une symbiose entre les différents courants politiques (assimilationnistes, communistes[28], réformistes, indépendantistes) concernant l'avenir du pays comme celui de la nation. Le Dictionnaire de la guerre d'Algérie (2023) résume ainsi cette situation conflictuelle:

> Le mouvement nationaliste a porté, depuis l'entre-deux-guerre, diverses conceptions. Quand le courant républicain, autour de Ferhat Abbas, adoptait une conception politique de la nation- elle était une République de citoyens, possiblement de langues, de religions et de cultures diverses-, celui des ulémas insistait sur sa dimension arabo-musulmane, la définissant comme une communauté de croyants. «L'islam est ma religion; l'arabe est ma langue; l'Algérie est ma patrie», défendaient-ils. Dans le courant indépendantiste, la place à accorder aux cultures berbères divisait depuis longtemps – elle était provoquée en 1949 une grave crise au sein du mTLD, crise qui portait aussi sur le dificit de démocratie au sein du mouvement.

Sur le plan populaire, ces contradictions incarnent les confusions d'une société écartelée par ces différentes aspirations nationales et, d'autant plus, subissant les tentatives de dissémination par un colonisateur œuvrant pour implanter l'idée de l'hétérogénéité de l'Algérie et de l'impossibilité de son union. M. Harbi (2009:94) explique qu' « *est développée, dès lors, une histoire travestie selon laquelle l'Algérie forme un conglomérat de races sans homogénéité et qui se haïssait mutuellement. Aux nomades s'opposeraient les sédentaires, aux Arabes les Berbères et plus précisément les Kabyles* ».

C'est dans ce tumulte social qui hypothèque une conscience nationale de plus en plus vague, l'algérianité devait prendre forme au moment où, en l'absence d'une vision claire et unifiée de stratégies menant à l'indépendance, l'impasse et les dissidences du mouvement national politique ont empêché la constitution de structures politiques efficaces et ont précipité les crises identitaires nourries par les formes idéologiques de l'esprit jacobin que combattait celles de la pluralité d'une Algérie algérienne.

---

pas pour la patrie algérienne parce que cette patrie n'existe pas … j'ai interrogé les morts et les vivants, personne ne m'en a parlé. » ce à quoi Ben Badis a répondu : « (…) cette nation algérienne s'est formée et elle existe (…) cette nation algérienne musulmane n'est pas la France ; il n'est pas possible qu'elle soit la France ; elle ne veut pas devenir la France ; et même si elle le veut elle ne le pourrait pas… » ».

[28] Les communistes considéraient la colonisation dans sa mission civilisatrice comme une étape de progrès. Ils prônaient l'assimilation des Algériens et s'opposaient à l'idée de l'arabo-islamisme.

Cet esprit exclusiviste trouve son origine dans l'idéologie jacobine française pour laquelle *« tout ce qui n'a pas vocation pour l'Un, est considéré comme une anomalie* », écrit M. Harbi (2009:94).

En réaction à l'esprit jacobin calqué dans un terrain qui ne s'y prête pas, de par la diversification de ses langues et pratiques langagières, cultures et expériences de vie, le berbérisme[29]a commencé à œuvrer pour la reconnaissance de l'identité berbère comme l'a fait le Manifeste du Peuple Algérien, le 31 mars 1943, tout comme Ferhat Abbas[30] prônant la référence à l'arabo-berbérisme en combattant les formes de l'assimilation française. En effet, ce mouvement prône le retour au passé, celui en particulier de la gloire de la civilisation arabo-islamique, la promotion de la démocratie comme mode d'organisation et la reconnaissance de la diversité des Algériens. M. Harbi (2009:126) explique la vision du berbérisme comme suit : « *la tendance dominante, plus réaliste, se réclame de l'algérianisme et définit l'Algérie comme un mélange entre Arabes et Berbères, fécondé par l'apport de la colonisation* ». En mettant en place une nouvelle équation identitaire qui puise dans la réalité algérienne de l'époque, la pensée berbériste cherchait à amender la vision jacobine vis-à-vis de l'algérianité. Ce qui n'a pas pu aboutir.

Parallèlement à ce débat, une autre conception nationaliste se fait jour mais non sans méfiance pour les Algériens. En effet, l'existence des Français en Algérie depuis 1830 œuvre en faveur de l'implantation de la culture et langue françaises, par le processus de francisation, afin de parfaire la conquête coloniale et de mieux maintenir le pays dans le giron de la France. Or, à l'égard de cette langue et culture françaises, les Algériens portaient un regard assez ambigu. En d'autres termes, Le monde culturel occidental faisait à la fois l'objet de fascination et de répulsion car cette altérité, imposée et non consentie, suscitait le refus et l'acceptation.

M. Benrabeh (1999:56) précise que la langue française a été difficilement acceptée par les Algériens et considère que « *le système éducatif colonial et la langue française s'imposent à la société opprimée comme un mal nécessaire pour les besoins de survie* ». A ce propos, il faut noter qu'au début du XX ème siècle, ce projet véhiculant un autre modèle culturel

[29] Le berbérisme est défini par Lacoste-Dujardin, dans *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie* (2005:68) comme suit : « *on a appelé « berbérisme », en Algérie, les différents mouvements de revendication culturelle berbère (surtout kabyle, qui y ont pris naissance dès la colonisation, et se sont développés durant le Seconde Guerre Mondiale (vers 1941-1945) pour prendre d'avantage d'ampleur après l'indépendance de l'Algérie et demeurer actif jusqu'à présent)* »

[30] Ferhat Abbas est le fils d'un kaid (notable fonctionnaire dans l'administration française) d'origine kabyle

pour les Algériens a buté sur la résistance populaire. A cette attitude hostile s'oppose celle de quelques représentants de l'intelligentsia algérienne[31] favorables aux idées occidentales, imprégnées de la culture française et de l'idéologie des Lumières. L'influence du docteur Bendjelloul et F. Abbas dans ce cadre s'est fait sentir notamment à travers leur revendication de la citoyenneté française et leur militantisme en vue de l'intégration.

Ceci dit, deux cultures contrastes se sont développées et se sont parallèlement heurtées : l'une traditionnelle à laquelle s'oppose celle moderne en même temps étrangère et difficilement adoptée. D'où la déchirure culturelle qui a fait naître « *un véritable sentiment d'écartèlement et de désintégration* », (M. Benrabeh, 1999:62).

C'est ce sentiment, à cheval entre les plusieurs référents en apparence incompatibles, qui va perdurer jusqu'après l'indépendance et qui va amener aux questionnements identitaires de l'époque postcoloniale à la recherche d'un nouveau modèle de la personnalité algérienne.

2.3.Arabisation vs Complexité du paysage linguistique algérien

Peu de temps après l'indépendance de l'Algérie, la question linguistico-identitaire va se poser avec beaucoup d'acuité. Pour B. Stora (2001:70) les choix politiques quant à l'arabisation recèlent d'enjeux idéologiques étroitement liés à la légitimation du pouvoir. Or, pour d'autres, dont A. Taleb Ibrahimi[32] (1973:93), cette mesure consiste à récupérer l'essence de l'Algérien car, selon lui, « *la France a tué la culture algérienne en la coupant de toute sève vivifiante et en la tenant en dehors du moment de l'histoire. Il s'agit là d'un véritable assassinat.* ». Dans cet esprit, l'Algérie a tenté de se réapproprier l'arabe dit moderne ou médian avec son univers symbolique en lui attribuant la place qu'il avait perdue durant la colonisation. Cette option fondamentale était alors engagée en vue de réhabiliter la culture et l'identité algériennes.

Face à la pluralité et à la complexité du paysage linguistique algérien (Kh. Taleb-Ibrahimi, 2000:63, I. Chachou, 2013), les décisions politiques, influencés par le modèle jacobin français, ont donc opté pour la perspective jacobine héritée de l'occupant français; celle de l'unilinguisme arabe qui se nourrit bien avant 1949 de l'idéologie nationaliste conservatrice qu'incarnera depuis l'indépendance le Front de Libération Nationale converti en une espèce de Parti-Etat, ne tolérant aucune opposition. Cette idéologie se traduira surtout

[31]M. Harbi (2009:104) appelle cette catégorie d'Algériens l'élite.

[32] C'est le fils du Cheikh mohamed Bachir Ibrahim. Il est nommé, entre autres, ministre de l'Education nationale (1965-1970).

à travers la politique d'arabisation décrétant, à partir de 1963 et à travers l'article 05 de la Constitution, l'arabe comme seule et unique langue nationale et officielle mettant en place un unilinguisme étatique faisant fi de la réalité plurilingue du pays où cohabitent le berbère[33], l'arabe et le français, chacun comportant des variétés diverses.

Face à cette volonté d'arabisation systématique de l'Algérie, jugée traumatisante, brutale et impensée (R. Sbaa, 1996), une conscience et résistance berbère a été suscitée. Une position défavorable a alors été adoptée par « *la voix des étudiants, des Kabyles, des écrivains (Kateb Yacine, Mourad Bourboune, Assia Djebbar) et de la presse francophone* », écrit G. Grandguillaume (2004:43).

C'est dans ce contexte de déni politique à l'égard de la pluralité linguistique que cette arabisation a commencé malgré tout à se mettre en place, et ce depuis la présidence de Ben Bella (1962-1965) pour se poursuivre sous Boumediene selon trois phases essentielles : A. Taleb Ibrahimi entre 1965-1970[34], Abdelhamid Mehri[35] entre 1970-1977 et Mostefa Lacheraf entre 1977-1979. Or, il est à signaler que jusqu'en 1978, date effective de la mise en place de l'école fondamentale totalement arabisée, la dualité linguistique arabe/ français caractérisait le système scolaire.

Cette politique a ainsi œuvré en faveur de l'implantation de l'officialité et la sacralité à la fois symbolique et institutionnelle de l'arabe classique, tout en veillant à présenter les autres langues comme « *des instruments de désintégration de la nation algérienne et d'une nation arabe et islamique tout autant unie qu'à unifier* », écrit A. Dourari (2013:7) dans sa préface de l'ouvrage d' I. Chachou.

La promulgation de lois, dont l'Ordonnance 75- 2 en 1971 portant sur l'arabisation de l'administration, la Charte nationale de 1976[36] (le 27 juin 1976) sur la généralisation de l'arabe classique, l'étatisation de l'Islam en tant que religion exclusive de l'Etat telle que décrite dans la Charte de Tripoli, l'institutionnalisation de l'école fondamentale totalement

[33] Les principaux parlers berbères que compte l'Algérie sont : le kabyle (Kabylie), le chaouia (Aurès), le M'zabi (M'zab), le targui (le Hoggar), le chleuh

[34] C'est notamment dans le secteur de l'enseignement que l'arabisation s'applique dans cette période : arabisation totale de la première année primaire à la rentrée de 1964, celle de la deuxième année primaire dès 1967.

[35] C'était le secrétaire général de l'enseignement primaire et secondaire.

[36]La Charte nationale a été adoptée par voie de référendum le 27 juin 1976 pour compléter d'autres textes historiques dont la plate-forme de la Soummam de 1956, le programme de Tripoli de 1962 et la Charte d'Alger 1964. B. Stora (2001:38) écrit à son propos : « *la Charte nationale constitue la source suprême de la politique de la nation et des lois de l'Etat* ». Elle reconnait l'existence d'une seule religion de l'Etat, l'Islam, et d'une seule langue, l'arabe classique

arabisée en 1978, l'arabisation complète de l'enseignement secondaire à la fin de l'année scolaire 1988-1989, ont toutes visé à donner de l'ampleur à cette décision qui semblait la plus à même de garantir l'unité nationale et, en même temps, la légitimité du pouvoir.

Porteuse d'enjeux politiques sous-jacents, cette hostilité cultivée à l'encontre de la pluralité linguistique et forcément culturelle a engendré d'extrêmes tensions. D. Djerbal (2004:414), à ce propos, considère que cette dénégation et reniement linguistico-culturel et à la fois identitaire ont fait que « *l'ego ne perçoit plus dans l'autre son alter ego* ». B. Stora (2001:67) fait remarquer par ailleurs que « les problèmes d'identité que connaissant les Algériens sont mis en lumière par l'affrontement, dans les années soixante-dix, entre les partisans de l'arabisation totale, d'un côté, et les tenants des « cultures populaires » arabe, algérienne et berbère, de l'autre ».

Cette arabisation, qui n'a toujours pas eu les effets attendus, n'a pas vraiment compromis la place du français qui s'est considérablement étendu dans l'Algérie postcoloniale suite aux efforts de scolarisation déployés par l'Etat faisant appel à ceux qui sont déjà diplômés en français et à la coopération étrangère (Kh. Taleb Ibrahimi, 39:1997). Parallèlement à cela, la langue française est demeurée largement usitée dans les différents environnements économique, financier, médiatique, etc. Il va sans dire que cet ancrage de la langue française dans l'administration algérienne est la résultante d'un siècle d'unilinguisme français. Nonobstant, celle-ci est d'ores et déjà décrite comme étant langue étrangère du point de vue politique.

Or, le statut de cette langue pose problème car « partagé entre le déni officiel, la prégnance de son pouvoir symbolique et la réalité de son usage, l'ambiguïté de la place assignée à la langue française est un des faits marquants de la situation algérienne » (Kh. Taleb Ibrahimi, 1997:42). C'est pour cela que le français a continué de faire l'objet d'une attitude ambivalente. En d'autres termes, il s'agit d'une langue perçue comme instrument d'ouverture et de développement économique mais faisant l'objet de rejet et de répulsion rappelant le passé colonial (G. Grandguillaume, 2004:75). A propos de cette dualité paradoxale, G. Grandguillaume (2004:21) explique : « *la langue française, forte de son lien à la modernité malgré tout liée à la France, se présentait comme la caution d'un développement qui était l'un des objectifs de l'indépendance* ».

Le berbère a été stigmatisé par une idéologie politique conservatrice qui le considère comme : « *langue des séparatistes", "langue dont les locuteurs sont des impies", "manipulés par une main étrangère" ou "hizb França"* », écrit M. Bektache (2018:02). Cette attitude de rejet et d'hostilité politiques, qui tire son origine dès les débuts du mouvement nationaliste dans les années trente puis avec la crise au sein du MTLD en 1949, a perduré des décennies entières inaugurant le long processus de revendications populaires qui s'incarnent à travers la création de revues, dont *Tafsut* lancée clandestinement en 1984, d'associations et de mouvements culturels, dont la Ligue algérienne des droits de l'Homme, le Rassemblement pour la culture et la démocratie dit le RCD (1989), le mouvement culturel berbère dit le MCB (1985).

Le berbère n'a que tardivement été constitutionnellement reconnu en tant que langue nationale en 2002, puis officielle[37] en 2016, sans pour autant faire l'objet d'une véritable impulsion. Car nombreuses sont les questions qui restent en suspens quant à son statut constitutionnel, le processus de son passage à l'aspect écrit, sa référence identitaire, son enseignement dans les différents paliers, etc.

Cette reconnaissance ressemble, de fait, plus à une concession à la très forte mobilisation populaire de ses défenseurs qu'une véritable promotion malgré les déclarations de bonnes intentions des dirigeants du pays. Sa redynamisation politique, lente et à la fois complexe du fait de l'idéologie uniformisatrice prégnante, continue donc en faveur d'une véritable reconnaissance de l'amazighité en tant que composante légitime de l'algérianité.

Cristallisée dans le système éducatif algérien, cette reconnaissance apparaît dans les orientations de la réforme de la politique éducative algérienne, adoptée par la loi n° 08-04 du 15 moharem 1429 correspondant au 23 janvier 2008, portant loi d'orientation sur l'Education nationale. Cette réforme, de par les finalités allouées à l'éducation, a profondément touché à la question identitaire algérienne et dont les articles la régissant stipulent dans le Bulletin officiel de l'Education nationale (2008:36) :

> **Article 1 :**
>
> La présente loi d'orientation a pour objet de fixer les dispositions fondamentales régissant le système éducatif national.
>
> **Article 2 :**

[37] C'est à l'occasion de l'amendement constitutionnel adopté par voie parlementaire (le 07 février 2016) que le berbère a eu le statut de langue officielle.

L'école algérienne a pour vocation de former un citoyen doté de repères nationaux incontestables, profondément attaché aux valeurs du peuple algérien, capable de comprendre le monde qui l'entoure, de s'y adapter et d'agir sur lui et en mesure de s'ouvrir sur la civilisation universelle.
A ce titre, l'éducation a pour finalités :
* d'enraciner chez nos enfants le sentiment d'appartenance au peuple algérien ; de les élever dans l'amour de l'Algérie et la fierté de lui appartenir ainsi que dans l'attachement à l'unité nationale, à l'intégrité territoriale et aux symboles représentatifs de la Nation ;
* d'affermir la conscience, à la fois individuelle et collective, de l'identité nationale, ciment de la cohésion sociale, par la promotion des valeurs en rapport avec l'islamité, l'arabité et l'amazighité. *d'imprégner les générations montantes des valeurs de la Révolution du 1 er Novembre 1954 et de ses nobles principes ; de contribuer, à travers les enseignements de l'histoire nationale, à perpétuer l'image de la nation algérienne en affermissant leur attachement aux valeurs représentées par le patrimoine historique, géographique, religieux et culturel du pays […].

2.4.L'impasse identitaire postcoloniale : enjeux et répercussions

Par-delà les inquiétudes socio-économiques, les interrogations identitaires se sont de plus en plus proliférées au lendemain du départ du colonisateur français. Au milieu de ce tumulte, L'Algérie a été dite uniquement arabe sans qu' « *aucun responsable n'imagine qu'elle aurait le droit d'être algérienne … et le problème demeure jusqu'à ce jour* », B. Stora s'interrogeant dans la préface de l'ouvrage de M. Benrabeh (1999:16). C'est donc autour de la nation, des langues, de la religion et legs français que les manipulations politiques vont exacerber le flou et le conflit identitaires.

Déboussolée par les avatars d'une société mise à l'épreuve d'une colonisation et d'une guerre de libération, l'Algérie se trouve face à autant d'ambiguïtés identitaires s'embrouillant plus que jamais. « *Au milieu d'une population d'abord indifférente ou attentiste puis effrayée et terrorisée et qui ne sait à quel saint se vouer pour trouver une issue*», écrit A. Mahiou (2001:15)

Au milieu de "ce chaos" identitaire, l'arabo-islamisme conjugué à une volonté "ambivalente" d'opposition à la France semblait être les seuls repères au sein desquels le flou identitaire devait s'éclipser au moment où la pluralité algérienne était sentie comme une tare. M. Zaatar (2003:11) précise qu' « *au centre du Maghreb, clé de voûte de l'Afrique, l'Algérie est arabe, berbère, africaine, saharienne et méditerranéenne. Orientale et occidentale à la fois, incapable de réaliser une juste synthèse, elle porte cette richesse comme une indicible malédiction* ». Les discours politiques officiels reprennent donc l'arabo-islamisme comme la constante exclusive d'une identité nationale digne d'être promue et défendue. La langue arabe institutionnelle se trouve être le seul référant identitaire que concrétise la politique d'arabisation menant à une sorte de révolution culturelle, à un renouveau et une

transformation sociétale. Or, pour signifier l'incohérence des faits, M. Benrabeh (1999:25) s'interroge :

> Comment pouvait-on affirmer de telles inepties et oublier ce que venait de faire tout un peuple pour se libérer ? Les Algériens auraient-ils pu tenter une telle entreprise s'ils n'avaient pas été eux-mêmes ? Pourtant, à l'époque où ces propos étaient tenus la « révolution culturelle » était passée presque inaperçue des spécialistes.

Dans cette perspective exclusiviste, l'Islam devenu « *ressource politique, identitaire*» (Y. Toualbia, 2012:79) teinte le discours politique qui mobilise les concepts de guerre dite sainte, "djihad", "moudjahid", "chahid", etc. Autant de termes guerriers et religieux censés revêtir le pouvoir d' « une double sacralité » (Y. Toualbia, 2012:79) qui tient de la légitimité historique renforcée par celle religieuse. Les implications de cet état de fait sur les populations, qui adhèrent facilement à ce genre de discours, sont certaines. D'autant plus que cela leur signifie l'émancipation de l'empire colonial. Or, cela est-il susceptible d'intégrer tous les Algériens sans exclusions particulières, de leur octroyer leur droit à l'algérianité ? C'est la pulvérisation politique de cette pluralité linguistique, ethnique, culturelle, idéologique, etc. qui, au contraire, va mener vers l'impasse identitaire algérienne.

En effet, au début des années 1980, l'Algérie indépendante va connaître la montée d'un large mouvement contestataire d'ordre identitaire qui inaugure le début du processus chaotique de la transition vers une démocratisation ayant du mal à se mettre en place. A cet effet, une remise en question fondamentale s'opère concernant le concept national dans un environnement qui se trouve secoué par de profondes mutations sur tous les plans : une augmentation démographique importante, l'exode massif vers les villes, une scolarisation massive, etc. Il est donc des événements sur lesquels nous ne pouvons faire l'impasse. Il s'agit du Printemps Berbère d'avril 1980, suite à l'interdiction d'une conférence sur la poésie kabyle animée par Mouloud Mammeri, défenseur fervent de l'amazighité, qui marque le début d'un mouvement pacifique d'affirmation identitaire des populations berbères en Algérie en vue de se réapproprier le substrat berbère. La référence historique apparaît, dans les discours identitaires berbéristes, comme une référence irréductible pour la légitimation de leurs revendications.

La résistance continue et se durcit dans les années 80-90, période de la crise économique survenue suite à la baisse drastique des hydrocarbures (1986) et de la démolition

du système socialiste. Cette crise[38] a conséquemment conduit à l'éclatement des populations revendiquant, outre l'amélioration de leurs conditions de vie, la démocratisation du pays qui ne va pas sans la reconnaissance officielle d'autres composantes, essentiellement linguistique et culturelle, de l'algérianité qui était jusque-là fondée sur l'unanimisme. Et la crise atteint son paroxysme tel que l'explique B. Stora (1999:07) :

> Trente ans après son indépendance, l'Algérie est à nouveau confrontée à la question/ représentation nationale surgie dans le temps colonial. Le chatoiement de la pluralité locale (l'exemple berbère est toujours là…), la résurgence du sentiment religieux à base de populisme (l'islamisme), la survivance du souvenir français non assumée, minent l'autorité centrale. La société régénérée et harmonieuse promise par les « libertés révolutionnaires » du nationalisme des indépendances se heurte à la force maintenue des solidarités et des pratiques anciennes.

Une prise de conscience gagne, de plus en plus, les populations qui s'engagent dans un militantisme pour la liberté de l'expression, la reconnaissance de la diversité culturelle mais aussi se plaindre fortement de la mauvaise gestion d'un pays qui périclite.

C'est contre la banalisation des oppressions, la provocation des dérives et la stérilisation des débats politiques que quelques années plus tard un soulèvement populaire va avoir lieu dans différentes régions du territoire national. La répression des manifestations en 1980 récidive huit ans plus tard, le 5 octobre 1988, suite aux émeutes perpétuant les mêmes revendications, mettant à mort le système socialiste devenu si moribond, délégitimant l'hégémonie du parti unique et engageant certaines réformes sociopolitiques. Il s'agit de la mise en place d'une nouvelle formule politique consacrant le multipartisme reconnu dans la mouture de la nouvelle Constitution de février 1989, initiant ainsi une certaine ouverture démocratique inaugurée par la mise à mort du système du parti unique. A cela s'ajoute une certaine valorisation de l'identité amazighe à travers l'ouverture d'un département de langue et culture amazighe à l'université de Tizi-Ouzou, mais sans aboutir à l'officialisation et la reconnaissance de l'amazigh en tant que langue algérienne.

2.5.Soulèvements populaires et revendications identitaires…

Les années 1990-2000, appelée décennie noire, ont vu s'accélérer des événements, lourds de conséquences, et que nous ne pouvons passer sous silence car pleinement liée à la question de société dont nous traitons ici. En effet, la crise identitaire dans le pays reprend,

[38] Cette crise révélait la précarité d'une économie basée sur ce que l'on appelle la rente pétrolière

sinon continue, dans un contexte déjà agité par l'arrêt du processus électoral dont le premier tour législatif a été remporté en décembre 1991 par le Front Islamique du Salut (FIS) qui prônait l'instauration d'un Etat islamique, un événement ayant placé l'Etat en état d'urgence dans un contexte d'agitation et de désordre laissant ainsi peu de chance aux citoyens pour s'exprimer.

En subissant de plein fouet les contrecoups de cette situation instable, la population kabyle a répondu favorablement au boycott scolaire[39] de l'an 1994-1995, une action entreprise par le MCB[40]pour réclamer l'officialisation de l'amazigh et l'institutionnalisation de son enseignement mais sans aboutir à sa reconnaissance officielle. (Ce n'est qu'en 2002 qu'elle est décrétée langue nationale selon l'article 3-bis de la Constitution).

Néanmoins, c'est suite à des négociations entre le pouvoir et le mouvement culturel, ce boycott a pu conclure à la création du Haut Comité pour l'Amazighité, par l'article 04 du décret présidentiel 95-147 du 27-05-95 portant création du HCA. Ce qui inaugure un début de reconnaissance politique se manifestant à travers l'introduction de l'enseignement de cette langue en Kabylie, à l'école dès 1995 et à l'université de Tizi-Ouzou en 1990, de Béjaia dès septembre 1991, puis des autres universités comme celle de Bouira en 2008, de Batna en 2013, d'Alger en 2017. Il y a eu aussi la diffusion du journal télévisé en amazigh sur la chaîne publique et, notamment, l'introduction de la dimension amazighe dans le préambule de la Constitution algérienne de 1996:

> Le 1er novembre 1954 aura été un des sommets de son destin, aboutissement d'une longue résistance aux agressions menées contre sa culture, ses valeurs et les composantes fondamentales de son identité que sont l'Islam, l'Arabité et l'Amazighité, le 1er novembre aura solidement ancré les luttes présentes dans le passé glorieux de la Nation. (Cons. 1996. Par. 04)

Quant au HCA, Ou. Ilikoud (2006 :111) écrit :

> Cette nouvelle institution, liée directement à la Présidence, a pour charge et pour programme d'action de réhabiliter l'identité et la langue berbère dans les espaces de communication, de l'enseignement et de l'environnement. Cette entreprise ambitieuse de réhabilitation et d'introduction de la langue berbère dans le système de l'enseignement s'est

[39] Ce boycott (dit aussi grève du cartable) est dit avoir été lancé par Ferhat M'Henni (président du MAK) et Saïd Saadi (président du MCB/RCD).

[40] MCB : créé en 1980, ce parti est le prolongement du RCD. Son sigle signifie le mouvement culturel berbère.

heurtée à des problèmes pratiques (absences de manuels, enseignants, etc.) et à des manipulations politiques entre les différents acteurs engagés dans la compétition politique.

Mais le combat en faveur d'une véritable réhabilitation[41] de la langue et de l'identité amazighes se poursuit avec les défenseurs de l'amazighité comme T. Djaout[42] et L. Matoub[43]. La douleur dans laquelle se constituait progressivement la légitimité de cette amazighité montre à quel point cette part de l'algérianité était en train de se construire dans le refus, la dénégation, l'angoisse et aussi le malheur. Face à ce refus et à cette pression montante, les militants et défenseurs de la cause amazighe, qui s'apprêtaient à commémorer le printemps berbère de 1980, sortent en avril 2001 suite à la tuerie d'un lycéen, Massinissa Guermah, par un gendarme. Ils sortent, par l'occasion, manifester contre leur marginalisation et le déni identitaire qui s'étaient agrégés à un contexte économique moribond, à l'injustice collective et à l'atteinte aux droits humains qu'ils dénoncent lors des émeutes du printemps noir (du 20 avril au 21 mai 2001) ayant fait 126 morts. Cet évènement, qui a secoué la région de Kabylie en particulier avant de s'étendre à d'autres wilayas, n'a pourtant pas abouti à trouver les chemins qui mènent vers la démocratisation d'une identité algérienne qui renoue avec tous ses ingrédients. D'où la désespérance, le désenchantement, le désappointement, la méfiance mais aussi la colère de populations excédées par la situation. P. Vermeren, dans la préface de H. Chabani (2001:08), affirme : « *au plan identitaire et religieux, la désespérance débouche sur des attitudes apparemment contradictoires, qui sont autant de symptômes de souffrances générale (délinquance, conversions au christianise, suicides, conversions au djihadisme, etc.)* ».

A ce moment de l'évolution de l'histoire, l'algérianité apparaît d'ores et déjà comme un concept national en suspens, pour ne pas dire en crise, du fait qu'il se trouve à cheval entre autant de modèles que d'obédiences comme l'arabisme, la berbérité, l'intégrisme islamique, le jacobinisme de l'Etat, l'occidentalisation, etc. Nous précisons que du fait de la montée de la mondialisation, grâce notamment à la multiplication des antennes paraboliques, les Algériens s'ouvrent aussi à l'occident et à son mode de vie.

[41] Nous voulons dire par-là l'élucidation de plusieurs questions relatives à la promotion de l'amazigh à l'instar de la généralisation de son enseignement, l'adoption d'une graphie commune, la mise en œuvre de son utilisation dans les différentes institutions étatiques, la reconnaissance de l'identité que l'amazigh charrie.

[42] Tahar Djaout (1954-1993) est un intellectuel, un écrivain et un journaliste algérien d'expression française. A travers ses écrits, il était engagé en faveur du développement d'une Algérie démocratique et épanouie.

[43]Matoub Lounes ((1956-1998) est un chanteur et poète algérien. il était considéré comme le porte-parole de la cause berbère en Algérie et le défenseur fervent de la laicité et de la culture kabyle. Le chanteur était aussi l'une des figures de proue du printemps berbère.

Par-delà sa gestion *stricto sensu* politique, l'algérianité devient visiblement un concept conjoncturel car intimement lié aux aléas de la vie en général.

De ce tumulte identitaire, où la question linguistique pèse de tout son poids à côté des problèmes socio-économiques, résulte la réhabilitation officielle de la langue berbèr en tout d'abord en 2002 en tant que langue nationale, puis en 2016 en tant que langue nationale et officielle à côté de l'arabe, en plus de l'institutionnalisation du 12 janvier comme jour de l'an berbère dit Yenneyer dès 2018. C'est ainsi que ces deux langues sont catégorisées et apparaissent dans la nouvelle mouture de la Constitution algérienne de 2016.

> L'arabe *est la langue nationale et officielle. L'arabe demeure la langue officielle de l'Etat. Il est créé auprès du Président de la République, un Haut Conseil de la Langue Arabe. Le Haut Conseil est chargé notamment d'œuvrer à l'épanouissement de la langue arabe et à la généralisation de son utilisation dans les domaines scientifiques et technologiques, ainsi qu'à l'encouragement de la traduction vers l'Arabe à cette fin. (Art. 03)*

> **Tamazight** *est également langue nationale et officielle. L'Etat œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national. Il est créé une Académie algérienne de* **la langue Amazighe***, placée auprès du Président de la République. L'Académie qui s'appuie sur les travaux des experts, est chargée de réunir les conditions de promotion de* **Tamazight** *en vue de concrétiser, à terme, son statut de langue officielle. Les modalités d'application de cet article sont fixées par une loi organique. (Cons. 2016. Art. 03bis)*

2.6. A partir du 22 février 2019

Notre thème de recherche, ayant été investigué en octobre 2019 auprès de normaliens, ne peut échapper au contexte dans lequel il se voit construire. Autrement dit, il ne peut ne pas s'en mêler car l'algérianité, sans toutefois se défaire de son ancrage historique profond, est au cœur des revendications portées par les acteurs et militants du Hirak, lesquels réclament pacifiquement le départ du régime[44], appellent à l'instauration d'un Etat de droit, ambitionnent à un changement radical du système politique en place tout en ayant une vision autre de l'avenir d'une Algérie où se parachève la libération de 1962.

Se déployant dans l'espace public à travers les marches du vendredi, ce mouvement social apparaît, de fait, comme un moment de rupture fondamentale entre le peuple et les dirigeants de l'Etat auxquels celui-ci demande instamment de partir à travers le slogan chanté en chœur « *yetnahaw gaa* ». En effet, cette rupture se voulait radicale avec les "mauvaises" pratiques liées à la corruption, la bureaucratie, la concussion, le népotisme, la forfaiture, etc., qui ont enrayé le développement du pays et l'épanouissement des générations pendant des décennies entières. Kemache (2020:13) explique :

> Après de longues années de silence, la population se soulève contre un pouvoir despotique ayant hypothéqué l'avenir du pays. La rue exprime le ras-le-bol de tous contre un système qui se perpétue depuis 1962, mais surtout contre les forces extra-constitutionnelles et anti-démocratiques à la tête du pays depuis 2008.

C'est dans cet esprit révolutionnaire que les Algériens ont décidé de prononcer le verdict du changement pour opérer la transition vers une nouvelle phase rayonnante. K. Guerroua (2021 :21) ajoute à propos de l'évènement : *« l'année 2019 fut une escale-phare dans l'histoire algérienne, marquée par le Hirak, un mouvement citoyen d'une grande ampleur, surgit des tripes d'une patrie en dissidence, déterminée à déboulonner pacifiquement le régime Bouteflika et ses symboles* ». Ayant abouti au départ forcé du président de la République le 02 avril 2019, ce Hirak a aussi, selon M. Mebtoul (2020:13) : « […] *mis à nu les multiples détournements du pouvoir fonctionnant à l'opacité et aux multiples non-dits* ». C'est ce pouvoir qui, selon toujours M. Mebtoul (2020:15) « *a instrumentalisé l'histoire, le religieux et la peur* », a cultivé une atmosphère de méfiance et

[44] Cette revendication apparaît clairement à travers le slogan « yetnahaw gaa » repris en chœur par les manifestants suite à sa prononciation pour la première fois par Sofiane Bakir Torki lors d'un direct télévisé.

des sentiments d'injustice qu'évoque le mot « *hogra* » dénoncé lors des manifestations du vendredi.

De fait, cette réalité communément vécue, le sort qui semble leur a été réservé de par les malversations et les dépassements d'un pouvoir stigmatisé ainsi que l'ambiance de fraternité et de solidarité dans laquelle les manifestants ont baigné, ont tous contribué à construire une identité collective aux manifestants. Celle d'Algériens excédés des abus et des dérives du pouvoir, de l'injustice et de la corruption des dirigeants, celle d'Algériens assoiffés de liberté et d'épanouissement, mais aussi celle d'Algériens frères en dépit des différences, tous apparus à travers les slogans[45] scandés dans la ferveur collective et les pancartes brandis par des manifestants où se mêlent journalistes, étudiants, artistes, etc.

C'est dans cette ébullition populaire, soutenue par la presse publique et les réseaux sociaux, qu'un nouveau chapitre de l'Histoire contemporaine de l'Algérie a commencé à s'écrire dans l'espoir d'une nouvelle Algérie démocratique, un nouvel Etat de droit à même de garantir les libertés individuelles et collectives et de relever les nouveaux défis économiques, politiques, sociaux, etc. Une nouvelle vision de l'Algérien se dessinait aussi dans cette brise d'espoir naissant pourtant d'un grand malaise, de l'amertume et de la révolte populaires.

Conclusion

A l'issue de ce chapitre, il s'avère que la problématique identitaire algérienne, qui a émergé dans un contexte sociohistorique particulier, n'a, depuis, cessé d'être instrumentalisée tout d'abord par le discours colonial négationniste, puis celui des idéologies politiques antagonistes du mouvement nationaliste. Cette question, à chaque fois ajournée, continue à se chercher dans le prisme des vissicitudes et des aléas de la vie politico-sociale en vue de sa démocratisation, de son affranchissement du dogmatisme politique dont elle souffre pour se retrouver dans ce qui fait l'union des Algériens dans toute leur diversité. Une union qui est adossée aux référents à propos desquels nous nous interrogeons à partir des discours que nous avons provoqués chez les normaliens. S'agit-il de l'arabo-islamisme ? S'agit-il du berbérisme ? Ou les deux à la fois ? Comment l'ancrage historique a-t-il émergé au seuil de la parole estudiantine? Dans quelle configuration le sens de l'algérianité a été pris par les normaliens

[45]Parmi les slogans clamés, nous citons, à la suite de F. Oussedik (2020) : « *makach intikhabat maa l isabat » (il n'y a pas d'élections avec les gangs), « Dzair hora dé*mokratiya » (l'Algérie libre démocratique), « *khawa khawa* » (frères frères),

enquêtés lors du Hirak qui a aussi mis à l'ordre du jour les questionnements et les revendications identitaires ?

Au sein d'une nouvelle dynamique identitaire due au hirak du 22 février 2019, le sentiment identitaire algérien apparaît, *a priori*, comme le réceptacle où s'exacerbent les conflits linguistiques, s'affrontent les idéologies, se nourrissent des sentiments particuliers et se re-forgent les référents identitaires.

Cette configuration identitaire est d'autant plus nette lorsqu'elle est soumise à l'analyse selon les principes de la théorie praxématique.

Chapitre II : La praxématique ou l'émergence processuelle du sens en langage

Introduction

Pour les besoins de l'analyse praxématique de discours estudiantins à propos de l'algérianité, tel que le décrit le titre de la présente thèse, nous avons choisi de consacrer ce chapitre à l'explicitation de ladite théorie et à l'élucidation de ses différents principes.

Nous nous attachons, tout d'abord, à définir les différentes approches théoriques qui ont précédé à l'avènement de la praxématique, même si l'idée fondatrice lui préexistait grâce à M. Bakhtine dans les années 20 sans pour autant que celle-ci ne prenne son essor. Nous nous focalisons, par la suite, sur la théorie praxématique qui, elle, propose d'analyser le sens en train d'émerger en discours selon une configuration qui s'accomplit avec l'extérieur du discours ou, du moins, ce qui est considéré par la linguistique de la langue comme tel. Dans cette nouvelle approche théorique, on considère que l'élaboration du sens s'opère suite aux rapports pratiques de l'homme avec le monde qui l'entoure. Les mots ne servent plus à extérioriser ni à représenter la pensée pour lui donner une forme visuelle et/ ou audible comme si celle-ci était déjà présente. Au contraire, ils participent de l'élaboration du sens en train de se matérialiser dans le verbal, le non-verbal et le para-verbal en rapport étroit avec le contexte de son émergence. Dans cet ordre d'idées, P. Bourdieu (1982:15) explique : « *c'est dans la relation avec un marché que s'opère la détermination complète de la signification du discours* ».

Sitôt que nous adoptons cette orientation épistémologique, nous nous démarquons nettement de la vulgate structuraliste et nous adoptons une posture épistémologique tout autre; celle de la sociolinguistique et de la praxématique.

A cet effet, nous mettons en lumière, en premier lieu, l'énonciation sous différents jours à travers des théories diverses. Il est question, en second lieu, des enjeux théoriques censés nous renseigner sur la manière dont le sens émerge au seuil de la parole, dans l'écheveau des voix autres comme l'esquisse la théorie praxématique.

1. Vers la théorie praxématique

Comme il s'agit de discours estudiantins que nous provoquons, selon la conception sociolinguistique, en vue d'analyser leurs fonctionnements socio-langagiers tel que l'entend la Praxématique, nous mettons en lumière les principes de celle-ci pour faire ressortir la manière dont s'élaborent les processus d'identification (s) d'étudiants avec toutes les

difficultés, les incertitudes, les contradictions, les corrélations, etc., que tissent les trames interdiscursives à propos des référents d'une identité, parfois attribuée par les autres et d'autres fois revendiquée par eux-mêmes. D'où l'utilité, tout d'abord, de faire le point sur le volet définitoire du paradigme constitutif de la présente étude.

1.1.A l'origine de la théorie praxématique

1.1.1. Bakhtine, initiateur des théories de l'énonciation d'avant-garde

Partant d'un principe original par rapport aux tendances de la littérature de son temps, M. Bakhtine (1895- 1975), philosophe de conviction marxiste et critique littéraire russe des années 1920, s'est particulièrement distingué par son apport à la conception même du monde. En effet, selon lui, la clé de voûte de toute cette conception réside dans le phénomène de l'interaction avec autrui. C'est l'idée qui fonde globalement sa réflexion et qu'explique M.-E. Gardiner (2007:68) en écrivant : « *c'est l'idée qu'au niveau le plus fondamental, l'univers consiste en phénomènes constitués par et au cours de relations réciproques avec d'autres forces et entités- et de surcroît que les êtres humains sont absolument impliqués dans ces processus dynamiques* ». L'implication de l'être humain dans ses relations avec l'Autre est le postulat à l'origine du concept fondamental du dialogisme qui lui a permis d'asseoir sa théorie du langage.

En partant donc d'une vision critique vis-à-vis des systèmes de pensée en vogue à son époque, à savoir le rationalisme cartésien, la philosophie idéaliste, l'objectivisme abstrait de Saussure et le formalisme russe, Bakhtine marque une rupture épistémologique en formulant pour ainsi dire une nouvelle phénoménologie. Sa vision du monde est, en fait, une vision « dialogique » dans la mesure où la substance même des phénomènes se construit intrinsèquement à ces relations. Selon lui, l'être humain est appréhendé dans et à travers ce prisme dynamique du moment qu'il entre en interaction avec le monde qu'à ce titre, il finit par altérer mais aussi par se transformer lui-même.

Sa conception de l'être humain en tant qu'entité transcende donc le stade subjectif en ce qu'elle va au-delà de son activité cognitive et de son existence subjective immédiate; c'est-à-dire qu'elle intègre tout ce qui ne relève pas uniquement du Moi mais aussi ce qui relève de l'Altérité. Ceci n'a rien de paradoxal car pour Bakhtine, l'Autre entre d'ores et déjà dans un rapport d' « *externalité* » ou d' « *exotopie* » par rapport au Moi, selon les termes de Gardiner (2007:74). D'où le phénomène de l'intersubjectivité sur lequel nous reviendrons en particulier. La perspective dialogique, qui provient essentiellement de cette intersubjectivité,

véhicule toute la conception de l'humain sans épargner celle du langage. Les pratiques langagières obéissent inévitablement au principe du dialogisme du langage qui, de ce fait, se trouve émaillé des traces de l'altérité.

Les mécanismes qui, par conséquent, régissent le fonctionnement de toute pratique langagière sont irréductibles à une question de système interne, l'immanentisme, mais elles obéissent à sa nature plutôt socio-idéologique. Bakhtine se situe, de la sorte, à l'encontre de l'esprit rationaliste qui prévaut sur la pensée philosophico-linguistique du XX ème siècle. Dans la perspective du philosophe, qui replace le langage dans son milieu, celui-ci se trouve étroitement lié aux structures sociales. De par ce lien inhérent, le signe qui est de nature sociale acquiert une valeur dialectique. Or, le caractère social du langage ne tient pas sa justification sur la base des conventions sociales, tel que l'entend F. De Saussure. Il est plutôt relatif aux modalités discursives du processus de son fonctionnement conflictuel. M. Yaguello (1977:13), dans son introduction à l'œuvre de M. Bakhtine, explique que « *le mot est l'arène où s'affrontent les accents sociaux contradictoires, les conflits de langue reflètent les conflits de classe à l'intérieur même du système* ». Comment se manifeste concrètement le caractère social de la langue ? Pour Bakhtine, la langue est le lieu où se déploie, sous différentes facettes, la dualité Moi-Autre qui renseigne sur ce caractère éminemment social charriant nécessairement des conflits inhérents. Ce qui le conduit à conclure que le langage est le lieu où se traduisent explicitement les conflits sociaux. Selon M. Yaguello (1977:16), *« Bakhtine définit la langue comme l'expression des relations et des luttes sociales, véhiculant et subissant l'effet de cette lutte, servant à la fois d'instrument et de matériau* ». C'est dans cette perspective qu'il formule sa théorie de l'énonciation et, du même coup, sa critique vis-à-vis de l'immanence du signe linguistique. Celle-ci s'inscrit dans la tendance de l'objectivisme abstrait ainsi que le subjectivisme individualiste[46] qui, toutes deux, ramènent l'activité langagière au stade du psychisme individuel. C'est-à-dire que le locuteur exprime sa pensée, par le biais du langage, de son intérieur autonome. C'est en cela que l'énonciation se présente comme un acte individuel tel que le souligne R. Vion (1992:30) : « *cette théorie de l'expression repose sur un dualisme entre l'interne (la conscience) et l'externe (l'acte d'expression). Dans ce dualisme, c'est l'intérieur qui domine l'extérieur : c'est la conscience qui détermine la forme d'expression et non l'inverse* ». Dans cette perspective, l'énonciation

[46] Wilhelm Humboldt est le représentant de la tendance qui s'inscrit dans les théories dites de l'expression.

se présente comme la manifestation de la conscience individuelle et de l'activité mentale supposant un acte d'objectivation qui provient de l'intérieur vers l'extérieur.

C'est précisément contre ce principe que Bakhtine s'érige pour asseoir une conception nouvelle de l'acte d'énonciation, qui n'est plus d'ordre individuel, et ce en sapant l'unicité du sujet parlant. En effet, pour lui, c'est plutôt l'expression qui détermine l'activité mentale en ce sens qu'une fois le contenu interne extériorisé, il est susceptible de changer en fonction de nouvelles règles qui s'imposent à lui. C'est d'ailleurs ce que R. Vion (1992:30) souligne en mettant en relief le paradoxe qu'il soulève de la sorte :

> Or les mêmes auteurs qui font de l'intérieur le pôle déterminant, constatent qu'en s'extériorisant le contenu intérieur change d'aspect puisqu'il est contraint de s'approprier un matériau disposant de règles propres, étrangères à la pensée. Il en résultait une contradiction déconcertante : comment continuer à faire de la conscience le pôle qui détermine la forme langagière si le passage à l'expression entraine inévitablement une déformation et une trahison de la pensée ?

Au moment même où le saussurianisme était triomphant avec cette idée, et que les théories de l'énonciation n'étaient pas encore à l'ordre du jour, Bakhtine se démarque en marquant une rupture épistémologique radicale. A. Rabatel (2006:55) le souligne : « *émerge ainsi un Bakhtine complexe, penseur de la coupure épistémologique, à travers la remise en cause du mythe de l'unicité du sujet parlant et de la continuité avec la pensée éthique russe du XIX ème siècle, à travers la revalorisation de la responsabilité dans le dialogue et l'action* ». D'autres forces externes déterminent dans une large mesure l'acte d'objectivation. Le sujet parlant[47] est, ainsi, soumis à d'autres contraintes étrangères à sa seule pensée.

L'acte d'objectivation n'est, de ce fait, pas uniquement déterminé par la pensée intérieure du locuteur. A l'opposé de cela, Bakhtine (1977:123) va encore loin et postule que:

> Ce n'est pas l'activité mentale qui organise l'expression, mais au contraire, c'est *l'expression qui organise l'activité mentale,* qui la modèle et détermine son orientation. Quelle que soit la composante de l'expression-énonciation que nous considérions, elle sera déterminée par les conditions réelles de l'énonciation en question, c'est-à-dire avant tout par *la situation sociale la plus immédiate*.

[47] E. Benveniste distingue dans le sujet parlant deux instances : la personne qui est le sujet expérientiel envisagé comme être humain (ce sujet parlant se décompose en entité subjective (le *je*) et en entité objective (le *tu*)), et le sujet linguistique dans son acception logico-grammaticale.

En d'autres termes, l'énonciation est conditionnée par des facteurs extérieurs, à savoir l'effet de l'interaction entre des agents sociaux que sont le locuteur et son interlocuteur et, pour ainsi dire, tout le contexte socio-idéologique que cela implique. Ce n'est donc pas la pensée interne qui décide inaliénablement en amont de ce qui va être énoncé au seuil de la parole.

A un niveau plus restreint, Bakhtine (1977:123) insiste sur l'effet irréversible du contexte en affirmant qu' « *en fait, tout mot comporte deux faces. Il est déterminé tout autant par le fait qu'il procède de quelqu'un que par le fait qu'il est dirigé vers quelqu'un* ». Pour lui, le mot s'apparente à une sorte de pont qui se situe à la lisière des territoires des deux interlocuteurs. Il continue à ce propos (1977:124) : « *le mot est une sorte de pont jeté entre moi et les autres. S'il prend appui sur moi à une extrémité, à l'autre extrémité, il prend appui sur mon interlocuteur. Le mot est le territoire commun entre le locuteur et l'interlocuteur* ».

Cette situation d'interaction bipolaire implique une sorte de « *microdialogue interne* » (B. Vérine, 2005:189) que Bakhtine entend au sens étroit mais aussi au sens large du terme car il recouvre tout échange verbal, quel qu'il soit. Selon lui, toute énonciation s'insère dans le cadre global d'une sphère de discussion idéologique en ce qu'elle est orientée vers d'autres discours déjà tenus sur le même objet et ce en se positionnant. « *Toute énonciation, quelque signifiante et complète qu'elle soit par elle-même, ne constitue qu'une fraction d'un courant de communication verbale ininterrompue (touchant à la vie quotidienne, la littérature, la connaissance, la politique, etc.)* », affirme-t-il (1977:136)

A cette interaction, faut-il le souligner, Bakhtine accorde une signification et une importance assez particulières car elle constitue l'essence même et la réalité fondamentale du langage. Ceci ne laisse pas intactes celles du locuteur, interlocuteur, mot, énonciation, etc., autant de notions qui seront davantage élucidées ici-bas.

Toute communication verbale ne peut, conséquemment, être exempte de l'impact de l'autre partenaire et des conflits que cela pourrait entraîner. Et pour renforcer cette nature relationnelle assumée par l'acte de communication verbale, Bakhtine, cité par D. Maingueneau (1984:27) le ramène jusqu'au sens de l'existence de l'Homme en affirmant que : « *être signifie communiquer … l'homme ne possède pas de territoire intérieur souverain, il est entièrement et toujours sur une frontière; en regardant à l'intérieur de soi, il regarde dans les yeux d'autrui ou à travers les yeux d'autrui* ».

Les discours de nos témoins informateurs, que nous invitons à parler de l'identité algérienne, opèrent selon cette dynamique en ce qu'ils sont placés sur un territoire" interne" incessamment surveillé par le regard externe.

Comme l'identité de l'être humain ne peut, de principe, échapper à ces liens, elle se tisse étroitement avec l'altérité. Comme elle se construit dans et par le langage, celui-ci ne peut à son tour échapper au principe du dialogisme. C'est donc le lieu où se déploient toutes les manifestations du phénomène que nous tentons d'analyser en phase pratique. Tous les conflits sociopolitiques intrinsèques à la question se manifestent pour témoigner de la nature dialogique des discours tenus.

Ainsi, Bakhtine en avance sur son temps, pose les jalons de la théorie praxématique avant l'heure. Afin d'étayer concrètement sa théorie, le philosophe l'applique à des œuvres littéraire dont la Poétique de Dostoïevski et de Rabelais.

Ayant été différemment reçu, il est considéré selon différents angles, tel que le rappelle A. Rabatel (2006:55) qui estime qu'il s'agit :

> du Bakhtine français des années 1970, initiateur des théories de l'énonciation de Benveniste avant l'heure ou rénovateur de la théorie marxiste des idéologies ; du Bakhtine américain des années 1980, penseur libéral adversaire du totalitarisme stalinien ou du Bakhtine russe des années 1990, penseur moraliste, orthodoxe, personnaliste ou profondément conservateur.

L'œuvre de Bakhtine, longtemps méconnue de son temps, se voit réhabilitée à la fin du XX ème siècle. Sans se limiter à son intérêt scientifique, son apport est aussi d'ordre humain dans la mesure où le principe fondateur du dialogisme véhicule une vision libératrice de l'humain et entend mettre fin à une pensée réifiante du genre. A ce propos, Gardiner (2007:81) écrit : « *il (Bakhtine) considère que l'abandon d'un monologuiste aliénant et réifiant au profit d'un dialogisme libéré constitue le corollaire indispensable d'une compréhension de soi éclairée ainsi que d'une communauté entièrement démocratique et véritablement humaine* ».

1.1.2. Des théories de l'énonciation : de la subjectivité dans le langage à l'intersubjectivité.

1.1.2.1. Benveniste ou l'injection de la personne dans le linguistique

A partir des postulats théoriques de R. Jakobson et notamment d'E. Benveniste dès 1966, les linguistiques énonciatives ont circonscrit la réflexion uniquement au champ de la

personne et de la subjectivité dans le langage. L'intersubjectivité n'étant pas encore à l'ordre du jour, elles se limitaient à l'étude du sujet parlant en tant qu'entité « logico-grammaticale » qui se distingue nettement de la personne envisagée comme être humain. Mettant donc de côté « le sujet expérientiel » qui sera pris en charge par la théorie praxématique, elles ont tout de même marqué le retour du sujet aux Sciences du langage pour ainsi inaugurer l'étude de la langue en lien avec son utilisation et ses utilisateurs.

En effet, l'approche Benveniste se focalise, non sur le texte de l'énoncé mais plutôt sur l'acte de sa production qui, pour lui, ne se confond pas avec la parole. Pour ce faire, il s'agit plus précisément pour les théories de l'énonciation de mettre en lumière la situation où cet acte s'accomplit par le bais d'opérations successives. En effectuant un déplacement épistémologique de taille, allant de l'étude de l'énoncé vers celle de son énonciation, Benveniste opère une distinction radicale et selon laquelle le langage est appréhendé comme un Exercice au lieu d'un système de signes. Cet exercice est, de fait, au cœur de la conception de l'énonciation qu'il (1970:12) formule comme *« mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation* ». En transcendant le cadre strictement immanentiste de l'énoncé, cette approche place la personne, de par son acte de convertir la langue de simples virtualités à un discours, au cœur du fonctionnement du langage et introduit la subjectivité du locuteur comme paramètre inhérent à cet acte. Par conséquent, l'étude de l'énonciation se trouve concrètement tournée vers la sémantisation qui fait passer l'étude des formes à celle des mécanismes du fonctionnement de la langue à partir de ses conditions d'emploi. C'est là une étape préliminaire esquissant l'étude du Sens qui ne tarde pas à être pris en charge par les théories à venir. L'inscription langagière de la personne apparaît, par conséquent, comme l'aspect primordial dans l'étude de toute énonciation, dans le prisme d'opérations faisant passer la langue au statut de discours. Il convient donc de s'arrêter brièvement sur ces opérations que Benveniste (1970:14) formule ainsi

> Le locuteur s'approprie l'appareil formel de l'énonciation et il énonce sa position de locuteur par des indices spécifiques, d'une part, et au moyen de procédés accessoires, de l'autre.
>
> Mais immédiatement, dès qu'il se déclare locuteur et assume la langue, il implante l'autre en face de lui, quel que soit le degré de présence qu'il attribue à cet autre. Toute énonciation est, explicite ou implicite, une allocution, elle postule un allocutaire.

> Enfin, dans l'énonciation, la langue se trouve employée à l'expression d'un certain rapport au monde. […] la référence est partie intégrante de l'énonciation.

Pour réaliser cet acte d'énonciation, le locuteur s'approprie donc ce que Benveniste appelle l'appareil formel de l'énonciation, et ce à travers des signes spécifiques que C.-S. Stoean (2003:40) nomme « *des indices de personnes, temporels, d'ostension et des types de phrases* ». Cette situation ne va pas sans en entrainer une autre. Il s'agit de l'allocution, fondamentale, qui fait que le locuteur se désignant par le *je* s'adresse immanquablement à un autre *tu* appelé allocutaire en vue référer de quelque chose. Cette existence corrélative dans le couple *je-tu,* donnée constitutive de l'énonciation, implante le dialogue comme réalité fondamentale de la personne. « *C'est cette condition du dialogue qui est constitutive de la personne, car elle implante en réciprocité que je deviens tu dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par je…* », (C.-S. Stoean, 2003:40).

L'orientation théorique d'E. Benveniste, s'attachant essentiellement à faire ressortir les marques formelles de l'énonciation, a distingué « *le sujet en tant que support logique de la personne comme être humain* » (L. Fauré, 2011:50). Pour lui, la personne s'investit d'un statut double : subjective qu'assume le *je* et l'autre non subjective que le *tu* assume. D'où l'opposition fondamentale : personne et non-personne. Fondamentalement, ce sont les pronoms personnels qui permettent la mise au clair de la subjectivité dans le langage.

La linguistique s'engage alors dans la voie de l'énonciation qui va connaitre un intérêt grandissant grâce aux nouvelles théoriess, lesquelles élargissent la subjectivité dans le langage et lui donnent une autre ampleur dans le prisme de l'intersubjectivité, à commencer par le concept de polyphonie.

1.1.2.2. La découverte de la dimension polyphonique du langage

La polyphonie est, à l'origine, un concept emprunté à la terminologie de la musique et au chant plus précisément. Intégrant le champ de la littérature, il renvoie aux perspectives narratives de la plurivocité et semble, ainsi, prendre en charge l'intersubjectivité dans le langage et déblayer le terrain au dialogisme, le concept- clé de la praxématique.

Emanant de recherches littéraires post-bakhtiniennes, la polyphonie commence progressivement à conquérir les études linguistiques. En effet, elle trouve place auprès des analyses sémantiques et pragmatiques auxquelles elle apprend que tout discours est dépositaire d'une multiplicité discursive tel que le montre d'ailleurs H. Nolke (2009:11)

> On a l'impression que la polyphonie de la langue correspond à une certaine réalité. Tout discours semble en cacher un autre, simplement en raison du fait qu'il ne se produit jamais dans un vide, mais toujours dans un contexte qui appelle d'autres discours, déjà produits, à venir ou simplement imaginés.

C'est cette coexistence de discours, signalée déjà depuis les écrits de M. Bakhtine, qui fait revêtir au discours une dimension polyphonique. Or ce fait n'est pas si évident que cela laisse apparaître. Pour Bakhtine, c'est un phénomène textuel en ce qu'il concerne un seul type de texte, à savoir le roman. Par contre, l'approche d'O. Ducrot défend l'idée selon laquelle il se situe même au « *micro-niveau de l'énoncé* », rajoute Nolke H., (2009:12).

Tout en rejetant l'unicité du sujet parant, O. Ducrot donne consistance à une approche tout à fait novatrice des pratiques langagières. Selon lui, le locuteur qui s'adresse à un allocutaire est unique car il s'agit de l'auteur des paroles effectivement prononcées. Or l'énonciateur ne peut revêtir cette unicité ; il est plutôt pluriel. Autrement dit, différents énonciateurs semblent être à l'origine du sens de tout énoncé produit.

Cette dimension polyphonique met donc l'accent sur l'intersubjectivité comme lieu de négociation du sens. Sans se confondre avec le dialogisme, elle marque le regain d'intérêt que porte la linguistique à l'impact des discours autres tel que le font les théories de l'interaction initiée par C. Kerbrat-Orecchioni.

1.1.2.3. L'interactionnisme : l'interaction au cœur de l'analyse linguistique

Suite à la publication des deux tomes de son ouvrage Les interactions verbales parus respectivement en 1990 et en 1992, C. Kerbrat-Orecchioni a concrètement contribué au développement de l'analyse du discours à travers le prisme de l'interactionnisme; lequel considère incontestablement que le langage a comme fonction première de permettre la communication interpersonnelle. En insistant sur le partenaire de la situation de communication, celle-là semble à son tour s'intéresser à l'aspect intersubjectif de la communication langagière à travers l'interaction, un concept ayant reçu son statut théorique en tant qu'unité fondamentale dans l'émergence de l'ordre et des structures sociales dans le champ de la sociologie américaine avec E.Goffman, (La mise en scène de la vie quotidienne, 1973).

Il s'agit d'une innovation théorique ayant vu le jour sous l'impulsion des postulats théoriques de l'analyse du discours[48] qui a supplanté à la phrase elle-même, en tant qu'objet de l'analyse, la séquence de phrases. Il n'en demeure pas moins vrai que l'apport des théories de l'énonciation soit moindre. En effet, la linguistique tend de plus en plus à s'émanciper du "ghetto" immanentiste pour se tourner décidément vers « *les contingences événementielles de l'énonciation* » (C. Kerbrat-Orecchioni, 1990:09). La théorie des actes de langage et celle de l'accommodation ont aussi contribué à la naissance de l'interactionnisme en ce qu'elles insistent sur la dimension actionnelle du langage sur autrui pour soustraire celui-ci à un simple univers de référence.

Conjuguant la somme de ces contributions, la linguistique interactionnelle voit le jour en véhiculant une nouvelle conception interactive de la communication langagière. Son essor a, de fait, induit une révision fondamentale des principes épistémologiques mais aussi méthodologiques alors en vigueur dans la recherche en ce domaine. Empruntant ses outils euristiques à des théories aussi diverses que la linguistique de l'énonciation (Ch. Bally, E. Benveniste, A. Cullioli), l'ethnométhodologie[49], la sociologie goffmanienne, l'ethnographie de la communication[50], elle a mis en place une approche transdisciplinaire mettant en branle une nouvelle méthode dans l'analyse des conversations.

En effet, l'interactionnisme remet en question l'unilatéralité de la communication sous toutes ses formes. L'analyse du discours classique se trouve uniquement axée sur le pôle d'un émetteur s'adressant à un récepteur inopérant quant à la construction du discours envisagée selon le modèle télégraphique de la communication. L'énonciation, elle aussi, semble émaner d'un énonciateur seul dont on s'attelle à repérer les indices. C. Kerbrat-Orecchioni (1990:10) explique à ce propos : « *on peut toutefois avancer sans trop exagérer que sous leurs formes « classiques », l'analyse de discours comme la pragmatique restent encore confinées dans une perspective fondamentalement monologale, et une conception trop*

[48] L'analyse du discours : elle fait l'objet de différentes acceptions. Notre thèse adhère à la conception selon laquelle l'unité d'analyse n'est pas le discours mais l'interdiscours en ce qu'il est un espace d'échange entre plusieurs d'autres discours.

[49]L'ethnométhodologie est une approche sociologique qui recherche et étudie les méthodes utilisées par l'homme pour établir l'ordre social.

[50] L'ethnographie de la communication est fondée par Dell Hymes et John Gumperz dans les années 60. Elle est apparue officiellement dans la publication de Dell Hymes *The ethnography ofspeaking*en 1962, est une discipline qui s'est constituéedu croisement entre l'ethnographie, la linguistique et la sociologie. Elle s'intéresse aux habitudes et pratiques communicatives relatives à une communauté linguistiques donnée. D. Hymes introduit ainsi le concept de compétence communicative.

unilatérale de la communication ». On assiste dès lors à une critique vis-à-vis de cet unilatéralisme pour, ainsi, favoriser l'émergence d'une orientation théorique tournée vers l'intersubjectivité et l'Autre, celui sur lequel le sens prend également appui. Il s'agit des échanges verbaux qui posent le locuteur et l'interlocuteur comme à l'origine du discours produit et dont l'interaction constitue la réalité première de toute pratique langagière. Car la réalité du langage, dans cette optique, ne s'illustre que dans l'interaction verbale. Parler revient immanquablement à interagir. « *Parler c'est échanger, et c'est changer en échangeant* », écrit d'ailleurs C. Kerbrat-Oricchionni (1998:55).

En effet, pour la linguistique interactionnelle, tout discours est le produit d'une allocution qui suppose l'existence de, outre l'émetteur, un récepteur car « *le langage verbal est donc par essence fait pour être adressé* », confirme C. Kerbrat-Orecchioni (1990:14). Or cette présence est loin d'être impassible car elle entraîne une réaction de la part de cet Autre qui, après avoir été un *tu*, permute son rôle et assume à son tour le *je*. D'où la situation d'interlocution que pose toute interaction verbale.

Cette présence incontournable de l'interlocuteur a des implications irréversibles sur le discours de l'émetteur où celui-là marque son inscription explicite ou implicite. Ainsi, l'émetteur est porté à ajuster son discours en fonction de l'image qu'il se fait de son partenaire de la situation de communication, à l'interpeller par les marques de l'allocution. Bref, la communication prend appui sur l'autre partenaire de la communication en ce sens que l'émission est aussi déterminée par la réception et la réception se trouve également déterminée par l'émission. Il s'agit d'une interaction permanente qui régit le discours en dictant les modalités du processus communicatif soumis aux influences des interactants dont aussi les procédés de validation interlocutive qui se résument dans les capteurs et les régulateurs[51], la position du corps, la direction du regard, etc. (C. Kerbrat-Orecchioni, 1990:18)

Tous ces paramètres et autres, qui seront placés aux principes de l'analyse de notre corpus car ayant des implications sur le cours des entretiens (du point de vue dialogal notamment), ne peuvent être considérés en dehors du cadre général de notre étude. Il s'agit *stricto sensu* de la sociolinguistique qui, contrairement aux schémas classiques proposés par le structuralisme, insiste sur la nécessité d'analyser les phénomènes langagiers d'un point de

[51] Régulateurs : sont appelés aussi des signaux d'écoute qui regroupent les manifestations non-verbales (regards, hochement de tête, froncement de sourcils, sourire) mais aussi verbales (approbation ou désapprobation sous forme de : oui, d'accord, mmm, etc.).

vue situationnel, et donc dynamique tel que nous nous proposons de le faire quant aux discours estudiantins.

1.2.La sociolinguistique

Avant de passer à l'élucidation des principes de la praxématique, il convient tout de même de définir la perspective sociolinguistique dans laquelle notre recherche est située.

Issue de la critique formulée à l'encontre de la linguistique interne dite structurale, la sociolinguistique a émergé dans les années 60 pour enfin s'affirmer au détour des années 70 en définissant un nouveau projet d'étude axé sur « *les fonctionnements sociolangagiers* » (H. Boyer, 1991:15). Pour ainsi faire, elle s'ouvre à d'autres disciplines qui étaient considérées comme tout à fait distinctes[52]. C'est dans ce continuum que cette autre linguistique, celle de « *la complexité* » (Ph. Blanchet, 2000) et de la pluridisciplinarité, entend étudier les pratiques langagières directement observables sur le terrain à travers toutes les dimensions qu'elles prennent dans des contextes souvent de fortes interactions.

En croisant différents regards disciplinaires, cette orientation épistémologique rend compte, avec toute la rigueur scientifique requise, des rapports existant entre langage et société, autrement dit, de la vie sociale du langage. Dans cet esprit, notre travail se trouve axé sur le discours comme expression du Social car c'est en l'analysant que nous aboutissons à palper de près, à travers le fonctionnement dialogique du processus de leur élaboration, les représentations et les catégorisations de l'algérianité. C'est cette conception du fait linguistique, vecteur des phénomènes ethnosociologiques, qui préside la réflexion dans le cadre de la présente thèse qui admet, tel que le considère Ph. Blanchet (1998:17) : « *faire de la sociolinguistique, c'est faire de la linguistique autrement en considérant que toute approche du phénomène de langues est nécessairement socio-ethno-contexte* ». Notre corpus est donc constitué d'un ensemble de productions langagières médiatrices de représentations sociales, des expériences de vie, des visions du monde, etc.

Mais dans quelle mesure et comment ces représentations permettent-elles de rendre compte concrètement du rapport langue (discours) / société? Telle est la question qui intéresse notre propos.

[52] Il s'agit de disciplines s'intéressant toutes à l'Homme comme la sociologie, l'anthropologie, ethnologie, psychologie sociale et de l'individu, sciences de l'éducation, etc.

Il s'agit, en fait, de faire une analyse de la matérialité verbale du corpus, dite aussi discours, à l'issue de laquelle cette forme de connaissance sociale socialement partagée et qui, à travers elle-même, se structure une vision idéologique du monde en lien avec différentes constantes sociales se trouve examinée. Parallèlement à cela, il faut noter que cette vision idéologique que l'on se fait du monde est inhérente au réel car celui-ci se règle par les représentations, le tout se manifestant à travers la pratique langagière. Il faut rappeler tel que le fait P. Bourdieu (2004:135) qu'il faut « *inclure dans le réel la représentation du réel, ou plus exactement, la lutte des représentations, au sens d'images mentales mais aussi, de manifestations sociales destinées à manipuler les images mentales* ». C'est donc à partir de ces représentations que la vie et les pratiques sociales semblent se structurer.

Ce phénomène ici étudié offre, de ce fait, l'opportunité d'examiner entre autres les idéologies en conflit dans un contexte de domination (s) et de résistances appelé « *polyglossie* » (I. Chachou, 2013:18), le tout s'insérant dans une sorte de lutte socio-idéologique. L'idéologie, faut-il le souligner, ne se réduisant pas aux « *discursivités politiques* » (Ansart, cité par H. Boyer, 2016:11), elle est aussi de l'ordre du discours humain. Il s'agit de discours dit à dominante modale mais aussi référentielle car traduisant à la fois l'état psychologique de son énonciateur comme ont fait preuve ceux de nos enquêtés et l'état de la question même soulevée comme celle des pratiques langagières et des politiques linguistiques en vigueur.

Ainsi, « *ce système d'interprétation* » (H. Boyer, 2001:41), qui constitue une activité sociale étroitement liée à la vie en société qu'elle règle par un ensemble organisé de représentations, permet-il d'expliquer au final la dynamique relationnelle qu'il y a entre l'homme, son discours et le monde.

Il s'agit au final, pour notre étude, de soulever des questionnements qui articulent langue et identité ; langue comme vecteur conflictuel de son expression mais aussi comme composante intrinsèque en lien avec tous les « *figements représentationnels* » (H. Boyer, 2016), et ce en menant une analyse de discours.

Nous partons du postulat formulé par M.-L. Moreau (1997:46) :

> sociolinguistique et analyse de discours sont, non des disciplines autonomes, mais des activités interdisciplinaires centrées sur des points de vus complémentaires. Alors que la sociolinguistique prend en compte, dans le champ de la linguistique, les conséquences sur le système des formes, du caractère social de la production du sens, l'analyse de discours

> interpelle les disciplines interprétatives, afin qu'elles prennent au sérieux la dimension formelle du langage, qui contraint et limite constructivement les productions de sens.

2. Au cœur de la théorie praxématique

2.1.Définition de la théorie praxématique

La praxématique soulève les questions liées aux modalités discursives de l'émergence du sens en langage. Elle a vu le jour durant les années soixante-dix sous la houlette de R. Lafont, qui jette ses bases dans L*e Travail et la langue* paru en 1978, et auquel se rallient nombre de linguistes à l'instar de P. Siblot, F. Gardès-Madray, J. Bres ainsi formant, par la suite, l'équipe Praxiling de Montpelier III. Elle se présente essentiellement comme une entreprise de révision de la vision largement convenue en Siences du langage autour du structuralisme et autres. J. Fontanille, dans son avant-propos dédié à l'œuvre de B. Vérine et C. Détrie (2003:05), soutient :

> La praxématique se présente dès sa naissance, avec les travaux de Robert Lafont, comme une entreprise de refondation et de reconfiguration de l'essentiel des résultats et des modèles des sciences du langage, de la grammaire à la sémiotique narrative, du lexique à la phonétique, à l'intérieur d'une théorie matérialiste et contextualiste de « la production du sens.

La théorie praxématique circonscrit globalement la problématique liée à la dynamique de production du Sens en langage, et ce en se plaçant dans la perspective dialogique de M. Bakhtine, tout en s'inscrivant en faux contre le structuralisme. Pour ce faire, elle cible l'ancrage socio-idéologique inhérent à toute pratique langagière au rythme duquel s'opère cette dynamique. Ainsi, elle se montre comme étant la théorie la plus à même de dégager les processus du réglage social du sens à partir des mises en discours estudiantins.

En traçant un nouveau schéma de pensée dans une perspective translinguistique, la théorie procède à une remise en question fondamentale de la conception réifiante du sens en langage. En effet, elle postule que le structuralisme, dont les dichotomies fondatrices se trouvent fort contestées, a défait la langue de sa réalité substantielle dans la mesure où elle la conçoit indépendamment de ses utilisateurs et conditions de production. J. Bres (1998:22) précise à propos de la théorie praxématique : « *selon elle, l'analyse saussurienne conduit à autonomiser la langue de ses conditions de production, à en faire un objet neutre, également disponible pour tous, dont le sujet userait comme d'un outil extérieur à lui* ». La vision subversive portée sur les faits de langue, non en tant que système clos et indépendant mais

désormais comme un processus conflictuel en continuel fonctionnement, ne laisse intacte la suite corrélative des principes qui en dépendent. L'acception du signe linguistique s'en trouve foncièrement "altérée" en ce qu'il n'est plus considéré selon la dichotomie saussurienne signifiant/ signifié. Car cette dichotomie présuppose un sens stable, réifié et préalable du moment qu'il est déjà produit en amont de son actualisation en discours. C'est fondamentalement contre l'immanence du signe linguistique que se définit la praxématique qui entend, ainsi, lui réhabiliter sa teneur notionnelle et sa dynamique fonctionnelle. En effet, le signe linguistique, auquel la praxématique fait supplanter l'appellation « praxème » comme l'un de ses outils heuristiques, est considéré comme « *activité de production de sens* », (J. Bres, 1998:22). Autrement dit, le praxème est irréductible à un ou plusieurs signifiés stables et transcendant à l'usage dans la mesure où il acquiert sa valeur sémantique dans l'acte d'actualisation contestant de la sorte « *toute antériorité logique d'un « être » sur son « paraître »* » (J. M. Barbéris, J. Bres, F. Gardès-Madray et P. Siblot, 1988-1989:31). Il renoue décidément avec le référent qu'omet la dichotomie saussurienne signifiant/ signifié. Contrairement donc à ce que soutient la linguistique structurale, le praxème s'apparente à une machine qui fonctionne au rythme des modalités de l'interaction sociale ; à l'image de tout l'ancrage socioidéologique du langage.

Le sujet parlant, par conséquent, n'est plus perçu comme étant le catalyseur à l'origine du sens. Il n'est pas maître de ses propos car assujetti à d'autres forces étrangères à sa seule pensée, tel que l'a antérieurement postulé M. Bakhtine. Il s'agit de nouvelles lois et contraintes qui s'imposent à toute pratique langagière et qui déterminent la dynamique de la production du sens. Ce sont les conditions de production du sens, qui ne sont plus de l'ordre de l'extralinguistique, qui dictent ces nouvelles lois/ contraintes et autour desquelles gravite toute la dynamique productive. Autrement dit, ces conditions se trouvent résolument placées au départ et au principe même du fonctionnement du langage et au processus de l'émergence du sens.

Désormais, la langue se définit comme étant une « praxis linguistique », selon J. Bres (1998:22) qui écrit à ce propos :

> parler de praxis linguistique, c'est concevoir les phénomènes linguistiques comme activités de production de sens reliées aux autres praxis sociales : praxis manipulatrice-transformatrice par laquelle l'homme transforme le monde, et praxis socio-culturelle par laquelle il règle socialement cette appropriation

Outre la propre volonté du locuteur lorsqu'il mobilise la langue pour les besoins de la communication, celui-ci se trouve confronté à d'autres contraintes d'ordre socio-culturel. Ainsi, le processus de son émergence dans le langage s'identifie à un travail social, sans doute, conflictuel entre les différents agents ainsi constituant au sein du langage une sorte de communauté.

Les discours de nos enquêtés n'échappent pas à cette dynamique conflictuelle, ne serait-ce que du fait de notre impact en tant que partenaire de la situation de communication. Le marché linguistique, auquel participent les discours politiques, la doxa[53], la religion, toutes sortes de nationalisme, etc., n'y participent pas moins. Le tout, dans une sorte d'expérience collective, concourt à faire naître le sens en train d'émerger de discours dont la conjoncture sociale définit largement.

Cela entraîne un déplacement conceptuel de taille quant à la conception même du sens qui se trouve examinée dans le discours où il se déploie.

2.2.Le discours : quel déplacement épistémologique ?

En optant pour la dynamique de production du sens en langage, notre étude est portée à se s'inscrire dans la perspective de l'analyse du discours. Transdisciplinaire, celle-ci est un champ d'analyse tout aussi nouveau (1960) qui traverse les sciences hmaines et sociales sous l'impulsion des courants aussi variés que l'ethnographie de la communication, l'analyse conversationnelle, la théorie praxématique, etc.

Il faut noter que le terme Discours a été tout d'abord introduit par le linguiste distributionnelle Z. Harris (1909-1992) dans un article intitulé : « *Discourse analyses*» (Harris, 1952). Mais ce n'est qu'en 1969 que le champ prend son essor avec la parution d'ouvrages qui lui sont spécialement dédiés comme «Archéologie du savoir» (M. Faucault, 1969) et et « Analyse automatique du discours » (M. Pecheux, 1969).

Nombreuses ont été par la suite les définitions allouées au discours en tant qu'objet d'analyse. Or sur ce point, la situation est confuse à bien des égards. Appréhendé dans son opposition à la phrase, il est considéré comme une unité transphrastique. Dans son opposition

[53] La doxa est, à la base, issue de la notion aristotélicienne dite l'*endoxa* qui veut dire, selon R. Amossy (2014:21), en citant Von moos, des opinions : «*qui reposent sur un consensus général ou du moins représentatif* ». Elle ajoute (*ibidem).*, en citant Aristote, « Sont probables les opinjon qui sont reçues par tous les hommes. ou par la plupart d·entre eux, ou par lessages, et, parni ces derniers, soit par tous, soit par la pJupat, soit enfin par les plus notables et les plus illustres ». R. Barthes (1970:51) en propose la définition suivante : « *la Doxa, c'est l'Opinion publique, l'Esprit majoritaire, le Consensus petit-bourgeois, la Voix du Naturel, la Violence du Préjugé* ».

à la langue, il acquiert sa conception contextuelle en tant qu'usage. Le discours fait alors référence au contexte d'utilisation, sans le réduire à un simple décor externe, et à une certaine organisation au-delà de la phrase, sans le confiner à un simple enchaînement de mots.

M.-L. Moreau (1997:42) fait remarquer que pour G. Guillaume « *le terme discours permet de restituer les aspects sociaux des usages de la langue (la parole)* ».

Cependant, le discours acquiert de nouvelles dimensions selon les nouveaux postulats théoriques de la théorie praxématique dont l'orientation épistémologique a des implications méthodologiques mais aussi théoriques. Dans cette optique, le discours est associé à de nouveaux leitmotives en ce qu'il est, désormais, considéré au travers ses relations interdiscursives qui le structurent; un ensemble de contraintes sémantiques qu'impliquent le Temps et l'Espace de sa réalisation.

Au-delà de signifier un ensemble de textes clos, et encore moins une manifestation de l'énonciation telle que conçue sous l'ongle de l'unicité énonciative, le discours/ l'interdiscours est envisagé comme pratique discursive s'articulant sur des discours autres qui étaient jusque-là considérés en rapport de discontinuité. Selon D. Maingueneau (1984:12), cette interaction interdiscursive est loin d'être accidentelle et encore moins indépendante l'une de l'autre car elle est la condition même de sa constitution. Cette articulation discursive est de nature à faire revêtir au discours une dimension conflictuelle tel qu'il (1984:11) le décrit : « *le conflit ne vient pas s'ajouter de l'extérieur à un discours en droit autosuffisant, il est inscrit même dans ses conditions de possibilité* ». Le discours devient le lieu où opère un rapport inextricable entre le Même et l'Autre, celui-ci étant loin de se réduire à une sorte d'enveloppe mais *« il se trouve à la racine d'un Même toujours déjà décentré par rapport à lui-même, qui n'est à aucun moment envisageable sous la figure d'une plénitude autonome* » (D. Maingueneau, 1984 :31). Cette dialectique se trouve, dans cette logique, placée au fondement même de la discursivité.

Le sens, pris dans ces rouages, se présente comme la « *circulation dissymétrique d'une position énonciative à une autre* », (D. Maingueneau, 1984:12).Autrement dit, le sens n'est pas en possession exclusive d'une instance au détriment de l'autre mais il est mouvant au gré de tout un réseau d'interrelations.

Partant de ce postulat théorique, l'étude du fonctionnement discursif se livre donc à celle de la dynamique signifiante affranchie de la clôture immanentiste, tournée vers le

partage de la parole et le décentrement du sujet parlant et grandement ancrée dans le processus dialogique.

2.3.Le dialogisme

Le dialogisme constitue le socle théorique sur lequel repose toute l'analyse praxématique. En effet, dès que surgissent les traductions des textes russes de Bakhtine, notamment celle de l'ouvrage clé Le marxisme et la philosophie du langage (1977), le dialogisme devient le concept le plus saillant en analyse du discours et, de ce fait, opère un basculement théorique de taille. Venant d'autres champs disciplinaires, à savoir la théorie de la littérature, la philosophie et la sociologie, le dialogisme intègre la linguistique, et devient un outil heuristique incontournable en la matière.

L'analyse du discours, réalisée par le biais des embrayeurs, du temps, de la modalisation, etc., connaît une rénovation épistémologique en ce qu'elle ne se contentera plus de l'étude de l'énoncé, mais déborde cet immanentisme en abordant les problématiques liées à l'énonciation ancrée, dorénavant, dans une intersubjectivité indissociable des conditions de sa co-production. En s'intéressant particulièrement et autrement à ce terrain, loin des cadres indiciels et pragmatiques[54], le dialogisme occupe ce lieu théorique en analyse du discours pour véhiculer une nouvelle conception du langage appréhendé selon les modalités discursives de l'émergence du sens. L'analyse du discours, faut-il le rappeler, est indissociable de l'étude du sens désormais intrinsèquement liée à l'étude du dialogisme.

Avant d'aborder sa définition, il convient tout de même de revenir brièvement sur l'histoire de son introduction en sciences du langage car réinvesti tout d'abord par les théoriciens de littérature. Contrairement au mot polyphonie d'inspiration aussi bakhtinienne, qui désigne l'interaction interne entre des voix existant dans un roman sans pour autant qu'elles soient hiérarchisées, le dialogisme était pour longtemps resté méconnu. Selon S. Moirand (2011:71), c'est Todorov qui en fait un principe dans son ouvrage intitulé *Mikaïl Bakhtine*. *Le principe dialogique*, suivi de *Écrits du Cercle de Bakhtine* (traduit du russe par G. Philippenko, avec la collaboration de Monique Canto), puis c'est à J.Authier-Revuz que l'on doit son succès à travers son article intitulé : Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive : éléments pour une approche de l'autre dans le discours, en 1982. Ce n'est donc

[54] Cadre indiciel et pragmatique étudient respectivement les formes d'inscription du sujet parlant dans le langage à travers le : je, ici, maintenant (catégories grammaticales déictiques, modales), et l'intention et l'effet de l'énoncé (les actes de langage).

que dans le dernier quart du XX ème siècle qu'il finit par se diffuser massivement dans l'espace francophone européen pour supplanter les contextes scientifiques de l'énonciation indicielle et de la pragmatique, en vogue.

Il paraît également judicieux de faire le point sur le caractère complexe de la définition du concept, et ce en raison de la frontière plus ou moins perméable avec sa sœur jumelle d'essence esthétique appelée la polyphonie ; reprise et redéfinie par O. Ducrot. A ce sujet, A. Nowakowska (2005:20), tentant de lever cette confusion, écrit :

> Le texte russe fait apparaître que la polyphonie se différencie du dialogisme par le fait qu'elle s'applique au champ d'études littéraires, afin de définir un type particulier d'œuvre romanesque, alors que le dialogisme est un principe qui gouverne toute pratique langagière, et au-delà toute pratique humaine. La polyphonie décrit les différentes structures d'un type de roman, alors que le dialogisme se déploie dans le cadre de l'énoncé, qu'il soit dialogal ou monologal, romanesque ou ordinaire.

A cela s'ajoute les différentes traductions qui ont contribué à l'opacifier davantage. En dépit de cela, nous pouvons tenter plus ou moins exhaustivement de cerner cette notion. En effet, le dialogisme, appelé aussi par M. Bakhtine dialogisation interne du discours, se définit dans un premier temps comme la « *capacité de l'énoncé à faire entendre, outre la voix de l'énonciateur, une ou plusieurs autres voix qui le feuillettent énonciativement* » (C.Détrie, P. Siblot et B. Vérine, 2001 :83). Il part du principe selon lequel tout discours/ interdiscours fonctionne selon un processus continuel d'interaction discursive interne avec d'autres sur le même objet de discours, et ce à l'image d'un dialogue. A ce propos, A. Rabatel écrit : « *nous définirons rapidement le dialogisme comme le phénomène linguistique fondamental de tout énoncé traversé par le dialogue interne ou externe que l'énonciateur entretient avec d'autres énonciateurs, passés ou à venir, in absentia ou in praesentia* ». D'où le concept de « *l'hétérogénéité énonciative* » que J. Authier-Revuz a proposé pour ainsi distinguer entre l'hétérogénéité "montrée" et l'hétérogénéité "constitutive". A cette interaction, l'on accorde une signification assez particulière du fait qu'elle va au-delà de la situation de face à face d'interactants en dialogue pour toucher à l'interaction effectuée entre les différents discours d'une société donnée au sein de l'énoncé même. C'est-à-dire que l'interaction ne se réduit pas au *hic* et *nunc* de la situation de communication et va au-delà de la contextualisation des énoncés en fonction du co-texte en tant que temps et espace pour les placer plutôt dans leur histoire conversationnelle et interdiscursive. Elle transcende donc ce qui se produit sur le plan

purement linguistique dans le dialogue du face à face pour toucher aux questions d'ordre plutôt «*translinguistique* », selon le terme d'A. Rabatel (2006:55).C'est pourquoi l'on a éprouvé le besoin de créer un autre concept à partir du terme adjectival « dialogal » que J. Bres (2005:49) définit ainsi :

> dialogal, pour prendre en charge tout ce qui a trait au dialogue en tant qu'alternance de tours de parole, disons le dialogue externe pour parler comme Bakhtine; dialogal est opposé à monologal ; dialogique, pour prendre en charge la problématique de l'orientation de l'énoncé vers d'autres énoncés, disons pour faire vite le dialogue interne ; dialogique est opposé à monologique.

Le concept de dialogisme, qui touche aussi bien les genres dialogaux que ceux monologaux, tire sa force heuristique de la nouvelle approche qu'il opère quant à l'acte d'énonciation ; décidément ancré dans l'altérité énonciative, elle-même appréhendée à travers le prisme d'une interaction interne toujours à l'œuvre et perceptible dans l'acte d'actualisation. Cependant, loin de se confiner aux opérations d' « *actualisation phonétique, graphique ou gestuelle consistant à inscrire l'énoncé dans le mode sémiotique choisi* » et « *aux opérations d'actualisation déictique et modale* » s'appliquant à un contenu linguistique (J. Bres et A. Nowakowska, 2008:03), cette actualisation ne se réalise pas par le locuteur en tant qu'instance unique sur « *un contenu propositionnel brut » dit « dictum » selon le modèle d'actualisation phrastique*[55] *emprunté à Bally (Vérine, 2005:189). Au contraire, l'actualisation s'opère plutôt sur un « produit d'une autre situation d'énonciation* » (Vérine, *ibid.*). L'énonciation n'émane donc pas d'une subjectivité quelconque mais d'une intersubjectivité car elle s'appuie sur différents pôles. Du coup, les opérations susmentionnées ne sont pas non plus réalisées par un énonciateur[56] en tant qu'instance unique. A l'opposé de cela, tout énoncé placé/ replacé dans son contexte initial montre que tout acte d'énonciation se constitue de différentes structures d'énonciation en mutuelle interaction et hiérarchiquement organisées (J. Bres et A. Nowakowska, 2008:04).Tout énoncé est, de ce fait, dialogique en ce sens qu'il résulte d'un processus d'interaction avec d'autres énonciateurs co-construisant le sens en train d'émerger. Ceci posé, tout énoncé fait

[55] L'actualisation phrastique, transition du stade de langue à celui de discours, se réalise à travers les opérations d'actualisation phonétique, graphique, gestuelle (selon le mode sémiotique choisi), déictique (temporelle, spatiale et personnelle) et modale.

[56]Dans la multitude des définitions proposées, nous retenons celle de Claire Maury-Rouan, Robert Vion et Roxane Bertrand (2007 :136), selon lesquels « les énonciateurs sont donc des êtres intradiscursifs censés s'exprimer à travers l'énonciation d'un locuteur ».

immanquablement entendre d'autres voix que celle du locuteur lui-même du moment que la notion d'énonciateur renvoie à celle de voix. (Claire Maury-Rouan, Robert Vion et Roxane Bertrand, (2007:134).

Ainsi, le dialogisme est définit par les relations qu'entretiennent ces voix/ énonciateurs au sein de l'énoncé actualisé et résultant, par-là, une sorte de dialogue interne. Cette dimension constitutive de tout énoncé fait écho à ce que M. Bakhtine appelle « *dialogisation intérieure* ».Cette relation, qui est de nature à entraîner une interaction bipolaire, s'avère tout l'enjeu du processus dialogique tel que le montrent Claire Maury-Rouan, Robert Vion et Roxane Bertrand, (2007:138) : « *le concept de dialogisme concerne moins la coexistence de voix dans un énoncé que la relation entretenue entre un énoncé et un extérieur discursif sur lequel il prend appui* ».

En s'inscrivant dans la lignée de M. Bakhtine, tout discours[57] se présente comme une réponse à des discours autres antérieurement produits et non nécessairement explicites. Il s'agit du déjà-là discursif qui marque "l'allégeance" de tout discours aussi bien à la doxa qu'aux opinions et savoirs supposés partagés par un réseau social déterminé. Les mots, porteurs de voix autres, deviennent dépositaires d'une mémoire discursive[58](S. Moirand, 2007:03) qui renvoie à une existence socio-historique des emplois préalables par des pratiques discursives que le locuteur mobilise sciemment ou non. A ce propos, J. Bres (2005:58-59) postule qu' « *au-delà des voix que le locuteur met en scène, il y a celles qu'il rencontre sans le vouloir, sans le savoir ; celles qui traversent son discours à son corps défendant ; celles dont il ignore d'autant plus qu'elles habitent sa parole qu'elles ont pour lui la transparence et la familiarité de l'évidence* ». Evidents d'apparence, les discours d'autrui semblent être convoqués à l'insu même du sujet parlant. D'où le phénomène de l'hétérogénéité énonciative qui met en lumière, au niveau de la surface textuelle de l'énoncé produit, des indices explicites relevant de l'hétérogénéité montrée accessible à l'analyse proprement dite; mais aussi implicites (hétérogénéité signifiée) à reconstruire en se référant au contexte. Ces indices implicites, qui renseignent sur la présence d'un autre énoncé présupposé, antérieur ou ultérieur, sont imputés allusivement parfois à une autre instance énonciative. D. Maingueneau (1984:25) précise que « *la seconde (l'hétérogénéité*

[57] Nous utilisons indifféremment les notions de : l'énoncé et le discours.

[58] Mémoire discursive : une notion qui a été proposée au début des années 1980 pour la première fois en analyse du discours française par J.-J. Courtine dans sa thèse sur le discours communiste adressé aux chrétiens. Elle va au-delà de toute mémorisation psychologique.

constitutive) en revanche ne laisse pas de marques visibles : les mots, les énoncés d'autrui y sont si intimement liés au texte qu'ils ne peuvent être appréhendés par une approche linguistique stricto sensu ».

Dans cette optique, toute énonciation peut être considérée comme une réponse à d'autres énonciations réalisées en amont ou en aval du moment discursif. Le Même s'articule sur cet Autre, toujours à l'œuvre dans le discours, pour créer un espace intersubjectif où se tisse conjointement le sens dans les mailles du discours. Cette dialectique remet en question l'unicité du sujet parlant qui, à ce titre, n'est plus considéré comme le seul auteur de l'énoncé et du sens qui en émane. D'où découleraient les trois types du dialogisme : interdiscursif, interlocutif et intralocutif[59].

2.3.1. Le dialogisme interdiscursif

Etant au cœur de la réflexion sur les faits de langage en Praxématique, l'interaction est le pôle essentiel autour duquel gravite tout acte d'énonciation et à l'origine du concept du dialogisme. Cette nouvelle conception de l'énonciation, forgée à l'aide de l'interaction, a fait basculer le statut d'un sujet dit psychologique à un sujet plutôt social ; faisant apparaître par-là tout le substrat socio-idéologique sous-jacent à tout discours dans sa rencontre avec d'autres.

Les mots/ praxèmes, qui s'actualisent dans l'acte locutoire, ne peuvent que porter les traces de cette rencontre réalisée entre les multiples discours prononcés dans une société donnée ; bref entre le discours et le déjà-dit. En effet, les mots que les locuteurs mobilisent sont forcément ceux des autres. Et ils véhiculent de la sorte une existence sociale. C'est ce qui revient à dire qu'ils sont le lieu où se déploie une mémoire discursive. De ce fait, ils s'investissent d'une charge sémantique assez lourde, irréductible au signifié saussurien. C'est ce que confirme P. Siblot, cité par A. Cassanas, A. Demange, E. Dutilleul-Guerroudj, B. Laurent et A. Lecler (2003:66) quand ils disent : « *les mots dont nous faisons usage nous arrivent lestés des sens dont les emplois antérieurs les ont chargés* ». Ainsi, ces mots qui assistent au spectacle de cette rencontre transportent-ils toute « *une histoire interdiscursive et conversationnelle*» (S. Moirand, 2004:196) dont l'actualisation les met au carrefour des

[59] C'est J. Authier qui propose la distinction dialogisme interlocutif et dialogisme interdiscursif. J. Bres, quant à lui, propose la distinction dialogisme interdiscursif et dialogisme interpersonnel.

relations interdiscursives. D'où la constitution du lest qu'est au centre de la négociation du sens qui s'en dégage entre les interactants. En effet, sur ces mots se trouvent inscrites les empreintes de toutes les utilisations antérieures. Autrement dit, lors de moments discursifs, se télescopent différents discours prononcésen amont sur l'objet du discours et, du coup, amènent dans leurs filets tout le déjà-dit. D. Maldidier, repris par S. Moirand (2004:28), appuie cette idée en postulant que « *le sens se forme dans l'histoire, à travers le travail de la mémoire, l'incessante reprise du déjà-dit* ». Le dialogisme interdiscursif apparaît donc comme la résultante du resurgissement, de manière allusive ou même directe, des discours d'autrui qui se ramènent tous à l'altérité énonciative. Ces discours révélateurs de différentes structures d'énonciation s'organisent hiérarchiquement de sorte qu'une l'emporte sur l'autre : énonciation enchâssante et énonciation enchâssée.

Il apparaît donc comme la résultante incontournable de ce processus d'orientation incessante, consciente ou non, de tout discours envers d'autres ayant déjà été réalisés sur le même objet. Il se manifeste au seuil de la parole en s'inscrivant dans la linéarité du discours à travers différents phénomènes langagiers susceptibles de révéler la dimension conflictuelle que revêt nécessairement tout discours qui, d'une manière ou d'une autre, répond aux autres. Car cette rencontre ne peut que mettre en scène les différents positionnements et postures pris vis-à-vis de l'objet du discours. D'où l'émergence de tensions intersubjectives. Il s'agit de formes, explicitement marquées ou non, que tout énoncé prend du point de vue grammatical, lexical, syntaxique, textuel, etc. Loin d'être exhaustive, cette liste comprend des marques aussi bien explicites qu'implicites qui affectent le discours à l'instar des discours rapportés, la négation, l'affirmation, l'emploi générique du pronom personnel *tu*, du conditionnel, de la comparaison, l'opposition, la concession, le renchérissement (non pas seulement….mais aussi), la subordination, etc.

Dans cette optique, amener nos enquêtés à échanger autour de l'algérianité les conduit nécessairement à ressusciter la somme des points de vue/ positionnements dont le mot se trouve inexorablement lesté dans leur réseau de sociabilité. Ceci les amène également à anticiper sur le discours non encore prononcé de l'interlocuteur, en l'occurrence, l'enquêtrice qui participe sciemment ou non à la dynamique processuelle du langage.

2.3.2. Le dialogisme interlocutif

La dimension processuelle du langage relève également de l'interaction qui s'opère entre tout discours et celui non encore prononcé, mais supposé et sollicité, de l'interlocuteur.

Ce fait est perceptible dans l'acte d'actualisation qui met en scène l'impact décisif du regard de l'interlocuteur sur ce qui est en train de s'énoncer. B. Verine et C. Détrie (2011:08) en proposent la définition suivante : « *en vertu du dialogisme interlocutif, l'énonciateur parle pour son autre énonciatif, prévoit ses réactions à venir, et les intègre au dire en cours* ». En prévoyant la réaction de l'autre partenaire de la situation de communication, tout énonciateur ne peut s'empêcher de prendre position à l'égard du point de vue qu'il lui prête. Il ne cesse donc d'anticiper sur sa « *compréhension-réponse* » (J. Bres et A. Nowakowska, 2008:02) qu'il sollicite par ce même geste et qui, à ce titre, devient un autre pôle autour duquel gravite une interaction projetée vers l'aval. Ainsi, le discours, qui devient de ce point de vue un espace discursif partagé, se trouve déterminé par la réplique non encore prononcée et se construit en interagissant avec l'énoncé à venir. Par conséquent, l'énonciateur[60] procède à des opérations énonciatives qui impliquent l'instance énonciative en face à face à travers des réajustements et des procédures en cours de réalisation. Il peut répondre par avance à son discours présumé (dialogisme interlocutif anticipatif) en le niant, en concédant, etc. C'est ce que confirme R. Vion (1992:31) en écrivant :

> Toute production, fut-elle monologale, est dialogique en son principe dans la mesure où elle est déterminée par un ensemble de productions antérieures, se présente nécessairement comme une parole adressée, répond à des attentes, implique des efforts d'adaptation et d'anticipation et peut s'intégrer dans le circuit du dire et du commentaire

Cette fusion qui s'opère est donc loin de se réduire à la subjectivité telle que conçue par E. Benveniste, à qui l'on doit pourtant la primeur de son introduction en langage. En effet, le sujet qu'était considéré comme « *support logique de la personne comme être humain* » (L. Fauré, 2011:50) et se subdivisait en deux entités : le *je* qu'est subjective et le *tu* qui ne l'est pas, devient le lieu où se déploie le « tu » subjectif de l'interlocuteur. Il s'agit d'une inscription langagière qui se lit à travers des marques linguistiques aussi variées que la négation, la concession, les marqueurs de reformulations, les reprises en écho, la prolepse, etc.

La distinction qu'opère la praxématique quant aux types de dialogisme ne devrait pas laisser entendre que ceux-ci sont disjoints. Il n'en est rien car tout locuteur ne peut prévoir la réponse de son vis-à-vis que s'il convoque, de manière interdiscursive, ce que celui-ci a déjà tenu comme discours. B. Vérine (2005:188), s'interrogeant sur la dualité dialogisme

[60] L'énonciateur : nous distinguons entre les instances du locuteur et de l'énonciateur. Celui-ci est responsable des opérations qui font transiter la langue au discours. Le locuteur réalise l'acte locutoire du dire.

interdiscursif et interlocutif, postule que le discours direct en particulier met le locuteur-énonciateur citant en relation interdiscursive avec l'auteur du discours cité mais parallèlement avec le rapporteur qu'est son vis-à-vis. Il écrit (2005:188) : « *mon hypothèse sera donc que tout DR est susceptible de faire entendre, à côté de la dimension interdiscursive qu'il marque explicitement, la dimension interlocutive du dialogisme qu'il rend plus ou moins saillante selon les contextes* ».

Cette frontière épistémologique entre les deux types de dialogisme, se trouve alors dissoute. L'énonciateur, une instance ainsi clivée, peut aussi entrer en interaction avec son propre discours. C'est le dialogisme intralocutif.

2.3.3. Le dialogisme intralocutif [61]

La conception de l'énonciation en praxématique amène inévitablement à un basculement théorique des observables quant au statut de l'énonciateur en tant qu'instance clivée. Une autre interaction, qui se situe au niveau de l'énonciateur, a lieu pour participer à son tour aux modalités discursives de l'émergence du sens. Etant donné que c'est l'expression qui modèle la pensée, et non le contraire, et que la pensée elle-même ne peut exister en dehors de cette expression, le discours de tout sujet parlant ne peut manquer d'interagir avec son discours interne. En d'autres termes, c'est l'expression qui lui donne forme et, par conséquent, le discours de l'énonciateur en train de se produire ne peut s'empêcher d'interagir avec cette structure intérieure. R. Vion (1992:31) écrit à ce propos : « *quant au discours intérieur qui contribue à la structuration de la pensée et prépare, en quelque sorte, les expressions effectives à venir, il n'en est pas moins un discours dont Bakhtine estime qu'il est ponctué d'intonations* ». D'où les dédoublements de positionnements qui peuvent se faire jour au seuil de la parole et qu'expliquent ces intonations.

J. Bres (53:2005) définit le dialogisme intralocutif comme suit : « *le locuteur est son premier interlocuteur dans le processus de l'autoréception : la production de sa parole se fait constamment en interaction avec ce qu'il a dit antérieurement, avec ce qu'il est en train de dire, et avec ce qu'il a à dire* ».

Il en résulte que la conception même de la communication se trouve foncièrement bouleversée. Loin de la réduire au modèle télégraphique de la théorie du message selon laquelle il y aurait un processus d'encodage, de transmission et de décodage, le tout pris dans

[61] Le dialogisme intralocutif est appelé autodialogisme par C. Authier-Revuz.

un schéma linéaire de signes linguistiques, la communication devient le lieu d'une construction plutôt conjointe. Il s'agit, autrement dit, d'une action incessamment accomplie par un autre acteur social qui exerce un impact tel sur le fil irréversible de la parole qu'il se manifeste pour régler le sens en train de se produire.

2.4.La signifiance

L'étude du sens en tant que donne antérieure à sa production en discours revient, selon la théorie praxématique, à le réifier. A l'approche dite essentialiste de la sémantique, qui amène nécessairement à une « *suspension du sens* » (P. Siblot, 1987:105), se trouve supplantée une approche décidément portée vers l'étude de la signifiance. Il s'agit, en effet, pour la praxématique de situer l'étude de cette signifiance, non vis-à-vis du produit fini et stable tel que le considèrent les postulats structuralistes par le biais de la dichotomie signifiant / signifié, mais plutôt par rapport au processus de sa production. De par ce déplacement épistémologique de la réflexion vers la praxis linguistique, réalisée dans et à travers la parole vivante et non la langue, la praxématique entend envisager la production signifiante qui s'effectue par le truchement de l'actualisation en discours. J.-M. Barbéris, J. Bres, F. Gardès-Madray et P. Siblot (1989:29-30) estiment que :

> La praxématique est une sémiotique en tant qu'elle se définit comme une théorie de la production de sens en langage, autrement dit, comme une linguistique de la signifiance. Ajoutons qu'elle conçoit cette approche de la signifiance, non comme la recherche d'une modélisation logique, mais comme celle, peut-être présomptueuse, d'une compréhension de la production signifiante dans son effective réalisation

La signifiance/ production signifiante se trouve étudié à travers sa réalisation concrète dans le langage et non en amont. Ce postulat en amène un autre qui concerne les conditions de production. La signifiance prend nécessairement appui sur les conditions sociales qui président à sa concrétisation. Par conséquent, elle rappelle l'idée de travail, centrale en praxématique, car (P. Siblot, 1989:32) le sens « *est l'aboutissement de procès complexe, le résultat d'un travail effectué à l'émission comme à la réception par des sujets linguistiques* ».

Voilà qui remet en question l'immanence du signe linguistique qui pose l'antériorité du sens comme étant présupposé. « *Il ne saurait y avoir de signifié immanent ; n'existent que des outils linguistiques dont seule l'actualisation par un sujet est productrice de sens* », expliquent J.-M. Barbéris, J. Bres, F. Gardès-Madray et P. Siblot (1989:31) pour qui étudier la signifiance implique l'étude des opérations de l'actualisation.

Ce choix épistémologique pris comme un point de départ amène l'étude linguistique à renouer avec la prise en considération du réel et, par conséquent, du référent. P. Siblot (1997:52) illustre ce fait :

> A l'opposé de l'idéalisme du signe saussurien coupé du réel matériel et anthropologique, la nomination considérée comme acte signifiant, non pas au seul moment de l'attribution initiale de la dénomination mais en toute réactualisation discursive, réinsère le sujet et le réfèrent dans le champ de la réflexion sur le signe linguistique. La relation du nom à l'objet nommé n'est plus alors d'ordre essentiel, mais pratique. Et ce que le nom exprime apparaît comme la seule chose qu'il puisse dire : les rapports du locuteur à la chose.

Autrement dit, il est question pour la praxématique de mettre en exergue le rapport qu'entretient le sujet avec le référent/ réel qui n'est plus une composante extralinguistique mais faisant partie intégrante du fonctionnement du langage car nommer consiste irréversiblement à mettre en relation une forme du langage avec une autre du réel. Ce rapport, si étroit, est d'autant plus compliqué car il ne peut se soustraire aux conflits qui lui sont nécessairement sous-jacents. En effet, les sujets parlants ne peuvent accéder au Réel en soi car ils n'en ont chacun que des représentations tel que l'affirme P. Siblot (1997:53) : « *nous n'accédons jamais au réel « en soi » mais seulement à des représentations* ». Dans sa saisie d'un objet du discours, tout sujet parlant ne peut pas ne pas entrer en conflit avec d'autres agents sociaux avec lesquels il interagit. Par conséquent, l'étude de la signifiance, qui passe à travers le filtre du conflit, ne saurait évacuer toute la dialectique signifiante qui se concrétise grâce aux opérations de l'actualisation.

2.4.1. L'actualisation en discours

Seule l'actualisation est productrice de sens. Ce sont les opérations mentales, qui la sous-tendent, qui rendent compte d'une productivité infinie de sens. En vue d'atteindre ce niveau d'analyse, la praxématique emprunte à la linguistique puissancielle de G. Guillaume, dite aussi psychomécanique du langage, ses outils heuristiques et ce pour rendre compte de toute la profondeur opérative inhérente aux pratiques langagières. J.-M. Barbéris, J. Bres, F. Gardès-Madray et P. Siblot (1989:33) expliquent ce fait :

> En s'appliquant à rendre compte de processus et non plus de systèmes faits de positionnements, la psychomécanique du langage a élaboré des représentations tensives d'opérations mentales qui constituent une approche féconde de la dialectique interne au fonctionnement des instruments linguistiques.

J. Bres (1998:22), dans la même optique, propose la définition suivante :

> L'actualisation sera définie comme l'opération cognitive concrète, inscrite dans le temps opératif du penser en acte de langage, par laquelle le sujet parlant, très précisément en acte de parole, parcourt l'espace qui sépare l'intention de dire du dire lui-même, en effectuant les différentes programmations : praxémique, parapraxémique, phrastique, textuelle

C'est le temps opératif, notion guillaumienne centrale en praxématique, qui sous-tend ces opérations. Celui-là, qui consiste en la transition de la langue de potentialités virtuelles en discours, se décline en trois moments cruciaux, à savoir : l'à-dire, le dire et le dit.

En effet, toute mise en discours suppose une programmation « *praxémique (lexicale) », « parapraxémique (morphologique) » et « phrastique* » (Barbéris J.-M. et Gardès-Madray F. 1986:40). Cette programmation, qui s'opère inconsciemment dans l'à-dire, consiste à sélectionner parmi les potentialités signifiantes les praxèmes qui peuvent ou non aboutir au seuil du dire. Le temps du dire est celui de l'élocution effective et l'extériorisation de ces programmes de sens en discours dans le flux verbal. Puis arrive le temps du dit qui correspond à la capitalisation de ce qui a été effectivement dit et son stockage dans la mémoire**.**

J.-M. Barbéris, J. Bres, F. Gardès-Madray et P. Siblot (1989:33) proposent la définition selon laquelle le :

> « -temps de l'à-dire qui n'est pas antériorité logique mais ascendance au cours de laquelle s'opère en inconscience la programmation des unités linguistiques;
>
> -« Temps du dire », qui est celui de leur réalisation ;
>
> -« Temps du dit », où s'effectue la capitalisation de ces unités en mémoire syntaxique et où s'opère la récursivité du sens.».

Il s'agit donc de trois instances distinctes. Or, il est à souligner qu'elles ne sont pas disjointes mais étroitement imbriquées. J.-M. Barbéris et F. Gardès-Madray (1986:39) le soulignent en estimant que « *l'accent est mis sur l'interdépendance, le va-et-vient, entre virtualités offertes par le système et actualisation de ces virtualités, prises de possession des potentialités linguistiques par le sujet producteur de sens* »

Les dites instances, qui reflètent concrètement l'activité du langage et doncl'idée de travail du sens se négociant par la dialectique du Même et de l'Autre, sont sujettes aux enjeux du dialogisme constitutif. Celui-ci se trouve étroitement lié à la dynamique au rythme de

laquelle s'opèrent les trois instances ancrées dans la dialectique du Même et de l'Autre et battent en brèche une linéarité de façade. C'est d'ailleurs ce que J.-M. Barbéris et F. Gardès-Madray (1986:40) explicitent en écrivant :

> Il n'y a pas, entre ces trois niveaux, successivité linéaire mais superposition décalée et souvent conflictuelle. L'à-dire est un temps inconnaissable. Suspendu sous le temps du dit, il continue de construire en anticipation ses programmes de phrases, tandis que le dire déjà programmé s'extériorise. Il contrôle le décours du dire et peut l'interrompre, le faire bifurquer. Mais il est, en même temps, soumis au dit, aux paroles déjà prononcées qui pèsent de leur matérialité dans le déroulement irréversible du flux verbal. Ce qui est dit est dit !

En effet, le sujet parlant peut autocensurer une programmation de phrases ou de praxèmes, faire preuve d'hésitations, de bégaiements, de reformulations, prononcer des lapsus, bafouillements, mots valises, faire des pauses, silences, etc. Outre le rapport existant entre mémoire-anticipation qui participe notamment de la cohérence du discours, cela est essentiellement dû au poids des voix autres qui ne cessent de tirailler le sens qui finit par se lire à travers le prisme de l'interaction. Les traces manifestes de ces opérations sur le produit discursif, dans le temps dit syntagmatique, renseignent principalement sur toute la profondeur opérative qui préside à la co-construction d'un sens mouvant, aux prises à des voix de part et d'autres. Le sujet parlant se trouve, par conséquent, porté à la fois vers l'Ici et l'Ailleurs de sa personne. Ainsi voit-on clairement l'ancrage des pratiques langagières dans le temps mais aussi l'espace de production. Cet ancrage exige du sujet parlant une certaine conformité d'ordre social qui est de nature à retreindre sa pulsion communicative.

2.4.2. La pulsion communicative et le réglage social du sens

Le discours étant ancré dans l'histoire et la société, il se trouve implicitement/ explicitement traversé par la somme des discours antérieurs déjà tenus sur le même objet dans cette société, comprend l'histoire que l'on a avec cet objet mais aussi avec le destinataire lui-même.

Cet ancrage socio-historique place l'énonciation au cœur des relations interdiscursives que dictent ses conditions de production. Loin d'être anodin, ceci est susceptible d'infléchir le flux irréversible de la parole qu'il ponctue à la guise des différents discours transversaux suscités par cet ancrage.

Tout sujet parlant, s'appropriant la langue pour les besoins communicatifs, se trouve confronté à des contraintes socio-culturelles qui obéissent au principe d' « *acceptabilité sociale du sens* » (J.-M. Barbéris et F. Gardès-Madray, 1986:39). En effet, mû par une certaine force du dire, dite en praxématique « pulsion communicative », le locuteur prévoit parmi une illimitation significative des programmes de sens ; ce qui l'amène à transformer le monde à travers « *la praxis dite manipulative-transformatrice* » (J. Bres, 1998:22).Or, en s'extériorisant, ceux-ci butent sur des obstacles d'ordre social censés restreindre en retour sa pulsion communicative. Il s'agit là de l'effet de la « *praxis socio-culturelle par laquelle il règle socialement cette* appropriation » (J. Bres, 1998:22). Ainsi, le sujet parlant peut-il juger imprudent, offensif, inadéquat, etc., de proférer tel programme de sens en prévoyant la réaction de son interlocuteur, celle représentée par son réseau social, de la doxa, etc. D'où ce que l'analyse conversationnelle appelle les ratages; bref toutes les perturbations, freinages et failles manifestes de la parole qui renseignent sur le poids du social dans ce processus de programmation-extériorisation. Voici ce que J.-M. Barbéris et F. Gardès-Madray (1986:40) pensent au sujet de ce processus conflictuel :

> *Tout acte de parole est porté dans son temps de production, par une pulsion communicative, une intentionnalité de dire. Pour se décharger, cette pulsion met en œuvre des programmes de phrases où la signifiance doit passer, de façon toujours conflictuelle, à travers le filtre que constitue le réglage social du sens.*

De ce fait, ce réglage social entraîne inéluctablement une modulation des programmes de sens qui se manifeste par le biais d'hésitations, bégaiements, autocensures au niveau phonétique/ suprasegmental/ praxémique, pauses, silences, mot-valise, métadiscours, reprises, reformulations, etc. Ce sont autant de phénomènes langagiers qui ponctuent le discours pour renseigner sur les retombées du conflit sous-jacent à l'activité du langage et, notamment, les enjeux et difficultés relatifs à l'acte de communication. Ceci est de nature à nous renseigner, en particulier, sur le télescopage de discours qui font bifurquer le fil irréversible de la parole.

Cette difficulté communicationnelle traduit, dans le cas de notre étude, une difficulté manifeste pour le sujet parlant à se positionner vis-à-vis des discours qui traversent le sien. Les discours provoqués, faut-il le préciser, sont co-construits dans le milieu universitaire qui n'est pas sans incidence. En effet, il peut rappeler un discours quelconque comme il peut exercer un certain réglage social du sens de sorte qu'il censure une programmation que ce contexte académique ne tolère pas. Un certain conflit se montre donc à l'œuvre entre

différents acteurs sociaux dont l'interlocuteur lui-même, mais aussi et notamment la doxa avec tout ce que cela suppose comme déjà-là discursif. J. Bres (1998:22), soulignant cette rencontre, considère que le langage met en scène le point de vue du locuteur vis-à-vis du réel qu'il est en train de nommer, mais il ne peut s'empêcher de mettre en scène les positions qu'il adopte à l'égard des autres points de vue ; qu'il peut entièrement adopter comme il peut les contester en faisant preuve de réticences.

L'actualisation du praxème, lieu où se déploie par excellence toute manifestation conflictuelle, est nécessairement issue de l'articulation entre ce que F. Gardès-Madray (1984:16) appelle « *une valeur d'usage* » et « *une valeur d'échange* » qu'elle définit de la sorte : « *la valeur d'usage est le lieu d'inscription du sujet dans son discours : elle est issue de la pulsion communicative. La valeur d'échange, au contraire, se détermine coercitivement à partir des contraintes sociales d'acceptabilité du sens* ». Ainsi, le locuteur n'est plus maître de ses propos dont l'actualisation se trouve partagée par d'autres acteurs sociaux au même titre que lui et le sens devient éminemment une production sociale conflictuelle.

Conclusion

Analyser le processus de l'émergence du sens de l'algérianité au moyen des principes de la théorie praxématique, tel que l'entend l'intitulé de la présente thèse, revient à dégager, au-delà des modalités discursives à l'œuvre, tous les aspects et enjeux sous-jacents à la question du point de vue politique, social et idéologique et qui émanent du déjà-dit/ du déjà-su de nos témoins informateurs, de leur ancrage socioidéologique dans le contexte. Ceux-ci, tiraillés par le conflit sociétal quant à une algérianité qui se cherche, tantôt auprès de l'unilinguisme et / ou plurilinguisme de l'Etat, tantôt auprès de la réalité de la société, leurs discours mettent en scène le déchirement d'une représentation révélant une identité souffrant d'une dénégation illégitime de ses propres attributs.

C'est précisément dans ce contexte que nous mesurons l'importance de mener notre enquête sociolinguistique. Le milieu universitaire où se déroule notre enquête est notre terrain d'observation et de recueil des discours estudiantins provoqués en vue de faire ressortir les représentations qu'ils se font de l'algérianité et leur sentiment identitaire en tant qu'Algériens. En gros, ce qu'ils pensent être leur identité algérienne en tant qu'appartenance personnelle, collective, ethnique, nationale, etc. Il s'agit de représentations que nous essaierons de lire à travers le télescopage de discours transversaux, les ratages de la parole, les réticences, les

dédoublements de positionnements, les baafouillements, etc. que nous toucherons du doigt dans le corpus recueilli par le biais des marques explicites et/ ou implicites du dialogisme.

Chapitre III : Modalités de recueil des données

Introduction

En allant à la rencontre de normaliens inscrits à l'ENS d'Alger, en vue de solliciter leurs discours et de comprendre les dynamiques identitaires à l'œuvre, nous avons effectué une étude qui a fait des principes de la linguistique de terrain les siens. C'est ainsi que, d'une part, nous nous inscrivons dans « l*e paradigme qualitatif/ compréhensif* », (Ph. Blanchet, 2000:64) qui est au cœur de l'approche empirico-inductive. Ce paradigme, il faut y insister, réintègre le Sujet chercheur et son contexte dans l'analyse. Ce qui nous pousse à dire, d'autre part, qu'il ne s'agit, ici, que d'une interprétation adossée aux principes de l'ethno-sociolinguistique qu'est au croisement des paramètres culturels, sociaux et linguistiques. Notre étude ne prétend donc point à l'établissement des lois universelles de causalité pour le phénomène identitaire étudié.

Menée dans l'enceinte de l'ENS de Bouzaréah (Alger), notre enquête vise à constituer un corpus qui tient compte du champ de notre recherche dans lequel se situent, naturellement, notre problématique, nos objectifs ainsi que notre méthodologie de travail. C'est ainsi que nous entendons parvenir à des résultats aussi fiables que possible quant aux possibilités signifiantes de l'algérianité telle qu'elle se co-construit au cours d'entretiens enregistrés. Mais ce corpus contextualisé, nous avons choisi de le constituer après une phase de pré-enquête.

Nous avons donc entamé notre pré-enquête, à la lumière des méthodes d'observation et d'enquête déployées en sociolinguistique, par le questionnaire qui semble le plus adéquat à cet effet. A. Boukous (1999:15) le confirme d'ailleurs que « *le questionnaire occupe une position de choix parmi les instruments de recherche mis à contribution par le sociolinguiste car il permet d'obtenir des données recueillies de façon systématique et se prêtant à une analyse quantitative* ». Ce choix méthodologique nous permet, de fait, de déboucher sur des données chiffrées et chiffrables dont l'intérêt est loin d'être anodin. En effet, celles-ci fournissent des descriptions et ambitionnent *a priori* à l'explication des faits en vue d'en élaborer des connaissances empiriques sans pour autant pouvoir, à ce stade de l'étude, aboutir à l'explication des modalités discursives de l'émergence du sens de l'algérianité.

Cette première démarche est, à elle seule, insuffisante pour l'étude qualitative envisagée. D'autant plus que notre problématique pose la question du processus de l'émergence du sens dans les productions langagières orales. D'où la nécessité de recourir à un autre dispositif de recherche plus adapté à cet objectif, à savoir l'entretien. Il s'agissait de

mener une enquête auprès d'un échantillon issu de la population mère ciblée, celle qui a répondu au questionnaire de la pré-enquête, et à l'issue de laquelle des résultats sont atteints.

1. Notre pré-enquête

Nous avons choisi d'entamer notre étude par le biais du questionnaire. Celui-ci représente un outil d'investigation scientifique permettant d'exploiter statistiquement les données et d'apporter des éléments de réponse chiffrés et illustrés pour l'enquêteur.

Schématiquement, cette pré-enquête se déroule en trois temps essentiels : en premier lieu, la conception de la pré-enquête qui comprend la définition de notre objet d'étude ainsi que les choix relatifs à notre échantillon. En deuxième lieu, intervient la fabrication du questionnaire et, en dernier lieu, le dépouillement et l'exploitation des données.

Sans se limiter à une simple description de situations, les chiffres obtenus permettent, sans nulle doute, l'explication des données, quelle qu'insuffisante soit-elle eu égard à l'étude projetée sur les modalités discursives de l'émergence du sens de l'algérianité. Sans perdre de vue la précision requise dans ce genre d'étude, nous nous proposons, à travers ces chiffres, de classer nos témoins informateurs dans différentes catégories. A la lumière de ces résultats, nous débouchons sur une explication *a priori* des positions des uns et des autres quant aux ingrédients et référents qu'ils pensent constitutifs de l'algérianité proprement dite et au sens que celle-ci recèle pour eux.

1.1.Le questionnaire

1.1.1. Le pourquoi du choix du questionnaire

Nous avons élaboré notre questionnaire qui nous a permis d'accéder aux réponses d'un nombre important d'étudiants, soit 193 normaliens d'étudiants. Il s'agit, en effet, de l'instrument de notre pré-enquête.

Certes, des données chiffrées n'éclairent pas le processus de construction et d'émergence du sens dans les discours estudiantins tel que nous nous proposons de le faire dans la présente thèse. Ce qui pourrait être un inconvénient majeur de cette méthode mais, évidemment, s'il est utilisé isolément.

Par ailleurs, « *le questionnaire est une excellente méthode pour l'explication de la conduite* », souligne F. de Singly (2005:20). En effet, à travers les questions d'opinion, nous pouvons trouver les « *déterminants sociaux* » (F. de Singly, 2005:34) quant à la conduite

sociale des locuteurs, en l'occurrence, des étudiants vis-à-vis des langues en présence, le phénomène de régionalisme, le sentiment nationaliste, l'appartenance ethnique, l'arabo-islamisme, la francophonie, la perte d'identité, les us et coutumes, etc. Ces réponses préalables répondent aux questions qui sont au cœur de notre problématique de départ : quelles sont les langues que nos enquêtés parlent dans les différentes situations de communication ? Quels ethnonymes figurent-ils conjointement avec les langues ? Les normaliens enquêtés, sont-ils favorables ou défavorables à la pluralité linguistique et culturelle ? Leurs pourcentages reflètent-ils la domination symbolique des unes et/ ou des autres ? Quelles sont les langues qu'ils considèrent comme étant des référents identitaires algériens ? Relient-ils leurs sentiments identitaires à une quelconque imposition politique ? Majoritairement ou minoritairement ? Que leur signifie pluralité linguistique et diversité culturelle ? Quelles proportions leurs répartitions statistiques prennent-elles ? Les éléments de réponse, obtenus à partir de ces interrogations préalables, servent de repères pour l'identification de nos interlocuteurs lors d'une phase ultérieure ainsi que la constitution des guides d'entretiens.

1.1.2. La formulation/ ordonnancement des questions

Avant d'aborder en profondeur ce point, nous signalons qu'à la différence des autres dispositifs de recueil de données, le questionnaire procède à la sélection "subjective" d'éléments jugés pertinents quant à l'étude. Il s'agit d'un mouvement de « *conservation/ élimination* » (F. de Singly, 2005:24) qui procède du chercheur lui-même et non de l'informateur. Pour F. Singly (2005:24) : « *le questionnaire sélectionne donc dans le réel les éléments pertinents des conduites étudiées et des facteurs sociaux* ». Les phénomènes mis au centre de la pré-enquête, sélectionnés par nous-mêmes, doivent être maitrisés. D'où l'intérêt qu'il y a eu de revenir sur la situation linguistique du pays ainsi que l'histoire du nationalisme algérien, dans la partie de notre thèse qui est réservée à la contextualisation de notre sujet.

C'est la raison pour laquelle la formulation des questions parfois précodées, qui se présentent à dessein sous forme de blocs d'interrogations liées, a obéi aux indicateurs que nous avons puisé dans cette partie à propos du sentiment identitaire, le sentiment national, la situation linguistique algérienne, le patrimoine culturel, la gestion et les attitudes socio-politiques à l'égard de ces situations, etc. Ce sont ces questions-là qui servent d'indicateurs en vue de comprendre, à ce stade, le sens que les normaliens imputent à l'algérianité.

Tout en faisant attention à la tonalité des mots dans lesquels nous avons formulé nos questions, nous avons fait en sorte que notre questionnaire conjugue des questions de faits et

celles d'opinion. Ainsi, nous avons amené les étudiants interrogés à déployer des opinions et des attitudes dont ils sont dépositaires.

Les questions posées varient entre fermées, semi-fermées et ouvertes. En effet, en vue de susciter les différents types d'identités qui s'offrent potentiellement à l'Algérien - celles de fait, celles refusées, celles revendiquées et celles imposées – il a été question de leur demander d'approuver ou de désapprouver certains faits et référents identitaires présupposés. Des réponses, tantôt positives, tantôt négatives, ont été alors suggérées aux questions fermées. Les questions à choix multiples, appelées également semi-fermées, ont aussi été proposées en essayant d'intégrer le champ des réponses possibles en vue de leur suggérer toutes les réponses éventuelles. A ce stade, nous signalons qu'en incluant l'option "autre" parmi les suggestions de réponses, nous avons évité l'effet d'imposition et d'orientation des réponses attendues.

Sans suggestion de réponses, les questions ouvertes visaient particulièrement la mise en exergue des images que nos témoins informateurs se font de l'algérianité, leurs marqueurs identitaires, leurs référents collectifs et des sentiments qui sont susceptibles de la constituer. Nous avons ainsi touché aux questions des langues, de la religion, du patrimoine culturel, des symboles de la nation, de politique, etc. Ce qui a, parfois, conduit nos informateurs à donner libre cours à leurs points de vue. C'est ainsi que nous avons pu analyser les sentiments identitaires de nombre d'interrogés.

1.1.3. Le choix des variables et échantillonnage aléatoire

Une fois notre questionnaire élaboré, il s'agissait de sélectionner un certain nombre de variables, dites indépendantes, en fonction desquelles notre échantillon était arrêté.

Tout échantillon, qui est un sous-ensemble d'une population mère large, est défini par des variables délimitées en amont de la passation des questionnaires. Ceci permet, d'un côté, de restreindre les contraintes liées à la réalisation de notre pré-enquête et à la complexification des profils des témoins informateurs et, de l'autre, de permettre à "tous" les éléments de la population d'avoir une chance égale d'y apparaître. Car, il est à signaler que « *la complexité aléatoire ou chaotique des facteurs intervenants dans les phénomènes humains est telle qu'il apparaît généralement impossible d'en maitriser totalement et précisément les variables* », précise Ph. Blanchet (2000:30)

De prime abord, il s'agissait de faire passer le questionnaire à des groupes d'étudiants inscrits dans les différentes spécialités existant à l'ENS, à savoir : le français, l'anglais, l'histoire et géographie, lettres arabes et philosophie. Nous avons, par conséquent, fait en sorte que nous recueillions des réponses auprès de toutes les catégories de ce point de vue car notre corpus concerne les étudiants de l'Ecole. Notre échantillon se trouve alors constitué de 199 questionnaires renseignés, un chiffre que nous estimons suffisant à l'analyse quantitative.

Nous avons également été intéressées par l'origine géographique des étudiants car il s'agissait de toucher à la question de l'identité nationale et ethnique où tous les Algériens sont censés s'insérer, quelles que soient leurs particularités régionales. Nous avons aussi veillé à ce que les répondants au questionnaire soient des garçons et des filles.

1.1.4. Passation du questionnaire

La question de recherche de départ étant de faire ressortier le sens de l'algérianité, nous avons pris garde à ce que les questions soient centrées sur le sujet, d'un côté. De l'autre, A. Boukous (1999:19) nous fait remarquer que « *les sujets sont plus enclins à répondre quand le questionnaire est court et précis, il est donc préférable d'éviter de bourrer le questionnaire en éliminant les questions dont les réponses se trouvent dans d'autres sources et celles qui font double emploi* ». D'où le nombre restreint mais raisonnable des questions au nombre de 12. Ceci a des implications positives sur la durée requise pour les renseigner ainsi que la motivation des étudiants.

Par ailleurs, nous avons fait en sorte que nous soumettions le questionnaire nous-mêmes en veillant à la mise au clair de l'objectif de l'étude ainsi que l'importance des réponses à fournir et leur franchise.

1.2.Analyse quantitative des données

1.2.1. Considérations méthodologiques

Nous avons choisi de proposer des questionnaires rédigés dans deux langues différentes : à savoir l'arabe et le français. Ce choix méthodologique se justifie par la prise en considération de la maîtrise ou non des langues sélectionnées. En effet, de par le parcours scolaire des étudiants, ceux-ci sont censés maitriser l'arabe et, à un degré plus ou moins variable, le français. D'où le choix qui leur est offert. L'option pour l'une ou de l'autre serait forcément significative. .

1.2.2. Données quantitatives

L'enquête par questionnaire nous a permis la constitution de données quantifiables et analysables. Ce qui appelle la mise en place de représentations graphiques (des diagrammes à barres et circulaires) qui, à l'aide des chiffres descriptifs et explicatifs obtenus, font mieux ressortir les catégories des témoins informateurs que nous établissons à l'aide de « *l'indice énumératif* » (F. de Singly, 2005:89). Et malgré l'ambition de disposer de chiffres aussi précis que possible, nous ne pouvons le prétendre étant donné que les données statistiques ne concernent qu'une partie des normaliens enquêtés.

C'est à des questions autour des langues que ces étudiants ont dû répondre en premier lieu. Ph. Blanchet (2003:159) considère que « *la langue pratiquée est, aux yeux des individus, l'un des principaux traits définitoires de leur identité ethnique voire de leur identité personnelle* ». D'où la nécessité de se focaliser sur la question linguistique.

Ainsi, nous avons commençé notre analyse par la mise en place de statistiques quant aux pratiques langagières de notre « *échantillon aléatoire* » (F. de Singly, 2005:41) dans les différents espaces et contextes tel que cela figure sur le questionnaire dans l'annexe. Les statistiques obtenues ne représentent pas la population mère dans son axhaustivité car notre échantillon n'est pas constitué à partir de quotas selon des critères de classification. Néanmoins, des catégorisations sont par la suite mises en place, uniquement à partir des réponses obtenues. Ces catégorisations, non irréversibles car vérifiées dans l'analyse qualitative, se basent sur la fréquence des réponses fournies.

Nous avons enchaîné ensuite avec les questions d'opinion. A cet effet, nous avons demandé aux étudiants de répondre aux questions suscitant le profil identitaire de l'Algérien et de justifier leurs prises de position. C'est ainsi que nous les avons amenés à s'interroger sur des questions qui, peut-être, leur paraissaient si évidentes et, en les invitant à y réfléchir, à les remettre en cause. Il s'agit de questions qui font ressortir les idéologies unanimiste et/ ou pluraliste qui définissent leurs représentations quant à la question identitaire dont nous traitons ici. C'est pourquoi, des commentaires y sont par la suite associés pour montrer les enjeux identitaires qui se dégagent des échelles attitudinales des étudiants enquêtés.

1.2.2.1. Les pratiques langagières des interrogés

A la première question visant les variables indépendantes de l'âge et le sexe succède la deuxième qui se présente comme suit :

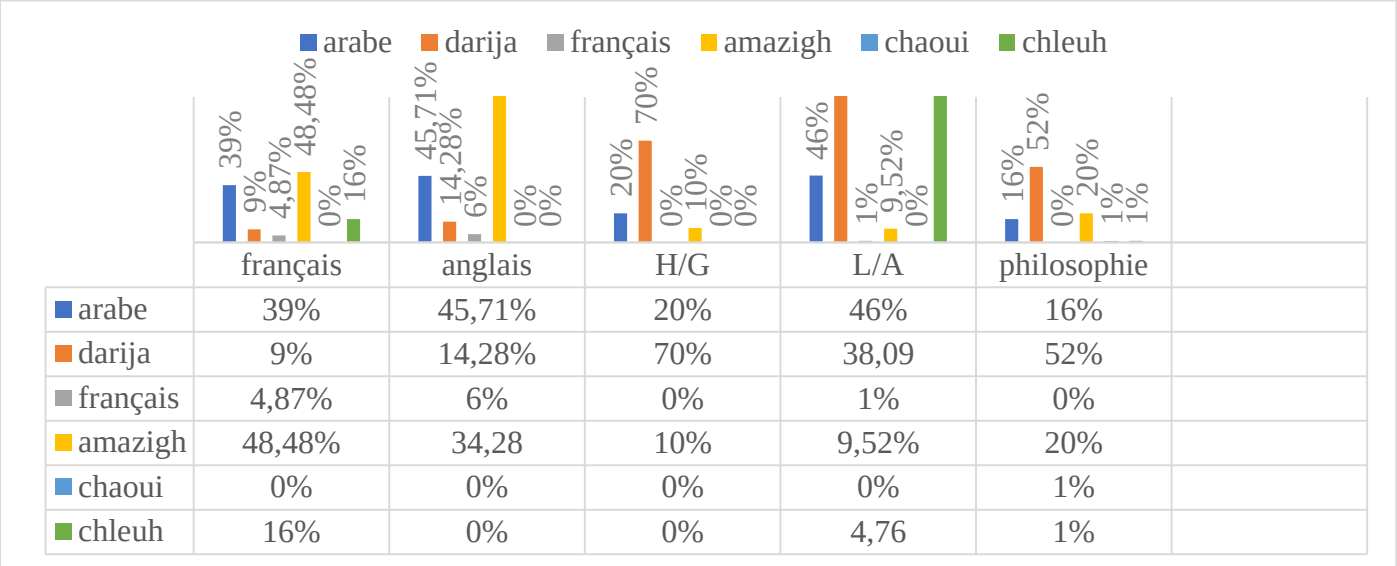
- Quelle (s) langue (s) parlez-vous :
- A la maison
- A l'ENS entre camarades
- Dans la rue
- Dans les administrations

Les réponses fournies se répartissent en différentes orientations, à savoir : la darija, le français, l'arabe parfois dit classique, le kabyle ou l'amazigh, et parfois le chaoui et le chleuh.

Nous commençons, tout d'abord, par analyser les réponses fournies quant à la langue parlée fréquemment par les témoins informateurs à la maison.

Tableau 1: pourcentages des langues parlées à la maison

	les étudiants de français	**les étudiants d'anglais**	**les étudiants d'histoire géographie**	**les étudiants de langue arabe**	**les étudiants de philosophie**
l'arabe	39%	45,71%	20%	46%	16%
daridja	9%	14,28%	70%	38,09%	52%
français	4,87%	5,73%	0%	1%	0%
amazigh	48,48%	34,28%	10%	9,52%	20%
chaoui	0%	0%	0%	0%	1%
chleuh	0%	0%	0%	4,76%	1%
total	100%	100%	100%	100%	100%



	français	anglais	H/G	L/A	philosophie	
arabe	39%	45,71%	20%	46%	16%	
darija	9%	14,28%	70%	38,09	52%	
français	4,87%	6%	0%	1%	0%	
amazigh	48,48%	34,28	10%	9,52%	20%	
chaoui	0%	0%	0%	0%	1%	
chleuh	16%	0%	0%	4,76	1%	

Figure 1: diagramme du pourcentage des langues parlées à la maison

A la suite des réponses modélisées à travers le diagramme 1, nous avons pu remarquer la diversité des pratiques langagières des normaliens à la maison. Cette diversité langagière se décline comme suit :

Les étudiants de français parlent le kabyle/ l'amazigh, noté précisément ci-dessus l'amazigh, à 48,48%, soit la moitié de l'ensemble des enquêtés. C'est alors le pourcentage le plus important. A ce stade, il est important de souligner que le kabyle est un dialecte de la région de Kabylie en Algérie et est issu de l'amazigh, langue nationale et officielle de l'Algérie mais « *dont l'unité des variétés est abstraite* », précise S. Chaker, (1998).

Ceci atteste fortement de la présence prégnante du kabyle chez les étudiants dans les situations informelles. Ce qui, par ailleurs, reflète que celui-ci est au cœur du quotidien des répondants, de leurs rapports interpersonnels et de leurs interactions. En deuxième position intervient l'arabe avec un pourcentage moindre, à savoir 39%. Dans notre représentation graphique, le mot arabe est repris sans nuance tel que nous l'avons rencontré dans la plupart des réponses. Dans d'autres cas, nous avons été confrontées à des réponses renvoyant à la darija, au pourcentage de 9%. Ceci est visiblement dû à la dualité interne relative à l'arabe qui fait référence à la langue écrite et aux langues parlées. Une dualité à laquelle nos témoins informateurs ne semblent pas tellement prêter attention, tant que l'arabe renvoie pour eux directement à leur pratique quotidienne orale.

Nous signalons qu'à plusieurs reprises, nous avons été confrontées à des réponses où il n'y avait pas une seule langue, mais un métissage entre amazigh, arabe et français/ arabe et kabyle/ amazigh et français/ darija et français. C'est ce qui nous a posé un problème de représentation graphique. Nous avons donc dû prendre la première langue proposée car cet ordre de priorité reflète son utilisation prioritaire.

Les étudiants d'anglais parlent l'arabe à 45,71% et c'est le pourcentage le plus élevé. La darija fait l'objet de 14,28% d'utilisation quotidienne contrairement à l'arabe dont l'utilisation est estimée à 45,71%. En effet, ce paradoxe peut également être lié au fait que, dans leur conscience linguistique majoritaire, la darija ne peut avoir le statut de langue et elle se trouve confondue avec l'arabe. Et nous ne savons pas, à ce stade de la recherche, s'il s'agit de l'arabe classique ou de l'arabe dialectal. D'autant plus que les réponses ne comportent pas de précisions quant à cela par le biais d'un qualificatif. Une ambiguïté qui fera l'objet de désambiguïsations lors de l'enquête proprement dite.

Le même phénomène de métissage des langues se produit chez les étudiants en question : kabyle et arabe/ arabe et français, etc.

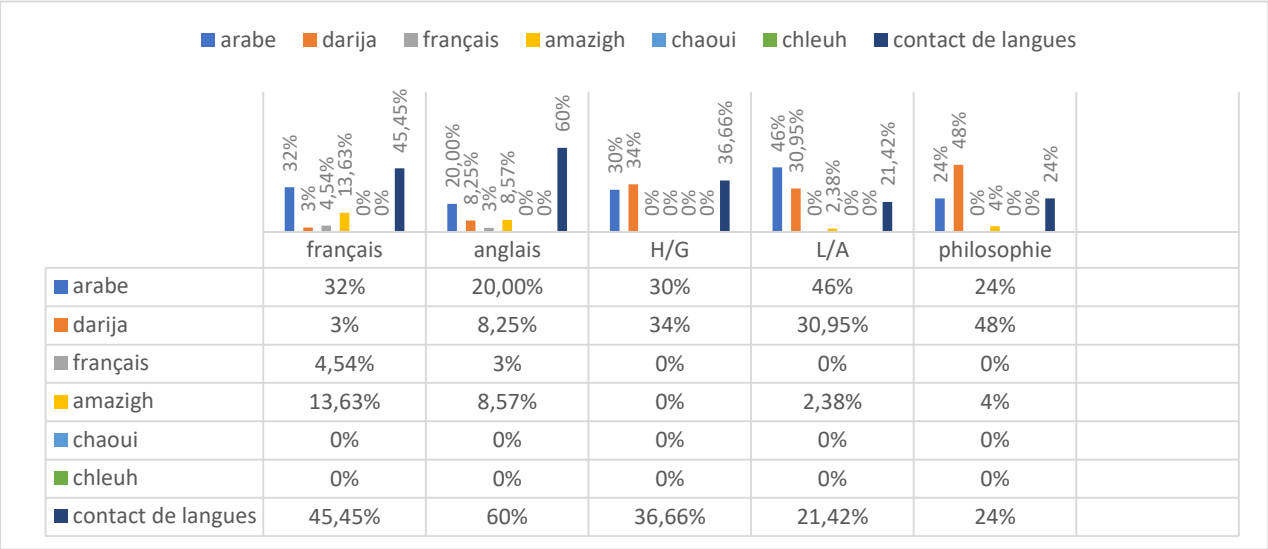
Les étudiants d'histoire et géographie présentent une particularité car, paraît-il, ils distinguent entre l'arabe classique et la darija. D'où le 70% pour la darija et le 20% pour l'arabe tout court. L'amazigh reflète 10% de la pratique langagière globale du groupe à la maison.

Les étudiants de lettres arabes disent utiliser l'arabe à 46% et la darija à 38,09%. A ce stade, nous ne pouvons formuler que l'hypothèse selon laquelle ces étudiants utilisent indistinctement les vocables arabe et darija. De ce fait, la totalité des deux pourcentages donne le pourcentage de 84, 09 % ; un taux qui constituerait la valeur d'échange de ces étudiants qui paraissent utiliser dans leur majorité écrasante la darija à la maison. Le français fait l'objet d'1% d'utilisation, l'amazigh 9,52% et le chleuh 4,76%.

Les étudiants de philosophie disent utiliser la darija à 52%, le pourcentage le plus important. L'arabe reflète 16% de la pratique langagière quotidienne alors que l'amazigh représente 20%. Le chleuh et le chaoui représentent chacun 1%.

Tableau 2: pourcentage des langues parlées à l'ENS

	les étudiants de français	les étudiants d'anglais	les étudiants d'histoire géographie	les étudiants de langue arabe	les étudiants de philosophie
l'arabe	32%	20%	30%	46%	24%
daridja	3%	8,25%	34%	30,95%	48%
français	4,54%	3%	0%	0%	0%
amazigh	13,63%	8,57%	0%	2,38%	4%
chaoui	0%	0%	0%	0%	0%
chleuh	0%	0%	0%	0%	0%
Contact de langues	45,45%	60%	36,66%	21,42%	24%
total	100%	100%	100%	100%	100%



	français	anglais	H/G	L/A	philosophie
arabe	32%	20,00%	30%	46%	24%
darija	3%	8,25%	34%	30,95%	48%
français	4,54%	3%	0%	0%	0%
amazigh	13,63%	8,57%	0%	2,38%	4%
chaoui	0%	0%	0%	0%	0%
chleuh	0%	0%	0%	0%	0%
contact de langues	45,45%	60%	36,66%	21,42%	24%

Figure 2: diagramme du pourcentage des langues parlées à l'ENS

La figure 2 représente les pourcentages de/ des langue (s) pratiquée (s) dans le contexte estudiantin (ENS). Nous remarquons qu'à la catégorie contact de langues sont associés les pourcentages les plus importants. En effet, les témoins informateurs attestent de la situation plurilingue que vivent les étudiants à l'ENS en faisant l'état des lieux sur un tricotissage de différentes langues : *arabe algérien, français, kabyle/ arabe et darija/ arabe et kabyle/ arabe et anglais/ arabe, kabyle, français et anglais/ français et kabyle*, etc. A côté de ce plurilinguisme patent, nous signalons à la suite des pourcentages obtenus quant à l'arabe que celui-ci se manifeste comme aussi une constante aléatoire dans les réponses dans la mesure où il est fortement attesté par les réponses comparativement aux autres : 32%, 20%, 30%, 46%, 24% .

Par contre, il est donné à constater que les autres langues, à savoir l'amazigh, la darija et le français, apparaissent avec des pourcentages beaucoup moindre. En effet, ceci est

grandement dû à leur apparition préalable dans le contexte du contact de langues. N'apparaissant pas toutes seules, elles entrent en contact.

Tableau 3: pourcentage des langues parlées dans la rue

	les étudiants de français	les étudiants d'anglais	les étudiants d'histoire géographie		les étudiants de langue arabe	les étudiants de philosophie
l'arabe	45%	68,57%	30%		33%	20%
daridja	12,34%	11,42%	40%		40,47%	60%
français	1,51%	0%	0%		0%	0%
amazigh	15,15%	14%	0%		7,14%	4%
Contact de langues		26%	6%	30%	19,39	16%
total		100%	100%	100%	100%	100%

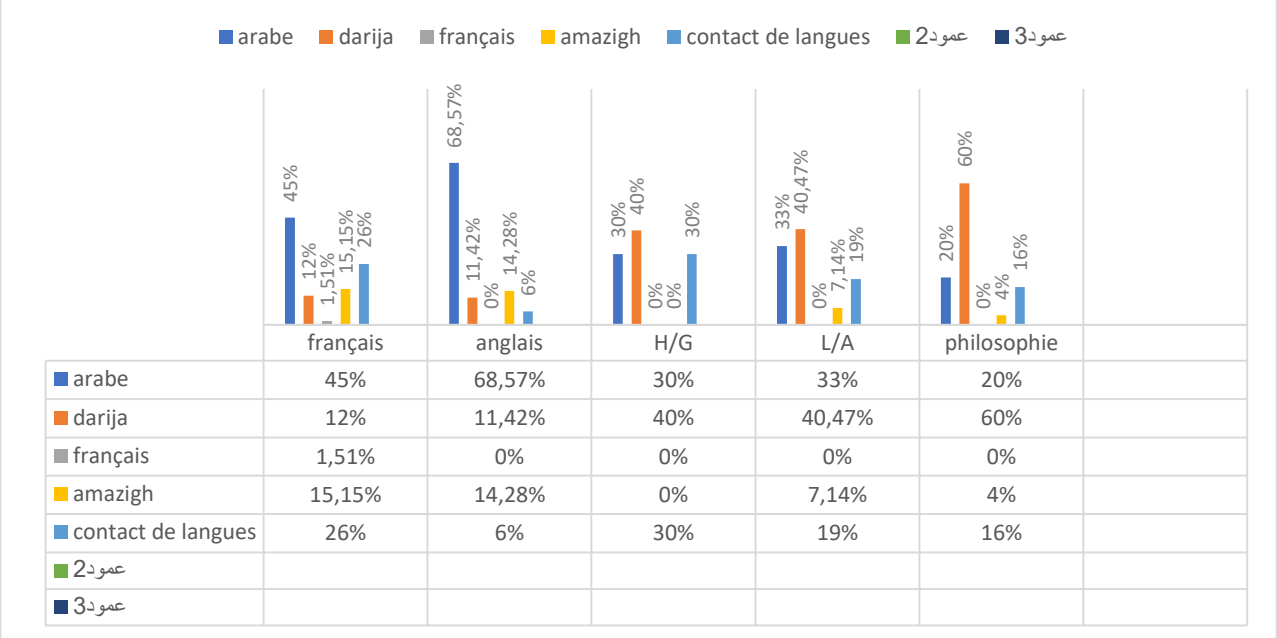


Figure 3: pourcentage des langues parlées dans la rue

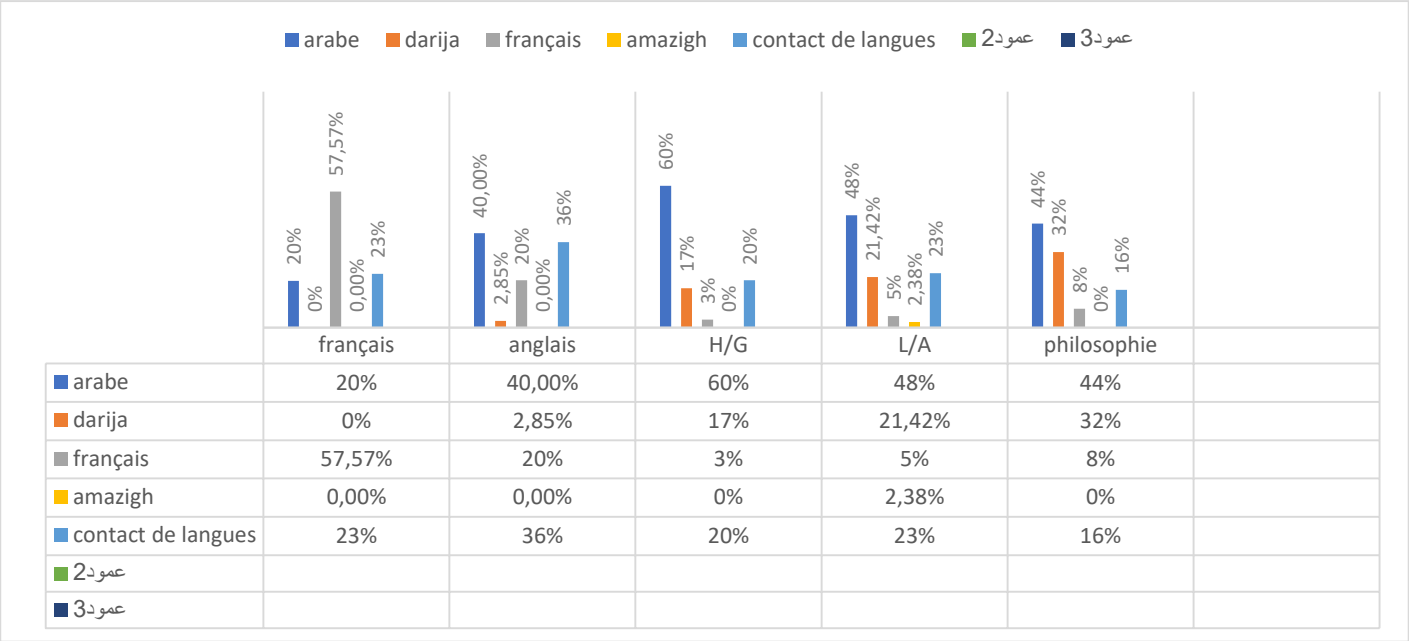
A travers le tableau 3 (et la figure 3), nous remarquons que les pourcentages associés à la pratique de l'arabe, sans nuance aucune nuance, sont plus élevés que le reste des langues en question. En effet, 45%, 68,57%, 30%, 33%, et 20% des étudiants inscrits dans les différentes spécialités déclarent utiliser l'arabe dans les situations informelles de la rue. C'est ce qui nous amène à nous interroger : de quel arabe s'agit-il ? Arabe classique ou arabe algérien ? Pour y réponde, nous basculons vers la darija. Nous réalisons que les écarts sont sensiblement visibles pour les étudiants de français et d'anglais, au pourcentage de 12,34% et

11, 19,39% qui, respectivement, disent la pratiquer dans les situations informelles. Le contraste des pourcentages est donc très manifeste : est-ce-que dire *arabe* pour les uns revient systématiquement à faire l'état sur l'utilisation massive de la darija ? La réponse favorable est celle qui nous paraît la plus plausible car nous savons, à la suite d'études sociolinguistiques (Kh. Taleb-Ibrahimi, 1997: 25-26), que l'arabe classique (dit aussi littéral, littéraire ou médian) est une langue uniquement réservée aux usages formelles : l'école, les medias, etc. C'est ce qui est confirmé par les réponses de nos témoins informateurs en histoire géographie, lettres arabes et philosophie dont les pourcentages quant à l'arabe algérien sont remarquablement plus importants : 40%, 40, 47%, 60%. Il est à souligner, en l'occurrence, que ces pourcentages frôlent ceux de l'arabe classique. Les enquêtés se montrent, de la sorte, à la lisière des deux langues.

Quant au français et à l'amazigh, dont les pourcentages sont relativement moins importants tel que montrés dans la figure 3, nous pouvons justifier cela par leur apparition conjoncturelles dans le phénomène de contact de langues les uns aux côtés des autres : *français, arabe, kabyle*/ *français, kabyle*/ *arabe et français*/ *arabe, français et anglais*, etc.

Tableau 4: pourcentage des langues parlées dans les administrations

	les étudiants de français	**les étudiants d'anglais**	**les étudiants d'histoire géographie**	**les étudiants de langue arabe**	**les étudiants de philosophie**
l'arabe	20%	40%	60%	48%	44%
daridja	0%	2,85%	17%	21,42%	32%
français	57%	20%	3%	5%	8%
amazigh	0%	0%	0%	2,38%	0%
Contact de langues	23%	36,15%	20%	23,2%	16%
total	100%	100%	100%	100%	100%



	français	anglais	H/G	L/A	philosophie	
arabe	20%	40,00%	60%	48%	44%	
darija	0%	2,85%	17%	21,42%	32%	
français	57,57%	20%	3%	5%	8%	
amazigh	0,00%	0,00%	0%	2,38%	0%	
contact de langues	23%	36%	20%	23%	16%	
عمود2						
عمود3						

Figure 4: pourcentage des langues parlées dans les administrations

Le tableau 4 (et le diagramme 4) met en pourcentages la/ les langue (s) parlée (s) dans les situations formelles, à savoir les administrations. Nous remarquons que les résultats obtenus renversent quelque peu les situations précédentes. En effet, les enquêtés francophones témoignent d'une utilisation intense du français dans le contexte administratif tel que le montre le pourcentage de 57,57% auquel succède le 20% des anglophones. Une hausse assez sensible des pourcentages est donc donnée à voir même pour les autres spécialités comparativement aux résultats précédents qui étaient négatifs. Or, la darija dont les pourcentages étaient relativement élevés dans les autres contextes a sensiblement reculé.

L'arabe, qui apparaît dans plusieurs occurrences avec le qualificatif *fos'ha*, s'avère être une langue utilisée avec intensité pour les témoins informateurs. Ce sont les seules occurrences où cela se produit.

Il y a eu des occurrences où *l'anglais* se fait jour dans les réponses. Parfois, des segments tel que : *en fonction de la langue utilisée par les fonctionnaires/ ça dépend.*

1.2.2.2. Le profil identitaire : à la charnière de la pluralité et de l'unicité définitionnelle

Nos enquêtés ont été invités à répondre à des questions axées sur l'unité et/ ou la pluralité linguistico-culturelle de l'Algérie.

A la question 3 présentée ci-après, nous avons eu ces résultats.

– Selon vous, quelles sont les langues de l'Algérie ?

Nous avons réalisé que 176 étudiants sur 199, soit 89%, inscrivent leurs réponses dans la pluralité linguistique tandis qu'uniquement 22 répondants, soit 11%, partent sur l'unicité linguistique.

Tableau 5: pluralité vs unicité linguistique

Pluralité linguistique	unicité linguistique
89%	11%

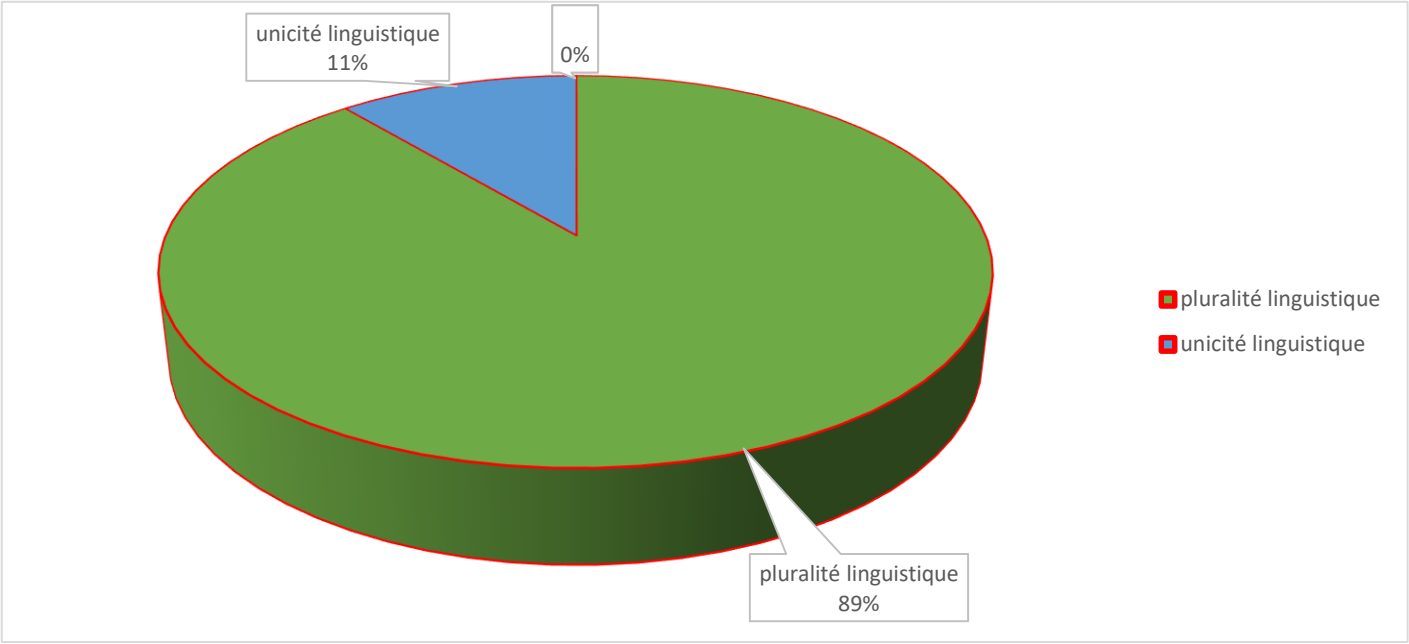


Figure 5: Pluralité vs unicité linguistique

Dès lors que les réponses fournies à la troisième question mentionnent plusieurs langues considérées algériennes, nous les classons dans le volet de la pluralité linguistique quelles que soient les langues déclarées. La majorité écrasante des réponses, tel que le montre le pourcentage de 89% dans le diagramme circulaire 5, atteste de cette pluralité linguistique. En effet, nos informateurs conjuguent tour à tour arabe et français, arabe, français et tamazigh, arabe, français, tamazigh et parfois anglais, arabe, français, amazigh et chaoui, arabe, français et darija, anglais avec la nuance de *dernièrement* et un *peu* mais avec une fréquence beaucoup moindre. Des réponses ont contenu : le targui, le chleuh et parfois l'amazigh sous le vocable *dialecte*.

Nous avons également constaté que le français, qui est reconnu par les répondants en tant que langue algérienne, fait parfois l'objet de réticences par le biais de : *malheureusement, mais, le français s'utilise mais je ne le considère pas comme langue algérienne, en plus du français malgré le fait qu'elle n'est pas importante pour moi parce que ce n'est pas une langue algérienne, parfois* (traduction de l'arabe).

Aux questions 6 et 7 présentées respectivement ci-dessous, nous avons eu les résultats ci-après.

- Selon vous- existe-t-il en Algérie, une ou plusieurs cultures ?
- Selon votre réponse, précisez laquelle ou lesquelles.

Tableau 6: pluralité vs unicité culturelle

Pluralité culturelle	Unicité culturelle	Divers
83%	5%	11,47%

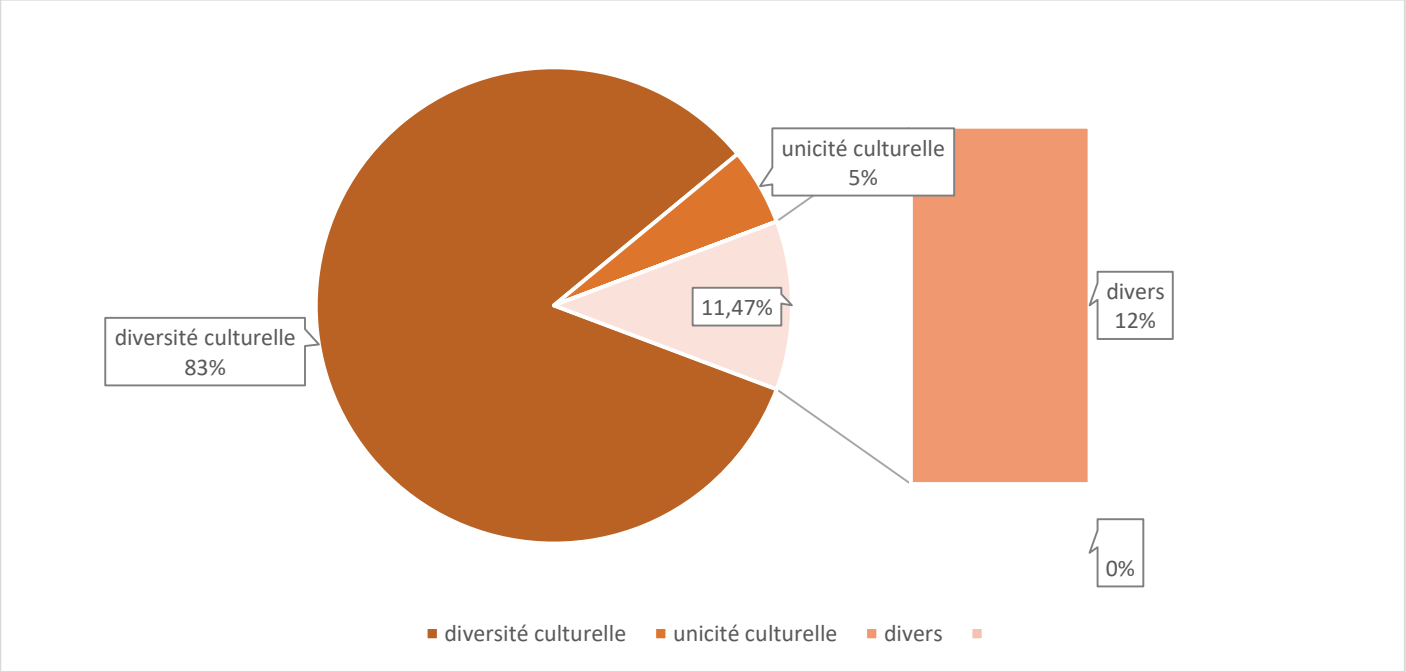


Figure 6: diagramme pluralité vs unicité culturelle

La figure 6 montre la répartition disproportionnée entre ceux qui affirment l'existence d'une diversité culturelle et ceux, au contraire, l'unicité dans les réponses aux questions 6 et 7. Dans cette bipolarité antagoniste, nous constatons que 83,41%, soit 166 étudiants sur 199, ont affirmé le caractère pluriel du paysage culturel algérien. Nous reprenons fidèlement et à titre illustratif quelques réponses : *arabe, tamazight, la culture « Française »/ kabyle et andalouse/ d'une région à une autre les cultures changent/ la culture islamique, culture*

*arabe, culture amazighe/ chaoui, m'zab/ française, islamique, amazighe, arabe, turque/ orientale et occidentale « française »/ culture arabe d'origine, occidentale due à la colonisation et à l'assimilation (*traduction de l'arabe*), culture islamique et d'autres cultures intruses appelées la mondialisation*, etc.

Quant aux enquêtés déclarant l'existence d'une seule culture, au pourcentage de 5%, soit 10 réponses sur 199, ils se répartissent en trois catégories principales, à savoir ceux qui rappellent les revendications identitaires berbères partant donc allusivement de considérations historiques selon lesquelles les Berbères sont les seules populations autochtones de l'Afrique du Nord y compris l'Algérie, ceux qui parlent de l'arabo-islamisme et ceux, finalement, qui évoquent la culture occidentale en général. Voici des exemples : « *selon moi, il n'y a qu'une culture qui passe d'une génération à l'autre* », « *il y'a une seule culture mère c'est la culture berbère et amazigh* », *« la culture occidentale (aspect vestimentaire, traditions, langue, mentalité)* (traduction de l'arabe), « *culture francophone*, (traduction de l'arabe) ».

D'autres enquêtés qui figurent dans la catégorie *divers*, dont le pourcentage est significativement plus important que celui de l'unicité culturelle, ont déployé d'autres réponses tout aussi dignes d'analyse. Leur demander de dire s'il existe en Algérie une ou plusieurs cultures les a amenés à asseoir une vision qui conteste le bien-fondé de l'existence même d'une culture algérienne, une représentation d'un certain réel vécu. « *Il n'ya aucune culture* » (traduction de l'arabe), « *il n'y a pas du tout de culture en Algérie* »,« *il n'y a pas* », « *personnellement, je crois qu'à force de s'identifier aux Occidentaux, on a fini par perdre notre personnalité* », « *C'est quand on se débarrasse de l'imitation, on aura une culture mais maintenant notre culture est dans l'imitation* » (traduction de l'arabe), « *en Algérie ne sont pas attachés à leur culture*[62] ». Ces réponses témoignent d'une vision qui reflète une certaine perte des repères culturels et de la personnalité rappelant immanquablement la notion d'acculturation, de déculturation et, donc, de crise identitaire qui est, pour les étudiants, associée à l'assimilation occidentale. Le non attachement à la culture dite algérienne, une déclaration teintée parfois de désolation, d'autres fois de colère, est en continuité avec l'assimilation évoquée par les informateurs.

Aux questions 9 et 10 présentées ci-après, nous avons eu ces résultats.

- Pensez-vous que la multiplicité des référents identitaires soit une menace pour l'Algérie ?

[62] Nous n'avons pas corrigé les fautes de langue repérées dans les réponses en français.

Oui Non

- Pensez-vous que la multiplicité des référents identitaires est une chance/ un atout pour l'Algérie ?

Oui Non

Tableau 7: la diversité culturelle, entre atout et menace

La diversité culturelle en Algérie			
Un atout		**une menace**	
OUI	NON	OUI	NON
72%	28%	31%	69%
100		100	

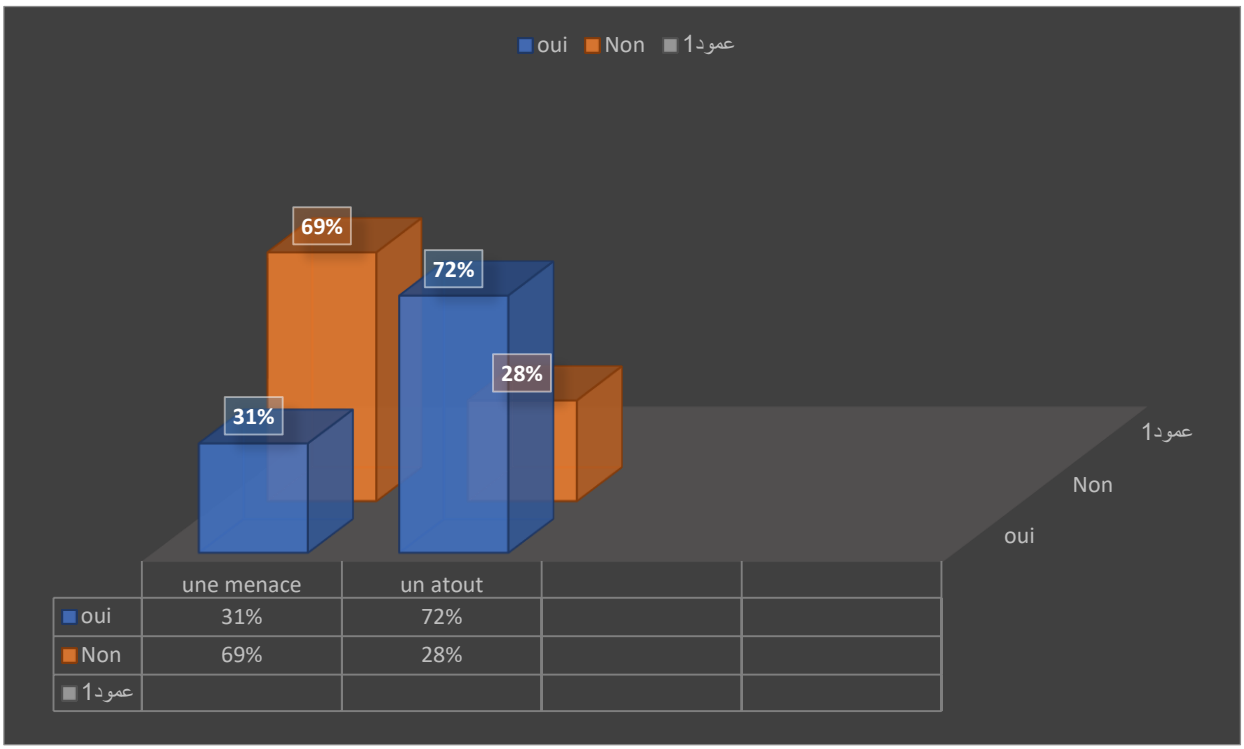


Figure 7 : la diversité culturelle, entre atout et menace

A partir des réponses obtenues, nous avons remarqué que celles-ci se font écho et s'expliquent mutuellement. En effet, 69% des informateurs considèrent que la multiplicité des référents identitaires n'est pas susceptible d'entraîner une quelconque menace pour l'Algérie. C'est ce qu'explique, très approximativement, le 72% des enquêtés qui considèrent que c'est plutôt un atout et une chance pour le pays.

Pour ce qui est des réponses favorables à l'éventualité de toute menace, des justifications ont été apportées. Nous reprenons fidèlement quelques-unes : « *parfois parce que ça crée une certain perturbation, et ça peut entrainer la séparation au sein du peuple »* (traduction de l'arabe), « *c'est un moyen de créer les dissidences et les guerres civiles* (traduction de l'arabe) »,« *pour un pays paisible, il faut que les gens partagent la même identité, la même culture et la même Histoire* (traduction de l'arabe) », « *la multiplicité des référents identitaires crée le régionalisme dans les milieux sociaux comme le problème entre les Arabes et les Kabyles pour la différence de langue et de religion (quelques Kabyles)* (traduction de l'arabe) », *« parce que chaque identité s'impose sur l'autre et se considère comme l'idéale, ce qui conduit à la division du peuple* (traduction de l'arabe) »,*« la multiplicité des référents identitaires est un danger au centre de l'identité originale ».*

Considérée comme source de « dissidence », de « division », de « guerres », d'« intrusion », de « radicalisme », la pluralité se trouve entachée du spectre de la division et rappelle, allusivement, l'un des fondements de la politique unanimiste du pays.

Cette pluralité est perçue comme une dérive par quelques-uns considérant l'Algérie comme « *un pays arabo-musulman* » ou, comme un pays exclusivement amazighe en disant que « *bien que y a une seul réalité que l'Algérie ou le North Afriqun est AMAZIGH* », ou encore « *parce que le peuple amazighe attend impatiemment l'invasion sur les Arabes et la restitution de l'Algérie amazighe*,» (traduction de l'arabe).

« Parce que le peuple n'arrive pas à comprendre que cette multiplicité et une chance. Les Amazigh et les arabes n'arrêtent pas de s'attaquer et de s'insulter», « à cause de l'inconscience du peuple algérien malgré le fait qu'en vérité c'est quelque chose de positif », tout en mettant en lumière un contraste qui paraît saisissant, ces réponses relèvent toutes ce problème dû, non à cette multiplicité en soi, mais à une représentation négative afférente à la pluralité culturelle du pays.

« *Parce que l'Occident exploitent cette multiplicité pour semer le conflit dans le pays* », une réponse qui reprend l'idée de l'ingérence, tant incriminée par le discours politique algérien.

« *Parce que l'Islam nous réunit* (traduction de l'arabe) », se contentent de dire quelques informateurs qui considèrent la religion, à elle seule, susceptible de rassembler les individus.

Pour les réponses réticentes vis-à-vis de l'éventualité de la menace, elles considèrent la pluralité des référents identitaires d'un angle tout à fait positif, en ce qu'elles l'associent à

la fierté, de la dignité, de la richesse culturelle, le développement, la conscience, la grandeur, etc. Nous reprenons quelques énoncés illustratifs : « *au contraire, c'est un acquis pour l'Algérie et pas une menace. Tout le monde appartient et se glorifie de l'identité nationale algérienne* (traduction de l'arabe) », « *si ça avait été une menace pour l'Algérie, elle ne serait pas allée bien maintenant* » (traduction de l'arabe), « *parce que c'est une preuve de l'étendue du pays, si c'était vraiment une menace, les Etats-Unis seraient les premiers préjudiciaires pour la multiplicité des identités mais c'est le contraire car ils sont développés* traduis ».

Nous signalons qu'à plusieurs reprises, nous avons été confrontées à des attitudes mitigées en ce que les réponses des enquêtés ont du mal, paraît-il, à prendre position définitive : « *oui c'est une chance, mais en gardant notre propre identité* », « *malgré que c'est une menace mais encore une chance d'avoir un peu de tout* », « *on garde toujours notre identité Algérienne, mais on peut étudier d'autres langues et avoir un esprit ouvert* ».

Nous avons des réponses qui essaient de réconcilier les contradictions socio-idéologiques liées à la question identitaire. La volonté du dire des informateurs, qui consiste à extérioriser un seul point de vue, quel qu'il soit, se trouve restreinte par un réglage social du sens qui s'y agrippe pour signifier la tension inhérente à cette question.

Il s'agit, en fait, d'un dédoublement de positionnement manifeste par le biais de « *mais, malgré que* » et qui fera l'objet d'une désambiguïsation lors de l'analyse des entretiens.

A la question 11, nous avons eu les résultats ci-après.

– Avez-vous le sentiment que l'Etat vous impose une certaine identité ?
Oui Non

Merci de vous expliquer en quelques mots.

Tableau 8 : l'identité entre imposée et non imposéé

Une identité imposée par l'Etat	**Une identité non imposée par l'Etat**
38%	62%

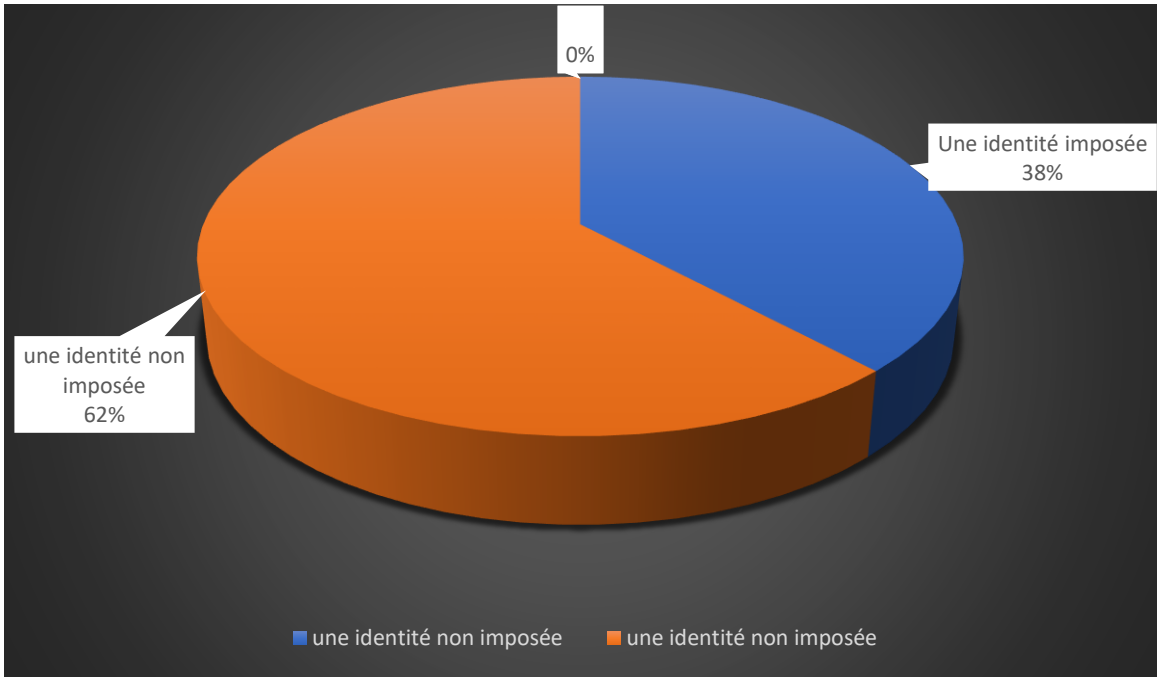


Figure 8: l'identité entre imposée et non imposéé

Le diagramme circulaire 8 montre la répartition bipolaire, mais asymétrique, des réponses des enquêtés : 122 informateurs, soit 62%, estiment que l'Etat ne leur a pas imposé une quelconque identité. Le 38% restant, soient 75 étudiants, estiment le contraire de ceci. La question leur demande aussi de s'expliquer et nous avons eu des réponses dont nous allons examiner quelques-unes.

Quant à ceux considérant le caractère contraignant de l'identité dite algérienne par l'Etat et, par conséquent, une certaine atteinte au sentiment identitaire est ressentie, ils se justifient ainsi : « *parce que ils sont arabisé le pays* ***refuse*** *de présenté* ***notre*** *identité dise que y a pas de tamazight alors que c'est islam qui l'a* ***arabisé*** », « ***l'arabisme****, l'état nous exige d'étudier l'arabe depuis le primaire et ils ont fait d'elle comme une langue essentiel* », « *parce que parfois et dans quelques domaines, on ne reconnait pas les Kabyles dans l'Etat algérien malgré qu'ils soient d'eux et en eux et on leur impose* ***l'arabe***» (traduction de l'arabe), *« elle nous impose à être Arabe alors que j'ai bel et bien une langue et une identité Amazigh qui a été transférer par mes aïeux », « je parle précisément sur l'arabisation ».*

Un refus de « notre » identité amazighe, en l'occurrence, provoque irréversiblement une certaine indignation relative à l'imposition de l'arabisation, un terme dont la fréquence est assez importante dans les réponses de nos témoins informateurs. Nous assistons donc à l'émergence d'une certaine frustration particulièrement linguistique qui s'en prend à cette

« arabisation » massive dont ils contestent grandement la légitimité. Cet état de fait revient pour eux à mettre en lumière tous les problèmes de « liberté » et « démocratie ».

D'un autre côté, nous assistons à un basculement significatif de la situation mentionnée supra. Autrement dit, d'autres informateurs estiment que ce sentiment d'imposition identitaire provient de la standardisation et de l'exigence de l'amazigh particulièrement dans le cadre scolaire. S'opposant donc à la politique linguistique mise en place en faveur de l'amazigh en tant que langue nationale et officielle, ils se justifient ainsi : « *parce qu'il a exigé des élèves l'étude de la langue tamazigh malgré le fait qu'elle n'intéresse pas beaucoup d'entre eux* » (traduction de l'arabe), « *l'état nous impose l'identité Amazigh or que nous sommes arabes comme a dit Abdelhamid Ben Badis* », « *on exige des élèves en ce moment l'apprentissage du tamazight alors que c'est juste un dialecte et je ne suis pas radicaliste*» (traduction de l'arabe). Ici, se font jour les implications de la politique unanimiste et son durcissement en dépit de l'ouverture vers les autres langues, l'ancrage historique de la question linguistico-identitaire depuis le mouvement réformiste algérien et les attitudes négatives vis-à-vis d'une langue dont on ne voit pas vraiment l'intérêt.

L'atteinte au sentiment identitaire algérien se manifeste pour quelques témoins informateurs en rapport avec la francophonie, qu'est ressentie comme une contrainte ainsi qu'un élément étranger à l'algérianité. « *J'ai toujours rêvé d'étudier l'anglais au lieu du français, parce que je le déteste beaucoup* » (traduction de l'arabe), « *la langue française par exemple dans les administrations* » (traduction de l'arabe), « *l'Etat déclare pas que l'Algérie est Berber et impose la culture Arabe et francophone* », « *l'identité étrangère est imposée surtout le français malheureusement* », « *le soin du français et les méthodes d'enseignement suivent la France. Un pays francophone »* (traduction de l'arabe), « *par exemple il essaie d'imposer le français et une culture occidentale qui nous est étrangère »* (traduction de l'arabe).

L'imposition d'une certaine identité, occidentale de manière générale, nous la palpons à travers ces segments : *« à travers l'officialisation de certaines fêtes non religieuses et non nationales ou l'imitation aveugle de l'Occident* » (traduction de l'arabe), « *parce que l'Etat possède les individus et essaie d'imiter l'identité des autres pays*» (traduction de l'arabe), « *le français pour l'avoir étendu plus que la langue mère- vivante (l'anglais)* », « *les méthodes d'enseignement , l'influence de l'Occident comme la ministre de l'éducation qui nous impose un système qui n'est pas le nôtre avant*» (traduction de l'arabe).

S'inscrivant dans une optique tout adverse, qui admet que l'Algérie est un Etat démocratique, certains témoins informateurs contredisent une quelconque imposition d'une certaine identité et s'approprient plus ou moins intégralement ce qui se dit autour d'eux à l'école, dans les médias, dans les mosquées, etc. Les idées de « *démocratie* » et de « *liberté*» sont donc omniprésentes dans leurs réponses. A travers ces réponses issues de discours ambiants, nous palpons la conception de la langue/ discours qui ne se réduit pas à un moyen de communication destiné à faire comprendre un message. Le discours se définit aussi comme « *signes d'autorité* » (P. Bourdieu, 1982:60) en ce sens que ces signes exercent un impact crucial car « *destinés à être crus et obéis* » (*ibid*.).

Dans cette optique, certains témoins informateurs ont écrit : « *Parce que c'est un pays démocratique* », « *personnellement je ne sens pas du tout qu'on m'impose une certaine identité, j'étais élevée dans une famille « chaoui kabyle » sous le slogan de « amazighe et ma culture est arabo-musulmane, je traduis ce dernier segment* », « *je crois qu'en Algérie, on a le sens de la démocratie, malgré que l'esprit étroit existe mais si on veut réagir en fonction de soi, choisir sa façon de penser, on est jamais empêché de le faire* », « *l'Etat ne m'impose aucune identité et toute personne est libre dans ses comportements* » (traduction de l'arabe).

Notre questionnaire a proposé comme dernière question (n° 12) :

- Selon vous, qu'est-ce qu'être Algérien ?

Nous avons eu des réponses que nous pouvons répartir en deux catégories. La première regroupe les réponses qui adhèrent aux thèses officielles soutenus vis-à-vis de cette appartenance comme dans :

« *Etre Algérien veut dire que j'appartienne au pays du million et demi million de chahids, que je vive au milieu de groupes de différentes origines et cultures, que j'accepte les autres quelle que soit ma différence d'eux* » (traduction de l'arabe). « *Etre musulman et avoir toutes les vertus de la religion musulmane, parler l'arabe et aimer la langue amazighe aussi, fière de ma religion et de l'Histoire et de l'héritage de mon pays* » (traduction de l'arabe). « *Je suis fière d'être algérienne parce que l'Algérie est un grand pays, le pays du million et demi de chahids, je suis fière d'être algérienne arabe et musulmane, je suis fière parce que je suis d'un peuple qui a épaté le monde pacifique, un peuple qui aime sa patrie et il préserve sa dignité et il se sacrifie pour elle* », (traduction de l'arabe classique), « *être algérien, c'est avoir cette fierté d'être le fils de ce pays, le pays des martyrs, le pays des héros,*

d'avoir le même sang que celui de « moudjahidins » qui ont sacrifiés leurs vies pour voir une Algérie meilleure, être Algérien c'est la fierté en personne »

Cet échantillon reprend, en fait, des référents liés à l'Histoire de l'Algérie, la question linguistique en rapport avec l'amazigh et l'arabe et la religion musulmane. Le sentiment de fierté prend le dessus.

La deuxième catégorie de réponses est le lieu d'une vision critique vis-à-vis des référents identitaires que nos enquêtés citent. En voici quelques exemples :

« *Etre algérien veut dire ne pas se soumettre aux us et coutumes hérités et pas tous parce qu'il y a quelques coutumes fausses, et il faut que l'Algérien préserve son identité et son héritage et qu'il ne perde pas* » (traduction de l'arabe), « *franchement, être algérienne ne m'intéresse pas du tout, il n' y a pas ce qui me rend fière de ma nationalité et avant de faire dépendre ça à l'Etat tyrannique, je le fais dépendre de la société qui a voulu changer le système de gouvernance et le gouverneur avant de commencer à changer elle-même. Ce pays, malgré le foisonnement des moyens matériels, sauf qu'il est resté en bas et si on me fait choisir entre l'identité algérienne et une autre, je n'hésiterai pas à en changer carrément, le sens d'être algérien c'est d'être comme l'oiseau dans la cage* » (traduction de l'arabe). « *Être algérien c'est d'être un individu efficace dans la société, c'est de contribuer à développer l'Algérie, c'est d'être contre la dépendance et la corruption dans le pays pour un lendemain meilleur et de contribuer à bâtir un Etat de droit. Le départ commence à partir du changement du système pour améliorer l'efficacité de l'individu algérien. Changeons tous vers le meilleur pour une Algérie meilleure* » (traduction de l'arabe), « *un être démuni, désemparé, dépourvu de toute liberté d'expression* », « *être algérien veut dire attendre beaucoup sans rien recevoir. vivre sur l'espoir qui n'arrivera jamais, être fatigué tout le temps, toujours en chômage, toujours triste* », « *c'est avant tout une fierté mais aussi une marque que l'on porte dès notre venue au monde, c'est vrai que ce n'est pas la meilleure nationalité au monde vue le manque d'opportunité pour les jeunes Algériens mais si vous posez cette question à n'importe quel Algérien ça première pensé sera de dire c'est une fierté* ».

In fine, l'analyse quantitative de cet échantillon obtenu à l'aide de questionnaires est révélatrice du poids sous-jacent d'un moment unique et historique en Algérie. Il s'agit du Hirak du 22 février 2019 en cours. En effet, ce contexte large de la constitution de l'enquête par questionnaire est caractérisé par l'ampleur qu'a prise le mouvement contestataire. C'est

d’ailleurs la raison pour laquelle nous retrouvons, dans les réponses d'une catégorie de normaliens dont le nombre est assez important, l’expression d’un ras-le-bol patent à l’égard de l’ordre établi, envers les us et coutumes tel qu’en témoigne le premier exemple mais surtout le ras-le-bol et l’exaspération à l’égard d’un système qu’ils disent inopérant et qu’ils veulent voir partir, l’expression d’un désespoir en contiguïté avec celle de l’espoir, de la colère et de l’indignation contre l’Etat mais aussi la société, celle aussi de la langueur et du désenchantement.

A partir de ces quelques réponses, nous pouvons déjà induire que le sentiment de l’algérianité se trouve profondément traversé, voire infiltré par une nouvelle configuration qui se met en place lors des marches du mardi et du vendredi. Une configuration faite d’un consensus social construit dans la rue au sujet de l’Etat et de l’avenir d’une Algérie meilleure. Mais sans perdre de vue tout le poids des langues en contact, leurs univers symboliques et leur gestion politique, celui des enjeux de l'histoire récente de l'Algérie à partir de la colonisation française, celui des effets de l'occidentalisation mais aussi des legs ancestraux, etc.

1.2.3. Les limites de la pré-enquête

S'il est vrai que le questionnaire est une étape incontournable, voire primordiale pour l'élaboration des guides d'entretiens et l'identifications de nos interlocuteurs, et que l'étude quantitative reste une méthode d'analyse efficace pour l'analyse des opinions, des valeurs et des représentations sociales à la suite de F. de Singly (2005), il n'en demeure pas moins vrai qu'elle présente de nombreuses limites. En effet, les résultats obtenus à partir de l'analyse des questionnaires ne semblent pas à même de répondre à l'ambition initiale de la présente thèse dont l'intitulé et la problématique sont assez révélateurs. L'obtention et l'interprétation des chiffres sont en inadéquation avec l'orientation de la présente étude qui est, en l'occurrence, adossée aux principes de la théorie praxématique en vue de cerner la co-construction discursive de l'algérianité dans son rapport inextricable aux paramètres socioidéologiques qui accompagnent son émergence en discours et son évolution en société au moment où nous interrogeons les normaliens. Nous voulons dire par-là tout le processus du réglage social du sens qui ne peut se dessaisir des différentes positions prises à l'égard du concept identitaire. Ceci d'un côté.

De l'autre, les questions que nous avons posées procèdent naturellement d'une sélection susceptible d'éliminer de précieuses indications auxquelles nous n'avons peut-être

pas été suffisamment éveillées. D'autant plus que les réponses fournies, parfois floues, nécessitent des discussions avec leurs auteurs pour leur désambiguïsation. Il est tout aussi légitime de penser que ces réponses peuvent ne pas du tout être sincères au vu de la sensibilité des questions soulevées, en rapport avec la configuration linguistique, la multiculturalité, les symboles de la nation et leur gestion politique qui a suscité des moments douloureux de crises dont les normaliens subissent directement ou non les implications. C'est sur cet échiquier que reposent les enjeux du sentiment d'appartenance à une nation qui s'est récemment construite aux vestiges de la colonisation française et continue à se construire au gré de nouvelles donnes.

Pour l'étude d'un sujet aussi transversal, aussi complexe et aussi sensible, il semble judicieux de recourir à l'entretien comme dispositif de recueil de données car il favorise l'expression personnelle et comporte moins de risque d'étriquer et de biaiser l'information.

2. Notre enquête

Après l'étape de la pré-enquête, nous sommes passé à celle de l'enquête sociolinguistique qui nous a permis de provoquer et de recueillir des discours estudiantins afin de circonscrire le processus du réglage social du sens à travers le dit et le non-dit, le tu, le refoulé, le censuré, etc., au sujet de l'algérianité. Ainsi, notre enquête sociolinguistique se veut exploratoire (examinatrice) des soubassements et enjeux socioidéologiques sous-jacents sans perdre de vue le contexte interactionnel dans lequel elle est menée ni l'impact décisif de notre présence en tant que Sujet chercheure. Ce contexte, dont participe forcément notre présence, articule différents paramètres au cours d'une interaction verbale dans le cadre d'un entretien semi-directif.

Dans le cadre de cette enquête, nous empruntons la méthode de la complexité en ce sens que celle-ci prend en considération les divers paramètres impliqués dans le traitement et l'analyse des discours à propos de la question identitaire algérienne. C'est-à-dire que notre étude, par le biais de la théorie praxématique et les principes sociolinguistiques, a trait à l'interdisciplinarité qui conjugue, croise et emprunte différents regards issus de disciplines aussi diverses que l'ethnologie, l'anthropologie, la sociologie, la psychologie de l'individu, la linguistique, la phonologie, etc. Nous sommes donc en pleine ethno-sociolinguistique interprétative.

2.1.Modalités de recueil du corpus

2.1.1. Notre entretien

Le recueil de données nécessaires à la compréhension et l'interprétation de ce qu'est l'algérianité pour les étudiants enquêtés exige le choix de l'entretien comme dispositif, sachant qu'il est important de donner plus de liberté d'expression à nos informateurs afin d'avoir de la matérialité verbale nécessaire au champ d'investigation de la praxématique. D'importance capitale, cette matérialité est d'autant plus nécessaire qu'elle représente notre corpus.

Il s'ensuit de ce constat liminaire que nous devons nous munir de discours estudiantins, pour être plus claire, puisque pour la praxématique il ne pourrait y avoir de signifié immanent car seule l'actualisation par un sujet parlant est productrice de sens.

2.1.1.1. Eléments de définition

Issu de la psychosociologie, l'entretien est un outil de recueil de données adopté par les sciences sociales et humaines.

Sans le réduire à un fait de parole, A. Blanchet et A. Gotman (2001:19) le définissent ainsi :

> l'entretien de recherche se définit donc en second lieu par rapport à l'activité même de la recherche, en ce sens qu'il est produit à l'initiative de A (le chercheur) et au profit de sa communauté, se distinguant en cela de l'entretien thérapeutique, de la confession ou de la plaine de police, tous faits de parole sollicités par B et à son bénéfice.

En effet, son investissement dans la présente étude répond au souci de fluidité et d'efficacité de l'information que nous cherchons et, notamment, à un assouplissement des rapports socio-verbaux entre l'enquêtrice et l'enquêté pour que celui-ci ne se sente pas contraint à donner des informations comme dans un interrogatoire. Cette intervention sur le rapport entre les deux instances (enquêteur/ enquêté) est, donc, censée modifier la nature même des mises en discours obtenues qui ne sont pas simplement réponse à une question mais elles finissent par soulever les interrogations des enquêtés eux-mêmes à travers leurs activités langagières.

Largement pratiqué, l'entretien se trouve réinvesti comme une méthode clinique essentiellement pratiquée par Piaget et Freud, comme dispositif d'investigation sociale puis sociologique sur terrain auprès de catégories sociales précises comme dans les milieux défavorisés, les bandes de délinquants, les ouvriers, les cadres, etc., ou encore en anthropologie urbaine dans l'analyse des processus migratoires entre autres.

2.1.1.2. Pourquoi l'entretien (semi-directif) ?

Sans être un choix méthodologique fortuit, l'entretien répond au type de données recherchées susceptibles d'analyse des modalités discursives de l'émergence du sens de l'algérianité.

Nous précisons que l'entretien semi-directif est choisi en particulier en raison du champ d'informations qu'il peut offrir mais aussi pour le matériau linguistique dit « *autonome* », (Ph. Blanchet, 2000:46). Il procède ainsi des questions ouvertes auxquelles nos témoins informateurs peuvent apporter des réponses tout en les élargissant pour toucher à d'autres paramètres, parfois aussi pertinents que ceux déjà soulevés, auxquels le chercheur n'aurait probablement pas pensé.

2.1.1.3. Nos guides des entretiens

Au sujet du guide, A. Blanchet et A. Gotman (2001:61) disent qu'il s'agit d' « *un ensemble organisé de fonctions, d'opérateurs et d'indicateurs qui structurent l'activité d'écoute et d'intervention de l'interviewer*».

A la lumière des réponses fournies aux questionnaires de la pré-enquête, nous avons élaboré neuf guides d'entretien personnalisés, c'est-à-dire adaptés aux profils des enquêtés retenus. Ceux-ci n'ont pas été, en fait, choisis de manière aléatoire. Car nous avons tenté de faire en sorte que cet échantillon soit aussi représentatif que possible de l'ensemble des réponses recueillies, des positions retenues et des catégorisations escomptées sur les questionnaires. Retenus également pour la pertinence et la particularité des réponses vis-à-vis de l'ancrage sociopolitique inhérent à la question identitaire algérienne et qui y surgit parfois différemment, ces questionnaires renseignent sur les différentes catégorisations identitaires en œuvre dans les réponses comme dans une société en pleine mutations, de par la conjoncture sociopolitique dite le Hirak.

Chaque guide d'entretien est un ensemble structuré des thèmes et des questions diversifiés reproduisant les constructions praxématiques estudiantines et les hypothèses à désambiguïser ainsi qu'une conduite planifiée à l'instar des stratégies de relances et de recentrement du discours.

En fonction des réponses préalablement fournies, des questions et des consignes ont alors été prévues sous forme de questionnaires préétablis. A cet effet, il faut rappeler que nous

sommes reparties sur les résultats de la pré-enquête qui nous a déployé des hypothèses/ données à désambiguïser et qui constituent le fil conducteur des guides. Ceux-ci, loin de diriger scrupuleusement le discours, orientent avec souplesse l'interaction dans la mesure où ils permettent à l'interviewer d'avancer selon ce qu'il a prévu et ce que son interlocuteur énonce.

2.1.1.4. Avec qui discuter?

Nous précisons qu'il s'agit, dans la présente thèse, d'une étude de cas conduite au moyen d'entretiens de désambigüisation personnalisés et élaborés, uniquement à partir des réponses aux questionnaires (voir en annexes). Nous avons alors élaboré des guides d'entretiens diversifiés car les réponses ressortent à des problématiques différentes, voire hétérogènes, allant de la question ethnique à celle des langues, du hirak, du patriotisme, des us et coutumes, de l'Etat, etc. Cette diversité de réponses implique naturellement la planification de différents guides d'entretiens nous permettant de discuter avec nos interlocuteurs afin de désambiguïser le sens qu'ils ont attribué aux questions qu'ils relient à l'algérianité, mais aussi les réglages de sens qui peuvent émerger de l'échange.

La phase de la réalisation des entretiens nécessite beaucoup de prudence de la part du chercheur. C'est justement auprès de normaliens qui ont répondu à notre questionnaire que nous avons réalisé notre enquête sociolinguistique. Ce sont précisément ceux dont les réponses sont récurrentes et à la fois intéressantes pour l'étude qui ont été choisis. Toutefois, il faut préciser que notre échantillon se constitue uniquement d'étudiants qui ont accepté de s'entretenir avec nous autour de la question qui nous intéresse ici.

Le guide d'entretien 1 : avec Zahia

Zahia est une étudiante venant d'Alger et inscrite en quatrième année PES de français. Arabophone mais dont la mère est chaouie et le père est kabyle, ses réponses sur le questionnaire trouvent qu'être algérien est reconnaître à la fois son arabité et ses origines amazighes. Elle est fière de son appartenance au pays des martyrs et de la diversité culturelle. Voici son guide d'entretien.

1. Pourriez-vous vous présenter ?
   - spécialité
   - provenance géographique
   - langue (s) parlée (s)
2. Présentez- vous en tant qu'Algérienne

a. Un Algérien est un Arabe

- Pourquoi ?
- Vous en avez le sentiment ?
- Et les Kabyles ? les Amazighes ?

b. Un Algérien est un amazighe/ kabyle/ berbère

- Pourquoi ?
- Vous en avez le sentiment ?
- Et les Arabes ?

c. Un Algérien est un amazighe, de culture arabo-musulmane :

- Comment les deux ?
- Pourquoi ?

3. En quoi la multiplicité des cultures enrichit-elle l'Algérie ?

- En quoi consiste cette multiplicité ?
- Est-il le cas en Algérie ?

Le guide d'entretien 2 : avec Ouiza

Ouiza est une étudiante venant de la ville de Tizi-Ouzou et est inscrite en quatrième année PES**.** Elle est kabylophone et, de par ses réponses sur le questionnaire, ne semble accorder aucune importance à la distinction ethnique Kabyle/ Arabe. Ce qui lui importe, ou plutôt lui pèse énormément, c'est la gestion politique de l'Etat et son implication sur son attachement et sa volonté/ non volonté d'existence en Algérie. Les implications du Hirak y apparaissent fortement en ce qu'elle relie l'algérianité aux questions de démocratie et de liberté d'expression. Voici son guide d'entretien.

1. Pourriez-vous vous présenter ?

- Spécialité
- Provenance géographique
- Langue (s) parlée (s)

2. Qu'est-ce-que l'Algérien pour vous ?

a. Un arabo-musulman ?

- Et l'amazighité ?

b. Un kabyle ? Un amazigh?

- Et l'arabité ?

c. Une personne qui se sent chez elle ?

- Comment ?

d. Vous sentez-vous chez vous ?

- si oui, pourquoi ?

- Si non, pourquoi?

3. Que pensez-vous de la multiplicité des référents identitaires ?

a- Une richesse ?

- En Algérie ?
- Pourquoi ?

b- Un obstacle ?

- En Algérie ?
- Pourquoi ?

4. Etes-vous fière d'être algérienne ?

a- Oui

- pourquoi ?

b- Non

- Pourquoi ?

5. En quoi l'Etat vous impose-t-il une certaine identité ?

- Si oui, pourquoi?
- Si non, pourquoi?

Le guide d'entretien 3 : avec de Chanez

Chanez est une étudiante venant de la ville d'Alger et dont la mère est kabyle de Béjaia et le père kabyle de Tizi Ouzou. L'appartenance algérienne est perçue par elle comme étant une question plutôt d'ordre politico-idéologique puisqu'elle la relie à la gestion politique de l'Etat. Chanez, de par ses réponses, livre l'image d'une citoyenne excédée du pouvoir et d'un Etat, lesquels posent un sérieux problème d'identité. C'est la raison pour laquelle elle a été retenue. Voici son guide d'entretien.

1. Pourriez-vous vous présenter ?

- Spécialité
- Provenance géographique
- Langue (s) parlée (s)

2. Qu'est-ce-qu'être Agérien pour vous?

a. C'était une fierté

- Pourquoi et pourquoi ce n'est plus le cas ?

b. C'est être opprimé

- Qui opprime ?

c. C'est chercher la moindre occasion pour quitter son pays

- Pourquoi ?

d. C'est n'avoir pas de liberté

- Comment ?

e. Un arabo-musulman

- Et l'amazigh?

f. Un amazigh

- Et l'arabe?

3. Comment l'Etat vous pose-t-il un problème d'identité ?

a- Par l'imposition de l'identité arabe

- L'arabe n'est-il pas une langue algérienne?

b- Par la méconnaissance de l'amazigh

- L'Etat n'a-t-il pas reconnu l'amazigh ?

c- Par ce qui se passe dans le Hirak

- Comment ?

4. En quoi la multiplicité des cultures est-elle une richesse ?

- Est-il le cas en Algérie ?

Le guide d'entretien 4 : avec Amina

Amina est une étudiante venue de la wilaya de Tipaza et inscrite en première année histoire géographie. Arabophone, elle manifeste une attitude désinvolte, voire rebelle à l'égard de la question identitaire algérienne à propos de laquelle nous l'avons interrogée sur le questionnaire. C'est ainsi qu'elle a répondu sur le questionnaire : " *l'algérianité ne m'intéresse pas du tout*" (traduction de l'arabe classique). Puis elle exprime franchement sa honte, son indignation à l'égard de l'Etat et sa volonté de le fuir si l'occasion se présente à elle. Cette attitude, que nous avons aussi relevée dans d'autres questionnaires, inscrit notre problématique dans la question politique afférente. Voici son guide d'entretien.

1. Pourriez-vous vous présenter ?

- Spécialité
- Provenance géographique
- Langue (s) parlée (s)

2. Présentez-vous en tant qu'Algérienne

a. L'algérianité n'a aucun intérêt

- Pourquoi ?

b. C'est une honte

- Pourquoi ?
- Et la révolution algérienne ? et les civilisations algériennes ? et les us et coutumes ?

c. c'est être privé d'avenir

- Qui vous en prive ?

d. c'est subir de l'injustice

- Quel genre d'injustice ?

3. Quels sont les référents de l'identité algérienne ?

a- Il n'y a pas

- Comment ?
- et l'arabo-islaimsme? et l'amazighité ?

4. En quoi la multiplicité des référents identitaires est à la fois une menace et une chance pour l'Algérie ?

a. C'est le peuple qui la rend ainsi

- Comment ?

b. C'est l'Etat qui la rend ainsi

- Comment ?

Le guide d'entretien 5 : avec Oussama

Oussama est un étudiant inscrit en première année histoire-géographie. Venant de la wilaya de Bordj Bouariridj et réclamant incessamment son amazighité, Oussama déclare appartenir à une patrie arabo-amazighe. Son attachement territorial est tel qu'il se considère reconnaissant envers l'Algérie qui l'a abrité et l'a instruit. L'appartenance algérienne lui signifie amour et fierté. Voici son guide d'entretien.

1. Pourriez-vous vous présenter ?

- Spécialité
- Provenance géographique
- Langue(s) parlée(s)

2. Présentez-vous en tant qu'Algérien

a. Un Arabo-amazigh

- Pourquoi ?
- Y a-t-il d'autres cultures ?

b. Un influencé par les cultures occidentales

- En quoi ?
- Comment voyez-vous cette influence occidentale ?

c. Celui qui a le sentiment d'appartenance à l'Algérie

- Quel sentiment ?
- L'avez-vous ? pourquoi ?

3. Quels sont les référents de l'identité algérienne ?

a. La langue

- Quelle langue ?

b. La culture

- Quelle culture ?

c. La religion

- Quelle religion ?

d. L'Histoire

- Quelle Histoire ?

Le guide d'entretien 6 : avec Walid

Walid est un étudiant arabophone venant de la ville d'Oran et inscrit en première année d'histoire et géographie. Il considère que l'algérianité réfère, en premier lieu, à l'arabo-islamisme et, en second lieu, à l'amazighité. Par contre, il affiche une attitude négative à l'égard de la langue et la culture françaises qu'il considère comme étant des éléments intrus à sa communauté. En outre, la multiplicité des référents identitaires constitue, pour lui, une menace pour l'unité nationale. Voici son guide d'entretien.

1. Pourriez-vous vous présenter ?

- Spécialité
- Provenance géographique
- Langue(s) parlée(s)

2. Présentez-vous en tant qu'Algérien
   a- Un arabo-musulman

- Pourquoi ?
- Et l'amazighité ?
- Et les cultures occidentales

3. En quoi la multiplicité des référents identitaires est une menace pour l'Algérie ?
   a- La différence dans les visions

- Comment ?

   b- Cela crée le fanatisme

- Comment ?

4. Pourquoi être algérien exige la fidélité aux us et coutumes ?
   a. Parce qu'ils représentent notre histoire

- Quelle histoire ?
- Et la culture occidentale ?

Le guide d'entretien 7 : avec Hadjer

Hadjer est une étudiante arabophone venant de la ville de Blida. Elle est inscrite en première année d'histoire géographie. Il s'agit d'une étudiante qui accorde de l'importance à ce qui est institutionnellement considéré comme étant symboles de la nation algérienne à l'instar de la langue, la religion, les us et coutumes, le drapeau algérien, la révolution populaire algérienne, les martyrs, etc. Voici son guide d'entretien.

1. Pourriez-vous vous présenter ?

- Spécialité
- Provenance géographique
- Langue(s) parlée(s)

2. Présentez-vous en tant qu'Algérienne
   a- Avoir des parents algériens

- Et les Algériens émigrés ?

b- Grandir en Algérie

- Quelle est l'influence de ce contexte ?

c- Croire aux us et coutumes algériennes

- Lesquels ?

d- Etre musulman

- L'Islam est-elle la religion de tous les Musulmans ?

e- Etre arabe

- Et les amazighes ?

3. Pourquoi la multiplicité des référents identitaires est une richesse pour l'Algérie ?
   a- Une richesse culturelle ?

- L'accepte-on en Algérie ?

4. Quels sont les référents de l'identité algérienne ?
   a. La culture arabo-musulmane

- Et la culture amazighe ?
- Et la culture occidentale ?

b. La révolution algérienne et les martyrs algériens

- Quelle Histoire ?
- Pourquoi vous êtes fière de l'Histoire de l'Algérie ?

Le guide de l'entretien 8 : avec Litissia

Venant de la ville de Tizi-Ouzou, Litissia est une étudiante inscrite en première année de lettres arabes. Elle considère d'abord l'arabe et l'Islam comme étant symboles de la souveraineté de l'Etat algérien et référents primordiaux de l'algérianité auxquels se superposent l'amazigh, la culture algérienne et les us et coutumes. Voici son guide d'entretien.

1. Pourriez-vous vous présenter ?

- Spécialité
- Provenance géographique
- Langue (s) parlée (s)

2. Présentez-vous en tant qu'Algérienne
   a- Arabo-amazighe

- Pourquoi les deux ?

b- musulmane

- Pourquoi ?

c- Kabyle

- Pourquoi ? Et l'arabité ?

3. Pourquoi la multiplicité des référents identitaires est une chance en Algérie ?
   a- Parce qu'on est musulman

- Comment ?

4. Quels sont les référents de l'identité algérienne ?
a. Les symboles de la souveraineté nationale ?

- Lesquels ?

b. Les us et coutumes

- Lesquels ?

c. La culture algérienne ?
- Quelle est-elle ? Et la culture occidentale ?

Le guide de l'entretien 9 : avec Nesrine

Nesrine est une étudiante inscrite en première année histoire et géograpghie et venant de la ville de Zéralda. Etre algérien pour elle est, avant tout, une fierté. L'arabe, l'Islam, les martyrs de la révolution nationale, la diversité des us et coutumes, l'unité de la nation ; ce sont les référents de l'algérianité pour Nesrine. Celle-ci estime aussi que l'Etat n'impose aucune identité à ses citoyens et que celui-ci a la liberté totale de choisir ses pratiques. Or, elle dit aussi sur le questionnaire que « *la diversité des référents identitaires engendre la ségrégation* » (traduction de l'arabe) Voici son guide d'entretien.

1. Pourriez-vous vous présenter ?

- Spécialité
- Provenance géographique
- Langue (s) parlée (s)

2. Présentez-vous en tant qu'Algérienne
a. Etre Arabo-musulmane

- Et les Amazighes ? les Kabyles ?
- Quelle est la particularité de l'arabe ?
- Tous les Algériens sont-ils arabo-musulmans ?

b. Etre Kabyle/ amazighe

- Et l'arabe ?
- Quelle est sa particularité ?

c. C'est une fierté
- Pour qui ? Et pourquoi ?

3. Que veut dire l'Algérien pour vous ?
a- Attaché à l'Islam

- Et les non musulmans ?

b- Attaché aux us et coutumes

- Lesquels ? Et la culture occidentale ?

c- Appartenir au pays des martyrs

- Comment ?

4. Quel est le sentiment d'être algérien ?
a- L'amour du pays natal

– Comment le voyez-vous ?

2.1.1.5. Attitude du chercheur

En plus des guides des entretiens, dont nous nous sommes servi pour désambiguïser le sens de l'algérianité telle qu'elle se co-construit dans les échanges que nous avons conduits, d'autres questions se posent à nous. En premier lieu, celle de l'attitude du chercheur.

A. Blanchet et A. Gotman (2001:67) expliquent : « *ce dernier (le chercheur) devait être patient, bienveillant, parfois intelligemment critique, non autoritaire ; il ne devait pas conseiller, juger, ni discuter avec l'interviewé* ». Se pose alors la question quant à son rôle dans le déroulement et l'avancement des entretiens. A. Blanchet et A. Gotman (2001:67) continuent en considérant que ses interventions consistent uniquement à faciliter à son vis-à-vis la parole et à le pousser à s'engager de plus en plus dans son discours, à le rassurer, l'encourager et l'inciter à avancer et recentrer le discours, le ramener aux questions pertinentes, oubliées ou même escamotées par l'enquêté. De fait, des consignes doivent être adaptées continuellement à toute occurrence sans pour autant soumettre le déroulement de l'entretien aux jugements introspectifs.

Dans cette situation d'interlocution, il ressort un rapport social qu'il faut savoir gérer d'une part. De l'autre, il faut pour le chercheur minimiser au maximum, quoique très difficile, ce que W. Labov appelle « *le paradoxe de l'observateur* » ; cette présence obligatoire du chercheur qui influence insciemment le comportement et le discours de l'informateur alors que ce sont les données authentiques que nous cherchons à recueillir.

2.1.1.6. L'environnement socio-matériel

L'ENS de Bouzaréah est le cadre, certes extérieur de l'enquête. Cependant, il influe grandement sur les entretiens. Il comprend, en fait, les paramètres suivants : « *la programmation temporelle (unité de temps), la scène (unité de lieu) et la distribution des acteurs (unité d'action)* », (A. Blanchet et A. Gotman, 2001:69).

Quant à la programmation temporelle des entretiens, nous avons choisi les tranches horaires en fonction de la disponibilité des étudiants qui ont accepté d'échanger avec nous. Comme ceux-ci se trouvent à l'ENS les jours des cours, il a été convenu avec eux des moments qui les arrangent.

Nous avons tenu ces entretiens précisément dans la bibliothèque de l'école. Ce choix est motivé par la signification sociale que la bibliothèque est censée véhiculer en tant que lieu

scientifique dédié au savoir; une signification susceptible de donner un aspect plus sérieux à notre enquête. C'est ce qui se répercute même sur les prises de parole des partenaires de l'échange, sur leurs rôles respectifs et conduites qui seraient toutes autres dans un autre lieu.

2.1.1.7. Les stratégies de relance

Nous avons adopté trois techniques de relance pour faire avancer l'entretien tout en gardant à l'esprit la précaution de n'orienter la discussion vers aucun sens précis.

Ces techniques de relance sont déterminées par les trois fonctions fondamentales du langage, à savoir : la fonction d'acte, la fonction modale et la fonction référentielle, et impliquent trois catégories d'actes et deux registres, explique A. Blanchet (2003:84) à travers le tableau ci-après. Les relances consistent donc en : la réitération, la déclaration et l'interrogation

Tableau 9: les stratégies de relance de l'enquêteur

	Type d'acte		
Registre	Réitération	Déclaration	Interrogation
Modal	Reflet	Interprétation	Interro. Mod.
Référentiel	Echo	Complémentation	Interro. Référ.

2.2.A propos du corpus

Etant donné que l'objet d'analyse en sociolinguistique n'est pas préalablement donné (L.-J. Calvet, 1999:11), le chercheur se trouve dans l'obligation de constituer un corpus et de s'interroger sur son échantillon ainsi que sur a représentativité.

2.2.1. Population mère et technique (s) d'échantillonnage

La définition de notre population mère, c'est-à-dire la catégorie de personnes auprès de laquelle nous projetons d'enquêter, à savoir les étudiants de l'Ecole Normale Supérieure de Bouzaréah, se justifie par plusieurs raisons.

En effet, notre exercice au sein de l'ENS en qualité d'enseignante chercheuse nous a prédisposé à cibler ce public, et ce pour des raisons de commodité personnelle. Or, lors du recueil des données proprement dites, il s'est trouvé que nous avons changé d'établissement dans le cadre d'une mutation vers l'université de Béchar. Le choix susmentionné se fonde, en outre, sur l'homogénéité approximative et pas systématique de cette population, du point de vue de la tranche d'âge, mais aussi sur la diversité éventuelle quant à l'origine géographique

des étudiants, l'ENS étant une école nationale. Ceci nous permettrait de palper, peut-être, une diversité des opinions impliquée / ou non par celle géographique ; une question d'extrême importance pour notre étude. Nous pensons, aussi, que la question de l'algérianité tient à cœur aux étudiants, de par notre expérience professionnelle personnelle. Ceux-ci sont donc motivés à nous faire part de ce qu'ils en pensent.

Vu l'impossibilité d'accéder aux discours de tous les étudiants en question, nous avons dû recourir à un échantillon de neuf discours choisis sur une vingtaine réalisée. La taille de celui-ci se trouve déterminée par plusieurs facteurs. Tout d'abord, nous disposons de résultats obtenus à l'issue de notre pré-enquête et qui supposent l'existence d'une diversité à l'échelle des opinions vis-à-vis de l'algérianité. Autrement dit, notre échantillon s'arrête une fois que nous avons suffisamment embrassé ce champ. Ensuite, le thème identitaire choisi implique la prise en considération d'un ensemble important de phénomènes : les langues, la religion, la culture, les stéréotypes[63], les idéologies, les représentations/ les imaginaires linguistiques, le nationalisme, la politique, l'Histoire, le nationalisme, le Hirak, etc. De fait, nous avons veillé à ce que notre échantillon touche à toutes ces questions et autres afin d'optimiser les chances pour une diversité des opnions.

Pour toutes ces considérations, l'échantillon a été, par conséquent, arrêté une fois que nous avons constaté que l'information est devenue redondante. Nous estimons, alors, que nous avons atteint le degré de saturation requis de l'information et qu'aller au-delà s'avère inutile.

D'emblée, une question corrélative à celle de l'échantillon s'impose d'elle-même : celle de la représentativité du corpus ?

Nous admettons, à la suite d'A. Blanchet et A. Gotman (2001:54) que « *dans l'enquête par entretien, on bâtit le plus souvent un échantillon diversifié, qui repose sur la sélection de composantes non strictement représentatives mais caractéristiques de la population* ». Dans cette logique, nous nous soucions moins de la représentativité que des variables (spécifiques et descriptives générales) caractéristiques de notre univers de référence ; celui des étudiants (normaliens). Autrement dit, des contraintes de l'ordre de la spécialité étudiée, le sexe,

[63] Le mot stéréotype est d'origine typographique, tout comme le cliché. Larousse (1875), cité par R. Amossy (2014:25) le définit étymologiquement ainsi : *« imprimé avec des planches dont les caractères ne sont pas mobiles, et que l'on conserve pour de nouveaux tirages* ». Il signifiait, au XIX ème siècle l'imprimé produit par les procédés de la stéréotypie avant d'acquérir le sens de fixité au XX ème siècle (à partir de 1920).

l'origine géographique, les langues maternelles, etc. des uns et des autres s'imposent pour qu'il y ait suffisamment d'éléments caractéristiques des étudiants enquêtés.

Ainsi, pensons-nous disposer d'un matériau d'analyse suffisant pour fournir des résultats significatifs. Et nous pouvons dire qu'à ce titre notre étude se présente comme une étude de cas.

2.2.2. Mode de saisie des entretiens et conventions de transcription

Nous avons choisi de saisir l'intégralité des entretiens enregistrés en alphabet latin, tout en gardant les mots tels qu'ils ont été effectivement actualisés en arabe classique/ dialectal, en français et/ ou en kabyle. Cette translittération de l'arabe classique et/ ou algérien oral vers l'alphabet latin est, en fait, justifiée par la langue de nos études qui est le français. Ceci d'un côté. De l'autre, la plupart de nos enquêtés se sont exprimés en arabe dialectal qui ne dispose pas d'un code graphique précis fixant les règles d'orthographe. D'autant plus que le français interfère à tous les niveaux. Ce qui nous a mis face à la difficulté de transcrire en alphabet arabe des lettres qui n'y figurent pas à l'instar de la consonne bilabiale sourde /p/, la labiodentale / v/, etc. Cependant, nous avons choisi de recourir à la traduction vers le français pour les séquences d'analyse praxématique proprement dite dans le corps du texte, tout en en mettant en bas de page la version originale en arabe dialectal et/ classique et/ ou en français.

Il va de soi que, pour le choix méthodologique adopté, nous avons été confrontées à la nécessité de transcrire en alphabet latin des consonnes qui n'existent pas dans le système phonologique français comme pour la fricative interdentale arabe / ث/ pour laquelle nous avons associé le t et le h, l'occlusive uvulaire arabe / ق/ que nous avons transcrite à l'aide du k, les emphatiques interdentales arabes / ظ/, / ض/ et la fricative interdentale / ذ/ transcrites en associant le d et le h. Il en est de même pour la fricative vélaire arabe / خ/ que nous avons transcrites en associant le k et le h, la fricative pharyngale arabe / ع/ transcrite à l'aide de a, o, i, la fricative glottale arabe / ه/ transcrite à l'aide du h, etc.

Nous précisons que la saisie des échanges verbaux ne se désintéresse pas totalement de l'aspect para-verbal qui leur est inhérent, tant qu'il a des implications sur le cours de l'entretien. Les rires, sont ainsi pris en considération par l'analyse tandis que les intonations sont particulièrement transcrites.

Nous nous sommes appuyées sur des conventions (voir en annexe) pour transcrire les discours recueillis tout en veillant à rendre compte aussi minutieusement que possible des

pauses, chevauchements de voix, auto-censures, allongements vocaliques/ consonnantiques/ syllabiques, bégaiements, hésitations, mots inaudibles, mots-valises, etc. Nonobstent notre souci de fidélité par rapport au cheminement interactif suivi par les interactants (temporalité, séquentialité, enchaînements, contraintes, attentes, conflictualité, gestion incrémentale, etc.), il faut souligner que la transcription demeure, toutefois, une pratique « *interprétative et théorique* » (L. Mondada, 2008:85) dans le sens où elle est sujette à notre sens d'évaluation de l'organisation interactive, temporelle, séquentielle, prosodique (quantités sonores, différentes tonalités, montées et descentes intonatives, rires), etc. Autant de phénomènes temporels, oraux et multimodaux qui se transposent dans l'espace écrit et linéarisé. Une transposition qui peut être, parfois et à notre insu même, sélective, voire configurante. Ce qui constitue, par conséquent, l'une des difficultés fondamentales de cette pratique. A ce propos, L. Mondada (2008:86) précise aussi : « *la transcription effectue une transformation radicale des données temporelles et dynamiques en données écrites, spacialisées par conséquent* ».

Conclusion

L'enquête réalisée a permis de constituer notre corpus afin de l'exploiter tel que l'exigent les sciences du langage et les principes de la théorie praxématique aspirant, ainsi, à la validation scientifique recquise ; l'ambition que tout chercheur poursuit. S'agissant d'une étude de cas, la présente étude tente d'articuler le cadre théorique à un corpus qui, de prime abord, peut paraître restreint. Or, faut-il le dire, il se trouve que celui-ci recouvre les différents éléments liés à la question identitaire algérienne telle qu'explicitée dans la partie théorique, à commencer par son ancrage historique, passant par l'arabisation et la question plurilingue, les implications de la scolarisation et le Hirak alors en cours.

Et en dépit de l'une des difficultés majeures à laquelle nous nous sommes heurtées ; celle de la langue originelle dans laquelle les discours ont été co-produits, nous avons pu recueillir des discours où le français interfère partout et, parfois, prend même le dessus.

Ceci dit, il est indisponsable de rappeler que l'approche qualitative au cœur de cette thèse ne vise pas, de toute évidence, une quelconque exhaustivité dans le sens où elle n'essaie pas de décrire le phénomène depuis toutes les perspectives qu'il ouvre.

Chapitre IV : Lorsque l’ethnonyme prend le dessus…

Introduction

Pour certains étudiants enquêtés, l'algérianité rime avec les questions ethniques liées à l'amazighité et / ou l'arabité en particulier. En effet, nous avons constaté que la question loge pour quelques-uns dans le rapport entre ces deux composantes qui, tantôt, tendent à se réconcilier, tantôt à s'exclure mutuellement. Comment donc s'opèrent les différentes identifications de nos témoins informateurs en rapport avec l'arabité et/ ou l'amazighité ? Pourquoi la question linguistique se double-t-elle de celle ethnique ? Quelle est l'implication de la politique linguistique dont ils ont subi les effets, de par leur scolarisation ? Quelles sont leurs positions à l'égard des catégorisations politiques afférentes à l'Algérien et à l'Algérie ? Comment aussi s'élabore discursivement une identité construite des "constantes" de la nation ? Quelles sont les implications de la pluralité linguistico-ethnique sur la conception identitaire des étudiants enquêtés ? Comment se manifeste le réglage social du sens de l'algérianité prise dans l'étau de l'ethnonyme ?

Le discours de notre enquêtée Zahia s'articule principalement sur la question ethnique qui paraît se poser avec acuité pour elle. En nous introduisant dans son espace familial privé de par son discours, elle nous fait part d'histoires personnelles constamment ponctuées des dires des autres ; des dires qui lui pèsent énormément du fait de l'importance qu'ils semblent revêtir auprès de son réseau social.

1. Algérianité à cheval entre l'arabité et l'amazighité

Notre enquêtée Zahia est une étudiante résidente d'Alger et étudiante en quatrième année de français. Elle est originaire de Batna, de mère kabylophone et de père chaouiophone. L'entretien avec elle a duré une heure et huit minutes.

Loin de l'asseoir sur des données stables et consensuelles, Zahia inscrit l'algérianité dans une dialectique dont les principaux protagonistes sont les Arabes et les Kabyles. Ainsi, son discours se construit principalement, et peut-être inconsciemment, sur le socle de l'ethnonyme qui prend de l'ampleur auprès des acteurs sociaux qu'elle convoque et cite mais qu'elle conteste en même temps.

C'est pourquoi, nous nous interrogeons tout au long des analyses praxématiques ici menées, sur la manière dont l'algérianité émerge sous le couvert de l'ethnonyme. De la même manière, nous nous interrogeons sur la position que notre interlocutrice prend vis-à-vis de

différentes voix qu'elle convoque et avec lesquelles elle interagit. Il s'agit de voix qui dévoilent une situation extrêmement conflictuelle l'environnant, dans son contexte estudiantin, et qui heurte les conceptions les mieux assises qu'elle avait d'une identité conçue au-delà des conflits. D'où l'émergence pour elle d'un choc identitaire frôlant la crise.

> ***/Z26/*** *en fait : moi jamais je n'ai senti la différence entre papa et maman ou entre chaoui kabyle arabe: et tout (rire)*
> ***E27/*** *jamais tu n'as senti*
> ***Z28/*** *JAMais je n'ai senti ça + je l'ai senti la première fois quand je suis entrée à l'ENS*
> ***E29/*** *tu l'as senti quand tu es entrée à l'ENS*
> ***Z30/*** *quand je suis entrée à l'ENS + j'ai senti qu'ils: font beaucoup de différence ah toi d'où tu viens toi d'où tu viens d'où tu viens ? au début moi je me suis dit non c'est juste parce que: + c'est la fac (oui) c'est-à-dire ils ne sont pas tous des Algérois (oui) qui viennent de de différentes wilayas donc normal on demande d'où ils viennent (oui) mais avec le temps j'ai compris que non + c'est:: c'est important pour certains: étudiants de savoir: les origines des autres par exemples toi d'où tu viens ah toi tu es kabyle donc: je reste avec toi ah toi tu n'es pas amazigh : donc non et: même je sens ça:: il y a:: il y a un peu*[64]*/*

Notre interlocutrice, étant née de père kabyle et de maman chaouie, nous dit avec joie son appartenance plurielle telle que le montre son rire joyeux à la fin de Z26. A ce propos, Zahia dit avoir baigné dans un contexte familial où cette différence linguistico-ethnique était insignifiante.

Or, en accédant à l'ENS, l'établissement universitaire où elle reçoit une formation académique et professionnalisante, elle comprend que cette différence régionale, linguistique et à la fois ethnique est porteuse des sens d'exclusion pour les uns et d'inclusion pour les autres. C'est-à-dire que cette différence définit la ligne de séparation latente et à la fois larvée entre deux communautés linguistiques distinctes qui naissent, comme le décrit la définition sociolinguistique de toute communauté (Kh. Taleb Ibrahimi, 1997:74) du fait d'une communication intensive et d'une intégration symbolique de ses membres au-delà de l'unité de la langue ou des variétés superposées. Pour se justifier, Zahia rapporte en Z30 des questions que les étudiants ont tendance à se poser concernant la provenance géographique des uns et

[64] **Z26**/ *en fait: moi jamais hasit la différence bin papa w mama wela bin chaoui kabyle arabe: et tout (rire)*
E27/ *jamais hassiti*
Z28/ *JAMais je n'ai senti ça + hasitha la première fois ki dkhalt l'ENS*
E29/ *hasitiha ki dkhaltil'ENS*
Z30/ *ki dkhalt l'ENS + hasit beli: yfarko bezaf ah nta min jit nta min jit min jit? au début moi je me suis dit lala c'est juste parce que: + c'est la fac (oui) machi kamel des Algérois (oui) yjo men différentes wilayas donc normal nsakhso m in jaw (oui) mais avec le temps fhamt beli non + c'est :: c'est important pour certains : étudiants de savoir : les origines des autres zaama ntaya min jit ah nta kbayli donc: nogod maak ah toi ntaya machi amazighi: donc non w: meme nhes hadh l afsa:: kayen:: kayen chwiya*

des autres /*ah toi d'où tu viens toi d'où tu viens d'où tu viens ?/*. En prenant du recul à l'égard de ces questions grâce à la marque de la non-personne prononcée juste avant / *ils*/, Zahia n'assume pas énonciativement ces questions qui l'ont amenée dans un premier temps à réfléchir et à nier un discours interne par le biais du para-praxème de négation/ *au début je me suis dit non*/ (Z30) censé répudier une pensée "malveillante" et faire prévaloir l'idée de prise de connaissance entre des étudiants venus de différentes régions. Mais dans un second temps, surgit l'oppositif rectificatif /*mais*/ censé remettre en cause sa première interprétation car elle dit avoir compris que ces questions, au contraire, permettent à ses camarades de catégoriser les étudiants selon leur ethnonyme dont elle cite / *kabyle*/ puis /*amazighe*/ et au rythme duquel se règle une certaine conduite, d'inclusion ou d'exclusion les uns envers les autres, explique-elle à la fin du tour de parole (Z30).

C'est dans cette toile conflictuelle que l'identité algérienne va prendre forme pour notre enquêtée Zahia.

> ***/Z42/*** *<u>oui par exemple</u> on te dit:: + quand quand ils se trompent ou oui Arabe c'est ça l'explication oui Arabe (<u>quand ils se trompent) ils savent pas surtout</u> pace que c'est français on fait français (oui) et d'habitude les Kabyles ils sont forts en français (oui) mais les Arabes ça va ils ils ont l'accent ils ont un peu comme ça des choses*
> ***E43/*** *oui*
> ***Z44/*** *donc quand ils se trompent les Arabes ou ils ils font attention + on te dit Arabe c'est normal alors que même les kabyles ils ont l'accent kabyle <u>quand ils parlent::</u>*[65]*/*

Au début de cette séquence, Zahia se concentre sur le contexte estudiantin qui l'interpelle particulièrement dans sa tentative d'expliquer le conflit existant entre deux communautés linguistico-ethniques : les Arabes et les Kabyles ; sommée par le discours raillant des kabylophones qui imputent toute défaillance linguistique en français à l'origine ethnique des étudiants dits /*Arabes*/ (Z42, Z44**)**. Nous assistons ici (Z42) à l'émergence explicite d'un discours autre, celui de ses camarades, que Zahia rapporte mais en l'absence totale de « *modalisation en discours second*» (J. Bres, B. Vérine, 2002:160), c'est-à-dire les marques canoniques *stricto sensu* du discours rapporté à l'instar des syntagmes du type *ils disent*. Ainsi, elle actualise à deux reprises / *oui arabe*/, un programme de sens qui s'accompagne d'un changement de voix faisant entendre le bruissement de la voix d'un autre

[65] ***Z42/*** *<u>ih par exemple</u> on te dit :: + ki ki yaghalto wela ih arbi c'est ça l'explication ih arbi (<u>ki yaghalto) ma yaarfouch surtout</u> pace que c'est français on fait français (ih) w d'habitude les kabyles ils sont forts en français (ih) bessah les Arabes ça va a andhom l'accent andhom chwiya haka afayes*
E43/ *ihih*
Z44/ *donc ki yaghalto les Arabes wela ils ils font attention + ygolak arbi c'est normal alors que même les kabyles ils ont l'accent kabyle <u>quand ils parlent ::</u>*

énonciateur. Or, sans y adhérer, elle tente à son tour de subvertir cette équation, pour elle dépourvue de toute logique, en avançant que même / *les kabyles ils ont l'accent kabyle quand ils parlent::/* (Z44). Ce qui revient à signifier que la maîtrise du français, une langue qui, malgré l'attitude contrastée dont elle fait l'objet dans la société algérienne (Kh. Taleb Ibrahimi, 1997:87) en tant que langue du colonisateur et de l'oppression, continue à jouir d'un pouvoir symbolique la valorisant, n'a donc pas de rapport avec l'origine ethnique des étudiants.

> ***Z48****/ donc j'ai senti qu'il y a- moi j'appelle ça régionalisme*
> ***E49****/ régionalisme*
> ***Z50****/ j'aime pas l'appeler + racisme je l'appelle régionalisme (rire)*
> ***E51****/ tu n'aimes pas ra- parce que c'est:-*
> ***Z52****/ le mot racisme ça ça veut dire deux races différentes (oui) mais nous en Algérie dans toute l'Algérie ça veut dire xxx moi + je n'ai pas: il y a les Amazighes et les Arabes moi pour moi on est tous pareils*
> ***E53****/ toi tu dis qu'on est tous pareils*
> ***Z54****/ oui parce que qui qui sait qu'il n'a pas son grand-père:: amazighe ou qu'il n'a pas son grand-père arabe ou qu'il n'a pas son grand-père turc (rire) ou bien (oui) ou bien romain ou bien français ou bien ?/*[66]

En poursuivant dans cet ordre d'idées, notre interlocutrice actualise en Z48 le praxème /*régionalisme*/ pour caractériser ladite situation entre les deux communautés. Or, il s'agit là d'un praxème qui supplante visiblement celui de racisme, qui ne s'extériorisera qu'en Z50 et Z52, et qu'elle refoule au début du programme de sens tel qu'il est visible à travers l'autocensure / *j'ai senti qu'il y' a-*/(Z48**)**. L'extériorisation du praxème /*racisme*/ n'a pas pu aboutir car il a subi un réglage social d'acceptabilité du sens de la part de ceux qui refusent de se voir traités de racistes. Il s'agit d'une situation que Zahia semble avoir déjà vécue et l'amène à préférer / *régionalisme*/ au lieu de / *racisme*/ et qu'elle actualise dans sa forme infaillible en Z50 en vue de se soustraire au conflit qu'elle risque d'engendrer. En procédant à l'analyse morphologique (Z52) du mot, Zahia réfute la thèse selon laquelle deux races existent en Algérie et pense qu' /*on est tous pareils*/.

Les interrogations partielles en Z54 sont la marque d'un dialogisme interdiscursif dans le sens où elles écartent par avance les contre-arguments possibles qui semblent être déjà

[66] ***Z48****/ donc hassit kayen- ana naayat l hadhi régionalisme*
E49*/ régionalisme*
Z50*/ ma nhabch nayatelha + racisme naayatelha régionalisme (rire)*
E51*/ ma thebich ra- parce que c'est :-*
Z52*/ le mot racisme ça ça veut dire rana ngoulo deux races différentes (ihih) bessah hna f dzair f l'Algérie kamel ça veut dire xxx anaya + ma andichntaa kayen l amazighiyin w l arabes ana pour moi kamel rana kif kif*
E53*/ ntiya tgouli beli kamel kif kif*
Z54*/ oui parce que chkoun alabalo beli ma andouch jedo :: amazighi wela ma andouch jedo arbi wela ma andouch jedo turc (rire) ou bien (oui) wela romain wela français wela ?*

énoncés et qui tiennent de l'évidence pour les autres. En effet, ces interrogations successives /*qui qui sait qu'il n'a pas son grand-père :: amazighe ou qu'il n'a pas son grand-père arabe ou qu'il n'a pas son grand-père turc (rire) ou bien (oui) ou bien romain ou bien français ou bien ?/* (Z54), teintées du sens de l'humour et appelant à la fois la rigueur scientifique car invitant à réfléchir sur la généalogie des personnes et rappelant des bribes de l'histoire algérienne plurielle en rapport avec la phase de la régence ottomane, l'occupation romaine puis la colonisation française, contestent/ mettent en débat les idées de pureté ethnique et/ ou linguistique que certains défendent. Il s'agit de visions de personnes se déclarant comme purement Kabyles ou purement Arabes. C'est pour leur dire, au final à travers les questions, qu'elles n'ont aucune preuve scientifique de l'origine de leurs aïeux tout en faisant suspendre le doute sur l'origine de leur / *grand-père*/ (Z54)

> ***/Z 125** /euh OUI moi j j je sens pas que: je parle pas:: je parle pas kabyle ni ni chaoui mais j'ai jamais senti que je ne suis pas ceci ou cela ou bien je me sens algérienne d'ailleurs*
> ***E 126**/ algérienne ?*
> ***Z 127**/ toujours quand on me pose la question je lui dis algérienne c'est quoi la définition de l'a::- de l'algérien:: pour toi je suis algérien c'est en fait la combinaison de TOUT (tout) je suis pas obligée de dire- par exemple je rencontre un étranger il me dit tu viens d'où je lui dis je viens d'Algérie je suis algérien+ je vais pas lui dire:::*[67]*/*

Non sans hésitations tel qu'il est visible à travers les perturbations du dire en Z125 (l'hésitation, les répétitions et les prolongements vocaliques), Zahia commence cette séquence difficilement en confirmant le fait qu'elle ne parle ni chaoui ni kabyle ; ce qui malgré tout ne fait pas d'elle une non algérienne */ je me sens algérienne d'ailleurs*/. Mais avant cela, nous retrouvons la confirmation introduite par le biais du modal affirmatif /*OUI*/ (Z125) qui introduit une forme de dialogisme interdiscursif anticipé car notre enquêtée est, visiblement, en train de confirmer les discours autres *in absentia* lui reprochant, en quelque sorte, de ne parler ni chaoui ni kabyle en dépit de ses origines afin de s'y opposer instantanément. L'opposition par le biais de l'oppositif rectificatif / *mais*/ (Z125) revient à affirmer tout de suite la légitimité du sentiment identitaire qu'elle éprouve en tant qu'/*Algérienne*/ malgré sa non maîtrise des parlers sus-cités. De ce fait, Zahia s'oppose à l'équation exclusiviste qui impute l'algérianité à une sphère linguistico-ethnique au détriment d'une autre et en tire une

[67] ***Z 125** /euh OUI ana mm ma nhesch beli : je parle pas:: je parle pas kabyle ni ni chaoui bessah jamais hasit rouhi machi hadhi wela nhes rouhi algérienne d'ailleurs*
***E 126**/ algérienne ?*
***Z 127**/ daymen li ysakhsini ngolo algérienne c'est quoi la définition de l'a::- de l'algérien :: pour toi je suis algérien c'est en fait la combinaison ntaa KOLECH (kol chi) je suis pas obligée ngoul- par exemple netlaga b un étranger ygoli tu viens d'où ngolo je viens d'Algérie je suis algérien+ manich ha ngolow:::*

conclusion implicite de l'algérianité en tant que ressenti qu'elle éprouve indépendamment de telle ou telle autre langue communautaire, puisqu'elle ne cite que celles parlées par ses parents. Cette façon de concevoir et de dire l'algérianité est, en fait, en corrélation avec la définition que subit la communauté, non en lien avec l'uniformité linguistique comme l'avait déjà postulé W. Bloomfield (cité par Kh. Taleb Ibrahimi, 1996,73), mais plutôt avec l'hétérogénéité linguistique qui devient un phénomène fondamental de toute communauté s'organisant quand bien même dans la diversité. Ce n'est donc pas l'unité de la langue, ou celle de la variété, qui unit les Algériens, dont elle, et leur procure le sentiment de l'être.

En vue de désambiguïser le sens du praxème / *algérienne*/ qu'elle a actualisé en Z125, nous le réitérons en E126 et nous le thématisons dans un tour interrogatif / *Algérienne* ?/. Pour s'expliquer, Zahia interpelle une situation de communication qu'elle a probablement l'habitude de vivre quand on lui demande d'où elle vient. Aux personnes qu'elle cite directement en Z127, elle répond /*je suis algérien c'est en fait la combinaison de TOUT/.* L'emphase prosodique, visible à travers l'amplification du praxème /*TOUT*/ est significative en ce qu'elle met plus que jamais l'accent sur l'ampleur de la diversité des ingrédients d'une algérianité irréductible à un seul versant.

> ***/Z200/*** *oui:: même avec mon père jusqu'à ce que je suis venue à l'ENS justement je t'avais dit quand je suis venue à l'ENS un truc m'est arrivé (comme quoi-) je commençais à chercher- je- j'essaie de répondre à la question qui suis-je (rire)*
> ***E201/*** *exactement*
> ***Z202/*** *à la question que je me suis jamais posé*
> ***E203/*** *est-ce-que tu as trouvé la réponse ?/*
> ***Z204/*** *je sais pas (rire) j'ai pas trouvé genre je me dis moi je suis chaoui kabyle xxx et algérienne ?!* [68]*/*

Le sens de l'algérianité telle qu'il se co-construit dans le discours de Zahia est fortement inscrit dans l'espace de l'ENS d'Alger. En effet, dès son arrivée à cette école, Zahia a dû remettre foncièrement en question la représentation qu'elle se faisait de son algérianité et finit par s'interroger sur la substance même de cette appartenance en tant que telle (Z200) alors qu'il s'agissait, avant ce moment-là, d'une question relevant de l'ordre de l'évidence.

---

[68] ***/Z200/*** *oui:: même avec mon père hata ki tetaat l'ENS gotlak ki telaat l'ENS sratli wahd l afsa (chghol-) bdit nhawas- je- j'essaie de répondre à la question chkoun ana (rire)*
E201/ *exactement*
Z202/ *à la question li jamais positha l rouhi*
E203/ *est-ce-que tu as trouvé la réponse ?*
Z204/ *je sais pas (rire) j'ai pas trouvé chghol ngoul ana chawia kbayliya xxx et algérienne ?!/*

En présence d'une véritable crise identitaire, mise en exergue par le biais de la question posée en Z200 /*qui suis-je ?/* , et qui peut-être fait référence à ces questionnements existentiels en quête d'identité qu'elle aurait étudiés en littérature maghrébine, puisque celle-ci fait partie du programme pédagogique de la quatrième année à l'ENS, notre interlocutrice Zahia reproduit très tacitement, confusément et peut-être même inconsciemment la voix inquiète des écrivains algériens d'expression française exprimant le déchirement et l'errance identitaires, mais tout en revendiquant une identité algérienne face à l'altérité française. Par ce questionnement, qui résonne en elle en rapport avec l'univers de la littérature maghrébine, Zahia nous fait signifier son inquiétude mais aussi son incertitude quant à une identité qui semble être obligatoirement liée à ce qui est supposé comme référents ethniques de l'algérianité. Et, comme pour relever une incohérence paradoxale que met en valeur juste après sa réponse /*je sais pas*/ 5Z204), conjuguée à son rire perplexe en réponse à notre question (E203), elle évoque la multiplicité de ses référents ethniques en étant à la fois chaoui, Kabyle et Algérienne (Z204). Comme pour, aussi, mettre l'algérianité en articulation conflictuelle avec la multiplicité des référents linguistico-ethniques, grâce au sens de l'opposition que prend à la fin de Z204 le connecteur linéaire /*et*/ reliant / *chaoui kabyle*/ et / *algérienne*/, car ceci contraste visiblement avec sa conception monolithique sans doute apprise à l'école algérienne et vécue à l'ENS, elle s'embarrasse ainsi face à sa pluralité visiblement incompatible avec l'algérianité / *je me dis moi je suis chaoui kabyle xxx et algérienne*?!/

> ***Z206****/ oui c'est gênant c'est gênant genre je me sens:: ++ troublée troublée même l'année passée on a fait littérature africaine ça m'a fait POSER BEAUcoup de questions cette année on fait littérature maghrébine c'est encore plus de questions puisque + ça nous concerne directement littérature maghrébine donc je me dis quoi qu- c'est vrai au début- d'ailleurs euh ça fait deux ans avant de faire littérature maghrébine africaine et sociolinguistique j'avais une idée:: de ne me posez pas la question moi je suis algérienne je suis une algérienne c'est ça ma définition*
> ***E207****/ mais maintenant tu as changé d'attitude*
> ***Z208****/ maintenant:: j'ai remis en question c'est quoi être Algérien ?*
> ***E209****/ AH !*
> ***Z210****/ réellement genre au fond de moi avec les autres je dis- je ne dis pas avec les autres j'aime- non ne me parle pas de la question ne me la pose pas (rire)* [69]*/*

[69] ***Z206****/ oui c'est genant c'est genant genre je me sens:: ++ troublée troublée meme l am li fat derna littérature africaine ça m'a fait POSER BEAUcoup de questions cette année on fait littérature maghrébine c'est encore plus de questions puisque + ça nous concerne directement littérature maghrébine donc je me dis wechno we- sah au début- d'ailleurs euh ça fait deux ans kbal ma ndir littérature maghrébine africaine et sociolinguistique kanet andi une idée :: ma t posilich la question ana algérienne je suis une algérienne c'est ça la définition ntai*
E207*/ mais maintenant tu as changé d'attitude*
Z208*/ doka:: j'ai remis en question c'est quoi être Algérien ?*
E209*/ AH !*

L'expression de sa crise identitaire ressemble à un aveu qu'elle nous fait et qui engendre une perturbation du dire, visible notamment à travers les répétitions, l'allongement vocalique et la pause (Z206) accompagnant l'émergence difficile du praxème / *troublée*/ caractérisant son état psychique. Cette déstabilisation provoquée par l'embarras définitionnel d'elle-même s'accentue encore davantage en Z210 où notre interlocutrice se trouve inconsciemment portée par sa pulsion communicative vers / *les autres*/ dont les questions habituelles quant à son identité renforcent son malaise identitaire. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle elle auto-censure, tout d'abord, les programmes de sens qu'elle actualise à peine en s'y adressant / *je dis- je ne dis pas avec les autres j'aime- /*, puis, refuse catégoriquement le principe même de la question quant à son identité algérienne en rapportant son propre discours / *ne me pose pas la question*/ puis en se définissant ainsi / *moi je suis algérienne je suis une algérienne c'est ça ma définition/*. C'est une manière, peut-être, d'affranchir l'algérianité du joug de l'ethnonyme et de faire supporter au praxème / *algérienne*/, à lui seul, une charge sémantique lourde qui se suffit à elle-même.

C'est dans la conflictualité, dans le rapport à l'autre, que Zahia structure l'imprécision, l'ambiguïté et l'ambivalence que revêt dorénavant pour elle une algérianité ayant du mal à s'asseoir face à cette multiplicité déconcertante qu'elle essaie de répudier difficilement.

> */**Z214**/ j'aime pas parce que j'ai peur si je dis non l'Algérie n'est pas arabe ++ (oui) j'ai peur + Y AURA un problème*
> ***E215**/ y aura un problème avec les camarades ?*
> ***Z216**/ j'ai eu BEAUcoup de- oui genre il- il me dit non pourquoi tu dis ça ? et:: il y' a certains- par exemple si je parle des: ++ Kabyles ils te disent oui c'est vrai on est pas des Arabes c'est-à-dire ils vont être avec moi et un Arabe il va être contre: contre moi*
> ***E217**/ contre toi*
> ***Z218**/ moi je suis au milieu parce que moi genre je t'ai dit je suis chaOUI et kabyle et en même temps je me sens pas non Arabe +*
> ***E219**/ pace que tu as grandi dans ce contexte*
> ***Z220**/ je me sens pas non Arabe pace que j'ai grandi dans ce- à Alger surtout Alger on n'a pas je ne suis pas si ici dans l'en- dans mon entourage mais JAMAIS on se pose la question comme quoi comme quoi moi je suis comme ça ou je suis comme ça ou bien- même si on pose la question on n'a pas les arrière-pensées a :h toi a :h toi (naïvement) t'es de Batna oui Allah Ybarek genre comme ça normal[70]/*

***Z210**/ réellement genre bini w bin rouhi avec les autres ngoul – ma ngoulch nheb lala ma tejbedlich hadh la question (rire)*

[70]***Z214**/ manhebch parce que nkhaf loukan ngoul non l'Algérie n'est pas arabe ++ (oui) nkhaf + Y 'AURA un problème*
***E215**/ y' aura un problème avec les camarades ?*

Une panoplie de sentiments fusionne lorsque notre interlocutrice s'imagine face aux autres pourtant *in absentia,* mais dont elle craint vivement la réaction. En effet, la fréquence des silences dans cette séquence (Z214, 216), autocensures (Z216, Z220, Z 222, Z226, Z 228) le prouvent suffisamment car Zahia s'est toujours montrée depuis le début de l'entretien comme quelqu'un de très engouée par la question. Ce qui l'avait amenée à s'exprimer spontanément en donnant libre cours à sa pulsion communicative. Or, il s'agit ici d'un moment où la tension discursive fait fortement surface du fait du regard constant et discordant de l'autre, dont le nôtre peut-être à ses yeux et qui ponctue et surtout règle le processus de l'émergence du sens ethnique qu'elle attribue à l'Algérie jusqu'ici. D'où les différents dédoublements de voix qui apparaissent sous différentes facettes.

C'est autour de la négation du caractère ethnique arabe de l'Algérie /*si je dis non l'Algérie n'est pas arabe/* (Z214) que l'émergence du sens prend précautionneusement naissance auprès de Zahia. Cette négation est, en fait, marque de dialogisme discursif. Zahia, de la sorte, est en train de nier le discours affirmatif correspondant et présumé de ceux qui postulent une Algérie uniquement arabe. La négation "hasardeuse" pour Zahia qui dit juste après avoir peur / *j'ai peur*/ et, en même temps, flottante se trouverait mise fortement en litige par les tenants de l'arabité de l'Algérie tel que le montre le praxème que Zahia actualise juste après / *un problème*/ (fin de Z 214). Il s'agit d'un praxème précédé de l'amplification du verbe être au futur simple comme pour indiquer sa certitude pleine quant aux implications fâcheuses de son discours et des risques qu'elle court. Pour étayer ses dires et justifier sa crainte, elle se rappelle les discours autres déjà tenus sur la question et auxquels elle devait faire difficilement face. Ce déjà-là discursif s'illustre à travers / *j'ai eu BEAUcoup de- oui genre il- il me dit non pourquoi tu dis ça ?/* (Z216); un programme de sens à la forme interrogative imputé aux autres qui mettent en débat l'illégitimité de l'arabité du pays. Et sans perdre de vue l'autre pôle qui s'inscrit en porte-à-faux de ce discours, Zahia est portée vers / *les Kabyles*/ (Z 216) ; un praxème qui émerge difficilement après un allongement vocalique et une pause qui

---

Z216/ *j'ai eu BEZAf - oui genre l- ygoli lalawaalach tgouli haka ? w:: kayen certains- par exemple loukan nahdar ala : ++ les Kabyles ygolak oui sah on est pas des Arabes yetsema ykouno maaya w un Arabe ykoun contre: contre moi*
E217/ *contre toi*
Z218/ *ana rani f l wost parce que anaya genre gotlakana chaOUIA w kBYLIA w en meme temps ma nhesch rouhi machi arabe+*
E219/ *pace que kberti f hadh l contexte*
Z220/ *ma nhesch rouhi machi Arabe pace que kbert f hadh- à Alger surtout Alger ma andnach ma alabalich est-ce-que hna f l- f l'entourage ntai mais JAMAIS on se pose la question zaama zaamaana ana haka wela- même si on pose la question ma adnach les arrière-pensées a :h ntia :h toi (naïvement) jiti men Batna ih Allah Ybarek genre haka normal*

approuvent le postulat douteux de Zahia comme quoi l'Algérie n'est pas arabe. Ici, s'enchevêtrent les voix de Zahia, des Arabes et des Kabyles en particulier. Ce qui fait ressortir nettement la dimension dialogique que prennent ses tours de parole.

Cette articulation conflictuelle entre les deux camps, dont elle est apparemment consciente, ne lui fait pourtant pas prendre position en faveur de l'un ou de l'autre. C'est ce qu'elle confirme en Z218 où se fait voir l'indécision, la précarité et l'inconstance de sa vision car, dit-elle en Z218, elle est / *au milieu*/ du fait qu'elle se présente à la fois comme chaoui, kabyle et arabe. Or, le praxème /*arabe*/ n'émerge pas de la même manière que les autres référents ethniques puisqu'elle l'associe à un sentiment d'être qu'elle ne peut nier alors que les autres apparaissent comme des réalités incontestables tel que le verbe d'état /*je suis chaOUI et kaBYLE*/ le montre, conjugué à l'amplification de la deuxième syllabe des deux praxèmes.

Pour renforcer la clôture du contexte où émerge particulièrement ce sens, elle en exclut le toponyme /*Alger*/ (Z220), le lieu où elle vit. En effet, elle met en opposition l'ENS et son entourage algérois où /*JAMAIS*/ (Z220) la question de l'origine ethnique ne se pose avec / *des arrières pensées*/ qu'elle impute implicitement aux étudiants de son école. C'est par le biais du discours rapporté qu'elle cite dans sa forme directe et avec le ton euphorique qu'elle nous met dans le bain ambiant où elle semble vivre en dehors de l'ENS/ *a:h toi a:h toi (naïvement) t'es de Batna oui Allah Ybarek genre comme ça normal/.* Ces questions sont de l'ordre de la norme dans une communauté soustraite aux conflits ethniques mais plutôt favorable à cette diversité tel que l'expression idiomatique / *lah ybarek*/ le montre.

> ***/Z232**/ pour dire- justement pour dire que je suis Arabe quand je suis entrée à l'ENS xxxx à dire c'est c'est vrai papa chaoui maman kabyle c'est-à-dire genre moi je suis pas Arabe en fin de compte*
> ***E233**/ donc tu t'es remises en question*
> ***Z234**/ mais est-ce-que je peux dire que je suis Arabe pas Arabe quand même parce que + ça fait LONGTEMPS depuis que les Arabes existent en en Algérie*
> ***E235**/ en Algérie*
> ***Z236**/ et moi jamais par exemple- je t'ai dit dans notre famille JAMAIS mon père ou bien MA mère genre ils m'ont dit NON toi Kabyle toi T'ES PAS Arabe t'es pas Amazi- toi Amazighe pas comme ça*
> ***E237**/ ils t'ont pas dit ça*
> ***Z238**/ JAMAIS ils nous ont éduqué comme ça au contraire mon père maintenant quand je lui pose ces questions il me dit moi je t'ai pas éduqué comme ça pourquoi tu me poses ces questions ? ana je t'ai EDUqué ta cult- qu'est-ce-qu'il me dit*

toujours + quand je lui en parle il me dit moi + Amazighe et je partage beaucoup de culture ara- arabe[71]*/*

En continuant son activité de production de sens autour de son identité algérienne qui essaie de se tracer des contours clairs à travers « *la praxis linguistique* » (J. Bres, 1998:22), Zahia s'agrippe peut-être inconsciemment et malgré elle à la représentation bipolaire des origines ethniques de l'Algérie, étant donnée la pesée des discours environnants et vis-à-vis desquels elle prend position. C'est dans l'espace clos de l'ENS que précisément le flux des questionnements (Z234), incertitudes et remises en question (Z232), signes patents d'un malaise identitaire qui travaille Zahia, fusionnent pour que celle-ci puisse se concilier, finalement, avec sa multiplicité déconcertante. Il faut noter que c'est l'espace familial de notre interlocutrice qui a conclu à cette conciliation.

En effet, après être arrivée à la conclusion selon laquelle elle n'est pas arabe (Z 232), Zahia remet très vite en question cette même négation en se référant tout d'abord à l'Histoire du pays en Z234 */mais est-ce-que je peux dire que je suis Arabe pas Arabe quand même pace que + ça fait LONGTEMPS depuis que les Arabes existent en en Algérie/,* puis à l'éducation qu'elle avait reçue de ses parents dont elle rapporte directement les discours en amplifiant le praxème de négation en Z236 /*JAMAIS mon père ou bien MA mère genre ils m'ont dit NON toi Kabyle toi T'ES PAS Arabe t'es pas Amazi- toi Amazighe pas comme ça/* . Attentive à cette altérité énonciative qui ponctue régulièrement ses dires, Zahia nous signifie l'importance que revêt pour elle l'avis de son père en particulier à l'égard de la question, en mettant en scène le registre didactique de sa parole éducatrice en Z238 qui apparaît, et qui lui apprend à se présenter comme étant une amazighe partageant beaucoup de culture arabe. Cependant, nous assistons d'abord à une troncation du praxème arabe mais qui s'achève tout de suite.

/E239*/ parce que je l'ai même trouvé dans le questionnaire (oui) je voulais te poser des questions dessus je suis Amazighe et ma culture <u>arabo-musulmane</u>*

---

[71] ***/Z232****/ <u>pour dire</u>- justement pour dire que je suis Arabe ki dkhalt l'ENS xxxx à dire c'est c'est vrai papa chaoui mama kbyliayetsema chghol ana machi Arabe en fin de compte*
E233*/ donc tu t'es remises en question*
Z234*/ mais est-ce-que negder nfgoul ana Arabe machi Arabe quand meme pace que + ça fait LONGTEMPS meli les Arabes yegsistiwf f l'Algérie*
E235*/ f l'Algérie*
Z236*/ w ana jamais zaama- w gotlak f la famille ntaana JAMAIS mon père wela MA mère genre galouli NON nti kbayliyanti**m**ACHI arbiyanti machi Amazi- nti Amazighiya machi haka*
E237*/ ma galoulekch hakdha*
Z238*/ JAMAIS rabawna haka au contraire mon père dok ki n posilo hadh les questions ygoli ana ma rabitekch hakda wealèch tu me poses had les questions ? ana RABItek ta cul- wech ygoli daymen + ki nejbedlo hadh lokher ygoli + anaya amazighi wocharik alkathir mina thakafa l ara- l arabiya /*

Z240*/ ara- pace que on a BEAUCOUP des trucs avec les Arabes ON PEUT PAS les nier xxx on a vécu presque neuf siècles (c'est quoi ces Trucs ?) ou bien ensemble même même si on veut parler de la langue + en elle-même c'est une étude que les Français ont faite pendant les années mille neuf cents quand ils sont venus:: c'est-à-dire on était colonisés qui dit que- + ce sont eux qui le disent que la langue amazighe est MORTE c'est une langue MORTE*
E241*/ c'est les Français qui disent ça ?*
Z242*/ OUI parce que soixante DIX pour cent de la langue amazighe c'est de l'arabe c'est de l'arabe transformé*
E243*/ est-ce-que c'est une étude qui a été faite (oui) ou bien*
Z244*/ oui c'est une étude d'ailleurs:+ j'ai demandé à mon père c'est mon père qui l'a trouvé et:: je lui ai demandé + récemment j'ai dit il faut que tu me trouves cette étude c'est un français qui l'a faite pourquoi on a parlé de ça pace que j'ai vu dans un cours de littérature maghrébine xxxxx les Français ont fait une étude où ils ont séparé les Kabyles des Arabes (oui) les caractéristiques des Arabes les caractéristiques des Kabyles (même à l'école ?) donc quand je l'ai montré à papa oui quand je l'ai montré à papa il m'a dit mais c'est quoi ça il m'a dit c'est RACISTE c'est raciste il m'a dit- c'est un Français qui a mené cette étude bien sur mais: genre il m'a dit POURQUOI ils font ça ? Pour te montrer que les Français ce problème je pense s'est plus + ACCENtué comme on dit (oui) surtout pour les Français ils VOULAIENT dissocier non toi toi Kabyle toi Arabe[72]/*

Le sens émergeant ne cesse d'être le lieu où interagissent différents discours en rapport toujours avec l'ethnonyme, ici, celui des Français. Sans donc perdre de vue les autres partenaires sociaux multiformes qui contribuent à l'opacification des ingrédients de l'algérianité, Zahia, dans sa tentative de remettre en question ce qui est plus ou moins admis par ses camarades quant à l'amazighité de l'Algérie, se trouve interpellée par une étude française qu'elle avait capitalisée dans la mémoire discursive autour de l'amazighité. Non sans difficultés, car craignant la réaction des autres dont une camarade kabyle assise à côté, la parole de Zahia évoquant l'étude s'énonce avec beaucoup de perturbations. Nous pouvons relever les silences, les allongements vocaliques et les autocensure en Z240 et Z244**;** autant d'indices de l'activité de la signifiance, des conflits invisibles entre le dire, l'à-dire et le dit

/**[72] ***E239*/ parce que lguitha même f le questionnaire (ih) habit nsakhsik alihaana amazighiawa thakafatiarabiya moslima*
Z240*/ ara- pace que andna BEZAF des trucs avec les Arabes ON PEUT PAS les nier xxx on a vécu presque neuf siècles (wechno hadouma les Trucs ?) ou bien ensemble même même si nhebo nahadro ala la langue + en elle-même c'est une étude que les Français daro pendant les années mille neuf cents ki jaw :: yetsemakona colonisés li tgoul beli + houma ygoulouha beli la langue amazighe est MORTE c'est une langue MORTE*
E241*/ c'est les Français qui disent ça ?*
Z242*/ OUI parce que soixante DIX pour cent de la langue amazighe c'est de l'arabe c'est de l'arabe transformé*
E243*/ est-ce-que c'est une étude qui a été faite (oui) wela*
Z244*/ oui c'est une étude d'ailleurs :+ j'ai demandé à mon père c'est mon père qui l'a trouvé w :: je lui ai demandé + récemment gotlo lazem tjibli hadh l'étude c'est un français li darhawaalach hdarna ala had l haja pace que j'ai vu dans un cours de littérature maghrébine xxxxx les Français daro une étude où ils ont séparé les Kabyles des Arabes (oui) les caractéristiques des Arabes les caractéristiques des Kabyles (même à l'école ?) donc ki warit l papa oui ki warit l papa gali mais c'est quoi ça igali c'est RACISTE c'est raciste gali- c'est un Français qui a mené cette étude bien sur mais : genre galiWAALACHydiro haka ? bèch nwarilk beli les Français had le problème je pense zad s'est plus + ACCENtué kima ngoulo (eum) surtout ala jal les Français HABO yfarko non nta nta Kbayli nta Arabe/*

qui mesurent et prévoient la dangerosité que ceci puisse courir en reprenant une étude française qui a estimé que la langue amazighe est une langue / *MORTE*/.

Cette altérité énonciative, *in absentia*, incarnant toutes les personnes parlant l'amazigh, ou l'une de ses variantes, et l'aimant vient régler socialement cette affirmation qui apparaît à travers l'imperfection verbale. Et par mesure de précaution, elle adopte une stratégie discursive lui permettant de prendre du recul à l'égard de la dite étude. Il s'agit, selon elle, d'une étude qui a été trouvée par son père à qui elle demande de la lui trouver (Z244) comme pour apporter une preuve tangible à ses camarades. C'est à ce moment-là que Zahia se rappelle le cours de littérature maghrébine, et forcément la voix de l'enseignant (e) qui l'assure. Marque de dialogisme interdiscursif tel qu'en témoigne la restitution brève de ce cours en rapport avec la classification par les Français des Kabyles et des Arabes selon des traits morphologiques différents comme pour prouver l'existence de deux races différentes. A ce stade, surgit nettement l'idée colportée lors de l'occupation française en Algérie selon laquelle existeraient deux races différentes avec des traits biologiques distincts comme le dicte la définition même de la notion de race apparue en Occident depuis le XVIII^{ème} siècle; l'idée à laquelle Zahia ne semble point adhérer tel que le montre la réplique indignée de son père en Z244.

Cet épisode de l'histoire algérienne est, en fait, une manière pour Zahia de remonter aux origines du conflit qui perturbe la vie estudiantine et d'inculper, à travers ce retour à l'origine, le colonisateur français d'avoir semé la dissidence.

> ***/Z268/*** *indiscutable on peut pas- on peut pas nier mais si on parle de l'histoire de ++ du Maghreb le grand Maghreb comme on dit ils sont passés les les les Romains les Latins les Byzantins euh après qu'est-ce-qui est passé (les vandales) enfin ils sont tous passés après + les ARABES après les Français donc on a une identité qui n'est pas vraiment claire*
> ***E269****/ elle n'est pas claire ?*
> ***Z270****/ elle n'est pas claire moi pour moi elle n'est pas claire pour résoudre ce problème et tout je dis je suis ALGERIENNE (Algérienne) moi je suis venue mon mon mon grand-père est décédé pour l'Algérie est mort pour le drapeau (oui) vert blanc (rouge) étoile et croissant (rire) voilà*
> ***E271****/ donc ton grand-père c'est un martyr il a fait la: la guerre*
> ***Z272****/ oui il a fait la guerre donc moi je leur ai dit mon grand-père a éduqué papa voilà ton pays voilà ton drapeau il faut que tu bosses pour pour ton pays moi donc cette question de l'identité moi genre mon avis mon avis (oui) elle va nous faire rester + stagnés*

parce que ce n'est pas de l'algérie + ou bien NON ça me représente pas c'est pas mon identité déjà même le JEAN et nos vêtements et tout c'est pas:: c'est pas notre identité[73]*/*

Au début, notre enquêtée associe l'ambigüité des référents identitaires algériens à l'Histoire lointaine du pays qui l'amène à son insu même à relever encore davantage son embarras / *donc on a une identité qui n'est pas vraiment claire*/, à la fin de Z268. La corrélation Histoire lointaine du pays / algérianité n'étant pas le garant d'une définition claire, elle est vite abandonnée par Zahia (Z270) qui, pour désamorcer le conflit lié à cette appartenance, préfère se présenter comme / ALGERIENNE/ (Z270) qui, cette-fois-ci, prend sens dans une seule séquence de l'Histoire : celle que tous ses camarades sont censée connaitre dans la version officielle présentée dans les manuels scolaires. Etre algérienne, pour Zahia s'exprimant dans une sorte d'euphorie et dans un ton solennel, trouve sa plénitude dans la descendance des Algériens, leur sacrifice, leur combat libérateur et leur amour envers le drapeau (Z270). Etre algérienne, précisément, c'est être un descendant d'un martyr de la révolution algérienne lors de la colonisation française. Pour elle, il s'agit d'un état de fait valable à tous les Algériens tel que l'emploi du praxème /*tu*/ (Z272) à valeur générique le met en valeur. C'est en même temps une manière de solliciter un renforcement dialogal, c'est-à-dire l'accord à la fois de l'enquêtrice que nous sommes, impliquée consubstantiellement dans la question débattue, ainsi que celui de tous les Algériens à qui elle s'adresse en filigrane.

Z274*/ elle va nous faire rester stagnés dans ceci d'où on va: + pas pouvoir sortir c'est un cercle vicieux*
E275*/ c'est un cercle vicieux*[74]
Z276*/ écoute JAMAIS on va trouver la réponse de qui est l'Algérien (rire)*

Or, à côté du sens spécifique conciliant qu'elle avait déjà imputé à l'algérianité en rapport avec l'amour du drapeau et la descendance, apparaît vite la lourdeur d'une question sans issue, nous signifie-t-elle, et l'amertume ressentie face à ce / *cercle vicieux*/ qui va */ nous*

[73] **Z268/** mafrough minha on peut pas- on peut pas nier bessahloukannahadro ala l'histoire ntaa ++ ntaa l Maghreb le grand Maghreb kima ngoulolojazo les les Romains les Latins les Byzantins euh après wech zado jazo (les vandales) enfin jazo kamel après + les ARABES après les Français donc andna une identité vraimentmachi claire
E269/ elle n'est pas claire ?
Z270/ elle n'est pas claire moi pour moi ana elle n'est pas claire pour résoudre hadh le problème kamel je dis je suis ALGERIENNE (Algérienne) ana jit mon mon mon grand-père met ala l'Algérie met ala a alèm (oui) khdar byad (rouge) nedjma w hlal (rire) voilà
E271/ donc ton grand-père c'est un martyr il a fait la : la guerre
Z272/ oui il a fait la guerre donc ana gotelhomjediraba papa hadi bladek hada howa alamèk lazem tekhdem ala blèdek ana dok had la question ntaa l'identité moi genre rayi rayi (oui) raha tkhalina nogoado + stagnés

[74] **Z274**/ raha tkhalina nogoado stagnés f had lokher winma: + ma rahech nokhorjo c'est un cercle vicieux
E275/ c'est un cercle vicieux
Z276/ *écoute JAMAIS on va trouver la réponse de qui est l'Algérien (rire)*

faire rester + stagnés/ (Z274). Caractériser la question identitaire algérienne de cercle vicieux, tout en nous impliquant par le biais de l'endogroupal / *nous*/ et logiquement tous les Algériens quand elle lui inculpe tacitement le sous-développement de l'Algérie qu'insinue le programme de sens / *elle va nous faire rester stagnés dans ceci*/, est apparemment une manière de tirer la sonnette d'alarme afin de dépasser cet engrenage et pousser à penser à ce qui lui semblerait plus important.

A notre réitération en E275, qui chevauche avec son tour de parole porté par l'élan de la certitude de son postulat "malheureux", l'enquêtée estime qu'il est impossible de pouvoir donner une réponse à la question / *qui est l'Algérien* ?/. Ce postulat s'accompagne subtilement de son rire créant ainsi une situation paradoxale pour mieux soulever l'absurdité de la question de l'algérianité et, en même temps, créer une sorte de connivence humoristique en nous invitant à partager un regard décalé vis-à-vis de cette question. En anticipant sur notre réplique non encore dite mais présumée par elle, et qui lui demanderait des éclaircissements, Zahia choisit de rigoler encore comme pour nous dire à sa manière la complexité d'une question si importante et qui nous emmène finalement nulle part.

> ***E277****/ on trouve jamais la réponse de qui est l'alg-*
> ***Z278****/ sauf si nous faisons le test ADN (rire)*
> ***E279****/ donc tu proposes le test ADN pour savoir (rire) est-ce-que toi t'es kabyle est-ce-que- quelle est ton ascendance ?*
> ***Z280****/ même si même si t'es kabyle même si tu es CENT POUR CENT kabyle tu es CENT P0UR CENT arabe tu vis en Algérie tu as n- toi quand tu es né tu es venu vivre en Algérie tu as trouvé ta mère cuisiner le couscous elle cuisine kébab elle cuisine : + euh elle cuisine les différents plats de l'Algérie*
> ***E281****/ berkoukes*
> ***Z282****/ berkoukes*
> ***Z283****/ TOUS les plats et tu l'as trouvé au meme- aussi elle te cuisine aussi l l l le panini elle te cuisine le machin et tout*
> ***E284****/ panini donc : aussi il y' a- panini est-ce-que c'est a- c'est pas algérien c'est occidental*
> ***Z285****/ panini donc c'est occidental c'est pas algérien c'est-à-dire moi je vais dire je vais plus manger le machin parce que ce n'est pas de l'algérie + ou bien NON ça me représente pas c'est pas mon identité déjà même le JEAN et nos vêtements et tout c'est pas :: c'est pas notre identité*[75]

75

E277*/ on trouve jamais <u>la réponse de qui est l'alg</u>-*
Z278*/ <u>sauf yla derna le test ADN (rire)</u>*
E279*/ donc tu proposes le test ADN pour savoir (<u>rire) est-ce-que toi t'es kabyle</u> est-ce-que- <u>quelle est ton ascendance</u> ?*
Z280*/ meme si meme si t'es kabyle même si tu es CENT POUR CENT kabyle tu es CENT PUR CENT arabe rak ayech f dzair zed- nta ki zedtjit acht f l' Algérie sebt yemak tayab taamtayab kébab tayab: + euh tayab les différents plats ntaa dzair*
E281*/ berkoukes*
Z282*/ berkoukes*
Z283*/ KAmEL les plats w sebtha au même- tayablak aussi l l l le panini tayablaklokheret tout*
E284*/ panini donc : thani kayna :- panini est-ce-que c'est a- <u>c'est pas algérien c'est occidental</u>*

Il n'en demeure pas moins vrai que Zahia tente, par tous les moyens, de trouver le terrain où l'algérianité puisse s'établir et se définir. Inconsciemment, elle fait bifurquer l'entretien vers l'ethnonyme. Or, celui-ci se vide, en l'occurrence, de sa substance pour se transformer simplement en objet d'ironie et pour que, finalement, il se déconstruise de lui-même à travers la solution proposée aux Algériens de faire / *l'ADN* / **(**Z278**)** si la question ethnique leur importe autant. En suscitant de cette manière notre rire qui s'ajoute au sien, elle stimule en même temps notre connivence quant à la nécessité d'abandonner la référence à l'ethnonyme pour se présenter en tant qu'Algériens. En effet, l'énoncé ironique en Z278 / *sauf si nous faisons le test ADN* (rire)/ fonctionne dialogiquement parce que son énonciateur, Zahia, semble s'adresser directement aux gens dont elle se moque et qui tiennent à se présenter comme / *CENT POUR CENT* / (Z280) Kabyle ou / *CENT POUR CENT*/ Arabe. Ici, c'est leur discours qui surgit nettement au tour de parole Z280 qui, de par sa charge ironique étant donné l'association incompatible de trait ethnique à la valeur scientifique 100 %, signifie la discordance de Zahia à l'égard de ces identifications et, en général, de son contexte estudiantin.

En plus de cela, l'opposition introduite au début du même tour de parole, marque de dialogisme interdiscursif, est une manière de polémiquer concrètement le recyclage social de ce genre de discours. En effet, la réfutation du contenu des discours dont Zahia se moque s'opère à travers l'adversatif / *même si*/ (Z280) qui les admet momentanément pour les déconstruire Immédiatement. D'ailleurs, l'emploi du pronom à valeur générique /*tu*/ (Z280), renforce cette subversion. Car il s'agit ici d'« *un procédé de particularisation* » (B. Vérine, 2005:194) procurant à l'énoncé une valeur de vérité générale puisque le tu concerne à la fois le *je* de l'énonciateur, le *tu* de son vis-à-vis ainsi que le *on* de tout le monde. En nous amenant ainsi à partager cette vérité avec elle, nous appuyons la vérité y est énoncée et selon laquelle l'appartenance ethnique se vide de son sens identitaire dès lors que tous les Algériens sont tous nés en Algérie et qu'ils mangent les mêmes plats traditionnels en disant : /*toi quand tu es né tu es venu vivre en Algérie tu as trouvé ta mère cuisiner le couscous elle cuisine kébab elle cuisine : + euh elle cuisine les différents plats de l'Algérie/.* A ce stade-là, l'algérianité rime avec la gastronomie algérienne dont /*le couscous*/ et /*le Kébab*/ ainsi que les autres plats

Z285*/ panini donc c'est occidental c'est pas algérien yetsema ana dhok ngoul ma nzidch nakol lokher parce que machi ntaa dzair + welaNON ça me représente pas c'est pas mon identité déjà aslan l JEAN w lebsa ntaana w hada c'est pas:: c'est pas notre identité*

culinaires / *de*/ l'Algérie que cuisinent les mamans. Sans la réduire au versant traditionnel de la cuisine, l'algérianité est aussi en corrélation avec les autres plats venus de l'Occident en particulier tel que / *le panini*/ cité en Z283. Toujours l'emploi du pronom /*tu*/ est maintenu pour renforcer le lien dialogal entre l'enquêtée et l'enquêtrice, prise ici comme gage de sa crédibilité car elle sait que nous approuvons logiquement ses dires quant aux plats cités.

A la charnière donc entre authenticité et modernité, l'algérianité s'articule autour de cette dualité pour Zahia. Le dualisme référentiel identitaire n'est donc pas en rapport d'exclusion pour elle qui, dans un mouvement de dialogisme intralocutif, se moque du discours qu'elle s'imagine dire quant au refus de tout ce qui / *n'est pas de l'Algérie* +/ (Z285). Et pour renforcer sa position défavorable à cela, elle fait référence à la fin du même tour de parole à l'aspect vestimentaire des étudiants s'habillant en /*JEAN*/ (Z285) alors que ceci ne correspond pas à / *notre identité*/ (Z285). En fait, Zahia a dû donner cet autre exemple, moins pour signifier que cela est en contradiction avec notre identité, ce que nous lui tenons en E284, que pour nous prouver que ce qui n'est pas algérien, donc occidental, s'est imposé et fait partie intégrante de nos vécus et de ce que nous sommes finalement, qu'on le veuille ou non. Cet état de fait, qui semble comme une fatalité pour Zahia, apparaît comme largement diffus auprès de la communauté estudiantine en particulier.

> ***/Z410/*** *quand je me trouve avec:: + (xxxxxx) je me sens pas eux:: je je me vois étrangère par rapport à la langue surtout puisque je parle pas la langue (oui) et quand je me trouve avec les Arabes ils se mettent à parler arabe et tout je me dis c'est vrai je parle ka- ah arabe (arabe) mais ils c'est ils me voient p- me voient comme quoi chaoui kabyle tu as compris ils me voient sur la base de ces deux donc moi je suis au milieu*
> ***E411/*** *toi tu n'es ni dans la sphère des Kabyles*
> ***Z412/*** *moi je suis comme Aimé Césaire (rire)*[76] */*

Des allongements vocaliques, des pauses, des superpositions de voix et des répétitions reflètent une perturbation du dire significative à ce stade. En effet, il s'agit d'un aveu qui semble énormément peser à notre interlocutrice dont le sentiment identitaire est en pleine crise. Au début de son tour de parole Z410, elle nous fait part de son malaise identitaire du fait de la difficulté de son insertion dans le groupe des Kabyles dont elle ignore la langue. L'ignorance du kabyle, variété fort empreinte du sens identitaire même s'il a été

[76] ***Z410/*** *ki nkoun maa:: + (xxxxxx) je me sens pas eux :: je je me vois étrangère par rapport à la langue surtout puisque je parle pas la langue (oui) w ki nkoun maa les Arabes yogoado ygoulo arabe et tout je me dis sah nahdar ka- ah arabe (arabe) bessah ma-ychoufoni ala assas nti kbylia chaouiafhamti ?ychoufoni ala assas had les deux donc ana rani f l wost*
E411/ *nti ma lguiti rouhak ni dans la sphère des Kabyles*
Z412/ *ana rani kima Aimé Césaire (rire)*

précédemment contesté, lui inspire le sentiment d'être /*étrangère*/ parmi les Kabyles. Nous retrouvons ici tout le fondement de l'identité en tant que sentiment d'unité de la personne filtré et conditionné par la reconnaissance de l'autre en société. Et c'est la même étrangeté qui est ressentie auprès des Arabes qui ne lui reconnaissent pas non plus l'appartenance arabe car la considérant /*comme quoi chaoui kabyle/.* Cette double négation, et en même temps une double exclusion des deux communautés soi-disant ethniques, ne semble pas lui peser quelque peu. Au contraire, elle l'associe joyeusement à la situation de l'écrivain français /*Aimé Césaire*/, représentant du mouvement littéraire de la négritude et militant anticolonialiste qu'elle a certainement dû étudier en troisième année, comme pour mettre en valeur sa spécificité identitaire. Ce choix n'est donc point anodin. Certaine de notre connaissance de l'écrivain, de par notre statut d'enseignante universitaire connaissant logiquement les grands écrivains français et imbibée des valeurs humanistes pour lesquelles ceux-ci se battent, elle considère pertinent de le citer. Il s'agit ici d'une stratégie communicative co-constructive du sens fondée sur ce que Zahia sait de la personne avec qui elle échange et dont elle sollicite ainsi un renforcement du lien dialogal.

> ***/Z417/*** *donc moi pour moi pour xxxxx on se met au milieu parce que nous sommes au milieu (oui) moi je peux pas- je peux pas nier je dis je suis pas amazighe je peux pas nier je dis je partage pas beaucoup de choses avec les les Arabes parce que je parle leur langue (oui) et cette langue c'est la langue de communication*
> ***E418/*** *donc tu te présentes comme Arabe aussi*
> ***Z419/*** *par par exemple à l'étranger par exemple s'ils me disent:: - cette question justement je me suis posé puisque moi j'aime les voyages je me suis dit si xxxxx pose cette question je lui dis oui je suis- xxxxxxx après j'ai répondu inconsciemment j'ai répondu oui je suis Arabe puisque genre l'Algérie c'est un pays arabe genre on m'a éduqué sur cette base donc j'ai rép- j'ai répondu comme ça après je me suis dit j'ai pris du recul j'ai dit + attends mais attends (rire) (tu t'es rattrapée ?) mais: mais moi Amazighe aussi*
> ***E420/*** *tu as dû lui expliquer ça ?*
> ***Z421/*** *je lui ai pas parlé exactement tu sais je me parlais à moi-même pace que ce je t'ai dit ce ce ce ce machin genre elle m'a hanté ++ elle m'a HANTE vraiment l'année passée quand encore j'ai étudié littérature africaine et sociolinguistique (sociolinguistique) et tout et la QUESTION qui se pose qui suis- qui suis-je qui suis-je tu sais maintenant si tu me dis qui es-tu (c'est une obsession) j'ai du MAL à répondre pace que si je réponds comme ça je sens que je suis hypocrite je suis en train de nier mes origines si je dis comme ça je suis en train de nier la réalité pace que la réalité qu'on le veuille ou non on est en plein-dedans des pays arabes +pace que ça fait neuf siècles ou plus et qu'on vit ensemble et tout + mon grand-père il ne faisait pas la différence papa il fait pas la différence dans ma famille (donc tu es-) j'ai sen- j'ai senti cette diffé- comme ma grand-mère elle PARLE kabyle euh elle parle kabyle pur ma grand-mère chaoui elle PARLE PAS arabe*[77]*/*

[77] ***Z417/*** *donc ana pour moi pour xxxxx hjo l lwost parce que hna rana f l wost (ih) ana ma negderch - je peux pas nier-ngoul ana je suis pas amazighe je peux pas nier ngoul je partage pas beaucoup de choses avec les les Arabes parce que je parle leur langue (ih) w la langue hadi c'est la langue de communication*
E418/ *donc tu te présentes comme Arabe thani*

Basculant peut-être inconsciemment du discours interne que la praxématique appelle dialogisme intralocutif aux discours autres environnants, notre enquêtée se saisit fermement de sa situation identitaire que d'ailleurs les cours de / *sociolinguistique*/ et de / *littérature africaine*/ (Z421) remettent à jour à travers le / *qui suis-je*? /, une question lancinante posée en littérature maghrébine et africaine devenues espace de questionnement identitaire notamment à partir des premières années des décolonisations. Rapportée, ce qui est une marque de dialogisme interdiscursif, cette question la chevauche et rend déjà le référent linguistique, doublé de sa dimension ethnique, non opératoire pour se définir en tant qu'Algérien.

Les négations dialogiques en Z417 reflètent le rapport conflictuel et, de surcroît, la dimension tendue que prend le sens ethnique afférent à l'appartenance algérienne qu'elle avait déconstruit mais qu'elle ne réussit pas à abandonner. Par le biais de la négation / *je peux pas nier je dis je suis pas amazighe/*, associée au praxème verbal / *nier*/ qui veut dire rejeter une vérité avérée, Zahia s'oppose tout d'abord à une voix autre lui demandant de se présenter comme non amazighe. Mais l'actualisation de ce programme de sens ne comporte pas de justification claire comme pour dire que l'amazighité est naturelle à l'Algérien. Ce qui fait implicitement référence à l'histoire de l'Afrique du Nord en tant que contrée habitée originellement par les Amazighs. L'objection s'étend par la suite à l'autre communauté lui demandant, par une voix confusément perceptible tellement en fusion avec celle de Zahia, de dire qu'elle ne partage rien avec les Arabes. C'est la raison pour laquelle elle actualise le programme de sens négatif /*je peux pas nier je dis je partage pas beaucoup de choses avec les les Arabes parce que je parle leur langue /.* Cependant, une justification s'y ajoute en

Z419*/ par par exemple à l'étranger par exemple loukan ygouloli:: – hadh la question justement je me suis posé golt puisque ana nheb les voyages je me suis dit si xxxxx yposili la question ngolo oui je suis- xxxxxxx ombaad répondit inconsciemment réponndit oui je suis Arabe puisque genre l'Algérie c'est un pays arabe genre trabit ala hadh l assas: donc rép- répondit haka ombaad je me suis dit j'ai pris du recul golt + attends mais attends (rire) (tu t'es rattrapée ?) bessah: bessah ana amazighia thani*

E420*/ tu as dû lui expliquer ça ?*

Z421*/ ma hdartch maah exactement anbalak gaada ghir nahdar maa rouhi pace que had had had lokhra genre elle m'a hanté ++ elle m'a HANTE vraiment lam li fat ki edt krit littérature africaine w<u>sociolinguistique (sociolinguistique</u>) w kamelw la QUESTION qui se pose qui suis- qui suis-je qui suis-je anbalk maintenant loukan tgoulili<u>qui es-tu (c'est une obsession</u>) j'ai du MAL à répondre pace que loukan nripondi hakanhes rouhi rani hypocrite je suis en train de nier mes origines loukan ngoul haka je suis en train de nier la réalité pace que la réalité nhebo wela nakarhorana f dowal l arabiya pace* que ça fait neuf siècles wela plus we hna aychinkif kif et tout + jedi ma kanch il fait la différence papa il fait pas la différence fma famille (donc tu es-) has- hasithad la diffé- comme ma grand-mère elle PARLE kabyle euh tahdar kbayliya mkarta ma grand-mère chaouia ma TAHDARCH arbiya

rapport avec / *leur langue*/ arabe qu'elle qualifie de / *langue de communication*/ l'associant ainsi à une sorte de langue véhiculaire.

Cette catégorisation n'est cependant pas irréversible pour Zahia qui la remet en question juste après. En effet, en se transportant vers un ailleurs qui est / *l'étranger*/ (Z419), un espace à l'abri des conflits ethniques algériens, elle réfléchit à propos de sa condition identitaire. En actualisant le programme de sens / *s'ils me disent:-* / incluant un verbe introducteur dans sa forme hypothétique, elle actualise la potentialité dialogique du discours rapporté à venir qu'elle auto-censure puisqu'un autre prend juste après le dessus par le démonstratif / *cette question* / (Z419) faisant référence à la question : qui es-tu? Compte tenu du contexte discursif. En nous mettant dans le bain de cette discussion virtuelle, Zahia décrit le dialogue interne lui permettant de prendre du recul vis-à-vis de sa réponse la présentant, comme par automatisme, en tant qu' Arabe. A cette réponse capitalisée inconsciemment dans sa mémoire discursive et rappelant allusivement le cours de l'Histoire résumé dans l'énoncé qu'elle actualise / *l'Algérie c'est un pays arabe*/, un réglage social vient s'ajouter à la fin du tour de parole*/ mais moi Amazighe aussi*/ pour rappeler probablement à son insu que l'arabité ne peut se défaire de l'amazighité qui paraît se confondre avec kabylité.

Mais La crise identitaire s'exhibe clairement en Z421 où inquiétude et obsession existentielles se heurtent à un souci de probité et de réalisme pour dire le / *qui suis-je?*/ finalement. En effet, les trois occurrences de ce programme de sens, dans ce même tour de parole, montrent que cette question revêt autant d'importance que d'imprécisions pour elle qui, en conséquence, se duplique sans pour autant pouvoir se réconcilier avec l'un ou l'autre camp car se cherchant auprès de l'un ou l'autre séparément.

Dans la continuité du même tour de parole, le programme de sens hypothétique qu'elle nous impute ainsi / *tu sais maintenant si tu me dis <u>qui es-tu (c'est une obsession)</u> j'ai du MAL à répondre/* actualise la potentialité d'une question qu'elle croit être cruciale pour nous, compte tenu de l'objet de l'entretien. En anticipant donc sur notre question potentielle, elle accentue et confirme davantage le malaise identitaire auquel participe l'amplification du praxème / *j'ai du MAL à répondre*/.

En continuant à interagir avec ses propres discours potentiels */ si je réponds comme ça*/, Zahia se trouve soumise à sa conscience et à la réalité. En s'adressant aux personnes *in absentia* niant catégoriquement l'arabité de l'Algérie, elle se met à leur expliquer une réalité

indéniable / *qu'on le veuille ou non*/ à subir comme un sort car c'est / *la réalité*/. Il s'agit du caractère arabe de l'Algérie qui, dit-elle, / *l'Algérie c'est un pays arabe*/ (Z421);

Tantôt neutralisé, tantôt exhibé, ce malaise identitaire prend des formes disparates auprès de Zahia qui essaie, vainement, de se donner une réponse satisfaisante (Z417) qu'elle remet instantanément en cause (Z419**,** Z421).

> ***/Z518****/ moi je dis je suis l'ENSEMBLE de tout + je suis l'ensemble moi genre moi comment dire hybride ou comment ça s'appelle ?*
> ***E519****/ hybride*
> ***Z520****/ je suis l'en- c'est l'ensemble je n'ai pas un seul truc ne viens pas me dire un seul truc*
> ***E521****/ c'est-à-dire tu n'es pas- tu peux pas dire <u>je suis kabyle + moi arabe ou bien moi chaoui</u>*
> ***Z522****/ juste kabyle ou bien juste arabe ou bien juste chaoui*
> ***E523****/ si tu dis tu auras un PROBLE:ME*
> ***Z524****/ si je dis ça j'ai un problème mais en fait en fait*
> ***E525****/ avec toi-même pas avec les gens déjà*
> ***Z526****/ avec moi-même déjà avec moi-même + je peux pas me pousser je me dis Zahia qui es-tu maintenant ? toi chaoui ? pace que la filiation va au père ou bien (rire) ou bien scientifiquement parlons la mère elle donne cinquante pour cent des gènes le père cinquante donc je suis cinquante pour cent cinquante pour cent donc je suis par-ci par-là ou bien pace que genre j'ai beaucoup vécu avec les Arabes et je suis née dans un pays que l'on appelait il appartient aux pays arabes donc je suis arabe ou bien non pace qu'il y a eu des Grecs des Latins des FRANÇAIS des des des je sais- donc j'ai j'ai peut-être du sang de tout ça donc moi pour tout ça je leur dis nous la chose qui nous réunit et d'ailleurs je pense un philosophe Hegel je pense : + il a parlé de : de de la nation je pense il a défini la nation (oui) il a dit la nation c'est pas par rapport à la race ou par rapport à l'origine c'est un groupe social meme si il est + différent mais il a fait quelque chose de GRAND + ensemble quelque chose de valeur moi directement j'ai pensé à la guerre de révolution de la révolution*[78]*/*

[78] ***Z518****/ ana ngoul je suis l'ENSEMBLE de tout + je suis l'ensemble ana genre anakifech ygoulo hybride wela wech yaytoulha ?*
E519*/ hybride*
Z520*/ je suis l'en- c'est l'ensemble ma andich afsa wahda ma tjich tgoli afsa wahda*
E521*/ c'est-à-dire makich- ma teguedrich tgouli <u>ana kbayliya + ana arbiya + wela ana chawiya</u>*
Z522*/ <u>kbeyliya barkwela arbiya bark wela chaouia bark</u>*
E523*/ loukan tgouli hakdha tu aura un PROBLE:ME*
Z524*/loukan ngoul haka j'ai un problème mais aslan aslan*
E525*/ avec toi-même pas avec les gens déjà*
Z526*/ ana maa rouhi déjà maa rouhi+ ma negderch n pousser rouhi ngoul Zahia chkoun doka ? chaouia ? pace que nasab yrouh l l ab wela (rire) wela ntabaa scientifiquement parlons la mère elle donne cinquante pour cent des gènes le père cinquante donc je suis cinquante pour cent cinquante pour cent donc je suis mena w mena wela pace que genre acht maa bezaf les Arabes w sedt f blèd kano msamyinha tantami li dowal l arabiya donc je suis arabe wela non pace qu'il y a eu des Grecs des Latins des FRANÇAIS des des des je sais- donc j'ai j'ai peut-être du sang men hadouma kamel donc ana pour hadi kamel ngolhom hnaya l haja li tajmaana et d'ailleurs je pense un philosophe Hegel je pense : + hdar ala : de de la nation je pense il a défini la nation (ihih) galak une nation c'est pas par rapport à la race ou par rapport à l'origine c'est un groupe social meme si il est + différent mais il a fait quelque chose de GRAND + ensemble quelque chose de valeur ana directement j'ai pensé à la guerre de révolution de la révolution*

Notre témoin informatrice tente de trouver un terrain d'entente où elle essaie enfin d'asseoir une identité si épineuse, tant les conflits ethniques dont elle parle s'exaspèrent.

C'est dans un esprit cartésien qu'elle pose l'équation selon laquelle elle est / *l'ENSEMBLE de tout*/ en Z518. Et pour donner plus d'ampleur à la pluralité des ingrédients de son identité algérienne, elle amplifie le praxème / *ENSEMBLE*/ et lui fait succéder douteusement le qualificatif / *hybride*/ dont elle vérifie la véracité du sens auprès de nous, enseignante universitaire censée maitriser mieux qu'elle les praxèmes qu'elle actualise en français, par le biais de la question / *ou comment ça s'appelle ?/*. En réitérant ce praxème (E519), une stratégie de relance, nous l'amenons à l'expliciter encore davantage. Pour elle, cet / *ENSEBLE* suspend l'assertion de l'unicité ethnique de l'Algérien. Et c'est pourquoi, dans la spontanéité de l'échange verbal mais aussi dans son impulsion défensive de sa position, elle adresse dans un ton ferme un discours impératif au camp des exclusivistes à la fois arabes et amazighes / *ne viens pas me dire un seul truc*/ en Z520 où elle rejette catégoriquement la conception monolithique et visiblement utopique de l'Algérien.

Cependant, les composantes de cet ensemble référentiel mis à nu en Z526 sont loin d'être compatible. En effet, dans l'impossibilité apparente d'associer ses différentes composantes ethniques, en rapport de négation réciproque, tel que le montre l'alternatif / *ou bien*/ apparu dans quatre occurrences successives (Z526), traduisant par-là l'hésitation et l'incertitude quant à sa mêmeté multidimensionnelle, Zahia s'enferme dans un cercle vicieux.

Déconcertée par les différents discours qui s'enchevêtrent en Z526, et qui reflètent d'ailleurs les différentes idéologies en télescopage par rapport à l'a question de l'appartenance ethnique algérienne, Zahia répond à la question / *qui es-tu maintenant*?/ par d'autres qu'elle se pose. D'où le dialogisme intralocutif. Ainsi, elle évoque tantôt le discours religieux islamiste qui tient que / *la filiation va au père*/, tantôt celui de la science en disant que / *la mère elle donne cinquante pour cent des gènes le père cinquante donc je suis cinquante pour cent cinquante pour cent donc je suis par-ci par-là* /, tantôt celui didactique et forcément politique / *je suis née dans un pays que l'on appelait il appartient aux pays arabes donc je suis arabe /* et tantôt celui de l'Histoire / *qu'il y a eu des Grecs des Latins des FRANÇAIS des des des /*. Dans ce tas visiblement difficile de démêler, Zahia met en branle son affirmation préalable quant cet / *l'ensemble*/ qui apparaissait pourtant en parfaite symbiose.

Mais comme pour trouver, enfin, un compromis qui ne risquerait nullement de se heurter à une objection quelconque de parts et d'autres, en l'énonçant dans l'esprit endogroupal / *nous*/, Zahia fait référence au discours du philosophe Hegel. Interpellée donc par la définition de / *la nation*/ telle que donnée par ce philosophe, elle adopte pleinement sa conception selon laquelle la nation, censée réunir tous les citoyens, est celle qui malgré les différences / *a fait quelque chose de GRAND + ensemble*/. Pour elle, c'est / *la guerre de révolution*/ qui permet aux Algériens de s'unir tous en tant que tels. C'est cette guerre qui est censée désamorcer les conflits inter-groupaux.

Pour Zahia, l'appartenance algérienne n'est, en fin de compte, que la somme de ce que les autres disent à propos de l'arabité et de l'amazighité quoique la plupart du temps fort contestée. C'est dans cette toile conflictuelle que se tisse une appartenance ayant du mal à se défaire de l'ethnonyme. Une appartenance qui, vers la fin de l'échange, et pour la soustraire à cette conflictualité par le biais de l'évocation d'une voix d'autorité en la matière, en rapportant les propos du philosophe Hegel, trouve son sens plein dans ce qui a fait et continue à faire l'unité des Algériens : il s'agit de la guerre de libération nationale.

2. Algérianité à l'épreuve "des constantes" de la nation.

Inscrite en licence d'histoire-géographie, Litissia est de la ville de Tizi-Ouzou. L'entretien avec elle est d'une durée de cinquante-trois minutes.

Notre enquêtée alterne l'arabe quotidien avec celui de l'école avec aisance et passion. Pour elle, l'appartenance à la nation algérienne implique le moule institutionnellement forgé par les tenants du pouvoir en Algérie et repose sur trois constantes: l'arabité, l'islamité et l'amazighité. Mais ce moule institutionnel, que nous retrouvons dans les différentes Constitutions et Chartes depuis le recouvrement de la souveraineté de l'Etat, se heurte à de nouvelles donnes qui surgissent dans le discours de notre interlocutrice.

Comment donc le discours de Litissia à propos de l'algérianité se trouve-t-il structurée par le discours institutionnel[79] l'environnant en en rapport avec l'Islam, l'arabe, l'amazigh, le drapeau algérien et la révolution algérienne ? Comment aussi se co-construisent discursivement les nouvelles donnes qui s'ajoutent à sa conception de l'algérianité ? Quels

[79] Le discours institutionnel se définit comme tout discours émanant des institutions de l'Etat ou des cadres institutionnalisés.

sont les discours autres qui co-construisent l'image qu'elle s'en fait ? Comment s'éffectue le réglage social du sens qu'elle impute à l'identité algérienne?

> ***L29****/ j'aime la langue arabe genre je la connais beaucoup:: ++ je me trouve:::++ je suis habituée à parler la langue arabe parce que français : genre il apparait ++ c'est vrai une langue étrangère on a une culture générale + mais la langue arabe c'est- elle exprime c'est vrai l'identité algérienne*
> ***E30****/ ah!*
> ***L 31****/ je suis algérienne c'est-à-dire la langue euh officielle la nôtre c'est la langue arabe + donc chacun doit parler la langue arabe*[80]

L'entretien avec Litissia s'est tout d'abord focalisé sur la langue arabe classique, en particulier, qu'elle parle bien et pour laquelle elle opte pour établir l'échange avec nous au début. A propos de cette langue, l'expression d'affectivité, d'enthousiasme et d'engouement prend le dessus en L29 à travers les segments /*j'aime la langue arabe/*, / *je la connais beaucoup/* prononcés dans un ton euphorique. Mais en anticipant sur notre réplique exclamative, non encore prononcée, s'étonnant d'une telle position "inhabituelle" car venue d'une locutrice kabyle/ kabylophone, du moins ce qu'elle pense être le cas, Litissia mesure l'obligation de s'expliquer. Ce qu'elle ne fait pas aisément tel que le montre l'extériorisation d'un programme de sens perturbé par des allongement syllabiques et des pauses moyennes en L29 où elle évoque son habitude / *je suis habituée à parler la langue arabe*/ puis, de manière inattendue, la langue française qu'elle évoque probablement parce qu'elle sait que nous sommes enseignante de français et que cette langue nous importe logiquement. En effet, le praxème / *français*/ est tout d'abord réglé au gré de la catégorisation politique de son statut en tant que / *langue étrangère*/ introduite par la concession / *c'est vrai*/, puis au gré de ce qu'elle imagine être notre position à son égard en estimant qu'elle constitue / *une culture générale*/. A cette concession, marqueur explicite d'un dialogisme interdiscursif, succède l'oppositif / *mais*/ en vertu duquel Litissia cède libre cours à sa pulsion communicative estimant à propos de la langue arabe qu'/ *elle exprime c'est vrai l'identité algérienne*/. En sous-tendant ce segment par / *c'est vrai*/, notre interlocutrice semble dialoguer avec son propre discours qu'elle approuve devant nous et comme pour finir par se convaincre encore davantage de cette position qui aurait été déjà prise avant l'entretien.

[80] ***L29****/ nheb logha l arabiya yaani naarafha bezaf:: ++ nelga rassi:: ++ mwalfa nahdar b logha l arabiya + ala khater français: yaani: tban ++ sah logha ajnabiya ykoun andna thakafa ama + mais logha l arabiya hiya toabir an- sah an l howiya l jazairiya*
E30*/ ah !*
L31*/ ana jazairiya yaani logha euh rasmiya ntaana hiya logha l arabiya + imala kol wahed lazem yahdar logha l arabiya*

En E30, nous saisissons l'occasion de l'actualisation d'un programme de sens aussi important quant aux questionnements que pose notre recherche, et nous exprimons notre étonnement par le biais de l'interjection vocalique / *ah!*/ (E30) qui est un réactif expressif invitant l'interlocutrice à reprendre le fil du discours. Ce que Litissia se met à expliquer juste après en L31 en commençant tout d'abord par affirmer comme par un automatisme / *je suis algérienne*/, un programme de sens qu'elle explique par la suite en faisant référence au statut politique de l'arabe en tant que langue / *officielle*/ qu'elle affère à tous les Algériens par le biais de l'endogroupal possessif / *la nôtre*/. L'arabe est donc un référent identitaire puisque c'est une langue officielle. A ce stade, l'algérianité n'est, pour Litissia, qu'une question politique car la politique linguistique lui pèse de tout son poids.

L'attachement à l'arabe, dite langue officielle, est pour Litissia le référent lui permettant *a priori* de s'identifier en tant qu'Algérienne.

> ***/L37/*** *mais euh + et aussi ara- et aussi arabe moi:: ++ c'est-à-dire j'habite en Algérie ++ et après j'ai un côté amazigh et un côté arabe*
> ***E38/*** *arabe c'est-à-dire toi qu- quand je te dis genre présente-toi en tant qu'Algérienne qu'est-ce-que tu me dis ?*
> ***L39/*** *++ m- moi arabe et au même temps (rire) kabyle parce que je ne peux pas dire moi kabyle et pas arabe et je ne peux pas dire arabe et pas amazighe parce que mes origines moi amazighe de Tizi-Ouzou (oui) mais je ne peux pas dire que je ne suis pas arabe*
> ***E40/*** *tu ne peux pas dire je ne suis pas arabe*
> ***L41/*** *moi je ne peux pas dire moi je ne suis pas arabe + parce que je sens que si je dis je ne suis pas arabe je sens que moi:: + je suis entrée dans le domaine du racisme*[81]*/*

L'attachement de Litissia à la langue arabe apparaît ici en concomitance avec l'autre ethnonyme amazigh (L37). Or, cette diversité est apparemment déconcertante pour elle, étant donnée la fréquence des pauses moyennes, autocensure, hésitation et allongement vocalique en L37 où elle essaie de concilier difficilement sa double appartenance. Dans ce même tour de parole, celle-ci se trouve tout d'abord pleinement assumée en actualisant ce programme de sens */ et après j'ai un côté amazigh et un côté arabe/*, puis en L39, cette duplicité va juste après receler implicitement une gêne que démasque un rire à la fois perplexe et

[81] ***L37/*** *mais euh + w thani ara- w thani arabiya ana:: ++ yaani noskon f l jazair ++ w m baad andi taraf amazighi w taraf arabi*
E38/ *arabi yetsema inti k- ki ngolak zaama arfini b nafsak ka jazairiya wèch tgoulili ?*
L39/ *++ a ana arbiya w au meme temps (rire) kbayliya lakhater ma negderch ngoul ana kbayliya w machi arbiya w ma negderch ngoul arbiya w machi amazighiya ala khater l osoul ntai ana amazighiya men Tizi-Ouzou (ih) mais ma negderch ngoul ana machi arbiya*
E40/ *ma teguedrich tgouli ana machi arbiya*
L41/ *ana mma negderch ngoul ana machi arbiya + khater nhes rassi loukan ngoul ana machi arbiya nhes rassi beli ana:: + dkhalt f l majal ntaa racisme*

"mystificateur". En effet, à notre interrogation en E38 / *quand je te dis genre présente-toi en tant qu'Algérienne qu'est-ce-que tu me dis ?/* qui est au cœur de notre enquête autour de ce qu'est l'algérien, Litissia semble embarrassée par la nécessité de répondre sans perdre de vue son déjà-dit quant à sa double appartenance ethnique. D'où la pause moyenne en ouverture de son tour de parole et le rire qui précèdent l'articulation de deux praxèmes / *arabe*/ et /*kabyle*/ sans pour autant les mettre dans un rapport de conflictualité visible pour rester dans sa logique discursive. Et en vue de se justifier, notre interlocutrice entre dans une sorte d'auto-dialogisation et se met à justifier cette bipolarité intrinsèque à son algérianité, tout en niant la possibilité de dire qu'elle est kabyle et pas arabe ou de dire qu'elle est arabe et pas kabyle, dit-elle en L39 comme pour se soustraire à une demande pressante lui demandant de reconnaitre un côté et de désavouer l'autre. C'est pour dire, somme toute, son incapacité à désigner les Kabyles et les Arabes comme deux communautés distinctes. Ici, la frontière s'estompe tel que le montre ce segment lourd de sens /*je ne peux pas dire moi kabyle et pas arabe et je ne peux pas dire arabe et pas amazighe*/.

Dans le même tour de parole, Litissia continue son argumentaire en disant que ses origines sont de / *Tizi-Ouzou*/ et en insistant encore une fois sur l'incapacité pour elle de nier son arabité pour la raison qui va apparaître juste après notre reprise de son dernier segment (E40) en vue de solliciter plus de désambiguïsation. En L 41, le praxème / *racisme*/ est extériorisé. C'est le traitement auquel Litissia voudrait se soustraire en adoptant cette bipolarité identitaire.

> ***/E60/*** *que veut dire algérien Litissia ?*
> ***L61/*** *euh ++ avant euh il faut que::- il reconnaisse l'identité algérienne :*
> ***E62/*** *c'est quoi l'identité algérienne ?*
> ***L63/*** *l'identité alg- il f- il faut premièrement que je reconnaisse que je suis algérienne ++ avant tout il faut que- même si je pars à un autre pays il faut que je dise moi- je suis fière + de moi-même que je suis algérienne*
> ***E64/*** *tu es fière de toi <u>en tant qu'Algérienne</u>?*
> ***L65/*** *<u>je suis fière</u> parce que je je suis algérienne + je ne peux pas renier que je suis algérienne + et aussi il faut euh mêm e dans les autres pays il faut qu'on :: + on parle en langue arabe + ça veut dire dans les autres pays je ne peux pas parler en langue amazighe + si quelqu'un me dit présente- + toi je ne peux pas dire je suis amazighe ou Kabyle juste comme ça*
> ***E66/*** *qu'est-ce-que tu diras ?*
> ***L67/*** *moi- tu diras moi ALGERIENNE + après on parle en langue arabe parce que l'a- euh l'arabe c'est la première langue officielle + pour nous (oui) et aussi il faut que je reconnaisse la religion musulmane + je suis euh je suis musulmane j'appartiens à la religion musulmane et aussi la langue arabe euh je reconnais les symboles de la souveraineté nationale*
> ***E68/*** *quelles sont les symboles de la souveraineté nationale ?*

***L69**/ euh les symboles de la souveraineté euh le drapeau national (le drapeau) euh l'hymne national + (l'hymne) la religion euh la religion musulmane nationale*[82]*/*

Il a suffi de poser la question E60 / *que veut dire Algérien Litissia ?/*, pour que les répliques de notre interlocutrice se lancent dans une sorte de restitution du discours institutionnel de l'école dont celles-ci adviennent. C'est-à-dire les orientations et choix idéologiques liés à l'identité algérienne que véhicule la politique éducative afin de servir de cadrage aux apprenants, futures générations.

D'emblée émerge avec force le triptyque forgé par l'Association des Oulémas Musulmans, sans que des voix autres ne cessent d'être perceptibles en filigrane tout au long de cette séquence. En effet, suite à notre tour de parole en E60 et qui constitue l'interrogation fondamentale de notre thèse, nous constatons que Litissia temporise par le biais de l'hésitation, la pause moyenne et l'allongement syllabique (L61) permettant à son à-dire de programmer peut-être en inconscience une réponse pourtant de l'ordre de l'évidence pour elle, compte tenu de son déjà-dit jusque-là. Cette temporisation, signe patent d'une tension sous-jacente à la question, a préfiguré l'actualisation de la nécessite de reconnaitre /*l'identité algérienne*/ pour être algérien, deux praxèmes dont nous nous sommes instantanément ressaisis pour les relancer ainsi sous forme d'interrogation en E62 / *c'est quoi l'identité algérienne*?/. La représentation que se fait notre enquêtée de cette identité donne lieu à un discours qui se règle au gré d'un autre plutôt instructeur par le biais de l'actualisation de l'impersonnel / *il faut*/, prononcé dans trois occurrences faisant apparaître par-là comme une conscience et une appartenance nationales pleinement assumées. Ce discours autre enfoui dans les mailles du discours de Litissia, et que nous avons qualifié d'instructeur, fait référence à ce que celle-ci aurait appris à l'école algérienne quant aux fondements de cette identité dont elle doit être fière, dit-elle à la fin de son tour de parole, mais aussi à l'université algérienne

[82]***E60**/ wèch maanatha jazairia Litissia ?*
***L61**/ euh ++ gbal euh lazem y::- aatarif bi l howiya l jazairiya :*
***E62**/ wechnouha l howiya l jazairiya ?*
***L63**/ l howiya l jaza- yaji- yajib awalan an aatarif bi anani ana jazairiya ++ gbal kolech yajib an- hata loukan nrouh l dowal l okhra lazem ngoul ana- aftakhir + bi nafsi b ani ana jazairiya*
***E64**/ ntiya teftakhri bi nafsak <u>ka jazairiya</u> ?*
***L65**/ <u>ana aftakhir</u> li ani ana ana jazairiya + ma negderch nenker bi ani ana jazairiya + w thani lazem euh hata f dwal l okhra lazem n:: + netkalam b logha l arabiya + yaani f dowal l okhra ma negderch netkalam b logha l amazighiya + loukan ygoli wahed arfi + rasak ma negderch ngoul ana amazighiya wela kbayliya hakda bark*
***E66**/ wèch tgouli ?*
***L67**/ tgouli ana + JAZAIRIYA + ombaad netkalmo b l arabiya lakhater l a- euh l arbiya hiya awal logha rasmiya + lana (ih) w thani lazem aatarif b din l islami + ana euh ana moslima antami ila din l islami w thani logha l arabiya euh aatarif bi romouz siyada l wataniya*
***E68**/ wechnouha romouz seyada l wataniya ?*
***L69**/ euh romouz seyada euh l wataniya el alam elwatani (el alam) euh enachid l watani + (<u>enachid) din</u> euh din l islami*

d'autant plus qu'elle est inscrite en filière d'Histoire Géographie. Cette fierté concomitante au seul fait de se déclarer algérienne se donne à lire et se confirme en L65 par ce qu'elle considère nécessaire de parler en / *langue arabe*/ dans les autres pays du monde et pas en / *langue amazighe*/ qu'elle actualise dans un tour négatif exprimant une certaine incapacité par le biais de la modalisation / *je ne peux pas parler en langue amazighe*/ (L65). C'est, peut-être, une façon de se justifier auprès de ceux qui lui reprochent sa préférence de l'arabe au détriment de sa langue maternelle et pour laquelle des militants amazighs se sont battus durant des décennies entières. D'où toute la dimension dialogique interdiscursive inhérente à ce tour de parole qu'elle clôt en exprimant, encore une fois, son incapacité à se présenter comme / *amazighe*/ ou / *Kabyle*/ à l'étranger mais plutôt comme /*ALGERIENNE*/. Il s'agit là d'un praxème amplifié qui s'extériorise en toute assurance en L67 où Litissia suscite le fait qu'elle, en tant que telle, parle la langue arabe / *première langue officielle*/ et fait ressortir sa catégorisation politique admise et reconnue à côté de / *la religion musulmane*/, deux éléments qu'elle catégorise comme /*des symboles de la souveraineté nationale*/ qu'elle résume en / *le drapeau national*/, / *l'hymne nationale*/ et / *la religion musulmane nationale*/ (L69). Nous palpons ici les traces du discours institutionnel qui, étant de caractère transgénique, peut fusionner avec tous les genres de discours dont celui de notre interlocutrice.

> ***/E74/*** *tu le reconnais ?*
> ***L75/*** *oui je le reconnais + parce que genre :: il signifie la révolution + les efforts de nos chers martyrs + c'est-à-dire ce vert signifie:: l'épanouissement et xxx et le blanc il signifie la paix et le rouge il signifie les sangs + le sacrifice + je ne peux pas le nier (tu peux pas) ja- tu peux pas ++ genre avec tous mes respects à celui-ci plus que celui-là l-de l'a- c'est vrai je respecte euh ++ le drapeau amazighe c'est vrai mais l'autre je ne peux pas le nier parce qu'il signifie TOUS- chaque couleur a:+ son sens/*[83]*/*

L'échange avec notre interlocutrice Litissia nous a emmenées à discuter du drapeau en tant que repère et référent identitaires algériens. Et étant consciente des revendications identitaires qu'incarne l'emblème amazigh à côté de celui de l'Etat algérien au moment où nous avons précisément mené les entretiens, nous lui demandons explicitement en E74 si elle reconnaît le drapeau algérien. Ce qu'elle confirme immédiatement par le modal positif /*oui*/ (L75) qu'elle appuie par une reprise de notre tour de parole précédant et aussi par la

[83] ***E74/*** *teatarfi bih hadaya ?*
L75/ *ih neataraf bih hada + lakhater yaani :: yadol ala thawra + ala majhoud chohadaina l abrar + yaani hada lakhdar yadol ala :: l izdihar wa xxx w labyad yadol ala salam wa l ahmar yadol ala dimaa + ala tadhhiya + ma negderch nenkro (ma tegderch) ja- ma tegderch ++ yaani maa kol ihtirami l hada ktar men hada l- ntaa l a- sah nehtaram euh ++ l alam l amazighi sah mais hadak ma negderch nenkro lakhater yadol ala KAMEL- kol lawn andou : + l maana ntao*

subordonnée circonstancielle de cause introduite par le connecteur / *parce que*/ comme pour se soustraire à une question ultérieure de notre part lui demandant pourquoi. D'où d'ailleurs toute la dimension interlocutive que revêt cette justification qui suscite en elle, aussitôt, une phase de l'Histoire algérienne travaillée par la mémoire collective. Elle reconnaît le drapeau algérien parce qu'il lui signifie / *la révolution*/ et / *nos chers martyrs*/ (L75) qu'elle ressuscite comme dans une forme d'adhésion au discours institutionnel dont elle semble être fortement imprégnée. En effet, ayant conscience d'être unie historiquement avec ses autres concitoyens de par cet événement, Litissia n'hésite pas à reproduire la fameuse locution nominale initiée par l'endogroupal / *nos chers martyrs*/ dont l'actualisation en arabe classique est beaucoup plus signifiante et percutante et la signification des couleurs du drapeau algérien tel que ; à l'image de tous les élèves algériens, elle l'aurait apprise à l'école toujours en rapport avec / *les sangs*/ et / *le sacrifice*/. Etre algérien revient donc pour Litissia à être pleinement conscient des sacrifices consentis par les valeureux martyrs de la révolution algérienne qui se sont sacrifiés pour bâtir dignement les jalons de l'unité nationale et recouvrer l'intégrité territoriale. Etre algérien est en même temps reconnaitre le drapeau algérien à forte charge symbolique comme par un serment implicitement prêté et qui les unit. Nous reconnaissons ici, sans équivoque, l'une des finalités du système éducatif algérien stipulant: " *d'imprégner les générations montantes des valeurs de la révolution du 1er novembre 1954 et de ses nobles principes*" (Loi d'orientation sur l'éducation nationale, 2008:36).

Or, cette identification est aussi le lieu d'une tension qui pèse lourd dès lors que Litissia actualise, peut-être à son insu même et comme pour répliquer à une voix autre lui demandant incessamment de nier ce drapeau, le segment / *je ne peux pas le nier*/ (L75) à deux reprises. En effet, nous assistons ici au télescopage de discours discordants quant à la légitimité du drapeau algérien et de l'emblème amazigh. Notre enquêtée, à deux reprises de suite, censure l'actualisation du praxème *amazigh* à peine amorcé /*l-/* et / *de l'a-/* et qu'elle lui préfère après le pronom anaphorique/ *celui-là*/ car elle avoue le respecter moins que le drapeau algérien tout en prenant ses précautions en disant / *avec tous mes respects*/. Nous avons, ici, un programme de sens tellement fort pour elle, kabyle, et pour les autres qu'elle se décide dans un premier temps à laisser ce praxème dans le non-dit en vue de diminuer la portée offensive de cette actualisation pour les autres pourtant *in absentia* mais dont elle imagine déjà les réactions. D'ailleurs, nous assistons aussitôt à l'émergence flottante de leur voix contestaire à qui Litissia donne raison dans un premier temps quant à la nécessité de

respecter le drapeau amazigh, et ce par le biais de la concession / *c'est vrai euh je respecte ++ le drapeau amazigh*/ pour s'opposer par la suite à cette voix autre par le biais de l'oppositif / *mais*/ qui lui assène que le drapeau algérien lui signifie / *TOUS*/.

> ***/L81/** non il ne me- il ne me gêne pas mais moi j' en suis fière c'est-à-dire le drapeau euh algérien réunit entre euh les Kabyles et les Amazighes*
> ***E82/** et les réunit ?*
> ***L83/** et les Arabes + il réunit tout le pays c'est-à-dire il peut pas différencier entre quelqu'un d'amazighe quelqu'un de Chaoui quelqu'un::-*
> ***E84/** pourquoi i i i ici en Algérie il y a la différence entre::: +++ je comprends qu'il y a la différence entre un Amazigh et un Chaoui et un Arabe*
> ***L85/** ++ oui il y a ceux qui voient ça mais moi je ne reconnais pas ça parce qu'il a dit euh kolokom men adam wa adam min torab + c'est-à-dire nous sommes tous Amazighes et nous sommes tous Arabes c'est-à-dire tu trouves quelqu'un qui te dit:: moi je suis arabe et après tu trouves qu'il a des origines amazighes (oui) et quelqu'un te dit je suis amazigh amazigh il est fier et tout et il déteste cette arabe et après tu trouves euh aussi il a des origines a- euh arabe[84]/*

La conflictualité discursive dans laquelle émerge jusqu'ici l'algérianité ne fait pourtant pas déroger Litissia à sa conception initiale. De fait, la question de l'appartenance algérienne trouve crucialement sa définition dans la dualité arabité/ amazighité sans qu'elle ne les inscrive dans un rapport d'exclusion réciproque. Ce qui peut paraître, *a priori*, contradictoire. Il n'en est rien car la reconnaissance du drapeau officiel algérien ne renie pas pour elle l'existence des Kabyles / Amazighs en tant qu'Algériens au même titre que les Arabes qu'elle cite d'ailleurs en L81. Le conflit est alors d'ordre politique et point citoyen et encore moins ethnique. La différence sur le plan des pratiques langagières n'implique donc pas pour Litissia une différence ethnique. Ce qui rejoint son déjà-dit dès le début de l'échange et l'analyse que nous en avons faite en rapport avec la dissolution des frontières entre les deux communautés.

Cependant, il se trouve que cette séquence est traversée par des moments où la tension refait surface pour se trouver vite désamorcée par ce que nous pouvons qualifier de conscience nationale. En effet, la discussion sur le drapeau algérien revêt une dimension importante pour Litissia qui le considère, en L81, comme le symbole de l'union des Algériens à travers

---

[84] ***L81/** lala ma- ma yjininich bessah ana neftakher bih yetsema l alam euh l jazairi yajmaa bayn euh l kabailiyin wa l amazighiyin*
***E82/** yajmaa binathom ?*
***L83/** w l arbiyin + yejmaa kol blad yaani ma yegderch yfarak beyn wahed amazighi wahed chawi wahed::*
***E84/** waalach l l l lehna f dzair kayen tafrika bin::: ++ nafham beli kayen tafrika bin amazighi w chawi w arbi*
***L85/** ++ ih kayen li ychoufo hakda mais ana ma neatarafch b hada lakhater gal euh kolokom men adam wa adam min torab + yaani kolona amazighiyin w kolona arbi- yaani telga wahed ygolak:: ana arbi ana arbi ombaad talgay ando osoul amazighiya (ihih) w wahed ygolak ana amazighi amazighi yeftakher w kolech w yekrah hadik l arbiya ombaad talgah euh thani ando osoul a- euh arbi*

l'actualisation du programme de sens /*le drapeau euh algérien réunit entre euh les Kabyles et les Amazighes*/. Or, nous détectons ici une espèce lapsus révélateur laissant, peut-être, échapper dans le fil du discours la pesée d'une altérité énonciative (ne reconnaissant que les Kabyles et les Amazighes) qu'elle a visiblement essayé de refouler mais qui surgit au portillon de la parole pour éliminer la catégorie des / *et les Arabes*/, un praxème qu'elle actualise à l'entame du tour de parole suivant (L83) comme pour se rattraper ou se corriger.

Dans la suite de l'échange et comme le dictent les règles de l'entretien semi-directif, nous réitérons le contenu du tour précédant (L83) à travers l'interprétation que nous en faisons / *je comprends qu'il y a la différence entre un Amazigh et un Chaoui et un d'Arabe/* (E84). Elle adhère donc juste après une pause moyenne au positionnement de l'enquêtrice qui est aussi l'enseignante dont elle doit sans doute se faire une image et dont elle suppose au moins des compétences académiques. Nonobstant, une opposition se met instantanément en place entre / *ceux* qui voient ça /et / *moi*/, deux instances disjointes mises en rapport de conflictualité par rapport à la vision des choses. Et pour renforcer son opposition à la frontière posée, elle cite un hadith qui met en exergue l'un des préceptes de l'Islam autour de l'égalité des humains, tous descendants d'Adam et créés de terre. C'est ainsi qu'elle rapporte ce hadith / *kolokom men adam wa adam min torab*/.

> ***/E164**/ c'est-à-dire tu préfères qu'il soit là + mieux que ::-*
> ***L165**/ mieux si :::- mieux qu'il soit de manière indirecte*
> ***E166**/ pourquoi ?*
> ***L167**/ c'est mieux ++ parce qu'on laisse tomber les us et coutumes xxx toute la civilisation algérienne + genre ++ on est devenus français euh euh anglais de manière indirecte*[85]*/*

Mais en réalisant le décalage existant entre ce que devrait être l'Algérien comme elle l'avait énoncé jusqu'ici et la réalité, Litissia n'hésite pas à exprimer son désenchantement et sa désolation.

Le constat amer, pour Litissia, quant à la déperdition des / *us et coutumes*/ et / *la civilisation algérienne*/ (L167) l'amène à regretter la présence du colonisateur français à qui elle fait référence par le biais de l'anaphorique /*il*/ (L165). Ce regret, teinté d'amertume et de révolte à bas bruit dans sa mise en discours que dénotent à la fois sa mimique et la tonalité de sa voix,

[85] ***E164**/ c'est-à-dire tfadhli ykouno lehnaya + khir men::-*
***L165**/ khir louka-::: khir men ykouno bi tarika ghayr mobachira*
***E166**/ alèche ?*
***L167**/ khir ++ ala khater walina netkhalaw ala l ada twa takalid xxx ala gaa l hadhara l jazairiya + yaani ++ walina firansiyin euh euh ingliziyin bi tariga ghayr mobachira*

montre à quel point elle s'érige contre ceux qui sont devenus / *français*/ et / *anglais*/ dit-elle en L167. Il s'agit là de deux praxèmes qu'elle extériorise difficilement tel que le montrent les deux pauses ainsi que les hésitations qui ponctuent son tour de parole L167. Nous assistons ici comme à un émiettement douloureux de l'identité nationale, au sens que lui attribue Litissia, et qui se dilue de plus en plus au point de disparaître. Le phénomène de l'assimilation, voire du déracinement des Algériens prend le dessus ici

> ***/E238****/ oui + tu m'as dit qu'il y a l'Histoire + qu'est-ce-qu'il y a aussi dans la culture algérienne ?*
> ***L 239****/ euh il y a + dans la culture algérienne il y a d'abord la langue arabe je t'ai dit la langue+ arabe + les us et coutumes + genre comment on p- on parle – les us et coutumes + les fêtes religieuses et les fêtes nationales + genre les fêtes religieuses on est devenus genre amnésiques + même l mawlid nabawi charif ++ il y en a qui ne le fêtent pas + je te jure je connais je connais – il y en a qui ne fêtent pas- il y a euh par exemple : premier janvier + nous on a :: douze yenayer + par exemple + douze yenayer ils lui donnent pas DU TOUT une importance + ils lui donnent pas du tout une importance il y en a beaucoup chez nous + a ::h tu lui dis douze yenayer ah qu'est-ce-qu'il y a le douze yenayer normal normal ++ euh le douze janvier+ yenayer (oui) euh + mais le premier janvier ++ premier janvier + ils le font ++ ils sortent TOUS (l réveillon) ils mangent ils boivent + oui l réveillon + ça par exemple + la plus GRANDE+ erreur grave + chez les Algériens + genre ils fêtent + premier janvier + plus que le douze janvier*[86]*/*

L'échange paraît prendre une nouvelle tournure autour d'un autre thème. Le conflit qu'il y a entre authenticité et modernité s'illustre à travers le constat "malheureux" fait par Litissia quant à une sorte de déchéance des valeurs et de la culture algériennes. En effet, la question de / *la culture algérienne*/, partagée par nous deux dans le fil temporel des deux tours de parole et que nous lui soulevons sous forme de question en E238 tel que prévu par le guide de l'entretien tente de désambiguïser l'un des ingrédients de l'identité algérienne pour Litissia. Or celle-ci, après avoir procédé comme à un recyclage du discours institutionnel initié par le connecteur d'intégration linéaire / *d'abord*/ (L239) pour introduire / *la langue arabe*/, / *les us et coutumes*/ et / *les fêtes religieuses et les fêtes nationales*/ (L239), en décline par la suite une configuration assez critique comme pour montrer qu'il y a une culture autre qui se développe parallèlement et en opposition à celle qu'elle souhaiterait voir fleurir. En

[86] ***E238****/ ihih + golttili kayen tarikh + wech kayen thani f thakafa l jazairiya ?*
L 239*/ euh kayen + f thakafa l jazairiya kayen awalen logha l arabiya gotlak logha + al arbiya + al ada twa takalid + yaani kifech n- nhadhro l- l ada twa takalid + el aayad diniya wa l ayad l wataniya + yaani al ayad diniya walina yaani nansaw+ hata l mawlid nabawi charif ++ kayen li ma yehtaflouch bih + wellahi naaraf- kayen ma yehtaflouch- kayen euh par exemple : premier janvier +hnaya adna :: thnach yenayer + par exemple ++ thnach yenayer ma yaatouhach GAA ahamiya + ma yaatouhach gaa ahamiya kayen bezaf adna + a ::h tgoulo thnach yenayer ah wech kayen f thnach yenayer normal normal ++ euh thnach janvier + yenayet (ih) euh + mais f l premier janvier ++ premier janvier + ydirouha ++ yokhorjo GAA (l réveillon) yaklo yochorbo + ih l réveillon + hadha par exemple + AKBAR + khataa fadih + lada l jazairiyin + yaani welaw yehtaflo b :: + premier janvier + ktar m douze janvier*

effet, ce sont / *les fêtes religieuses*/, réactualisées juste après dans un ton désenchanté qui interpellent pour un moment son activité signifiante et l'amènent à s'y arrêter pour décrire une sorte de crise identitaire due à un relâchement du lien des Algériens à ces éléments que met à nu le programme de sens / *genre les fêtes religieuses on est devenus genre amnésiques/.* Pour mettre l'accent sur la gravité de cette situation, elle actualise / *même l mawlid nabawi charif ++ il y en a qui ne le fêtent pas /.* Il s'agit d un programme de sens dont elle essaie de nous prouver la véracité car, étant donné la gravité de la situation décrite par rapport à une fête qu'elle semble ranger du côté du sacré, ceci lui semble loin d'être crédible pour nous qui la suivons attentivement et qui, peut-être, l'influençons de par notre mimique. En imaginant donc notre embarras à réaliser ce fait, Litissia se met à jurer / *je te jure*/, le tout émerge difficilement en milieu de pauses, de ruptures de programmes de sens et d'hésitation comme pour montrer à quel point ce fait revêt une gravité dont la seule évocation la déconcerte autant. Dans son élaboration dialogique, ce fragment de discours est fortement soumis au regard de l'autre *in absentia* qui, visiblement, n'aurait pas le même rapport sacré à ces valeurs ancestrales et n'y imputerait pas la même importance.

Continuant en faveur de ces valeurs, Litissia est interpelée par le / *douze Yenayer*/ qu'elle associe à l'endogroupal / *nous*/ et en même temps le / *premier janvier*/ qui, lui, s'extériorise sans le possessif. Il s'agit là de deux fêtes, dont elle confond les dates, qu'elle met de prime abord dans une articulation conflictuelle. En effet, le premier Yenayer, qui correspond au douze janvier, semble revêtir une grande importance pour notre interlocutrice qui reproche aux autres de ne pas / *DU TOUT*/ lui accorder de la même importance. L'amplification de la modalisation négative est ici l'expression de la colère et l'indignation de Litissia qui, pour la justifier, convoque la voix de ceux qui se montrent indifférents vis-à-vis de la fête de Yenayer. Dans un dialogisme interdiscursif perceptible à travers la mobilisation du discours direct, Litissia rapporte la scène où elle discute avec quelqu'un à propos de cette fête */a ::h tu lui dis douze yenayer ah qu'est-ce-qu'il y a le douze yenayer normal normal/.* La convocation de cette voix et la mise en scène de la désinvolture dont la personne fait preuve s'accompagne des traces sonores de changement de voix de Litissia de manière à ce qu'elle nous indique un changement de locuteur. Yenneyer qui correspond au douze janvier, et non le douze yenneyer tel que notre interlocutrice l'explique maladroitement dans son tour de parole, est caractérisé par cette autre voix par le praxème / *normal*/ doublement prononcé et qui, en l'occurrence, recèle un sens autre que celui de la norme dans

la mesure où il tend à banaliser, voire à effacer cette fête en faisant du douze janvier un jour comme les autres. Ce praxème évoque visiblement le désintérêt et le désengouement de certains, ce qui n'est pas du tout le cas pour le / *premier janvier*/ dont elle conteste le caractère important qui apparaît à travers les festivités qu'elle cite en évoquant les aspects de la célébration à la manière occidentale / *ils le font ++ ils sortent TOUS(l réveillon) ils mangent ils boivent/.*

L'intégration de cet élément de la culture occidentale a impliqué des changements dans le rapport qu'entretiennent les camarades de Litissia aux "véritables" référents de l'identité algérienne. Ce ressenti comme un choc d'identités à l'œuvre dans la société algérienne semble générer une espèce d'auto-défense culturelle qui se manifeste par le repli identitaire et le renfermement sur soi.

L'identité algérienne, pour notre interlocutrice, s'est manifestée principalement et tout au long de l'échange, en rapport étroit avec ce que l'école algérienne lui aurait inculqué comme référents identitaires. C'est à partir de sa conscience des constantes de l'identité algérienne que se construit une conception hermétique à ce qui provient de l'extérieur. Ce qui revient à dire que, quand bien même cette finalité a été pleinement atteinte, l'ouverture sur l'altérité en tant qu'autre finalité poursuivie par la politique éducative algérienne, en vue de relever le défi majeur de la modernité, ne semble nullement être atteinte…

3. L'arabo-islamisme et l'amazighité ou le repli sur soi

D'Oran, Walid est inscrit en licence d'histoire-géographie. L'entretien avec lui a duré neuf minutes. Cette restriction du temps est, en fait, due aux exigences de sa disponibilité. Walid s'exprime durant l'entretien plus en arabe classique qu'en arabe dialectal. Sa reconnaissance de l'amazigh pourrait surprendre, compte tenu des implications de la politique d'arabisation sur cette langue qu'il soutient aussi comme deuxième langue véhiculant la conception qu'il se fait de l'algérianité. Mains cette bienveillance à l'égard de l'amazigh ne l'est pas du tout à l'égard de la langue française, qui est aussi impliquée dans la discussion. Comment donc se co-construit le sens de l'algérianité en lien avec les ethnonymes liés à l'arabité et à l'amazighité ? Quelle en est la place de l'arabo-islamisme et de l'amazighité ? A

quel point ces derniers engendrent-ils son repli identitaire ? Comment celui-ci tisse-t-il la trame de son discours? Quelles sont les différentes visions qui s'affrontent quant aux langues en présence et leur rapport à l'algérianité ? Quelles sont, enfin, les différentes voix qui les portent?

> ***/E43/*** *dis-moi Walid + si je te dis présente-toi en tant qu'Algérien qu'est-ce-que tu me dis ?*
> ***W44/*** *++ euh du côté matériel ?*
> ***E45/*** *du côté- de tous les côtés*
> ***W46/*** *+++ je suis algérien je suis musulman + la première chose*
> ***E47/*** *tu es musulman + c'est-à-dire tu es algérien*
> ***W48/*** *il faut qu'il soit musulman*
> ***E49/*** *il faut qu'il soit musulman*
> ***W50/*** *il faut qu'il soit*
> ***E51/*** *oui*
> ***W52/*** *euh il faut qu'il parle l'arabe*[87]*/*

La notion de la nation large s'impose dès l'entame de l'entretien avec Walid. Celui-ci exprime son attachement et son exaltation vis-à-vis de la communauté arabo-musulmane, fondant de prime abord l'algérianité sur un essentialisme religieux.

En déstabilisant la paire adjacente question/ réponse, Walid, au lieu de nous répondre, nous retourne une autre question en W44 pour nous dévoiler ainsi une structuration bipolaire du sens qu'il attribue à l'algérianité du côté / *matériel*/ et de son présupposé spirituel. Or, en E45 nous lui demandons d'évoquer tous les côtés pour ne pas restreindre le champ de signifiance qui peut s'offrir à lui; ce qui met l'activité signifiante de l'à-dire en travail laborieux. D'où la pause longue en ouverture de son tour de parole suivant (W46) qui met en scène l'équation selon laquelle être algérien équivaut à être musulman / *la première chose*/ comme pour donner une ampleur inégalable à cette catégorisation religieuse qu'il confirme d'ailleurs à plusieurs reprises (W48, W50) sous nos réitérations du même contenu (E47, E49) puis la langue arabe qui émerge en W52 pour se confondre automatiquement avec la religion.

---

[87] ***E43/*** *goli walid loukan ngolak arafni b nafsak ka jazairi wèch tgoli ?*
W44/ *++ euh men nahiyat madha ?*
E45/ *men nahiyat- men kol l jawanib*
W46/ *+++ ana jazairi ana moslim + haja loula*
E47/ *ntaya moslim + c'est-à-dire ykoun jazairi-*
W48/ *ylig ykoun moslim*
E49/ *lazem ykoun moslim*
W50/ *ylig ykoun*
E51/ *ih*
W52/ *euh ylig ykoun yahdar l arbiya*

***/W62**/ et la deuxième langue c'est l ::: amazigh*
***E63**/ il faut qu'il connaisse l'amazigh ?*
***W64**/ ++ pour moi:: ++ normalement il faut qu'il connaisse parce que au tout début dans les Berbères + l'histoire des Amazighes + cette région était amazighe et à cause la colonisation byzantine grecque et tout ++ les Arabes ont se sont déplacés genre ++ ils sont venus à cette région[88]/*

A la langue arabe s'ajoute le praxème /*amazigh* / (W62) qui s'extériorise ainsi après un allongement syllabique / *et la deuxième langue c'est l::: amazigh*/ et une sorte de classement en seconde position. Ce qui veut dire que cette langue revêt, certes, de la valeur et du sens identitaire pour Walid mais qui est légèrement moindre comparée à l'arabe. Cette hiérarchisation n'est visiblement pas insignifiante. Elle fait, en fait, écho à la politique linguistique en vigueur en Algérie et qui valorise la langue arabe catégorisée première langue officielle du pays et doté d'un pouvoir symbolique car symbole et garant de l'unité nationale comme décrit dans les finalités de la politique éducative algérienne. Puis vient la langue amazighe qui, malgré son officialisation par l'Etat, demeure peut-être inconsciemment dans les représentations sociolinguistiques des locuteurs en dessous. L'impact de cette politique linguistique, que portent certainement plusieurs voix autour de Walid et que nous pouvons inférer sans ambiguïté aux tenants de l'arabisation, est révélateur d'un dialogisme interdiscursif. Il appelle ce qui a été déjà tenu sur la question sans pour autant évacuer l'amazighité, non sans réticence qui apparaît dès lors que nous demandons à Walid s'il faut connaitre l'amazigh (E63). En effet, des pauses moyennes à fréquences importantes et des allongements syllabiques dans la réplique de Walid indiquent à quel point la connaissance et la pratique de l'amazigh est conflictuellement posée pour lui comme pour les autres dont il élimine d'ailleurs la voix contestataire en actualisant tout d'abord le syntagme prépositionnel / *pour moi*/ (W64). Ensuite, le praxème adverbial / *normalement*/ (W64) suppose l'existence d'autres avis potentiellement discordants "pour les autres" auxquels il réplique en faisant parler implicitement les défenseurs de l'amazighité qui, à travers la voix de Walid, rappellent par le biais de l'ethnonyme /*les Berbères*/ (W64) l'histoire et l'origine des habitants autochtones de l'Algérie / *au tout début dans les Berbères + l'histoire des Amazighes + cette*

[88] ***W62**/ w logha tanya hiya l:: amazighiya*
***E63**/ lazem ykoun yaaraf l amazighiya ?*
***W64**/ ++ b nisba liya:: ++ normalement ylig ykoun yaaraf parce que loula gaa f l barbar + tarikh l amazigh + kanet hadh l mantika amazighiya w bisabab l ihtilalat l bizantiya l younaniya w kamel ++ l arab nezho ki chghol ++ jaw l hadh l mantika*

région était amazighe /, puis la suite des invasions dont celle des Byzantins et des /*Arabes*/. En dépit des réticences du début du tour de parole qui dénotent une certaine crainte quant à ce qui va s'extérioriser, cette réplique est un positionnement vis-à-vis des voix autres qui s'opposent à la nécessité de connaitre l'amazigh.

> */* ***E74****/ nous la reconnaissons euh c'est-à-dire euh l'Etat le reconnait ou bien le peuple qui le reconnaît ?*
> ***W75****/ euh ++ les deux + il faut l'Etat- l'Etat ne marche pas sans le peuple (oui) et le contraire est juste (oui) il faut de tous les côtés ils le reconnaissent*
> ***E76****/ oui*
> ***W77****/ et c'est pas une condition genre il faut qu'il le parle + il est au choix + et malgré ça c'est une langue officielle genre les journaux-*
> ***E78****/ c'est-à- c'est-à- je comprends qu'il faut qu'on reconnaisse qu'elle est la langue de l'Algérie*
> ***W79****/ c'est la langue de l'Algérie+ capable: ce journal écrit en cet amazigh ++ il y'a: des chaines amazighes (oui) normal + des séminaires*[89]*/*

C'est autour de l'amazigh que nous relançons la discussion avec Walid puisqu'il fait partie, selon lui, des ingrédients de l'algérianité. Il aborde donc la question de sa reconnaissance que nous lui reprenons dans notre interrogation **(**E74) et qui devient, *de facto*, un élément de rencontre et de convergence avec son discours. Cette reprise thématisante consensuelle nous permet, alors, d'axer notre tour de parole sur son déjà-dit et, en même temps, de le prolonger en impliquant les instances / *l'Etat*/ ou / *le peuple*/ (E74) dans la question de la reconnaissance de l'amazigh. Après une hésitation en ouverture de son tour de parole et une pause moyenne, deux perturbations de sa parole, témoignages du réglage du sens à venir et mécanismes susceptibles de ménager le temps suffisant à l'instance de l'à-dire pour programmer l'élocution imminente, Walid, comme pour nous réctifier, répond avec la prudence requise quand on corrige à un enseignant universitaire, par une sorte de définition de l'Etat qui / *ne marche pas sans le peuple (oui) et le contraire est juste/* (W75). La correction, précédée des marques d'hésitation et marquée par la négation, consiste à nier la définition qu'il imagine en être la nôtre.

[89]**E74**/ nestaarfo biha euh c'est-à-dire euh dawla testaaraf biha wela chaab li yestaaraf biha ?
W75/ euh ++ fi zouj + ylig dawla- dawla ma tetmachach bla chaab (ih) w l aks shih (ihih) ylig men kol l jawanib yeatarfo biha
E76/ ih
W77/ w machi chart zaama tkoun ylig yetkalam biha + hiya tkoun ikhtiyariya + w maa dhalik fa hiya logha rasmiya zaama l jaraid –
E78/ c'est-à- c'est-à- nefham beli lazem nestaarfo beli hiya loghat l jazair
W79/ hiya loghat l jazair + yegder : l jarida hadhi tekteb b l amazighiya adi ++ ykoun kayen : kanawat amazighiya (ih) adiya + mottagayat

Dans la suite de l'échange, notre interlocuteur reprend en paraphrasant la politique éducative entreprise à l'égard de l'amazigh à travers le segment / *il est au choix*/ (W77), le /*il*/ étant une anaphore pronominale de l'amazigh, pour rappeler son caractère facultatif à l'école algérienne. Puis, il rappelle son statut politique en tant que / *langue officielle*/ (W77). Ce statut politique le fait basculer vers les questions de l'aménagement linguistique et des mécanismes réelles qui permettent à cette langue de s'investir pratiquement de ce statut sur le plan journalistique à travers le praxème / *les journaux*/ (W79), médiatique à travers le programme de sens / *des chaînes amazighes*/ (W79) et didactique ou scientifique à travers l'actualisation / *des séminaires*/ (W79). Or, une tension sous-jacente se fait sentir dès lors que notre interlocuteur actualise la possibilité d'ouvrir /*des chaines amazighes*/ qui le font réagir immédiatement à une position défavorable dont nous n'avons pas les preuves linguistiques tangibles mais dont nous possédons la trace livrée par le praxème adverbial / *normal*/. Celui-ci se superpose avec notre signal phatique /*oui*/ en vue de lui faire comprendre que nous nous alignions sur sa prise de position favorable à la promotion de l'amazigh aux différents niveaux et plans. En effet, ce praxème adverbial */ normal*/ est, visiblement, une réponse anticipée à la réaction d'incrédulité des autres qui s'étonneraient de l'entendre dire cela et s'opposeraient conséquemment à sa position. D'où toute la portée dialogique et conflictuelle que véhicule l'aménagement linguistique de cette langue et qui suscite par ailleurs notre questionnement suivant.

> ***/E82/*** *est-ce-qu'il y'a des gens qui se gênent de cette chose ?*
> ***W83/*** *il y'en a (excuse-moi si genre ils font un journal en tamazight ils vont tous s'élever contre) moi par exemple à Oran ++ avant de venir et de me rencontrer avec les Amazighes et tout (oui) parce que je ne me suis jamais rencontré avec eux j'avais: + <u>une vision différente</u>*
> ***E84/*** *une vision différente*
> ***W85/*** *une vision différente*
> ***E86/*** *maintenant tu as changé ta vision/*[90]

L'espace de l'ENSB, ou l'*ici* de la personne tel que le postule la théorie praxématique, s'oppose à un autre espace / *Oran*/ (W83) en ce que celui-là devient un facteur déterminant dans le réglage qu'opère Walid quant à l'un des ingrédients de l'algérianité qui subit un autre sens. Cet espace lui permet, implicitement dans le discours, de neutraliser une certaine vision

[90] ***E82/*** *est-ce-que kayen nes yenzaajo men hadh chi ?*
W83/ *kayen (esemhili loukan zaama ydiro jarida b l amazighiya rahin gaa ynoudho contre) ana mathalan fi wahran ++ kbal ma nji w netlaka b l amazigh w kamel (ih)parce que jamais tlakit bihom kanet andi : + <u>nadhra moghayira</u>*
E84/ *<u>nadhra okhra</u>*
W85/ *nadhra okhra*
E86/ *dhorka badalt nadhra ntaak*

stéréotypée des /*Amazighs*/ (W83) car, dit-il clairement en W83, il en avait / *une vision différente*/. Cette vision autre, ou ces « *représentationstoutes faites, des schèmes culturels préexistants, à l'aide desquels chacun filtre la réalité ambiante*» (R. Amossy, 2014:26), sont naturellement nourris de stéréotypes ici clairement stigmatisants. Ceux-ci sont fonctionnellement liés aux processus de catégorisation et de généralisation et déterminent une certaine attitude qui était celle du refus et du repli sur soi mais qui a pu s'estomper dans l'espace de L'ENSB.

Etant donné que le stéréotypage se base sur la reproduction massive des expressions figées repérables dans les discours ambiants, cette vision ne peut être que le recyclage du déjà-dit sociétal vis-à-vis duquel Walid prend ici ses distances. Cette voix multiple, qui s'était incrustée chez Walid, s'extériorise polémiquement dans ce segment pour lui procurer toute sa dimension dialogique interdiscursive.

A cette dimension s'ajoute celle interlocutive repérable grâce à la subordonnée circonstancielle de cause ébauchée par le connecteur causal / *parce que je ne me suis jamais rencontré avec eux*/ (W83), placée contrairement à l'ordre linéaire et canonique de la phrase, avant la principale / *j'avais: +* <u>*une vision différente/*</u>. En effet, notre interlocuteur sent tellement l'obligation de se protéger de notre réaction-réponse discordante qu'il présuppose et sur laquelle il anticipe inférentiellement à partir de nos questions et actes de paroles depuis le début de l'entretien (le cotexte immédiat), il se trouve porté par sa pulsion communicative vers cette espèce de justification avant d'actualiser le programme de sens censé nous dire qu'il avait une vision autre des Amazighs.

> ***/E95/*** *c'est-à-dire il faut + pour que tu sois algérien il faut que tu sois + musulman*
> ***W96/*** *musulman la langue arabe la langue amazighe*
> ***E97/*** *oui*
> ***W98/*** *la langue française je la considère intruse*
> ***E99/*** *elle est intruse la langue française ?*
> ***W100/*** *intruse intruse carrément*
> ***E101/*** *dis-moi pourquoi ?*
> ***W102/*** *parce que s'il n'y a pas- s'il n'y avait pas + colonisation française + est-ce-qu'il y aurait eu la langue française ? ++ Il n'y aurait pas eu*[91]*/*

[91] ***E95/*** *yetsema lazem + bèch tkoun jazairi lazem tkoun + moslim*
W96/ *moslim logha l arabiya logha l amazighiya*
E97/ *ihih*
W98/ *logha l firansiya neatabarha dakhila*
E99/ *hiya dakhila logha l firansiya ?*
W100/ *dakhila dakhila tamaman*
E101/ *ehkili alèche ?*
W102/ *liano koun ma ykounch- koun makanch kayen + istiamar firansi + est-ce-que rah tkoun logha l firansiya ? ++ marahch tkoun kayna*

Nous basculons vers la séquence qui circonscrit la religion comme référent identitaire pour notre interlocuteur. C'est pourquoi, nous essayons en E95 à travers */c'est-à-dire il faut + pour que tu sois algérien il faut que tu sois + musulman*/ de recentrer l'entretien sur ce qu'est être algérien, tout en résumant le contenu de ce qui a été déjà dit jusque-là en rapport avec la religion musulmane en particulier, étant donné l'importance qu'elle semble revêtir pour notre interlocuteur. Nous reprenons, donc, ce contenu pour en vérifier la véracité auprès de Walid, qui enchaîne dialogalement sur nous comme le dicte le principe de l'alternance dialogale. Il reprend et valide notre praxème / *musulman*/ (W96) permettant, dans un premier temps, la co-construction consensuelle de l'échange. Mais ce praxème se trouve instantanément prolongé par la suite de l'équation comme pour nous rappeler que l'algérianité appelle de la même manière / *la langue arabe la langue amazighe*/ faisant apparaître encore une fois leur hiérarchisation politique, mais aussi leur contiguïté indubitable et inébranlable pour lui. Cette reprise, accompagnée d'une rectification de notre tour de parole précédant, constitue, *de facto*, le point de convergence avec différents discours dominants. Ces discours sont en rapport avec l'arabité et l'amazighité des Algériens, mais ici pour installer un terrain d'entente entre "ces camps", c'est-à-dire les Arabes et les Amazighes qui apparaissaient auparavant implicitement conflictuels.

Surgit juste après le programme de sens / *la langue française*/, qui se fait vite conjurer par notre interlocuteur en la considérant comme / *intruse*/, à la fin de W98. Le jugement dépréciatif que porte Walid sur le français montre, quoique implicitement, que cette langue est présente à côté de l'arabe et de l'amazigh en tant que repères identitaires pour d'autres personnes mais qu'il rejette, lui, fermement. Sous forme d'interrogation totale / *elle est intruse la langue française ?*/ (E99), nous reprenons en écho sa déclaration pour solliciter plus de matérialité verbale de la part de Walid qui, encore une fois, ne transige pas sur la question et tranche / *carrément*/ qu'elle est / *intruse*/, un praxème deux fois de suite actualisé en toute assurance tel que le montre l'absence de perturbations de la parole comme pour couper court à toute considération autre et à notre mise en débat par l'interrogation. Le refus de la langue française s'explique pour Walid par le fait qu'elle soit le produit de / *la colonisation française*/ (W102**)** en omettant le fait que l'Algérie indépendante a largement contribué à la diffusion du français auprès des jeunes générations scolarisées. Toujours en W102, et dans une sorte d'autodialogisation dont il nous fait part à haute voix, Walid dialogue avec son propre discours

dans la mesure où il se pose une question qu'il nous adresse en même temps / *s'il n'y avait pas + colonisation française + est-ce-qu'il y aurait eu la langue française ?/*. Il s'agit d'une interrogation à laquelle il connaît pertinemment la réponse, qu'il extériorise d'ailleurs immédiatement après /*Il n'y aurait pas eu/.* Mais il faut noter à ce stade que cette réponse intervient après une pause moyenne nous cédant logiquement un laps de temps pour nous inciter à réfléchir à la question et à nous faire rallier à sa position.

A travers cette interaction intradiscursive, Walid essaie de nous convaincre, nous enseignante de français, que cette langue est intimement liée à une phase de l'histoire de l'Algérie avec tout ce que celle-ci suppose tacitement comme atrocités posées de par uniquement l'actualisation du praxème / *la colonisation*/ dans l'échange verbal entre lui, Algérien, et nous aussi.

> ***/E129**/ dis-moi tu ne- qu'est-ce-que tu 'as dit: euh la multiplicité des cons- euh + les constituants de l'identité algérienne tu m'as dit que::: euh rep- ne représente pas une chance ++ pourquoi elle ne représente pas une chance ?*
> ***W130**/ parce que la mult- ++ euh par exemple + les constituants*
> ***E131**/ oui*
> ***W132**/ on parle du côté de la culture + quand les cultures se multiplient par exemple + celui-ci Chaoui (oui) celui-là Targui (oui) + ça va créer:- genre ça coule dans le même moule ++ mais genre chacun a des cultures différentes ++ et ça va tout ça ça va créer le fanatisme*
> ***E133**/ ça va créer le fanatisme ?*
> ***W134**/ comme ce fanatisme entre les Amazighes et les Arabes*[92]*/*

En E129, nous tentons d'interroger notre interlocuteur sur un jugement négatif qu'il avait porté sur le questionnaire quant à la multiplicité des constituants de l'identité algérienne en tant que menace. En optant pour le praxème / *constituants*/, aussi bien dans le questionnaire que lors de l'échange à ce moment-là, nous n'avons pas voulu préciser de quel référent s'agit-t-il, lui laissant ainsi la liberté totale d'y insérer les ingrédients de son choix. C'est, en fait, le praxème nominal / *la culture*/ (W132) qui va remplacer, ou bien préciser le sens qu'il attribue aux *constituants* et qui va préfigurer l'émergence des ethnonymes / *Chaoui*/ et / *Targui*/ apparus dans une articulation potentiellement conflictuelle dans le programme de sens / *ça*

---

[92] ***E129**/ goli ma- wech gotli :euh taadod l m- euh + l mokawimat l howiya l jazairiya gotli belik ::: euh to- la tomathil hadh ++ alèch la tomathil hadh ?*
***W130**/ parce que taa- ++ euh mathalan + mokawimat*
***E131**/ ih*
***W132**/ netkaalmo men nahiyat thakafa ki ghadi tetadad thakafat mathalan + hadha chaoui (ih) hadha targui (ih) + rah teghlek :- ki chghol hadhi tsob fi kaleb wahed ++ bessah ki chghol kol wahed andah thakafat moghayira ++ w ghadi kolha ghadi tekhlak taasob*
***E133**/ tekhlak taasob ?*
***W134**/ kima hadh taasob bin l amazigh w l arab*

va créer:-/. L'autocensure, ici, est clairement indicatrice de refoulement d'une une voix portant le praxème non actualisé problème mais qui cède à une autre estimant, au contraire, que ces cultures / *coulent dans le même moule*/ (W132). Cependant, cette voix autre se trouve vite estompée par une autre apparemment plus pesante. Il s'agit d'une voix à laquelle elle s'oppose comme l'atteste l'oppositif / *mais*/ introduisant un positionnement explicitement négatif à l'encontre de cette multiplicité qui instaure un climat de / *fanatisme*/ (W132, W134).

> ***/E137****/ c'est-à-dire elle n'est- elle n'est pas- on ne peut pas la considérer comme:: richesse ?*
> ***W138****/ ++ non*
> ***E139****/ en Algérie ?*
> ***W140****/ d'accord il y a des cultures + genre il faut que l'Arabe aille voir la culture de l'Amazighe et l'Amazighe aille voir la culture de l'Arabe pour qu'il voit + s'il y a des inconvénients + il fait avec*
> ***E141****/ et toi tu ne vois pas que ça en Algérie ça se passe pas comme ça ?*
> ***W142****/ ici la multiplicité des cultures ici ne crée pas le développement*
> ***E143****/ ça: ne crée pas en Algérie ?*
> ***W144****/ ça : ne sert pas la société algérienne*[93]*/*

Pour se décharger de la pression que nous lui mettons, de par nos questions instantes (E137, E139), Walid adhère à notre position bienveillante de la la multiplicité des cultures. Il asserte, ainsi, momentanément ce fait en actualisant le praxème adverbial / *d'accord*/ (W140) lui permettant de tolérer l'idée de l'apport /*des cultures*/ mais sous la condition de l'ouverture de l'une sur l'autre, précisant par-là / *l'Arabe*/ et / *l'Amazighe*/ et faisant entendre implicitement que c'est loin d'être le cas en Algérie. D'où d'ailleurs notre tour interrogatif */et toi tu ne vois pas que ça en Algérie ça se passe pas comme ça ?*/ (E141) suscitant une réponse qui n'est pas en cohérence avec l'enchainement dialogal car impliquant une autre dimension de la question. En effet, la multiplicité des cultures pour Walid est désavantageuse uniquement/ *ici*/ (W142), un des éléments du repérage déictique du locuteur à grande échelle désignant toute l'Algérie, car ceci / *ne crée pas le développement*/ et / *ne sert pas la société algérienne*/. Ce jugement ne s'extériorise pas *ex-nihilo* dans la mesure où il comporte au fond

---

[93] ***E137****/ yetsema ma- mahich- ma neguedrouch neatabrouha ka:: richesse ?*
*W**138****/ ++ la***
E139*/ f dzair*
W140*/ saha kayen thakafat + chghol lazem l arbi yrouh ychouf thakafat l amazighi w l amazighi yrouh ychouf thakafat l arbi bèch ychouf + idha kanet kayna haja selbiya + ylakhor biha*
E141*/ w nta ma rakch tchouf beli hadh chi- f dzair ça se passe pas comme ça*
W142*/ hna taadod thakafat hna ma tekhlakch tatawor*
E143*/ ma: tekhlekch f dzair ?*
W144*/ ma: tekhdemch l mojtamaa l jazairi*

la voix de ceux qui endossent le sous-développement du pays aux Algériens et à la nature de la société algérienne.

> ***/E147/*** *pourquoi ?*
> ***W148/*** *parce que nous on n'a pas la liberté d'expression*
> ***E149/*** *il n'y a pas la liberté d'expression <u>en Algérie</u> ?*
> ***W150/*** *<u>il n'y a pas</u> + genre quelqu'un un Arabe vient il lui dit ne me parle pas ce- + genre il veut lui poser cette question il veut connaître <u>sa culture (oui)</u> il le laisse pas + et quand il ne le laisse pas connaître sa culture touj- toujours il y aura fanatisme de + de + de son côté + genre celui-là l'Islam il le fait pas bien:+ son arabe n- n'est pas comme notre arabe[94]/*

La multiplicité des cultures ne sert pas la société algérienne pour Walid. C'est la raison pour laquelle nous lui demandons en E147 de s'expliquer. Pour lui, cela provient de l'absence de la / *liberté d'expression*/ (W148) qui est, visiblement, due à la mentalité des Algériens qui vont apparaître, énonciativement, en W150 sous le couvert de l'ethnonyme /*Arabe*/ et de son présupposé Kabyle ou Amazighe présent par le biais du pronom anaphorique / *il*/. En effet, le W150 est une illustration du télescopage de discours qui mettent en scène un climat d'intolérance et de refus de l'un et de l'autre et qui se règle par ce que Walid a dû entendre autour de lui en particulier à l'ENS. Il s'agit de l'endroit où il a fait la rencontre de personnes et d'étudiants venus de différentes régions de l'Algérie. En effet, Walid rapporte les propos d'une tierce personne *in absentia* qui refuse d'établir la discussion avec un Arabe en arabe, et ce à travers le segment rapporté / *ne me parle pas ce-*/ où nous assistons à une interruption du programme de sens qui allait probablement expulser une expression ou une caractérisation dévalorisante, voire injurieuse quant à la langue arabe et dont la prononciation serait déplacée, incongrue et inconvenante vis-à-vis de l'enseignante-enquêtrice en face de lui. Walid ne s'arrête pas là et va examiner l'attitude des Arabes entre eux quant aux différentes variétés de l'arabe sans pour autant les citer clairement mais dont nous percevons la voix à travers les propos rapportés mettant en scène la relation interdiscursive entre différents énonciateurs rejetant réciproquement leurs parlers arabes. La non-personne montre ici que Walid n'est pas impliqué par ce genre de réactions haineuses et stigmatisantes tel que le montrent les discours directement rapportés / *genre celui-là l'Islam il le fait pas bien :+*

[94] ***E147/*** *alèch ?*
W148/ *parce que hna ma adnach horiyat raay*
E149/ *makach <u>horiyat raay f dzair</u> ?*
W150/ *<u>makach</u> + ki chghol wahed yji arbi ygolah ma tahdarch maaya hadhik + ki chghol rah baghi yatrah dhak soal alih baghi yaaraf <u>thakaftah (ih)</u> ma ykhalihch + w ki ma ykhalihch yaaraf thakafa ntaah daymen da- daymen ghadi ykoun metaassab m- + m + m nahiya ntaah + chghol hadha l islam marahch ydirah ghaya: + l arbiya ntaah m- machi kima l arbiya ntaana*

son arabe n- n'est pas comme notre arabe/. Ce sont autant de propos qu'il réactualise pour mettre en scène la conflictualité dans laquelle se tisse l'algérianité en rapport avec l'ethnonyme.

Le recyclage par Walid de ces accusations réciproques montre à quel point cette situation est pesante pour lui, qui dit préférer l'ouverture de l'un sur l'autre précisant par-là les Arabes et les Kabyles en particulier tout en impliquant les Chaouis.

La centration de l'entretien, tout d'abord, sur l'Islam puis sur ces ethnonymes montre que l'algérianité recèle pour notre interlocuteur, certes des différences mais aussi elle germe sur le terreau des conflits et des tensions qu'il souhaite désamorcer.

Pour Walid, l'algérianité est une appartenance qui l'amène à discuter de l'arabo-islamisme et de l'amazighité. Cette dualité constitue d'ores et déjà le pivot autour duquel cette appartenance gravite sans laisser de chance pour la langue et la culture française qu'il rejette d'ailleurs avec force. Or, le refus du français et de la culture occidentale, qu'il considère comme des éléments intrus à la culture algérienne, l'amènent à se replier sur l'arabo-islamisme et l'amazighité. Ce sont deux versants qu'il intègre dans l'espace de l'ENS qui devient le tremplin pour une vision autre de l'algérianité en dépit des conflits que cela engendre autour de lui et que nous touchons du doigt à partir des traces du dialogisme.

Conclusion

Au terme de ce premier chapitre analytique, comme nous l'avons prévu mais pas tout à fait exactement, nous avons relevé que l'ethnonyme se trouve au cœur de la conception de l'algérianité et des identifications des étudiants enquêtés en rapport avec le discours institutionnel, le triptyque de l'Association des Oulémas musulmans, la politique linguistique dans son ancienne mais aussi actuelle mouture, la politique éducative en vigueur dans le pays, ce qui se dit et se recycle à l'ENS et dans la société, en général. Or, nous avons constaté que les identifications des normaliens interrogés ne s'effectuent pas de la même manière. Pour Zahia, l'ethnonyme est source de conflit communautaire et d'austracisme. Ce qui la pousse à l'abandonner comme référent identitaire et à lui supplanter ce qui a fait et continue à unir les Algériens, à savoir le combat libérateur lors du colonialisme français. Pour Walid, l'ethnonyme arabe, qui suppose musulman, n'élimine pas celui de tamazight car les deux se trouvent en contiguïté permanente pour lui. Or, paradoxalement, cette bipolarité ethnique ne lui a pas permis d'être favorable à la question de la pluralité linguistico-culturelle. Ce qui le

maintient dans une position de repli sur ces deux composantes uniquement. Quant à Litissia, pour qui l'arabe semble s'investir d'un statut et d'une importance inégalable par rapport à l'amazigh/ kabyle qu'elle parle étant donnée son origine et sa provenance géographique, l'appartenance à l'Algérie est définie nécessairement par cet ingrédient linguistique auquel s'ajoute l'amazigh, les us et coutumes pourtant en déperdition, les symboles de la nation algérienne à l'instar du drapeau algérien et de l'hymne national. En somme, ce sont ces symboles que l'on inculque à l'apprenant à l'école algérienne et qui constituent l'ossature essentielle des finalités de l'éducation nationale. Il reste que, pour ces trois normaliens et comme par un commun accord, l'algérianité réfère à cette dualité ethnique plus ou moins conflictuelle. Une conflictualité qui, tout de même, tend à s'estomper.

Ainsi, il est plus qu'urgent de souligner l'urgence de dégager l'identité algérienne des conflits ethniques qui se fossilisent chez une catégorie d'Algériens censés être à l'abri de ces "prises en otage". L'heure est arrivée afin de restituer à l'algérianité le sens qui lui est intrinsèque en dehors des conflits idéologico-ethniques, c'est-à-dire le sens de faire corps avec les concitoyens, de par le maintien du sentiment d'appartenance à une nation qu'on sent la nôtre en dépit de la diversité. Laquelle ne doit pas être ressentie comme facteur de scission et de désintégration de la nation, ni des membres de la même communauté algérienne ayant une même histoire et le même sort ; mais sujette à la dynamique du changement perpétuel, de par le contact permanent avec l'autre, au passé comme au présent.

Chapitre V : L'algérianité à travers le prisme du Hirak

Introduction

Nous nous intéressons, dans ce chapitre, aux discours estudiantins qui font écho à ceux scandés au Hirak, lequel étant le contexte de constitution de notre corpus. Les questions de l'Etat, de citoyenneté, des libertés individuelles et collectives, de justice, de démocratie, etc. en constituent la toile de fond.

C'est ainsi que nous nous interrogeons sur l'impact du discours du Hirak sur le sentiment identitaire des normaliens enquêtés. Nous nous interrogeons sur ce que recèle pour eux l'algérianité en pareille circonstance. Nous nous interrogeons aussi sur l'état du sentiment identitaire, sur le statut et la place des référents identitaires, sur les sentiments de sécurité et de confiance qui, en principe, sont caractéristiques de toute identité…

1. Appartenance et Méfiance…

La discussion sur l'algérianité avec notre enquêtée Chanez a duré 39 minutes. Il s'agit d'une étudiante en quatrième année inscrite en licence de français, résidente d'Alger et dont les parents sont kabyles. Lors de cette discussion, elle témoigne de son amertume vis-à-vis d'un Etat dont elle se méfie et qu'elle pointe du doigt.

C'est donc au carrefour de la méfiance, l'oppression, la honte et le trop plein que s'élabore discursivement une algérianité au rendez-vous avec cette palette émotionnelle toute particulière. En effet, ces sentiments battent en brèche le discours politique tenu autour d'une algérianité qui gravite autour des invariants de l'unicité de la langue et de la religion et qui puise sa force et son sens dans un passé dont on doit être fier. Comment donc Chanez renverse cette conception pour mettre à nu les problèmes dont souffre une génération pleinement consciente des rouages de l'histoire ainsi que de ceux du politique ?

En même temps, nous examinons comment l'appartenance algérienne se trouve co-construite par les différentes voix transversales.

> ***/E51/*** *c'est quoi c'est quoi l'Algérien pour toi ?*
> ***C52/*** *bon un Algérien + c'est un:: ++ c'est un citoyen qui vit en Algérie tout court*
> ***E53/*** *ah qui vit en Algérie*
> ***C54/*** *oui*
> ***E55/*** *c'est-à-dire*
> ***C56/*** *on peut pas parler de:: + son identité pace que: + ça pose vraiment problème + un grand problème*[95]*/*

[95] ***E51/*** *wechno wechno l jazairi b nisba lik ?*
C52/ *bon un Algérien + c'est un :: + c'est un citoyen qui vit en Algérie tout court*

Désarçonnée par la question posée en E51 / *c'est quoi c'est quoi l'Algérien pour toi* ?/, Chanez, dans l'activité de sa pulsion communicative indiquée par les silences et l'allongement vocalique en / *bon un Algérien+ c'est un::++/*(C52**)**, temporise afin de concéder à l'instance de l'à-dire le temps nécessaire pour élaborer et mieux réussir le programme de sens à venir concernant /*l'Algérien*/. En voulant éluder, mais sans succès, le débat social autour de la question qui apparaitra en filigrane après en C56, elle bifurque peut-être inconsciemment vers un autre programme de sens et définit l'Algérien comme étant / *un citoyen qui vit en Algérie tout court*/. S'il en est ainsi, c'est peut-être pour couper court au dissensus que ceci paraît revêtir et nous infliger la nécessité de ne pas y insister. Or, cet évitement de sens n'aboutit pas, tant le débat social autour de l'algérianité est si pesant pour elle au moment de l'échange et plus particulièrement de cette séquence dialogale. .

Nous la reprenons en E53 en vue de solliciter plus d'éclaircissement. Nous le lui demandons par la suite explicitement à travers la locution / *c'est-à-dire*/ (E55**),** suivie d'une rupture intonative l'invitant à s'expliquer. Dans la suite de l'entretien, au lieu de nous répondre, Chanez nous signifie implicitement en C56 que définir l'Algérien comme étant un citoyen vivant en Algérie tout court lui permet d'éviter d'aborder les problèmes auxquels elle risque de faire face en estimant que /*ça pose vraiment problème + un grand problème*/. Ces problèmes semblent être créés par les autres, praxis socio-culturelle, dont elle imagine les discours discordants. En vertu donc de ce processus interactif où se co-construit le sens du discours de Chanez, celle-ci se veut être prudente en accordant cette catégorisation, l'algérianité, à tous les citoyens sans particularisme afin de se soustraire aux objections éventuelles et aux problèmes que ceci est susceptible d'engendrer.

> ***/C64****/ on peut pas parler sur l'identité + on p- on peut pas être libre si je dis je suis kabyle je suis arabe::*
> ***E65****/ ah y'a pas de liberté c'est-à-dire::*
> ***C66****/ si genre quand je me trouve avec les Kabyles (oui) je dis je suis kabyle (oui) mais ++ je me sens étrangère et quand je me trouve avec les Arabes je dis je suis arabe mais:: ceux qui savent genre mes origines je me sens un peu comme ça étrangère*[96]*/*

E53*/ ah qui vit en Algérie*
C54*/ oui*
E55*/ c'est-à-dire*
C56*/ on peut pas parler de:: + l'identité dialo pace que: + ça pose vraiment problème un grand problème*
[96]***C64****/ on peut pas parler sur l'identité + on p- on peut pas etre libre zaama ngoul je suis kabyle je suis arabe::*
E65*/ ah y'a pas de liberté c'est-à-dire::*
C66*/ si zaama ki nkoun maa l kbayel (ih) ngoul je suis kabyle (ih) bessah ++ je me sens étrangère w ki nkoun maa les Arabes ngoul je suis arabe mais:: li yaarfo zaaama mes origines nhes rohi chwiya haka étrangère li ygoulo hna arab*

Le segment en C64 / *on peut pas parler sur l'identité + on p- on peut pas être libre*/ est une manière implicite de rappeler le discours social auquel se conforme, en ce moment, plus ou moins une jeunesse excédée et surtout révoltée contre un contexte social et / ou politique senti comme étant oppresseur puisqu'elle considère qu'ils ne peuvent être libres de s'exprimer. Ce ressenti d'absence de liberté est relié particulièrement dans cette séquence aux ethnonymes */arabe*/ vs */kabyle*/. En énonçant de manière hypothétique son propre discours (C66), qui est une trace de dialogisme intralocutif puisqu'elle réagit à son discours interne / *je dis je suis kabyle (oui) mais ++ je me sens étrangère/* puis */ je dis je suis arabe mais:: ceux qui savent genre mes origines je me sens un peu comme ça étrangère/,* Chanez bute sur des difficultés verbales apparentes à travers le silence et l'allongement vocalique. Ce sont des failles indicatrices d'un embarras, dû à sa position intermédiaire entre / *kabyle*/ et /*arabe*/ mais, en même temps, à la réaction prévisible de son interlocutrice immédiate et des autres personnes qu'elle s'imagine en face. Sans pouvoir légitimer l'appartenance exclusive à l'un ou à l'autre, elle essaie de se conformer au groupe d'appartenance avec lequel elle se trouve, dit-elle en C66. Or, dire qu'elle est kabyle ou arabe provoque un sentiment d'étrangeté pour elle. Ce qui est tout à fait normal car l'identité signifie à la fois se différencier de l'autre mais aussi lui ressembler. Mais cette ressemblance est assez problématique pour Chanez qui l'enfouit dans une étrangeté déconcertante car elle ne parle pas kabyle pour les Kabyles (donc elle ne leur ressemble pas) et elle a des / *origines/* (C 66) kabyles pour les Arabes faisant d'elle une non-Arabe.

> ***/E157/*** *pourquoi euh euh c'est pas des Algériens il leur dit pas je suis algérien (non) il te dit moi Kabyle ?*
> ***C158/*** *oui il dit je suis kabyle pas Algérien + pace que pour eux comme quoi l'Islam c'est pas- il n'est pas venu comme ça pace qu'ils le voulaient*
> ***E159/*** *oui*
> ***C160/*** *pace que comme quoi ils étaient OBLIGES .*[97]*/*

En nous basant sur le déjà-dit de Chanez, nous interrogeons notre interlocutrice en E157 en vue d'expliciter la cause qui, en quelque sorte, dissout le sentiment identitaire des Kabyles en tant qu'Algériens et valorisent l'ethnonyme / *Kabyle*/ (C158) devenant, *de facto*, leur seul référent. Au modal anaphorique /*oui*/ (C158), reprenant positivement en écho notre

---

[97] ***E157/*** *waalach euh euh c'est pas des Algériens ma ygolamch ana dziri (non) ygolak ana kbayli*
C158/ *oui ygolo ana kbayli machi dziri + pace que pour eux zaama l'Islam machi- ma jach haka pace que habouh*
E159/ *ihih*
C160/ *pace que zaama ils étaient OBLIGES*

tour de parole précédant lié à la dissolution de l'algérianité au profit de "la kabylité", succède une justification en lien avec / *l'Islam*/ en particulier. Ce qui contient un effet de surprise pour nous qui lui demandons juste de s'exprimer sur le rapport entre algérianité et "kabylité". Le refus de l'identification algérienne par les autres se justifie, pour Chanez, par le refus de la religion qui la définit politiquement parlant mais qu'/*ils*/ (C158) n'ont pas choisie délibérément. En effet, cette allusion au discours officiel quant aux constantes de l'identité algérienne qu'est l'arabo-islamisme, très enfouies et controversées dans les mailles de son discours, l'autorise en fait à prendre très indirectement la défense de ces Kabyles dont elle se porte pour l'instant la porte-parole. De ce télescopage implicite entre discours politique et celui des Kabyles en particulier ressort un sentiment d'injustice qui apparaît sitôt que Chanez actualise en C160 le praxème / *OBLIGES*/. Un praxème, en l'occurrence, qu'elle amplifie comme pour signifier d'autant plus l'ampleur de cette injustice vécue par les Kabyles dont elle se considère une.

> ***C170**/ oui l'Etat qui l'a fait euh en fait au début au début à la + à la colonisation quand il y avait la colonisation française et tout comme quoi ils étaient normal des Arabes des Kabyles des des Chaouis et tout (oui) ils étaient genre comme ça ils faisaient et tout*
> ***E171**/ ils vivaient ensemble*
> ***C172**/ OUI exactement APRES que la France est sortie après la colonisation que ça a commencé ce problème avec le le Boumediene*
> ***E173**/ Boumediene*
> ***C174**/ qui a interdit de parler + le le imazighen*
> ***E175**/ l'utilisation de*
> ***C176**/ oui l'utilisation de tamazight il était même celui qui parlait en kabyle ils ils le prenaient à la prison*
> ***E177**/ ah !*
> ***C178**/ donc ils étaient- donc donc comme a dit ma copine tout à l'heure au lieu de parler euh en arabe skara exprès on parle en français*
> ***E179**/ exprès contre l'Etat*
> ***C180**/ oui exprès contre eux on parle en français donc le fait que ++ on les a obligés à parler arabe ils détestaient l'arabe ils détestent toute chose comme ça en arabe donc même l'Islam + ils le détestent*[98]

[98] ***C170**/ oui l'Etat li daro euh en fait f lowel au début f l + f l colonisation ki kanet la colonisation française gaitik chghol ykouno normal des Arabes des Kabyles des des Chaouis et tout (ihih) kanou genre haka ydirou gaa*
***E171**/ yetaaycho*
***C172**/ OUI exactement MOUR ma kharjet fransa mour la colonisation li bda hadh le problème maa le le Boumediene*
***E173**/ Boumediene*
***C174**/ qui a interdit de parler + le le imazighen*
***E175**/ l'utilisation de*
***C176**/ oui l'utilisation de tamazight kan même li kan yahad en kabyle y yedouh lel habs*
***E177**/ ah !*
***C178**/ donc ils étaient- donc donc kima galet ma copine mogbil au lieu de parler euh en arabe skara nahadro en français*
***E179**/ skara f doula*
***C180**/ oui skara fihom nahadro en français donc le fait que ++ obligeawhom yahadro arbiya welaw yakarho arbiya welaw yekarho ay haja haka b l arbiya donc meme l'Islam + welaw yakarhouh*

Quelques tours de parole plus tard surgit, nostalgiquement (C170) puis douloureusement (C172, C176) pour Chanez, une phase de l'Histoire algérienne. En C170, interpelée probablement par les histoires racontées par son grand-père et parallèlement par l'image stéréotypée et figée d'Algériens en fraternité à l'époque coloniale, notre enquêtée se met à retracer l'harmonie dans laquelle vivaient / *les Arabes*/, / *les Kabyles*/ et / *les Chaoui*/. Cependant, en C172, nous assistons à l'émergence d'un discours accusateur, celui probablement des défenseurs de l'amazighité et/ ou des opposants à l'arabisation, pointant du doigt la politique linguistique entreprise par l'ex- président algérien / *Boumediene*/ et qui concerne l'interdiction de parler aux / *imazighen*/ (C174**)**. Elle se sert donc de ce discours accusateur, qu'elle s'approprie et dont elle adopte pleinement le bien-fondé, pour imputer à cette entreprise politique la responsabilité de l'émiettement de cette harmonie entre les Algériens.

Un sentiment de rancœur, mêlé à une injustice ressentie, prend alors le dessus en C176, C178 et C180 où Chanez remémore la scène où toute personne autrefois parlant l'amazigh se faisait emprisonner.

> ***/E255/*** *oui: exactement + alors Chanez regarde ce que tu m'as écrit que: + l'Etat euh euh je t'ai posé la question je t'ai dit est-ce-que:: l'Etat- tu as le sentiment que l'Etat + veut imposer une certaine identité (oui) tu m'as dit oui parce qu'il veut imposer l'identité arabe*
> ***C256/*** *arabe oui*
> ***E257/*** *est-ce-que tu peux m'expliquer ?*
> ***C258/*** *bon euh quand ils sont venus les:: conquêtes islamiques*
> ***E259/*** *oui*
> ***C260/*** *euh ils ont ramené avec eux bien sur le Coran tout écrit en arabe*
> ***E261/*** *l'Islam*
> ***C262/*** *oui l'Islam euh ++ euh genre ce l- je sais- genre dans cette période il y avait le conflit et tout*
> ***E263/*** *entre::*
> ***C264/*** *entre les Arabes et les- les Amazighes dans cette période il y avait ce truc et après c'est bon ça s'est réglé + et après quand elle est sortie l l l quand la France est sortie et tout genre après il y avait comme ça- quand elle est sortie il a rendu l'Etat comme je te l'ai dit interdit euh euh interdiction de parler + en tamazight*
> ***E265/*** *à l'indépendance*
> ***C266/*** *genre ils veulent- oui après l'indépendance genre ils veulent enlever l'identité amazighe de- comme quoi vous n'avez pas le droit d'être amazighes vous êtes ar- vous êtes des Arabes vous restez des Arabes*[99]*/*

[99] ***E255/*** *i:h exactement + alors Chanez choufi wèch ktebtili goltili beli: + l'Etat euh euh sagsitak gotlak est-ce-que:: l'Etat- tu as le sentiment que l'Etat + veut imposer une certaine identité (oui) tu m'as dit oui parce qu'il veut imposer l'identité arabe*
C256/ *arabe oui*
E257/ *est-ce-que tu peux m'expliquer ?*
C258/ *bon euh ki jaw l:: fotohat l islamiya*
E259/ *ih*
C260/ *euh jabo maahom bien sur le Coran maktoub gaitik en arabe*

Sentiment de frustration, engendré chez Chanez par cette volonté politique de défaire/ *l'identité amazighe*/ (C266) de toute référence identitaire algérienne, se fait jour pour elle qui, au contraire, lui restitue sa légitimité référentielle tout en déconstruisant le rapport d'opposition et d'incompatibilité entre amazigh et Islam.

En effet, dans notre tentative de désambiguïser ce qui a été renseigné sur son questionnaire, nous reprenons plus ou moins fidèlement une partie en E255 quant à sa réponse concernant l'existence d'un sentiment d'imposition par l'Etat de l'identité arabe. Chose qu'elle corrobore en C256 où elle remonte à une phase de l'Histoire de l'Afrique du nord et de l'Algérie, celle des / *conquêtes islamiques*/(C258). Chanez semble vouloir dire plutôt que la conquête musulmane de l'Afrique du nord, dont l'Algérie, a ramené une composante identitaire exogène et que l'arabe, uniquement langue du Coran, doit cesser de véhiculer l'identité tel que le montre allusivement le programme de sens / *euh ils ont ramené bien sûr avec eux le Coran tout écrit en arabe*/ (C260). Cette période, qu'elle a dû étudier de par son cursus scolaire et qu'elle dépeint comme le ferait un enseignant de l'Histoire, lui permet de remonter aux origines du problème en Algérie et de procurer plus d'efficacité à sa mission persuasive à notre égard en faveur de l'amazighité.

Tout en continuant à considérer que l'identité algérienne n'est autre que celle amazighe, Chanez effectue un mouvement rétrospectif pour évoquer la période où commence / *euh euh l'interdiction de parler + en tamazight*/ en C264 ; une période qu'elle évoque non sans émotions accompagnées de perturbations du dire qui témoignent, en creux, de la montée en puissance d'une tension du dire, étant donnée la sensibilité sociopolitique de la question entamée. Et d'ailleurs, c'est la raison pour laquelle Chanez ne nomme pas le décideur politique ayant entrepris cette procédure et se contente de l'actualisation en C264 du praxème anaphorique /*il*/ et / *ils*/ en C266, comptant sur notre compréhension-réponse. Pour apporter une plus-value de légitimité et de cohérence à ce qu'elle avance, notre enquêtée opère un

---

E261*/ l'Islam*
C262*/ oui l'Islam euh ++ euh chghol hadik l- je sais- zaama f hadik la période kan kayen le conflit et tout*
E263*/ entre::*
C264*/ entre les Arabes et les- les Amazighes f f hadhi la période kan kayen hadak le truc w mbaad c'est bon triglat + w maadatik ki kharjet l l l ki kharjet fransa et tout genre mouraha fatou haka- ki kharjet awed rad l'Etat kima gotlak ntaa interdit euh euh interdiction de parler + en tamazight*
E265*/ <u>à l'indépendance</u>*
C266*/ <u>genre habine</u>- oui après l'indépendance chghol habin ynaho l'identité amazighe ntaa comme quoi vous n'avez pas le droit d'*être *amazighes vous* êtes *ar- vous etes des Arabes vous restez des Arabes*

mouvement rétroactif pour nous rappeler son discours antérieur, déjà prononcé sur le même sujet et ce dans un dialogisme intralocutif à travers / *comme je te l'ai dit*/ (C264).

Dans la suite de l'entretien, Chanez, pour accentuer l'injustice ressentie et la frustration éprouvée, rapporte directement le discours de ceux qui / *veulent enlever l'identité amazighe*/ en C266 tel que le prononcent, en l'occurrence, les décideurs politiques du pays en disant : / *vous êtes des Arabes vous restez des arabes*/. Cet énoncé est à mettre en rapport direct avec la Constitution algérienne, la Charte nationale[100] de 1976 et l'allocution du président algérien Ben Bella qui, après l'Indépendance, a déclaré lors de son allocution publique et officielle : « *nous sommes des Arabes, des Arabes, dix millions d'Arabes* » (cité par J. Zenati, 2004:137). L'énoncé de Chanez met en lumière l'injustice délibérément commise par le biais de / *ils veulent*/. Une injustice qu'elle associe à une algérianité bâtie sur le socle d'une arabité exclusiviste, négationniste et conséquemment frustrante.

> ***/E351/*** *oui alors Cha- Chanez tu m'as dit également auparavant être Algérien était une fierté*
> ***C352/*** *oui*
> ***E353/*** *ETAIT + c'est-à-dire c'est plus le cas*
> ***C354/*** *oui:: bon auparavant euh juste après l'indépendance-*
> ***E355/*** *oui*
> ***C356/*** *on était fier de dire voilà ch'uis algérien jusqu'à-*
> ***E357/*** *qu'est-ce-qui fait notre fierté pourquoi on était si fier ?*
> ***C358/*** *pace qu'on a eu l'indépendan:ce et tout genre ++ euh + nos grands-parents quand ils disent genre que voilà on a eu l'indépendance genre des Algériens comme ça eux ils l'ont ramenée mais maintenant:: avec la la corruption du pays et tout on peut pas dire que genre comme ça +*
> ***E359/*** *on peut pas être fier d'être algériens ?*
> ***C360/*** *non pas du tout*
> ***E361/*** *c'est-à-dire on a honte des fois de déclarer:-*
> ***C362/*** *oui:: auparavant genre ils étaient comme ça quand ils vont à à l'étranger ils brandissent comme ça le drapeau de l'Algérie xxx voilà je suis algérien et tout mais maintenant genre je sais pas parce- si pace que tous les gens disent- en fait tout le monde lit et tout etils ont su pac- on peut pas rester dire genre + nos grands-parents ils ont fait comme ça nos grands-parents- il faut qu'on voie nous ce qu'on a fait nous à notre époque il y a la corruption*
> ***E363/*** *c'est-à-dire ma je peux pas être fier de quelque chose qu'ils ont + fait::*
> ***C364/*** *oui ils l'ont fait avant genre ce n'est pas moi qui l'ai fait à notre époque nous à quoi on est arrivé ? on est arrivé à la corruption je peux pas dire que je suis fière d'être AlgériENNE alors qu'à mon époque il y a rien rien ne s'est arrangé tu peux pas dire-* [101]*/*

[100] *Charte nationale, 1976, titre premier, 83*

[101] ***E351/*** *ihih alors Cha- Chanez tu m'as dit également auparavant etre Algérien était une fièreté*
C352/ *oui*
E353/ *ETAIT + c'est-à-dire c'est plus le cas*
C354/ *oui:: bon auparavant euh juste après l'indépendance-*
E3555/ *ih*
C356/ *on était fier de dire voilà ch'uis algérien hata-*
E357/ *qu'est-ce-qui fait notre fièreté pourquoi on était si fier ?*

En continuant à ressaisir certaines phases de l'Histoire du pays, Chanez essaie d'expliquer où en est arrivée l'algérianité qui, non seulement était défaite de l'une de ses composantes légitimes qui est l'amazighité, mais aussi qui s'est vidée du sens de la fierté qui lui était intrinsèque.

En E351, nous reprenons ce que Chanez a mentionné sur le questionnaire /*oui alors Cha- Chanez tu m'as dit également auparavant être Algérien était une fierté*/. Nous tentons, par-là, de cerner la dissolution du sentiment de fierté quant à être Algérien et qui, selon elle, n'a plus lieu d'être car, disait-elle sur le questionnaire, être Algérien était une fierté. Or, comptant sur notre compréhension-réponse sollicitée (discours-réplique prévu) de la raison d'être de ce fait, étant donné que nous faisons partie du même contexte social, Chanez s'en tient uniquement à l'affirmer en actualisant un / *oui*/ anaphorique à notre énoncé précédant. Ce qui nous pousse à réitérer le praxème /*ETAIT*/ (E353) tout en l'amplifiant pour attirer l'attention sur le paramètre temps de l'imparfait, et ce pour solliciter d'avantage d'explications. C'est alors qu'elle se met progressivement à s'expliquer.

L'allongement vocalique /*oui::/* (C354), ainsi que l'hésitation / *euh*/ (C354), indices de programmation perturbée du sens censée justifier cette prise de position catégorique, débouchent sur l'actualisation du programme / *juste après l'indépendance-*/ (C354**)** sans pour autant pouvoir aller jusqu'au bout de son idée. Nous actualisons le modal /*oui*/, comme pour la rassurer quant à la nouvelle orientation que va prendre l'entretien, et aussi une manière de lui signifier que nous attendons plus d'éclaircissements de sa part. C'est ce qu'elle comprend tout de suite.

Dans la continuité de l'entretien (C356), Chanez rapporte avec beaucoup d'émotions, que l'expression mimique met d'ailleurs en valeur, l'engouement avec lequel les Algériens se

---

C358*/ pace qu'on a eu l'indépendan :ce et tout genre ++ euh + nos grands-parentski ygoulo zaama beli voilà on a eu l'indépendance chghol des Algériens haka houma jabouha bessah douka :: maa la corruption du pays et tout on peut pas dire que zaama hakaya +*
E359*/ on peut pas être fier d'etre Algériens ?*
C360*/ non pas du tout*
E361*/ c'est-à-dire on a honte des fois de déclarer:-*
C362*/ oui:: auparavant zaama kanou haka ki yrouho l l kharej yerefdou haka drapeau ntaa dzair xxx voilà je suis algérien et tout bessah douka genre je sais pas parce- si pace que nas ygouloulhom gaa- en fait welaw gaitik yagraw et tout w arfou pac- ma neguedrouch negoodo ngoulo beli zaama + nos grands-parents darou haka nos grands-parents- lazem nchoufo hna wèch derna hna fi wagtna kayen la corruption*
E363*/ c'est-à-dire ma negderch nkoun fakhoura b haja li +darouha ::*
C364*/ oui darouha m gbal chghol machi ana li dertha fi wagtna hna wèch lhagna lhagna l la corruption je peux pas dire que je suis fière d'etre algérieNNE alors que fi wagti ma kayen walou ma tsagam walou ma teguedrich tgouli-*

présentaient en toute fierté en tant que tels. Or, cette fierté est délimitée dans le temps car, rappelons-le, elle concerne la période post-indépendance selon elle. En exprimant l'engouement et l'enthousiasme avec lesquels ces Algériens présentaient l'algérianité (C356 et le début de C358), l'énoncé de Chanez semble enchaîner sur un discours qu'elle a déjà mémorisé quant à la glorification du combat libérateur algérien qui a abouti à l'indépendance du pays. C'est d'ailleurs ce qui va ressortir nettement au seuil de sa parole en C358 lorsqu'elle évoque / *nos grands-parents*/ qui / *l'ont ramenée*/. L'algérianité véhiculait donc cette fierté issue de la gloire d'une indépendance difficilement arrachée.

Marquant donc momentanément son allégeance à cette voix algérienne glorifiante, rappelant celle que l'on retrouve notamment à l'école algérienne et à laquelle se conforment sans difficultés les élèves, notre témoin informatrice justifie le bien-fondé d'une algérianité qui était alors digne de fierté. Cependant, elle prend du recul vis-à-vis de cette voix puis laisse libre cours à son esprit critique remettant complètement en cause cette équation.

Chanez bascule dans le temps pour s'inscrire dans le moment de l'énonciation à travers le praxème de modalisation déictique temporelle / *maintenant*/. Cette modalisation se trouve précédée du praxème oppositif / *mais*/ en vertu duquel elle s'oppose à une quelconque fierté quant à être Algérien au moment où nous échangions. Une nouvelle équation se met alors en place quant à une algérianité qui équivaut d'ores et déjà à / *la corruption*/ ; le praxème qui apparat dans trois occurrences. Voilà donc s'affiche la raison pour laquelle être algérien se dénude du sentiment de fierté qui se voit supplanté par celui de / *honte*/ que nous inférons du déroulement de l'entretien jusque-là et que Chanez valide à travers un / *oui*/ (C362) anaphorique tout en l'allongeant, marque d'insistance, pour marquer son total accord avec nous. Dans ce même tour de parole, et en continuant dans la même logique opposant un passé glorieux à un présent honteux, Chanez se met toujours à contester une quelconque fierté quant à une algérianité caractérisée uniquement par la corruption, et ce en ridiculisant l'attitude de personnes, pour justifier leur fierté, reprennent mécaniquement l'argument du combat libérateur. Et comme pour dire à ces gens-là qu'il est inutile de continuer à tenir ce genre de discours, elle s'adresse à eux en les mettant face à la réalité algérienne / *pace que tous les gens disent- en fait tout le monde lit et tout etils ont su/*. Consciente des effets de la mondialisation galopante, elle présente l'argument selon lequel cette corruption est sue de tout le monde en faisant référence au discours médiatique dont elle cite explicitement les journaux à travers la lecture qu'elle évoque. Ceci n'épargne naturellement le reste du mass-

média à l'instar de l'impact de la télévision notamment qui diffuse largement l'information dans le monde.

En se souscrivant à la vision de Chanez, nous reformulons brièvement en E363 toute la portée de ce qu'elle vient de dire. Et dans la suite de l'échange, Chanez valide et, en même temps, signifie l'aberration de se sentir fier de ce que les autres ont fait. D'où la négation fortement utilisée par Chanez qui fonctionne raisonnablement pour intervenir chaque fois qu'il faut déconstruire les discours autour d'elle. Rappelant toujours à la raison, cette négation s'adresse à cet allocutaire qu'elle accule par le biais de l'interrogation / *à notre époque nous à quoi on est arrivé* ?/. Cette question est loin de s'attendre à une réponse quelconque qui, d'ailleurs, émerge tout de suite / *la corruption*/, puis / *rien*/ puis finalement / *rien ne s'est arrangé*/ ; trois occurrences derrière lesquelles se profilent l'insatisfaction, le désespoir et le désenchantement dans une image dramatique et dramatisante de l'Algérie.

> ***/E365****/ ah donc tu ne peux pas dire- être fière que nos grands-parents ont eu l'indépendance ?*
> ***C366****/ oui:: moi je suis fière que mes grands-parents ont eu l'indépendance mais je peux pas marcher avec toute ma vie et ils me posent la question je dis je leur dis ah mes grands-parents ont eu l'indépendance ok et:: toi ? ++ et toi qu'est-ce- qu'il y a à ton époque ?* [102]*/*

Dans la suite linéaire de la séquence précédente s'élabore en continu pour Chanez cette image d'une algérianité "honteuse".

Notre enquêtée continue à contester le sentiment de fierté dont se targuent les gens autour d'elle quant à l'appartenance à un "pays dit d'un million et demi de martyrs". En effet, après avoir momentanément concédé à la fierté d'appartenir à ce pays par le biais du modal /*oui::*/ **(**C366**),** suite à notre interprétation */ah donc tu ne peux pas dire- être fière que nos grands-parents ont eu l'indépendance/* (E365), comme pour essayer de trouver un terrain d'entente avec nous, et au-delà, avec ceux qui le perpétuent autour d'elle, elle s'y oppose aussitôt par le biais de l'adversatif / *mais*/. Cette opposition lui permet, de fait, de leur répliquer en saisissant l'absurdité de cette logique fortement contestée par elle ; et ce en se servant de deux tours interrogatifs qui les acculent / *ok et :: toi ? ++ et toi qu'est-ce- qu'il y a à ton époque ? /*. Elle ménage au milieu un petit moment comme pour leur accorder le temps de répondre tel que le montre la pause moyenne vers la fin du tour de parole. Fortement orienté vers le

[102]***E365****/ ah donc ma teguedrich tgouli- tkouni fakhoura ano jdadno houma li daw l'indépendance*
C366*/ oui :: ana fakhoura beli jdadi daw l'indépendance bessah ma negderch nogaod nemchi biha gaitik hyati w ki ysagsouni ngoul ngoulhom ah jdadi daw l'indépendance ok w :: ntiya ? + w ntiya fi wagtak wèch kayen ?*

discours des gens à qui elle s'oppose, ce qui est une marque de dialogisme interdiscursif, le discours de Chanez revêt une dimension polémique et, en même temps, une valeur dissuasive qui ne manque pas d'interagir avec ce qui tend à être admis autour d'elle à propos de la fierté d'être algérien. Il s'agit d'une estimation qui, telle qu'elle la rapporte, semble relever de l'évidence pour les autres mais qu'elle bat en brèche.

> ***E373****/ de se présenter comme étant algérien*
> ***C374****/ Algérien oui: bien sûr*
> ***E375****/ surtout: quand vous partez à l'étranger + j'ai l'impression tu veux me dire ça*
> ***C376****/ oui euh surtout oui euh surtout genre dans les médias et tout ++ je parle pas des médias de l'Algérie pace ils montrent que ce qui est bien des médias à les étran- à l'étranger plutôt quand ils montrent l'Algériegenre il y a ça il y a la corruption l euh il n'y a pas le président: genre l'anarchie totale et tout je vais moi chez eux je dis je suis algérienne et fière ?(rire)*[103]

Le sentiment de honte se fait plus sentir lorsque celui de fierté ne peut plus ménager une place auprès de l'algérianité. C'est dans une superposition de voix qu'elle confirme ceci (C374), tout en l'accentuant davantage dans le tour de parole suivant où elle se met à déployer successivement un autre ordre de raisons d'être de cette honte.

En C376, nous assistons à une perturbation du dire qui subit un réglage social provenant de ce qui se dit de l'Algérie. En effet, des hésitations, des répétitions et une pause moyenne accompagnent l'émergence d'une vision critique vis-à-vis des / *médias*/ algériens. Une vision qui va aussitôt ressortir dès lors qu'il est question du sentiment de honte ressenti à / *l'étranger*/ et que nous lui suggérons en E375. Les médias reçoivent un autre sens que celui qu'elle croit le nôtre en imaginant que nous pensons aux médias algériens auxquels elle dénude toute crédibilité. C'est la raison pour laquelle elle anticipe sur notre discours-réplique le concernant et le nie ainsi / *je parle pas des médias de l'Algérie pace ils montrent que ce qui est bien/*. C'est ainsi qu'elle leur associe le mensonge et, par-delà, l'hypocrisie et la supercherie. En enchaînant avec le programme de sens difficilement entamé, elle interagit avec ce que divulguent les médias étrangers sur un pays rongé par / *la corruption*/, sans / *président*/ et où règne / *l'anarchie totale*/. Cette situation, si pesante pour elle, inspire le mépris aux autres. Ce qui ne peut qu'abroger cette fierté incompatible avec la réalité. D'où,

[103] ***E373****/ de se présenter comme étant Algérien*
C374*/ Algérien oui: bien sûr*
E375*/ surtout: quand vous partez à l'étranger + j'ai l'impression tu veux me dire ça*
C376*/ oui euh surtout oui euh surtout genre f les médias et tout ++ je parle pas les médis taa dzair pace que ywariw fiha ghir haja mliha ala les médias f les étran- f l'étranger plutôt ki ywariw dzair chghol fiha haka fiha la corruption l euh ma kanch le président: chghol l'anarchie totale et tout w baad nrouh ana andhom ngoul je suis algérienne et fière (rire)*

par ailleurs, le rire moqueur et sarcastique de Chanez succédant à l'interrogation totale /*je vais moi chez eux je dis je suis algérienne et fière (rire*)/, reprise du déjà-dit, encore une fois pour mettre en débat l'énoncé affirmatif imputé aux autres. Ce sont ceux qui se disent fiers d'être Algériens qu'elle tourne ici en dérision pour, au final, gagner en raison.

> ***/C388****/ oui:: genre si tu dis quelque chose ils t'arrêtent si tu dis quelque chose ils t'arrêtent si tu dis quelque chose ils te prennent d'ailleurs on est en train de voir dans le Hirak (oui) la moitié toute la moitié ils l'ont prise celui qui dit quelque chose ils ils le prennent il n' y a pas la liberté d'expression je ne peux pas-*
> ***E389****/ un Algérien c'est-à-dire c'est quelqu'un qui ne s'exprime pas librement ?*
> ***C390****/ oui:: et on ne peut genre changer quelque chose parce que c'est bon genre xx on a l'impression que rien ne va partir rien ne va changer même lorsqu'ils ont fait les élections-*
> ***E391****/ c'est-à-dire que vous êtes résignés: au sort ?*
> ***C392****/ même même quand ils ont fait les élections présidentielles on a l'impression que tous ces gens makhdoumine genre il n'y a pas l con- l confiance comme ça*[104]*/*

Dans cette séquence se tisse, voire s'achève une image d'une algérianité malheureuse dans un contexte qui ne fait qu'exacerber les sentiments de méfiance chez Chanez, de par les évènements en cours. Du Hirak dont elle emprunte certains discours qui tracent une atmosphère assez tendue ressort une catégorisation spécifique de l'Algérien opprimé…

C'est donc à ce moment-là que cet événement sociopolitique, actualisé sans ambigüité / *le Hirak*/ (C388), apparaît pour ainsi agir sur la conception de l'algérianité telle que ressentie par Chanez. En effet, c'est en interagissant uniquement avec la probabilité de s'exprimer et de dire publiquement quelque chose, Chanez dit encourir la prison qui apparaît en filigrane à travers le programme de sens / *ils t'arrêtent*/ (C388), prononcé dans deux occurrences successives et auquel fait écho / *ils te prennent*/ (C388). Ceci rappelle sans équivoque le discours de toutes celles et ceux qui, au nom des droits de l'homme, s'opposent viruleusement à une politique qu'ils trouvent "répressive" à l'encontre de toute parole contestataire accompagnant la mobilisation populaire. Celle en cours mais aussi celles que l'Algérie a connu depuis le printemps berbère. Ici, émerge confusément le poids du discours social qui régule son discours et, en même temps, son sentiment identitaire. La certitude, prosodiquement perceptible, avec laquelle elle énonce ses dires leur attribue une valeur de

---

[104] ***C388****/ oui:: genre loukan tgouli haja yerefdouk loukan tgouli haja yedouk d'ailleurs rana nchoufo doka f l hirak (ih) noshom noshom gaitik dawhom li ygoul haja y ydouh makach la liberté d'expression ma negrderch-*
E389*/ un Algérien c'est-à-dire c'est quelqu'un qui ne s'exprime pas librement ?*
C390*/ oui:: w ma neguedrouch zaama nbedlo kach haja pace que c'est bon genre xx on a l'impression ntaa ma ha yetnaha walou ma ha yetbadal walou même ki darou les éléctions-*
E391*/ c'est-à-dire que vous êtes résignés: au sort ?*
C392*/ meme meme ki darou les élections présidentielles on a l'impression que hadouk nesse gaitik makhdoumine genre makach l con- l confiance haka*

vérité générale absolument incontestable. Cette certitude est d'autant plus adossée à l'ambiance citoyenne presque homogène qui règne en ce moment et qui dénonce les dépassements et abus de la politique en place. Etant consciente de notre connaissance de l'état de fait ; compte tenu de la grande ampleur que le hirak est en train de prendre auprès des citoyens, elle ne semble point en état d'en douter. D'où le présent de l'indicatif auquel s'ajoute l'emploi du pronom générique / *tu*/ qui réfère à la fois à l'enquêtée, à son enquêtrice et au *on* de tout le monde. Tellement certaine de ses dires qu'elle prononce ce programme de sens en toute assurance, d'où la redondance de cette idée dans le même tour de parole qui s'achève sur une négation interrompue / *je peux pas-/* comme pour souligner la posture victimaire que prend le portrait qu'elle dresse de l'Algérien.

C'est ce que nous cherchions à désambiguïser en E389 où nous l'interrogeons sur la liberté d'expression de l'Algérien. En se posant comme porte-parole de sa génération à travers un /*on*/ (C390), l'incluant au premier degré et pris dans son fonctionnement interdiscursif, elle affirme avec insistance, comme le montre l'allongement vocalique dans / *oui:::*/ (390), l'absence de liberté d'expression qui s'actualise dans un programme de sens teinté de l'expression de désespoir que dénote clairement le segment /*c'est bon*/, synonyme de fin des illusions (C390). Pour s'illustrer, Chanez évoque en C930 / *les élections*/ et précise en C392 / *les élections présidentielles*/. Ce segment, précédé à deux reprises de l'oppositif / *même*/ lui sert d'exemple concret afin d'étayer sa position très méfiante vis-à-vis de l'Etat qu'elle accuse ainsi d'avoir truqué les élections sans en avoir les preuves tangibles. En effet, nous retrouvons les traces du discours populaire qui continue à se méfier de la bonne foi des dirigeants algériens et de douter des promesses qui accompagnent, en ce moment de l'enquête sociolinguistique, les élections présidentielles. En ressuscitant ce discours, qui n'est pas à la base le sien, Chanez conteste la transparence des élections à venir. D'autant plus qu'elle refuse de s'accommoder de l'idée d'admettre un quelconque président digne de confiance, comme ils le disent, dans la campagne électorale à tout le moins.

***E393**/ pas de confiance*
***C394**/ oui :*
***E395**/ entre l citoyen et l'Etat*
***E396**/ ah c'est-à-dire l'Algérien il a PERDU confiance en l'Etat*
***C397**/ oui: oui*
***E398**/ on n'a plus confiance aux dirigeants*
***C399**/ oui même genre il est comme ça c'est une personne bien*
E400/ Oui
***C401**/ L'Etat fait l::: possible et l'impossible pour la rendre mauvaise*
***E402**/ pour la rendre mauvaise*

***E403**/ pour la rendre <u>mauvaise</u>*
***C404**/ <u>oui:</u> et du coup il y a des gens qui les suivent après on ne sait plus est-ce-que c'est vrai celle-là est bien est-ce-que c'est vrai elle n'est pas bien genre on est perdus*[105]

Poussée à l'extrême, cette méfiance à l'égard du pouvoir politique mène Chanez à se forger une image où aucune lueur d'espoir n'est à attendre d'un / *Etat*/ qui /*fait l::: possible et l'impossible* / pour pervertir les candidats à la présidentielle (C401, C403). A vrai dire, nous assistons ici à la contestation, non de l'honnêteté de la personne à la candidature, mais plutôt de celle de l'appareil étatique en place, c'est-à-dire du pouvoir et de son mode de gouvernance qui ne lui semble point digne de confiance. Ceci pourraît faire penser à cette idée fort attestée par certains et qui fait porter le chapeau à *dawla*, un praxème dont seule l'actualisation à ce moment-là véhiculerait le sens accusateur. Le ton polémique prend ici le dessus.

En C404, dans cette surenchère de méfiance, Chanez perd complètement les repères autour d'elle. C'est la raison pour laquelle elle met en débat ce qui se divulgue dans les médias à propos de ces nouveaux candidats entre confiance et méfiance ; et ce à travers l'interrogation totale / *on ne sait plus est-ce-que c'est vrai celle-là est bien est-ce-que c'est vrai elle n'est pas bien genre on est perdus*/.

***/C422**/ genre tellement tellement il y a comme ça- d'a- d'ailleurs en Algérie comme a dit ma camarade celui qui réussit ils essaient de le rendre comme eux donc il vaut mieux quitter le pays et même c'est pas grave je dis pas- je reste pas dire moi je suis algérienne je cherche directement mon but et je cherche comme ça é :::- étudier je termine mes études et je travaille*
***E423**/ ah le natio-*
***C424**/ au lieu au lieu de rester dans un pays où se dit tu es comme ça tu es comme ça*
***E425**/ c'est-à-dire maintenant on est devenu- on n'est plus nationalistes on n'est::-*
***C426**/ non:: pas du tout*
***E427**/ on est plus nationalistes comme avant ?*
***C428**/ oui genre genre vous faites ce que vous voulez l'Etat vous faites ce que vous voulez moi je pars*

[105] ***E393**/ pas de <u>confiance</u>*
***C394**/ <u>oui :</u>*
***E395**/ entre l citoyen et l'Etat*
***E396**/ ah c'est-à-dire l'Algérien il a PERDU confiance <u>en l'Etat</u>*
***C397**/ <u>oui: oui</u>*
***E398**/ on n'a plus confiance <u>aux dirigeants</u>*
***C399**/ <u>oui</u> même zamma ykoun hak tkounune personne mliha*
***E400**/ ih*
***C401**/ l'Etat fait l:: possible et l'impossible bèch yredouh machi mlih*
***E402**/ bèch yredouh <u>machi mlih</u>*
C403/ <u>bèch yredouh</u> machi mlih
***C404**/ <u>oui:</u> w du coup kayen ness li ytebaouhom ombaad nwelo ma albalnach est-ce-que sah (confirmation) hadak mlih est-ce-que sah machi mlih chghol on est perdus*

***E429**/ l'essentiel moi je vois mon intérêt*
***C430**/ oui pace que pace que on a f- pace que on a fait tout genre pour + pour qu'on évolue comme ça pour qu'il devienne un pays développé mais il il n' y a rien genre qui montre qu'il va être un pays développé donc il vaut mieux le quitter*[106]*/*

La contestation de la légitimité de la souveraineté politique a conduit à la dissolution de la volonté d'existence, sous-jacent à tout sentiment identitaire.

En effet, cette volonté de quitter le territoire algérien, tel que Chanez l'extériorise en C422, suscite en elle un projet de départ du pays / l'Algérie/. Selon elle, celui-ci ne fait que sombrer dans la perversion. Pour le dire, elle rapporte les dires de l'une de ses camarades qu'elle approuve pleinement /*comme a dit ma camarade celui qui réussit ils essaient de le rendre comme eux/* (C422). Ce discours rapporté, qui attise outre mesure la méfiance vis-à-vis du pouvoir politique, relève en quelque sorte de l'opinion commune structurant le discours dominant de ses camarades et dont elle se sert comme d'un argument pour justifier sa volonté de quitter le pays. Ainsi apparaissent en filigrane l'émigration, la fuite des cerveaux, l'émigration clandestine, autant de phénomènes sociaux qui envoûtent une génération excédée de son quotidien insatisfaisant.

Suite à cela, nous lui évoquons le sentiment nationaliste en E423, puisque nous considérons que le nationalisme est un thème inhérent à la problématique identitaire, en l'occurrence, algérienne telle qu'elle prend forme auprès de Chanez.

Tellement emportée par sa pulsion communicative autour d'une espèce de "dégoût" envers son pays où le commérage, un phénomène social pointé du doigt, prend de l'ampleur / *au lieu au lieu de rester dans un pays où se dit tu es comme ça tu es comme ça*/ (C424), elle n'enchaîne pas avec notre prise de parole en E423 mais interagit avec ces ragots vagues. Nous persistons en E425 et E427 sur le thème du nationalisme. En s'adressant aux représentants de / *l'Etat*/ en C428, comme s'ils étaient en face d'elle lors d'une interlocution,

---

[106]***C422**/ genre tellement tellement kayen haka- d'a- d'ailleurs f dzair aslan kima galet ma camarade li yenjah yseyo yredouh kima houma donc il vaut mieux quitter le pays w meme maalihch ma ngoulch- ma nogaodch nemchi w ngoul je suis algérienne nhawes directement le but dyali w nhawas haka n ::- nagra nkamal grayti nekhdem*
***E423**/ ah le natio-*
***C424**/ au lieu au lieu de rester dans un pays li yehdar fih nta haka nta haka*
***E425**/ c'est-à-dire doka welina- ma walinach nationalistes ma::-*
***C426**/ non:: pas du tout*
***E427**/ on est plus nationalistes comme avant ?*
***C428**/ oui genre genre vous faites ce que vous voulez l'Etat vous faites ce que vous voulez ana nrouh*
***E429**/ l'essentiel ana nchouf mon intérêt*
***C430**/ oui pace que pace que on a f- pace que on a fait tout zaama bèch + pour qu'on évolue haka bèch yweli un pays développé mais ma- ma kan hata haja zaama tbaynlna beli ha yweli un pays développé tsema il vaut mieux le quitter*

Chanez leur dit à deux reprises / *vous faites ce que vous voulez l'Etat faites ce que vous voulez moi je pars*/. Dans cette atmosphère de lâcher prise ce qui lui était si important, Chanez fait écho à la voix d'une proportion considérable de ses camarades quant à leurs projets d'émigration. Ce serait une manière de fuir un pays ayant du mal à se redresser.

> ***/C456/*** *d'ailleurs nous avons vu hier sur cette loi des hydrocarbures + y avait des étudiants il y a ceux qu'on a frappés il y a même des vieux on leur a fait les trucs de l'électricité donc-*
> ***E457/*** *pourquoi ?*
> ***C458/*** *pace qu'ils ont refusé cette loi*
> ***E459/*** *oui*
> ***C460/*** *le fait de- cette loi si on refuse la loi donc on est en TRAIN d'essayer de sauver notre pays*
> ***E461/*** *oui*
> ***C462/*** *+ donc on est en train d'essayer de sauver mais eux ils te font le machin donc tu n'as pas le droit genre de parler ou gen- ou de refuser: une certaine loi ou quelque chose + alors que c'est ton droit ton propre droit*[107]*/*

Le Hirak a accentué l'expression de cette méfiance, portée à son paroxysme pour Chanez et ses camarades qu'elle implique dans un esprit endogroupal par le biais du / *nous*/ dans cette séquence. Le discours des autres fusionne tellement avec celui de Chanez qu'il ne laisse de traces tangibles. En effet, la violence subie par les / *étudiants*/ et / *les vieux*/ (C456) lors des manifestations est une mésaventure à laquelle notre interlocutrice n'a visiblement pas fait part. C'est alors ce qu'elle en entend dire, par le biais de la parole estudiantine ou même médiatique, qui co-construit en filigrane le sens de l'Algérien violenté pour avoir refusé une loi ne profitant pas au pays selon Chanez. Ce droit légitime, celui de pouvoir manifester pacifiquement pour / *sauver le pays*/ (C460), tout comme toute république démocratique a été confisqué par la violence, dit Chanez. Nous pouvons y voir la répercussion de toutes les voies, en partie journalistiques et médiatiques, qui dénoncent l'absence de liberté d'expression en Algérie. Si nous précisions ici qu'il s'agit justement des médias, c'est parce que nous détectons vers la fin de la séquence une espèce de voie en train de lui apprendre et lui inculquer l'un des droits civiques qui est la liberté d'expression / *c'est ton propre droit*/. Ce que nous ne retrouvons pas à l'école algérienne.

---

[107] ***C456/*** *d'ailleurs chefna l bareh ki ala hadak kanoun l mahroukat + y avait des étudiants kayen li darbouhom kayen meme chyoukha daroulhom les trucs ntaa l'électricité donc-*
E457/ *alèche ?*
C458/ *pace qu'ils ont refusé hadik la loi*
E459/ *ihih*
C460/ *le fait de- hadik la loi si on refuse la loi donc on est en TRAIN d'essayer de sauver notre pays*
E461/ *ihih*
C462/ *+ donc on est en train d'essayer de sauver bessah houma y diroulak wesmo donc tu n'as pas le droit zaama de parler wela za- wela de refuser : une certaine loi wela haja + alors que c'est ton droit ton propre droit*

/C499/ *pace que + pace- après comme ça si- + d'ailleurs je l'ai dit les pays développés ils n'ont pas l(e) problème de l'identité + donc tout le monde comme ça conscients et tout mais L'ETAT algérien il CREE les prob- le problème celui-là de l'identité genre exprès pour- pourquoi les gens restent tourner juste dans la question celle-ci de l'identité de amazighe arabe amazighe arabe ma ils voient pas autre chose*
E500/ *pour qu'on se développa pas c'est ça ?*
C501/ *oui ?*
E502/ *pour qu'on se développe pas ?*
C503/ *oui:: exactement pour qu'on reste juste tourner dans celle-ci parce que quand on reste tourner de l'identité on ne peut- on peut pas avancer+ même maintenant euh hier de la loi des hydrocarbures (oui) qu'est-ce-qu'ils ont dit ils ont dit le ministère toute est kabyle donc c'est eux qui ont accepté*
E504/ *oui + qu- qui a dit ça c'est les gens ?*
C505/ *sur internet sur internet*
E506/ *ah sur internet ?*
C507/ *ils postaient des des statuts (oui) ils disent que les les ministres tous ce sont des Kabyles donc c'est pour ça ils ont ils ont accepté genre cette la loi pour qu'ils la donnent à la France genre comme quoi les Kabyles c'est des Français*[108]*/*

Co-construit toujours dans l'atmosphère de la méfiance, le discours de Chanez ne cesse d'interagir avec lui-même, avec celui de son interlocutrice immédiate mais grandement avec ce que les autres disent.

Aux antipodes des / *pays développés*/ (C499), Chanez pose l'Algérie. C'est ainsi qu'elle réactualise l'idée stéréotypée selon laquelle ces pays n'ont aucun problème d'identité et que tous les citoyens en sont conscients à travers / *je l'ai dit les pays développés ils n'ont pas l(e) problème de l'identité + donc tout le monde comme ça conscients et tout* /. Il s'agit là d'un stéréotype, qui est d'une banalité difficilement contestable, se pérennisant à travers le temps tout en se fossilisant dans les têtes de ses porteurs.

Cette idée est loin d'être anodine car ceci lui permet de montrer encore davantage la mauvaise foi de l'appareil étatique. Pour elle, c'est l'Etat qui / *CREE*/ ce problème identitaire. C'est ainsi qu'elle signifie qu'il s'agit là d'une stratégie politique délibérément

[108]***C499/*** *pace que + pace- ombaada hakak loukan- + d'ailleurs goltha les pays développés ma andhom l problème ntaa l'identité + donc gaitik nes haka waiyin et tout bessah L'ETAT algérien il CREE les prob- le problème hadak ntaa l'identité chghol belani bèch alèch nes togaod tdour ghir f la question hadi ntaa l'identité ntaa amazighe arbi amazighe arbi ma ychoufoch haja wahd okhra*
E500/ *bèch ma netawroch c'est ça ?*
C501/ *anaam ?*
E502/ *bèch ma netawroch ?*
C503/ *oui:: exactement bèch negaodo ghir ndouro f hadik parce que ki nogaodo ndouro ntaa l'identité ma neg- on peut pas avancer+ meme doka euh ala l bareh ntaa kanoun l mahroukat (ihih) wèch galou galou l wizara gaitik kbayel donc houma li keblo*
E504/ *ihih + ch- chkoun li gal haka c'est les gens ?*
C505/ *sur internet sur internet*
E506/ *ah sur internet ?*
C507/ *ils postaient des des statuts (ihih) ygoulo beli les les ministres gaa ce sont des Kabyles donc c'est pour ça ils ont ils ont accepté zaama hadik la loi bèch ymedouha l fransa genre comme quoi les Kabyles c'est des Français*

mise en place. Notre interlocutrice, de par le choix du praxème /CREE/, semble implicitement dire qu'il s'agit d'une manigance expressément inventée afin de détourner le regard des véritables problèmes qui menacent le pays.

Pour Chanez, il s'avère que l'appartenance à l'Algérie n'est autre que l'appartenance à un Etat. Une appartenance dite à travers la bouche d'Algériens indignés contre le pouvoir politique qu'ils stigmatisent au moment où le Hirak ne transige pas sur les questions de changement et de liberté. Le Hirak devient donc, outre l'amazighité et l'arabo-islamisme que Chanez implique aussi dans la question, un facteur primordial façonnant une identité définie par des sentiments de frustration, d'oppression et d'inquiétude.

2. Algérianité : entre patriotisme et perspectives incertaines

En quatrième année de français, Ouiza est une étudiante de Tizi-Ouzou. L'entretien avec elle s'est déroulé en français et a duré cinquante-cinq minutes

C'est en s'inscrivant dans une logique subversive que notre interlocutrice insiste sur l'algérianité au-delà des sentiments inhérents à son contenu identitaire. Nous voulons dire par-là cette panoplie de sentiments qui définissent théoriquement l'identité autour de l'existence, de l'unité, de la valeur, de la cohérence, de la confiance, etc. (A. Mucchielli)

En effet, Ouiza envisage l'algérianité de deux côtés. C'est à la fois le pays et la terre qu'elle chérit, mais aussi l'obstacle qui entrave son épanouissement en tant que jeune-fille et déstabilise son sentiment d'appartenance. C'est justement lorsqu'elle aborde la question de l'angle de la société algérienne et des dirigeants algériens qu'elle rappelle, allusivement, les revendications citoyennes qui règnent au moment du Hirak en cours. Le sens qu'elle attribue à l'algérianité semble se nourrir de l'ambiance socio-politique d'alors.

> ***/E119/*** *c'est-à-dire l'Algérien si si:: si on essaie euh de s'expliquer encore mieux (oui) la la dans la Constitution xxx l'identité algérienne on peut pas trouver la religion :: c'est-à-dire on va dire ah être Algérien c'est être forcément musulman + être Algérien c'est être forcément Arabe ou arabo-musulman ou Kabyle ?*
> ***O120/*** *on peut pas::- vous savez c'est c'est très vaste on peut pas juste mettre comme ça des des des préjugés des lois (des catégories) c'est-à-dire qu'il est algérien il est : il est par exemple arabophone musulman c'est clair non non c::::'est- enfin chaque-c ::::'est personnel c'est selon: la psychologie de la personne*
> ***E121/*** *est-ce-qu'il y a pas de particularité ?*
> ***O122/*** *c'est-à-dire ?*
> ***E123/*** *par rapport à l'Algérien + qu'est-ce-que l'Algérien pour toi ?*
> ***O124/*** *vous savez pour moi l'Algérien + euh euh je vais te dire qu'est-ce c'est quoi être Algérien c'est une personne + qui::: qui se sent chez elle en Algérie par exemple*
> ***E125/*** *qui se sent chez elle en Algérie*

O126*/ chez elle en Alg- par exemple je vais prendre quelqu'un+ qui est russe ou suisse et :: il est venu en Algérie par les- pour des vacances c'est juste on va imaginer xxx il se sent bien chez lui ça lui plait il se sent bien il se sent :: en sécurité ça lui plait tiens par exemple les paysages peut-être qu'il a envie de s'installer en Algérie + donc il- tiens tiens il s'installe- il peut se considérer être un Algérien de cœur c'est pas dire que forcément je suis née + Algérie que je xxxxx que je sais pas comment vous expliquer*

E127*/ c'est-à-dire que c'est le sentiment d'appartenance ++ à la terre (oui) qui fait de toi une Algérienne ?*

O128*/ bon je je suis bon xxxxxx c'est Dieu qui m'a crée en Algérie (oui) oui il pourrait peut-être me créer en France ou bien : en Belgique ou bien je sais pas (oui) donc ce qui fait que oui dans ma carte d'identité s'écrit nationalité algérienne parce que je suis née là après le degré de l'appartenance de la personne ça dépend est-ce-que je me sens cent pour cent algérienne ou pas vous comprenez ce : que je veux dire + à peu près ? /*

Etre Algérien pour Ouiza s'inscrit, non seulement en discontinuité avec les catégorisations politiques préétablies, mais aussi avec la banalité de sa définition en tant que personne étant née en Algérie et jouissant d'une reconnaissance administrative par le biais d'une pièce d'identité. Notre enquêtée Ouiza s'inscrit, d'emblée, en porte-à-faux contre le discours officiel que nous mobilisons en E119, une question que nous suggérons en vue de provoquer sa réaction et, par là-même, stimuler sa pulsion communicative.

Aussitôt, Ouiza se lance dans un tour de parole où la fréquence des failles et imperfections du dire se révèlent particulièrement signifiantes quant à l'activité du penser en acte de mise en mots. En effet, cinq allongements vocaliques, deux autocensures de programmes de sens et quatre répétitions ponctuent tour à tour sa prise de parole en O120. Sous son apparence certaine que donne à voir dès le début le refus catégorique de la dite catégorisation / *on peut pas::-*/, puis / *non non* / se profile une élaboration incertaine d'un sens qui a du mal à s'extérioriser. A la recherche de mots qu'elle juge apparemment plus judicieux quant à la définition de cet Algérien, Ouiza n'arrive cependant pas à aller jusqu'au bout dans une première tentative ainsi ébauchée / *c:::'est-*/. Cet allongement consonnantique, permettant à l'instance de l'à-dire de temporiser pour la mise en discours du programme de sens à venir, n'a pas pu s'achever, tant cette définition ne relève pas de l'ordre de la simplicité, de l'évidence et surtout pas du résoulu pour Ouiza. D'où l'interruption d'un programme de sens qui, semble-t-il, a été refoulé et auquel elle supplante l'idée de sa relativité / *c:::'est personnel*/ car cela dépend de / *la psychologie de la personne*/. N'ayant pas fourni de réponse claire pour nous, nous l'interrogeons clairement en E123 pour solliciter plus de matérialité verbale à ce propos.

Après des hésitations moyennes et une reprise en écho de notre interrogation préalable, une pause et un allongement vocalique (O124), Ouiza arrive enfin difficilement à élaborer le programme de sens / *c'est une personne + qui::: qui se sent chez elle en Algérie par exemple*/. A notre réitération de cette phrase (E125), une manière de lui demander implicitement de s'expliquer, elle reprend hâtivement sa parole qui chevauche avec notre réitération pour nous signifier sa pleine certitude et conviction quant à sa définition de l'Algérien. Anticipant sur notre volonté d'avoir plus d'éclaircissements, notre enquêtée s'engage juste après dans une sorte d'illustration afin de nous satisfaire. Et l'entretien va prendre une nouvelle orientation.

Par-delà la naissance en Algérie, c'est le sentiment d'aisance et de /*sécurité/* dans ce territoire qui procure, pour elle, celui d'être Algérien. La négation à la fin du tour de parole / *c'est pas dire que forcément je suis née + Algérie que je xxxxx que je sais pas comment vous expliquer*/ (O216), marque de dialogisme interdiscursif, a une valeur contestataire en ce sens qu'elle met en branle l'affirmation inférée et selon laquelle être Algérien équivaudrait à naitre en Algérie. La question de l'algérianité est donc loin de se confiner à celle du lieu de naissance, tel que le croient visiblement pour elle les autres. L'enjeu se situe plutôt dans le sentiment d'appartenance.

Sans perdre de vue notre compréhension-réponse "mitigée" quant à ce qu'elle vient de développer, soucieuse de l'effet que ses propos peuvent avoir auprès de son interlocutrice, Ouiza souligne à la fin du tour de parole un certain embarras face à notre volonté visible d'avoir plus d'explications / *je sais pas comment vous expliquer*/.

Elle enchaîne avec ce point en O128 où Ouiza se livre à un raisonnement où se télescopent tacitement deux visions disparates. A visée argumentative qui nous cible au premier degré, ce tour de parole renferme deux éléments d'identification, l'un étant purement administratif et qu'elle approuve et l'autre sentimental mais qu'elle met en débat. L'Algérien, dit-elle au milieu d'O128, est certes une personne possédant tout simplement et banalement une carte d'identité délivrée par les pouvoirs publics. Par le biais d'un dialogisme interdiscursif réalisé à travers l'actualisation du modal /*oui*/, signal de rétroaction positive vis-à-vis de ce qui se dit autour d'elle, Ouiza confirme ce discours autre et admet dans un premier temps / *donc ce qui fait que oui dans ma carte d'identité s'écrit nationalité algérienne parce que je suis née là*/. Or, sa vision des choses va au-delà de ce stade administratif pour insister plutôt sur / *le degré d'appartenance de la personne/,* seul critère d'identification de

l'algérianité dont l'enjeu est loin de se situer dans une question de nationalité ou une reconnaissance de citoyenneté.

> ***/O137**/ euh écoutez xxxxxx en fait l'Algérie ++ le pays la terre + je parle des montagnes et tout tout ça oui parce que je suis là c'est ma maison c'est :- je suis née ici + j'aime mon pays et tout + mais euh les dirigeants du pays (rire) voilà*
> ***E138**/ d'ailleurs j'allais te te poser la question parce que tu me l'as suggéré dans le questionnaire*
> ***O139**/ oui oui oui par exemple pourquoi est-ce-que j'ai dit- j'ai mentionné qu'on nous étouffe que je- qu'on n'est pas épanouis justement*
> ***E140**/ qu'on n'est pas ?*
> ***O141**/ qu'on n'est pas épanouis*
> ***E142**/ ah d'accord/*
> ***O143**/ pourquoi personnellement+ donc en Algérie on a la terre qui a ses richesses naturelles et tout donc c'est c'est ma maison c'est comme un petit toit et je suis xxxxxxxxxxxxxd'accord + après + quand on arrive à un certain âge ON a envie de s'épanouir on a envie de créer (ih) on trouve des obstacles+++ voilà*

La discussion sur l'algérianité amène notre interlocutrice à discuter aussi de ce qu'est l'Algérie dont elle a une image double. Il s'agit, en fait, d'un dualisme qui déploie deux visions d'un pays signifiant à la fois un territoire l'abritant comme / *un petit toit*/ (O143) mais aussi un facteur et un catalyseur de blocage pour l'épanouissement de la jeunesse. Ici, se côtoient deux idées quant à une Algérie en tant que territorialité jouissant d'une autorité et d'une souveraineté politique sécurisante puisqu'elle l'associe à / *ma maison*/ et en tant que pouvoir politique en panne de légitimité puisqu'elle l'insinue à travers le rectificatif / *mais*/ précédant l'actualisation / *des dirigeants du pays*/ (O137) auxquels s'ajoute un rire. Celui-ci se veut, en fait, une tentative de connivence avec nous qui l'écoutons et qui devrait naturellement s'accommoder de l'idée qui se donne à peine à lire et qu'elle résume à travers seulement le praxème adverbial / *voilà*/ en fermeture de son tour de parole.

En effet, le référent identitaire qu'est le territoire véhicule pour elle le sens de son appartenance algérienne. Mais en imaginant les inférences contre-argumentatives que pourront tirer de la suite du tour de parole les autres personnes *in absentia,* elle se met à les asserter comme pour dire dans un premier temps la banalité de son appartenance à cette terre où elle est née et qu'elle aime sans doute, et ce par le biais du modal*/ oui parce que je suis là c'est ma maison c'est :- je suis née ici + j'aime mon pays et tout/*. Or, dans un second temps à la fin du même tour de parole O137, Ouiza évoque l'autre versant de l'algérianité. Au sens de l'amour et de l'abritement que véhicule une algérianité vue sous l'angle territorial s'oppose celui d'un ras-le-bol quant aux / *obstacle*s/ (O143/ posés par /*les dirigeants*/ qui contrarient l'épanouissement d'une jeunesse apparemment étouffée.

***E144**/ vous trouvez des obstacles*
***O145**/ c'est pas l'Algérie + la terre qui va nous poser ces obstacles y a les montagnes si je veux traverser xxx en fait c'est un blocage mental*
***E146**/ alors tu peux tu peux m'expliquer ?*
***O147**/ par exemple:: ++ euh ++ on est obligés de faire des concessions + vous comprenez ?*
***E148**/ c'est-à-dire ?*
***O149**/ par ex- je sais pas comment je vais xxx d'ailleurs c'est pour ça que la majorité préfère aller ailleurs ++ par exemple je je vais vous donner un exemple*

En E144, nous réitérons en reformulant l'idée où Ouiza évoque ces obstacles en vue de désambiguïser ce praxème. Pour s'expliquer, notre enquêtrice anticipe sur notre compréhension-réponse et l'infirme aussitôt en O145 où elle incube la responsabilité de ces obstacles, non à la terre tel que nous l'entendrions à ses yeux; une confusion qu'elle craint que nous fassions compte tenu de ce qu'elle vient d'énoncer, mais aux dirigeants algériens. En effet, la fin du tour de parole renfermant l'actualisation du programme de sens / *en fait c'est un blocage mental*/ semble associer l'Algérie à une sorte d'échec social dû aux dirigeants du pays. Nous lui demandons, à deux reprises en E146 et E148, de s'expliquer. Une réponse ponctuée par autant d'incertitudes que d'hésitations fait suite en O149 où se fait jour une autocensure, des bafouillements de certaines syllabes et une pause moyenne, autant de perturbations de la parole qui vont donner naissance confusément à l'exemple de la fuite des cerveaux, l'émigration et l'émigration clandestine à travers / *c'est pour ça que la majorité préfère aller ailleurs*/ (O149).

***/O153**/ oui normal:: par exemple :: à Baynem ou je sais pas mais y a toujours des pré- c'est ça dans ce- est-ce-que après l'Algérie est-ce-qu'on se sent- +++ vous voyez je me SENS + algérienne par- c'est c'est mon pays + MAIS quand tu as envie- pardon je vous vouvoie je vous tutoie pas pardon*
***E154**/ y a pas de souci y a pas de souci*
***O155**/ quand nous avons envie de nous épanouir on trouve des barrières + après c'est c'est c'est c'est ce renf- c'est ce renfermement c'est c'est:- + c'est ce refus qui- si si j'étais ailleurs par exemple en France ils ONT PAS cette mentalité si je fais xxx du footing je le je le fais donc c'est c'est quelque chose qui a rapport avec les es- avec l'esprit*
***E156**/ c'est-à-dire que c'est la société qui*
***O157**/ tout à fait c'est la sociétéqui est pourrie/*

Tout en avançant avec les mêmes réticences, Ouiza continue en O153 à se référer au territoire de l'Algérie en citant à titre d'exemple / *à Baynem* / (un endroit à Bouzaréah) et à se sentir algérienne en actualisant */vous voyez je me SENS + algérienne par- c'est c'est mon pays/*. En comptant ici sur notre compréhension, elle n'achève pas le programme de sens censé expliquer le cadre uniquement territorial qui définit son algérianité car déjà dit. Et c'est la raison pour laquelle ce sentiment qui paraît difficilement prendre forme à travers les allongements vocaliques, les interruptions des programmes de sens et les pauses, il se trouve

quand même mitigé. En effet, l'opposition vers la fin du tour de parole à travers un / *MAIS*/ amplifié préfigure un programme de sens qui va, en quelque sorte, mettre en scène une corrélation autre. En E155, Ouiza évoque les / *barrières*/ qui viennent de la société. L'image qu'elle se fait de l'Algérie s'en trouve scindée : d'un côté, elle admet de s'y référer en tant que territoire l'abritant mais de l'autre elle se la représente comme une / *société pourrie*/ (O157) entravant son épanouissement. Cette idée d'une Algérie obstacle se trouve accentuée par la représentation d'un /*ailleurs*/ meilleur et aux antipodes avec un ici coercitif et anxiogène puisqu'il lui inspire le / *renfermement*/, un ailleurs / *en France*/ qui lui offrirait plus d'opportunités et de liberté comme la pratique du /*footing*/. Cette "réalité" filtrée par une représentation sociale largement partagée par le réseau social d'Ouiza est à mettre en relation avec ce qui se dit autour d'elle, s'implante et se rigidifie quant à une France où la liberté est une devise, voire un mode de vie.

> ***/E413/*** *est-ce-que tu es DECUE ?*
> ***O414/*** *je suis déç- je suis extrêmement déçue parce que + je sais- j j'avais- j'ai j'ai des rêves j'avais des rêves j'avais des ambitions etc. que j'étais OBligée de suppr- de mettre entre guillemets en attendant soit un changement + dans le pays faut que ça soit- ou bien + ou bien xxxx je vais aller à l'étranger + en tous cas + SI ça ne change pas je souhaite vraiment que mes enfants ne naissent pas ici + c'est pas par rapport à l'Algérie je vais les les arracher de leur pays natal non je veux qu'ils s'épanouissent je veux qu'ils aient une bonne éducation je veux qu'ils aient tous les droits que je n'avais pas eu euh euh d'acc- l'occasion de faire toutes tous toutes les cho- par exemple les loisirs et tout je n'ai pas eu le ++ l'occasion de faire ici c'est par rapport à ç- pourquoi je veux pas laiss- c'est pas par rapport à l'Algérie la TERRE + c'est par rapport aux esprits aux dirigeants qui limitent xxxxxxx*
> ***E415/*** *les dirigeants ça ça vous limite ?*
> ***O416/*** *++ c'est c'est l'Etat:: la société comment est-ce-que- les gens aussi: c'est: + c'est relatif*
> ***E417/*** *c'à-dire un Algérien il vit pas à l'aise chez lui ?*
> ***O418/*** *voilà:: c'est pour ça que je vous dis que que + l l'Algérien + c'est celui qui se sent chez lui*
> ***E419/*** *c'est celui qui se sent chez lui*
> ***O420/*** *voilà*
> ***E421/*** *et: je reviens à cette questions est-ce-que tu te sens chez toi ?*
> ***O422/*** *NON/*

Etant donné le contexte sociopolitique particulier où ce discours est recueilli, nous ne pouvons ne pas y voir ici les traces des discours du Hirak qui se veut une tentative de réhabilitation de l'Algérie digne, libre et démocratique en faisant table rase d'un passé fonctionnant à l'opacité et aux détournements. Pour appuyer nos propos, nous faisons référence à M. Mebtoul (2020:12) qui a écrit à propos de cet événement sociopolitique : « *le mouvement social du 22 février 2019 est un des moments de rupture qui intègre l'histoire*

contemporaine de l'Algérie, en référence aux massacres du 8 mai 1945 de Sétif à l'origine de la formation politique des jeunes nationalistes algériens ».

Suivant l'enchaînement interlocutif de l'entretien, axé sur la situation de la femme en Algérie, nous interrogeons ainsi Ouiza en E413 à propos de son ressenti / *est-ce-que tu es DECUE?*/. Et c'est là que notre enquêtée va donner libre cours à sa pulsion communicative qui ne va pas pouvoir se soustraire au mécanisme continu du réglage social de sens. Ouiza, en O414, reprend en écho le praxème à peine entamé / *déç-*/ avant de l'extérioriser intégralement juste après / *extrêmement déçue*/. Et sans tarder à nous expliquer les raisons d'un tel désappointement, elle se met à se justifier. Elle déploie donc ses raisons, tout d'abord vis-à-vis de ses rêves qui l'amènent aussitôt à réfléchir sur la potentialité de leur réalisation en Algérie. D'où le dialogisme intradiscursif qui se manifeste par l'autocensure du programme de sens/ *j j'avais-*/puis son ajustement juste après en optant pour le présent de l'indicatif / *j'ai j'ai des rêves*/ pour, finalement, revenir à l'imparfait permettant à notre enquêtée d'aller au bout de son idée / *j'avais des rêves j'avais des ambitions*/. Cette ascendance dans le temps lui permet de dire que ces rêves relèvent du passé mais qu'elle n'a pas pour autant complètement abandonnés, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle elle censure après le praxème / *suppr-*/ qu'elle lui préfère après/ *mettre entre guillemets*/comme pour indiquer le caractère à la fois contingent et suspendu de leur réalisation en Algérie. C'est aussi pour manifester un optimisme résiduel quelque part quant à leur réalisation en Algérie. Cette ambivalence qui tient notre enquêtée dans un état d'incertitude vis-à-vis de son avenir est à rapprocher du discours du Hirak qui se redéploie ici à travers l'expression de la déception, l'amertume et le ras le bol d'Algériens se battant pour une Algérie nouvelle mais tout en maintenant, malgré tout, une lueur d'espoir pour la liberté et dignité misant sur /*le changement*/ tout comme le fait ici Ouiza. Cette thématique et ces attentes au cœur de sa réplique s'avèrent comme la seule circonstance lui permettant de réaliser ses rêves en Algérie, sans quoi le départ à l'étranger devient l'unique alternative. En tenant ce discours, Ouiza marque son appartenance à l'Ici de sa parole, son ancrage à l'espace social et territorial qu'est l'Algérie, où de jeunes activistes algériens se battaient alors pour le changement. L'espace où d'autres préfèrent fuirle pays en optant ou pour un projet d'émigration pour ceux qui en ont les moyens, ou pour l'émigration clandestine sur des embarcations de fortune, etc. Elle marque aussi son rapport à un ailleurs qu'est / *l'étranger*/ dont elle a une image tout autre et où, selon elle, ses enfants auront l'opportunité de s'épanouir. Deux territoires entrent donc en

rapport de disjonction totale en ce sens que les représentations que Ouiza s'en fait sont en fort rapport conflictuel qu'il paraît impossible pour Ouiza de les mettre sur un même pied d'égalité.

Dans le même tour de parole, Ouiza essaie d'anticiper notre réaction à l'égard de ce qu'elle vient d'énoncer quant au souhait qu'elle formule ainsi*/ je souhaite vraiment que mes enfants ne naissent pas ici/*. Par le biais de l'adverbe modal / *non*/ et du déontique / *c'est pas*/ qu'elle énonce aussitôt, elle se met à nier d'avance notre compréhension-réponse comme pour se soustraire à un reproche que nous lui ferions suite à son voeu et à la fois un aveu qui entacheraient l'image que nous ferions de son nationalisme. Sa volonté de quitter l'Algérie, non / *la TERRE*/, est une manière de nous affirmer son patriotisme inconditionnel, est due à cette Algérie que l'actualisation praxémique lui suggère à côté de la terre natale / *les esprits*/ /, /*les dirigeants*/. En E415, nous réitérons / *les dirigeants*/ sous forme d'interrogation afin de solliciter plus d'explications. Après une pause moyenne ou s'achève l'activité de l'à-dire pour programmer une réponse adéquate, Ouiza actualise avec un ton accusateur le praxème / *l'Etat*/ qui semble aller de pair avec celui de / *les dirigeants*/, une manière aussi de s'inscrire en continuité avec les revendications citoyennes du moment. Et sur la base de ce que Ouiza tente de nous faire comprendre à propos du malaise qu'elle vit en Algérie en tant que femme à cause de la société et en tant que citoyenne à cause des dirigeants, nous l'interrogeons en E417. Et pour marquer son accord total avec nous, elle actualise / *voilà ::/* qui entre en relation paraphrastique avec notre tour de parole précédant et le valide. Ce malaise qu'elle dit vivre, elle le met en corrélation avec la conscience de son algérianité en actualisant le programme de sens */c'est pour ça que je vous dis que que + l l'Algérien + c'est celui qui se sent chez lui/*. Ce sentiment identitaire à propos de l'algérianité réside donc pour Ouiza dans l'aisance dont elle conteste l'existence au vu de ses conditions de vie déjà explicitées, et c'est ce qu'elle confirme en répondant par la négation en O422 à notre interrogation */ est-ce-que tu te sens chez toi ?/*. Ce qui revient à signifier la tétanisation totale de ce sentiment identitaire.

> ***/O532/*** *++ je sais pas:: peut-être:: ++ à cause de la guerre xxxxxxxxxxx peut-être qu'ils ont peur que ça sera la même chose ou +++ donc c'est ça + alors qu'il n' y a pas que la GUERRE dans la vie (rire) il y a aussi la vie (rire) il faudra en profiter parce que ah mon Dieu un jour on va mourir on a vraiment manqué + et ben si je meurs dans la minute qui suit et ben je vais regretter mon Dieu xxx j'ai rien fait ++ après bon je parle pas par exemple du du côté religieux ça c'est Dieu qui va me:: +me juger bessah j je n'ai pas vécu ++ voilà je n'ai pas fait ce que j j j j'ai envie de faire xxxx je n'ai pas réalisé mes rêves + pourquoi parce que + euh parce que- ce n'est pas parce que l'Algérie la terre parce que je n'ai- dans le pays + on m'a pas donné- on m'a pas ouvert des opportunités + parce qu'à chaque fois je trouve*

des psyché je trouve des des des obstacles des concessions et tout j'ai envie de tout abandonner voilà + donc j'ai pas envie de mourir comme ça non non je suis désolée j'ai envie de vivre (rire)
E533*/ vivre ici en Algérie ou de- ?*
O534*/ si + si par exemple +++ l'Algérie ++ pourquoi je parle de l'Algérie je parle pas de la terre je parle ++ des dirigeants*
E535*/ c'est-à-dire que tu parles pas des gens quand tu parles de l'Algérie + tu parles de la terre:: c'est ça ? /*

En vue d'expliquer la peur qu'/ *ils*/ (O532) ressentiraient à l'égard d'un éventuel changement en Algérie, question imposée par les aléas de l'enchainement dialogal, Ouiza réactualise la raison avancée par les opposants au Hirak tout en marquant sa réticence vis-à-vis d'elle. En effet, les marques d'hésitation que traduisent les deux pauses moyennes en ouverture du tour de parole O532 puis les deux allongements vocaliques montrent qu'elle a temporisé avant de s'engager sur un programme de sens dont l'actualisation aurait été beaucoup plus rapide si elle en avait été plus convaincue. En estimant que / *peut-être*/ c'est / *à cause de la guerre*/ et que / *peut-être qu'ils ont peur que ça sera la même chose*/ (O532) qu'il n'y aura pas de changement en Algérie, sans pour autant paraître adopter pleinement ce point de vue, Ouiza fait allusion ou au discours de l'ex-premier ministre algérien qui a fait le parallèle entre la révolution syrienne et celle du 22 février en déclarant : « *en Syrie, les citoyens ont aussi offert des roses aux policiers* », ou alors à celui de ceux qui rappellent les atrocités de la décennie noire en Algérie. Dans les deux cas de guerre, ce discours vise à ce moment de l'année à scléroser l'avancée de la mobilisation sociale. A bien des égards, le contenu de ce discours fait allusion à l'un des moments difficiles qu'ont connus une catégorie de ceux qui marchent chaque vendredi pour une Algérie nouvelle ; il s'agit probablement de la décennie noire qui devient l'argument d'autorité pour ceux qui le brandissent chaque fois qu'ils veulent dissuader les gens de la nocivité de leur mouvement et de leurs revendications.

En encha î nant avec un ton humoristique, d'où les rires indiqués entre parenthèses, elle dénie à ce discours tout ce qu'il est censé véhiculer comme gravité et dangerosité. Elle s'oppose donc à ces personnes *in absentia* / *alors qu'il n'y a pas que la GUERRE*/ et s'adresse à eux dans un ton euphorique en leur disant qu'/ *il y a aussi la vie*/.

3. Lorsque l'algérianité signifie crise identitaire

L'entretien avec Amina, Algéroise en première année d'Histoire géographie, a duré trente-deux minutes. L'échange se révèle particulièrement intéressant en ce que l'élaboration, à la fois dialogale et dialogique du sens de l'algérianité, se règle dans une conflictualité de

plus en plus ressentie. Autrement dit, Amina met en litige l'existence d'un quelconque sentiment identitaire à propos d'une algérianité dépourvue des sentiments d'unité, de valeur, de confiance, de cohésion et de volonté d'existence en Algérie. Cette crise identitaire qu'elle dit vit est d'autant plus accentuée par les problèmes sociaux auxquels fait face une génération de jeunes gens dont elle est, à l'occasion, le porte-parole. Cette crise identitaire est peut-être accentuée par l'accumulation des événements socio-politiques qui ont accompagné et accompagnent une mise en forme difficile de l'identité nationale en devenir.

> ***/E27/*** *euh + dis-moi et si je te dis présen- présente-toi en tant qu: 'Algérienne tu me diras quoi ?*
> ***A28/*** *+++ euh comment qu'est-ce-que je te présente?*
> ***E29/*** *c'est-à-dire moi quand je te dis tu es algérienne tu me diras quoi ?*
> ***A30/*** *++ genre algérienne ça n'a rien changé:: dans : la personnalité qu'est-ce-que je fais avec par exemple genre algérienne +++ je ne::-*
> ***E31/*** *déjà tu m'as écris dans l questionnaire que ça m'intéresse pas d'être algérienne*
> ***A32/*** *ça m'intéresse pas:: du tout ++ genre elle ne m'a:- ne m'a rien rajouté et m'a rien fait m'a rien rajouté*
> ***E33/*** *c'est quoi-*
> ***A34/*** *au contraire genre tu la sens genre une tombe genre il y a beaucoup genre ils ont le talent ils ont un truc + genre ils font rien: avec maintenant rien genre comme comme tu es né en Algérie genre tu n'as pas d'avenir ++*[109]*/*

Après lui avoir demandé de se présenter de manière générale, nous engageons la discussion avec Amina vers notre problématique identitaire et nous lui demandons en E27 ce que veut dire être /*algérienne*/. Marquant tout d'abord par le silence à travers une pause longue en ouverture de son tour de parole en A28, Amina, désarçonnée comme le montrent d'abord la pause et la marque de l'hésitation, nous retourne deux interrogations / *comment* ?/ et / *qu'est-ce-que je te présente* ?/, ce qui est visiblement le signe de temporisation. Le silence puis les questions introduisent une sorte de rupture du contrat communicatif qui suppose que ce soit nous qui posons les questions et elle qui est en devoir de réponse. Nous réitéraons la même question en E29, Amina, hésitante et déstabilisée par notre insistance tel que le montrent les pauses et les allongements syllabiques en A30, elle signifie l'absurdité de notre question et se met à polémiquer l'intérêt même à attribuer à son appartenance algérienne,

---

[109] ***E27/*** *euh + golili w loukan ngolak arfi- arfili nafsak ka: jazairiya wèch tgoulili ?*
A28/ *++ euh kifèch wèch naaraflak ?*
E29/ *c'est-à-dire ana ki ngolak nti jazairiya wèch tgoulili ?*
A30/ *++ chghol jazairia ma ghayret walou:: f: la personnalité wèch ndir biha par exemple zaama dziriya +++ ma::*
E31/ *déjà ktebtili f l questionnaire beli la yahomoni an akouna jazairiya*
A32/ *ma thamnich ka:mel ++ chghol ma:- ma zadetli walou ma daretli walou ma zadetli walou*
E33/ *wechnouha-*
A34/ *b l aks chghol thesiha chghol gbar zaama kayen bezaf zaama andhom mawahib andhom khedma + chghol ma ydiro wa:lo biha doka walo chghol ki z- ki taarfi beli zedti fi dzair chghol maandakch mostagbal ++*

l'assimilant ainsi à une vacuité sémantique. En effet, le fonctionnement réfutatif de la négation dans deux occurrence /*genre algérienne ça n'a rien changé:: dans : la personnalité*/ puis / *je ne::-*/ apparaît comme une articulation conflictuelle avec d'autres discours qui tiendraient, *a contrario*, que l'algérianité a apporté grand-chose aux Algériens et qu'il faut lui donner de l'importance. A cela s'ajoute l'interrogation /*qu'est-ce-que je fais avec par exemple genre algérienne ?*/, un programme de sens qui nous incite à douter de l'utilité même de cette référence identitaire mais aussi qu'elle pose à ceux qui défendent cette appartenance. N'étant pas surprise par une position aussi "surprenante" de la part d'Amina étant donné la conjoncture sociopolitique du Hirak, nous réactualisons en E31 ce que celle-ci avait déjà tenu comme propos sur le questionnaire pour plus de désambiguïsation. Il s'agit de propos qu'elle corrobore et qu'elle accentue d'ailleurs avec davantage de confiance et d'assurance en réitérant le même programme de sens qui se chevauche avec le nôtre en A32 / *ça m'intéresse pas:: du tout*/ tout en allongeant le praxème de modalisation négative /*pas::*/. Cette assurance et cette confiance à propos de déclarations censées revêtir beaucoup de prudence sont d'autant plus puisées dans le contexte socio-idéologique caractérisé, à ce moment, par la mobilisation populaire où la jeunesse algérienne avec d'autres tranches d'âges exprimaient à côté de leurs revendications citoyennes leur mécontentement et insatisfaction vis-à-vis des conditions de vie en Algérie.

Sa voix continuant toujours à chevaucher avec la nôtre en E34, cette impulsion communicative montre à quel point notre interlocutrice est sûre de ce qu'elle dit au sujet des sentiments, plutôt d'absence de sentiments qu'elle a envers l'algérianité. Ne nous laissant pas aller jusqu'au bout de notre question en E33, car sachant à l'avance qu'elle consiste à lui demander des explications vis-à-vis de ce désintérêt, elle s'empresse dans un autre chevauchement de voix en A34 pour s'expliquer à travers un discours cette fois-ci virulent contre son appartenance algérienne, certes ressentie mais mal assumée. En effet, Amina actualise le praxème nominal / *tombe*/ associé au pronom générique / au contraire *tu la sens genre une tombe* / pour à la fois qualifier les sentiments qui surgissent vis-à-vis de ses conditions de vie en Algérie, solliciter notre adhésion et signifier par le bais du *tu* générique un consensus global autour d'elle quant à ce qu'elle pense. Or, cette qualification/ disqualification paraît s'opposer à une autre qu'elle ne prononce pas concrètement mais qu'elle suppose du fait de l'actualisation de / *au contraire*/ en ouverture du même tour de parole A34. Cette oppositions'articule conflictuellement sur les arguments d'autres instances

in absentia et dont le discours semble être une apologie de l'Algérie et de l'algérianité. Amina réfute catégoriquement les arguments donnés en faveur de l'algérianité et optepour/ *tombe*/ pour la qualifier, un praxèmequi est très péjorativement connoté dans le contextealgérien car il s'associe à la mort et s'oppose à la vie. Etre algérienne équivaut donc à être une personne morte pour Amina. Sentant la nécessité de se justifier, Amina met en scène une parole teintée à la fois de pessimisme et de résignation à une réalité qui se présente comme un sort qu'elle est condamnée à vivre avec les autres. En effet, elle évoque en filigrane le problème du chômage d'Algériensayant du / *talent*/ mais qui se révèle inutile et /*ils font rien : avec*/ car ils sont nés en Algérie où il n'y a pas d' / *avenir*/, dit-elle à la fin du tour de parole. Cette critique acerbe n'est, en fait, que le reflet de discours autres qu'elle entend dans un contexte d'effervescence populaire qui manifeste les plaintes du chômage de la jeunesse algérienne.

> ***/E37/*** *ah ! c'est-à-dire tu es en train de me dire moi elle ne m'in- ça ne m'in- ça ne m'in- ça ne m'intéresse pas*
> ***A38****/ ça ne m'intéresse pas s'ils me disent maintenant genre on te change genre une autre nationalité je change normal moi ça m'a rien fait genre*
> ***E39****/ ah tu changes de nationalité ?*
> ***A40****/ je change normal s'ils me disent n'importe quoi (rire)*
> ***E41****/ tu changes de nationalité*
> ***A42****/ oui normal*
> ***E43****/ euh pourquoi dis-moi encore dis-moi pourquoi ?*
> ***A44****/ parce que l'al- l'algérianité qu'est-ce-que tu fais avec d'ailleurs quand tu dis comme elle t'a dit tu dis quelqu'un algérien genre:: rien ++ c'est vrai comme elle t'a dit c'est ton pays genre il est beau : ou bien (oui) mais il n' y a rien :: g- genre le tourisme c'est beau mais genre ils ne développent rien ils ne::-* [110]*/*

Notre interlocutrice enchaine dialogalement en A38 avec notre tour de parole précédant, auquel elle superpose sa voix devenue de plus en plus ferme quant à son indifférence. D'où d'ailleurs le chevauchement dans / *ça ne m'intéresse pas*/. Ayant remarqué notre insistance (E37) sur ce désintérêt nous permettant de comprendre le néant identitaire qu'elle dit vivre et qui semble *a priori* en rupture avec ce qu'en pensent les autres puisqu'elle actualise le / *je*/ comme instance énonciative de subjectivité, Amina pousse à l'extrême son

---

[110] ***E37****/ ah ! yetsama raki tgoulili beli ana ma the- ma yhe- ma yhemnich*
A38*/ ma themnich loukan ygoulouli doka zaama nbadloulak zaama nationalité wahdokhra nbedal normal ma daretli walou chghol*
E39*/ ah tbedli nationalité ?*
A40*/ nbedalha normal loukan ygoulouli ay afsa (rire)*
E41*/ tbedli nationalité*
A42*/ ih normal*
E43*/ euh alèch ahkili zidi ahkili alèch*
A44*/ khatech d- dziriya wèch tdiri biha aslan ki tgouli kima gatlak tgoul wahed dziri chghol:: walou ++ sah kima gatlak bladak zaama chaba : wela (ih) bessah ma fiha walou:: z- zaama siyaha chaba bessah genre ma ytawro walou ma ::-*

désintérêt afin de nous confirmer outre mesure ses positions identitaires et, par là-même, couper court aux sollicitations de vérification de notre part là-dessus. Ce qui entraine la dimension interlocutive de son énoncé dans le même tour de parole / *s'ils me disent maintenant genre on te change genre une autre nationalité je change normal/.* Mais cet énoncé hypothétique, introduit par l'adverbe de condition /*si*/, met en scène sa réponse favorable à un discours rapporté quant à la possibilité de changer de nationalité. Ce discours, imprécis quant à sa prise en charge énonciative, fait ressortir davantage l'indifférence de notre enquêtée et montre explicitement sa volonté d'émigrer. D'ailleurs, le praxème de temps / *maintenant*/ actualisé dans le même tour de parole pour inscrire l'éventualité de la demande de changement de nationalité dans l'immédiat de la discussion, montre à quel point Amina est sure d'elle et elle est pressée de quitter son pays si l'occasion se présente à elle car être algérienne / *ça m'a rien fait*/, dit-elle à la fin du tour de parole.

Afin de solliciter plus de désambiguïsation par rapport à cette volonté de changement de nationalité, nous opérons en E39 une reprise thématique d'un fragment de l'énoncé précédant d'Amina dans la forme interrogative tout en l'assortissant de la modalité exclamative. Cette question dialogique /*ah tu changes de nationalité* ?!/, car c'est une reprise de mots déjà actualisés par Amina, est de nature à mettre en débat sa déclaration. Aussitôt, Amina se trouve portée par sa pulsion communicative vers une confirmation pour dire que cette attitude est de l'ordre du / *normal*/ dit-elle en A 40, une réponse accompagnée du rire qui ôte à la déclaration tout ce qui peut être choquant à nos yeux et la recouvrir, au contraire, d'une banalité indiscutable et tout à fait normale. Face à cette attitude, nous demandons en E43 à notre enquêtée de nous expliquer cet état de fait. Elle enchaine avec la justification et actualise tout d'abord l'interrogation partielle dans /*l'algérianité qu'est-ce-que tu fais avec ?/.* Cette interrogation met en débat notre discours qu'elle infère et sur lequel elle semble anticiper, eu égard à nos interrogations et exclamations ; ce qui pourrait signifier à ses yeux un certain désaccord de notre part. Ensuite, elle enchaine en A44 avec un deuxième argument à valeur générale soutenu par la modalisation autonymique / *comme elle t'a dit*/, un tic de langage de l'arabe algérien signifiant comme tout le monde dit, pour signifier à travers cette hétérogénéité énonciative imprécise que dire / *quelqu'un algérien*/ équivaut à / *rien*/. Ce praxème adverbial, actualisé dans trois occurrences dans le même tour de parole, accentue l'atomisation des sentiments inhérents à son identité en tant qu'Algérienne et justifie son désintérêt et sa volonté de changer de nationalité. Mais en imaginant les inférences contre-

argumentatives que pourront en tirer d'autres personnes *in absentia* qu'elle a dû déjà entendre mais aussi nous qui l'écoutons et y réagissons, elle s'accorde momentanément avec l'autre versant positif de son appartenance à ce pays par le bais de la concession / *c'est vrai*/ et dont elle dit que / *c'est ton pays genreil est beau:*/. Mais aussitôt elle s'oppose à ces arguments en posant le néant / *rien*/ qui signifie l'insignifiance pour l'Algérien d'être dans un pays beau mais qu'on ne développe pas, affirme-t-elle à la fin du même tour de parole.

> ***/A80/*** *la galère ici en Algérie c'est pas::+ c'est pas que tu v- c'est pas que tu vies*
> ***E81/*** *la galère*
> ***A82/*** *imagine maintenant quelqu'un ++ sa vie ent- genre:: trente ans*
> ***E83/*** *oui*
> ***A84/*** *ben il se mar- il se marie jusqu'à cinquante ans il n'a pas de maison + alors là la maison cette maison tu la paies- nous pa- par exemple papa il louait (oui) ça fait juste trois ans que la maison est sortie c'est celle que tu paies euh euh*
> ***E85/*** *LSP*
> ***A86/*** *euh celle + ça maintenant pour qu'elle nous soit sortie huit ans qu'il attend ceux de l'ADL ils attendent combien ? c'est-à-dire qu'elle sortira à son petit-fils + c'est-à-dire compte la maison y a pas:: il n' y a pas du tout il n' y a rien*[111]*/*

Après s'être fermement agrippée à l'image de l'inexistence de l'algérianité, étant donné qu'elle ne signifie rien pour elle, Amina l'associe maintenant à un sens. Or ce sens est au-delà des référents identitaires censés lui attribuer un sentiment d'appartenance à un territoire et à une nation distincts des autres. En effet, vivre en Algérie revient à vivre dans / *la galère*/, le praxème nominal qu'elle actualise en A80. Ce praxème est, du point de vue sémantique, très péjorativement connoté car c'est un mot générique qui décrit une situation de vie très pénible à surmonter. Eu égard à cette caractérisation, être algérienne c'est être une personne qui fait face à une situation très pénible. Le sentiment d'existence qui sous-tend celui de toute identité s'en trouvé pulvérisé comme le montrera la suite du tour de parole où elle nie ainsi à trois reprises la possibilité de pouvoir vivre /*c'est pas::+ c'est pas que tu v- c'est pas que tu vies/*. Ce qui sous-entend qu'elle meurt en Algérie au lieu d'y vivre. L'allongement vocalique, la pause et l'autocensure du programme de sens dans ce fragment montrent à quel point elle est perturbée par cette réalité épuisante pour elle. Par la suite, nous

---

[111] ***A80/*** *<u>tmermida</u> hna f dzair machi:: + machi tai- machi taichi*
E81/ *tmermida*
A82/ *imaginer dok wahed ++ hyato ka- zaama :: tlatine sna*
E83/ *ih*
A84/ *aya yetzew- yetzewaj hata l khamsin sna ma andouch dar + baada dar dar hadik b drahem tkhalsiha- hna pa- matalan papa kan kari (<u>ih) ando</u> bark tlat snin bèch kharjet dar hadik taa : tkhalsi euh euh*
E85/ *LSP*
A86/ *euh hadik + hada dork bèch kharjetelna themn snin w howa yestena hadouk ntaa ADL chhal yestanaw ? yetsema tokhroj l wlid wlido + yetsema ehesbi dar maka::ch makacho gaa makan walou*

reprenons le praxème / *galère*/ en vue de solliciter davantage d'explicitation. Notre enquêtée Amina, pour expliquer en quoi ceci consiste, elle avance en A82 et A84 un exemple concret tiré de la vie quotidienne. Et pour nous impliquer dans ce processus de démonstration, elle renforce le lien dialogal par le bais de l'impératif à fonction conative à travers le verbe / *imagine*/ nous incitant à réfléchir avec elle. Elle évoque donc la situation juvénile en Algérie où le jeune-homme de trente ans ne peut pas se permettre de se marier car, dit-elle en A84 que ce n'est qu'à / *cinquante ans*/ qu'il se marie et que, d'autant plus, il n'a pas de /*maison*/. La suite du tour de parole se trouve axée sur ce praxème qui fait explicitement référence au problème de logement dans le pays. Ce praxème ne signifie pas simplement un édifice où ce quinquagénaire puisse fonder un foyer. Au contraire, dire simplement logement pose à Amina le problème de son acquittement par tous les postulants tel que le montre le *tu* générique dans / *tu la paies*/ prononcé dans un ton grave, il pose aussi le phénomène de location qui précède la possession en citant l'expérience de sa famille, de son / *papa*/ qui a dû attendre / *huit ans*/ pour avoir son logement. La théorie praxématique nous apprend que c'est dans le discours que le sens du praxème émerge, en l'occurrence celui *maison* qui émerge dans la douleur et la souffrance car il rappelle la mésaventure de la famille d'Amina. D'où par ailleurs surgit au seuil de la parole en A86 une parole en colère contre cette situation et qui s'exprime par le biais de l'interrogation partielle /*ceux de l'ADL ils attendent combien ?*/.Ressort ici en filigrane la peur d'un avenir incertain mêlé 'un cri du trop-plein d'une partie de la population dont la voix fusionne avec celle d'Amina.

/E91/ *tu n'es pas fière d'être algérienne*
A92/ *je n'en suis pas du tout fière ++ le travail le dernier il n' y a pas + on étudie on étudie on n'en a MARRE de sa vie d'étudier et à la fin il ne trouve pas de travail ++ et ce poste ils embauchent quelqu'un d'autre jamais il n'a étudié*
E93/ *pourquoi à cause du piston*
A94/ *le piston tout est par piston*
E95/ *en Algérie ?*
A96/ *tu vas à la mairie on te fait par piston + tu vas à la pos- là où tu vas +*
E97/ *oui*
A98/ *d'ailleurs ici et ils sont- il y' en a ceux qui passent par piston*
E99/ *ils passent ici à l'ENS par piston ?*
A100/ *ils passent par piston + euh un enseignant il enseigne:: ma copine) la fac de Ben Aknoun + elle a eu 14, 21 ça lui a pas suffit la moyenne il leur a dit celui qui a eu 14 et 13 j'ai le piston je le fais passer*
E101/ *c'est-à-dire que tu vois que toute l'Algérie*
A102/ *tout est par piston tout d'ailleurs si tu demandes ici il y' en a qui sont passés par leur piston+ il y a qui a le piston il passe celui qui n'a pas il refait + il y ceux qui passent ici- moi je connais des gens ils ont neuf la moyenne ils les ont fait passer normal + il a le piston il paie rachoua + tout est comme ça donc::-*
E103/ *à l'ENS ici ?*

***A104**/ l'ENS et pas qu'à l'ENS soit au lycée soit au CEM soit- tout passe par piston[112]/*

L'expression du ras-le-bol d'Amina vis-à-vis d'une appartenance mal vécue tient entre autres à l'image qu'elle se fait d'un avenir incertain dans un pays qui n'est pas susceptible de lui assurer un poste de travail malgré ses longues études. D'où sa non fierté d'être algérienne. En effet, elle affirme hâtivement en A92 ne pas du tout se sentir fière d'être algérienne. La superposition de nos voix montre que la programmation de son à-dire ne butte sur aucune difficulté, étant donné sa certitude quant au sentiment d'indifférence qui en ressort. Après une pause moyenne nous invitant par-là à reprendre la parole car elle est naturellement consciente de l'étonnement que cela est censé entrainer auprès de tout interlocuteur, elle est portée par sa pulsion communicative vers une explication lui permettant de banaliser son attitude qui, à ses yeux, relève de l'ordre de l'évidence. Amina n'est même pas sûre de trouver un poste de travail après de longues études, dit-elle à la fin du tour de parole A92 et fait référence au phénomène de piston à travers / *ils embauchent quelqu'un d'autre jamais il n'a étudié/*. Il s'agit ici d'un fragment qui fait ressortir une méfiance poussée à l'extrême.

***/E115**/ ça veut dire toi quand je te parle de l'identité algérienne tu n'y vois que la hogra:: ?*
***A116**/ oui oui + c'est pas du tout bien*
***E117**/ l'injustice*
***A118**/ c'est pas du tout bien*
***E119**/ c'est pas bien ?*
***A120**/ xxx c'est pas bien*
***E121**/ qu'est-ce-que tu m'as dit de l :::-*
***A122**/ d'ailleurs d'ailleurs comme tu me parles de l'identité algérienne tu sais gen- ils disent les constituants de l'identité algérienne ils te disent genre l'Islam (oui) la langue (oui) et tout (oui) + l'Islam on l'a pas ici en Algérie*
***E123**/ il n' y a pas l'Iislam ?*

---

[112] ***E91**/ ma teftakhrich kawnak jazairiya*
***A92**/ ma neftakherch biha kamel ++ l khedma lekhra makach + wahed yekra yekra yeKRAH hyato w howa yakra w maa lekher ma yelgach khedma ++ w l poste hadak yekhedmo wahd akhor jamais gra*
***E93**/ alèch ala jèl maarifa*
***A94**/ maarifa kolech b l maarifa*
***E95**/ f dzair ?*
***A96**/ trouhi l baladiya b l maarifa yekhedmoulak trouhi l pos- win trouhi +*
***E97**/ ih*
***A98**/ aslan hnaya w rahom ghir- kayen li yatalao b l maarifa*
***E99**/ yetalao lehna f l'ENS b l maarifa ?*
***A100**/ yetalao b l maarifa + euh wahd l prof ykari :: sahbti f la fac taa Ben Aknou + hiya dat 14, 21 ma kfathach la moyenne galhom li da 14 13 andi l maarifa ntalao*
***E101**/ yetsema raki tchoufi f dzair kamel*
***A102**/ kolech maarifa kolech aslan loukan tsaksi hna kayen talao b maarifthom + kayen ando maarifa y passer li maandouch yaawed + ki li yatalao hna- ana naaraf ibad yedo tesaa la moyenne talaouhom normal + andou maarifa ykhalas rachoua + kolech haka tsema ::-*
***E103**/ à l'ENS lehnaya ?*
***A104**/ l'ENS w machi ghir l'ENS soit f lycée soit f CEM soit- kolch yetalaa b l maa rifa*

***A124**/ l'arabité il n'y a pas j'ai pas compris ce qu'il y a + (il n' y a pas)ça veut dire tu peux pas les considérer comme les constituants de l'identité (rire) (rire)*
***E125**/ on peut pas les considérer ?*
***A126**/ non non + et même dans l:- genre ils te disent le drapeau maintenant genre voilà les Amazighes et ils ont fait leur propre drapeau (oui)maintenant on attend un peu ils te disent on officialise le drapeau (oui)il n' y a pas : genre du tout des constituants*
***E127**/ il n' ya pas de constituants*
***A128**/ il n' y a pas du tout d'identité[113]/*

Les sentiments de méfiance, de déception, de peur et de rancœur vis-à-vis d'une réalité mal perçue par Amina l'ont amené à ne voir dans son appartenance algérienne que le versant négatif jusqu'ici, et c'est ce que nous inférons en E115 à travers notre interrogation. Hormis sa référence à / *la hogra*/ (E115), nous demandons à Amina si cette algérianité ne lui suggère pas autre chose que / *l'hogra*/. Sa réponse en A116 par le bais de l'adverbe modal de confirmation, doublement actualisé / *oui oui*/ montre l'émiettement, voire l'anéantissement des référents identitaires censés lui procurer un sentiment d'appartenance à une nation où elle puisse s'épanouir. Le renversement de l'équation identitaire, qui met en parallèle une identité et des sentiments de mal-être, visible à travers le programme de sens / *c'est pas du tout bien/* (A116, A118, A120), mettent en exergue encore plus le dégout de notre témoin informatrice qui, de la sorte, nous signifie le comble de sa langueur à l'égard d'une identité mal vécue.

Notre réitération interrogative de son programme de sens en E119 qui se veut une tentative de désambiguïsation de ce qui n'est pas bien dans l'identité algérienne ne s'étant pas soldé de réponse satisfaisante sauf d'une reprise en écho affirmative, nous entamons en E121 un nouveau tour de parole qui ne s'achève pas non plus. En effet, la voix de Amina en A122 chevauche avec la nôtre qu'elle ne semble pas avoir entendu car interagissant encore avec le fragment de notre dit en E115 / l'*identité algérienne*/ et qu'elle réactualise d'ailleurs en A122

---

*[113]**E115**/ yetsema nti ki nahdarlak ala l howiya l jazairiya tchoufi fiha ghir hogra ::*
***A116**/ ih ih + machi mliha kamel*
***E117**/ dholm*
***A118**/ machi mliha kamel*
***E119**/ machi mliha ?*
***A120**/ xxx machi mliha*
***E121**/ wèch qoltili ala l :::*
***A122**/ aslan aslan ki raki tgoulili ala l howiya l jazairiya ambalak za- ygoulo mokawimat l howiya l jazairiya ygoulak zaama l islam (ih) l orouba (ih) w gaa (ih) + l'islam ma adna hna f dzair*
***E123**/ makach i islam ?*
***A124**/ l orouba makach ma fhamtch wèch kayen + (makach) yetsema ma teguedrich teatabrihom mokawimat l howiya (rire)*
***E125**/ ma neguedrouch neatabrohom ?*
***A126**/ a a + w même f l :- zaama ygolak l alam doukatim zaama hahoum l amazigh w darou l alam ntaahom (ih) douka yzido chwiya ygoulak nrasmou l alèm (ih) makach : chghol mokawimat gaa*
***E127**/ makach mokawima :t*
***A128**/ makach howiya kamel*

pour plus d'examen. Cette réactualisation lui permet de contester une voix autre, perceptible à travers / *ils disent*/, et qui semble lui associer / *l'Islam*/ et / *la langue*/. Il s'agit là de deux praxèmes qui engendrent un réglage de sens particulier en ce qu'ils apparaissent énonciativement assumés par les autres tel que le montre le discours direct ainsi introduit / *ils disent*/ puis / *ils te disent*/. Or si Amina réactualise ces deux praxèmes, c'est moins pour se conformer à cette mise en corrélation identitaire que pour s'y opposer fortement par le biais de la négation dans / *l'Islam on l'a pas ici en Algérie*/. En adoptant cette logique argumentaire analytique par le biais d'un dialogisme anticipatif, c'est-à-dire en posant tout d'abord les arguments de l'autre qu'elle prévoit puis en s'y opposant en niant catégoriquement l'existence de cette religion / *ici*/, notre enquêtrice entreprend de faire une critique acerbe non de la définition elle-même de l'algérianité en lien avec l'arabe et l'Islam mais surtout de la pratique de cette religion en Algérie. Si emportée par sa pulsion communicative, elle ne donne pas suite à notre réitération en E123 et continue sa logique argumentaire autour de l'arabité du pays dont elle affirme l'inexistence en A124*/ l'arabité il n'y a pas /*. C'est ce qui l'amène à formuler sa perplexité par rapport à une algérianité qui s'est vidée de son contenu identitaire */ j'ai pas compris ce qu'il y a+/,* et nous poser devant une situation jusque-là sans issue en vue de nous faire adopter sa vision ainsi formulée /*ça veut dire tu peux pas les considérer comme les constituants de l'identité/* et qu'elle essaie de dédramatiser par le biais du rire à la fin du tour de parole.

Après avoir examiné l'arabité et l'islamité de l'Algérie, Amina aborde un autre aspect de la question en A126. En effet, elle y évoque / *le drapeau*/ qui est aussi considéré par les autres, dont elle rapporte directement le discours à travers / *ils te disent le drapeau*/, comme l'un des constituants. Or, la réactualisation de leur argument lui permet d'avancer un contre-argument qu'elle puise vraisemblablement dans le Hirak de 2019. Etant donné la suite du tour de parole qui met en lumière le problème de l'emblème amazigh, Amina semble vouloir actualiser au tout début le praxème *Hirak* qui lui permet de le contextualiser en disant / *dans l :-*/ mais qu'elle censure car elle sait d'avance que nous avons compris de quoi il s'agit. Ici, notre interlocutrice réactualise ce qui se diraient par / *les Amazighes*/ qui / *ont fait leur propre drapeau*/. Mais Amina ne réactualise pas des propos qui ont été réellement prononcés mais anticipe sur ce qui allait se dire par les Amazighes en se projetant dans un avenir proche / *on attend un peu ils te disent on officialise le drapeau*/. L'officialisation potentielle de l'emblème amazigh lui permet de renforcer sa position antérieure quant à l'inexistence de constituants

consensuels. Celle-ci va d'ailleurs surgir au seuil de sa parole à la fin du tour de parole et en A128 où elle nie l'existence même de l'identité car celle-ci supposerait pour elle des entités monolithiques, comme elle l'aurait appris à l'école, et se déconstruit d'elle-même dès lors qu'il y aurait pluralité de langues, de religions et de drapeaux.

> ***/A204****/ mais maintenant tu trouves genre ici il y a une catégorie elle te dit arabe une catégorie:: chaoui kabyle (oui)*
> ***E205****/ que penses-tu de cette diversité ?*
> ***A206****/ ++ euh diversité si c'était genre :: genre ils s'acceptent les uns les autres genre (oui) ça aurait été bien genre tu sens que ce pays est divers en culture (oui) soit dans l:: genre xxxx ils ont soit dans l'aspect vestimentaire soit dans le dialecte + diversifié + mais ici:: ici non ++ tu les sens genre ils se disputent + et il y a eu le printemps amazigh ils leur disent officialisez-nous la langue amazighe + maintenant avant il t'a dit vous nous avez pas offi- vous nous la faites une langue nationale (oui) ils ont f- ils la leur ont fait langue nationale (oui) ils leur ont f- il leur a fait Bouteflika nationale*
> ***E207****/ il l'a fait Bouteflika*
> ***A208****/ oui: mais qu'est-ce-qu-ils te disent ils te disent comme ça et ils sentent l'injustice ++*
> ***E209****/ maintenant ils sentent l'injustice ?*
> ***A210****/ il te dit qu'est-ce-qu'il te dit il te dit normalement tamazight euh genre prioritaire à l'arabe + genre il te dit tant que leur origine amazigh (amazigh) ils veulent l'officialiser et maintenant quand ils l'ont officialisé genre il t'a dit le drapeau (oui) ils ont un drapeau (oui) et ils te disent officialisez-le c'est-à- genre on consi- tu peux pas dire les constituants de l'identité + il faut qu'elle soit unique uni*[114]*/*

La question de l'algérianité a aussi suscité pour Amina celle du conflit ethnique dans le pays tel qu'elle l'explicite en A204. Le dit conflit, Amina l'inscrit dans la temporalité de l'entretien par le bais de / *maintenant* / et à la fois le lieu / *ici*/ indiquant l'espace de l'école mais probablement aussi le pays d'où elle puise des discours dont elle rapporte directement les propos */il y a une catégorie elle te dit arabe une catégorie:: chaoui* /. Par le moyen d'une interrogation partielle, nous lui demandons explicitement ce qu'elle pense de / *cette diversité*/, un praxème qu'elle reprend en A206 sans pour autant l'admettre. En effet, elle ébauche le tour de parole en A206 par une pause moyenne et une hésitation, deux freinages permettant à

---

[114] ***A204****/ bessah dokatik talgay zaama hna fia ygolak arbi fia :: chaoui kbayli (ih) targui*
E205*/ wèch raayak fi had tanawoa*
A206*/ ++ euh tanawoa loukon ja chghol:: chghol kablin baadhom l baadh zaama (ih),koun mlih chghol thesi beli hadhi l blad metnawaa f takafa (ih) soit f l:: chghol xxxx andhom soit f lebsa soit f lahja + metnawaa + bsah hna:: hna lala +++ thesihom chghol mazalhom yedarbo + w srat hadik ntaa rabia l amazighi ygoulhom rasmoulna logha l amazighiya + dok bekri galak ma rasam- dirouhalna logha wataniya (ih) daro- darhalhom Bouteflika wataniya*
E207*/ darha Bouteflika*
A208*/ i :h bessah wèch ygoulak ygoulak haka w rahom hasin b dholm ++*
E209*/ doka rahom hasin b dholm ?*
A210*/ ygolak wèch ygolak ygolak normalement l amazighiya euh chghol awla a l a arbiya + zaama ygolak bima ano aslhom amazigh (amazigh) yhebo yrasmouha w doka ki rasmouha zaama galak l alam (ih) andhom alam (ih) yzid ygolak rasmouh yets- chghol toataba- ma teguedrich tgouli mokawimat l howiya lazem tkoun wahda metwahda*

son à-dire de temporiser en vue de sélectionner parmi ses potentialités signifiantes les praxèmes à même de nous justifier cette réticence quant à la charge positive que véhicule le praxème / *diversité*/. Le connecteur hypothétique / *si*/ apparu juste après les hésitations suspend notre assertion préalable et la fait basculer à une sorte d'hypothèse qu'elle invalide catégoriquement en disant /*mais ici:: ici non ++*/. Et en vue d'étayer davantage sa position, elle fait appel à l'événement historique / *le printemps amazigh*/ où elle semble convoquer la voix de ceux qui revendiquaient l'officialisation de l'amazigh en rapportant directement des discours qu'elle reprend visiblement de ce qu'elle a déjà entendu dire à propos de cette période, étant donné qu'elle est très jeune et qu'elle ne l'a pas vécue. En évoquant la question de l'officialisation de la langue amazighe, Amina semble à travers les trois autocensures vouloir obtenir un soutien dialogal de notre part, et c'est ce qu'elle obtient à travers le modal */oui/* censé dissiper ses doutes quant l'officialisation faite à tamazight mais l'invitant aussi à avancer.

Son tour de parole suivant met en discours /*l'injustice*/, le praxème lui permettant de caractériser le sentiment qu' /*ils*/ ont toujours en dépit de cette officialisation mais notamment une manière de renforcer son attitude défavorable à l'égard de la multiplicité. Notre reprise en écho en E209 est une tentative de désambiguïsation du pourquoi de cette injustice. C'est la raison pour laquelle notre interlocutrice, dans un premier temps, convoque la voix de ceux qui considèrent que l'amazigh est /*prioritaire à l'arabe*/ et, dans un second temps, évoque à deux reprises la demande potentielle de l'officialisation du / *drapeau*/ amazigh. Ces deux faits servent de matrice à sa thèse qui va apparaître à la fin de son tour de parole et selon laquelle / *tu peux pas dire les constituants de l'identité + il faut qu'elle soit unique uni*/. Il s'agit ici d'une négation à dimension interlocutive car elle nie ce qu'elle pense être notre position, nous qui lui posons des questions sur une identité algérienne dont elle conteste l'existence même.

La question de l'officialisation du drapeau amazigh fait visiblement écho aux réactions socio-politiques de part et d'autre quant au brandissement de ce drapeau lors du Hirak du 22 février 2019 qui ne peut ne pas influencer les concepts nationaux en pleine gestation.

> ***/E257/*** *c'est-à-dire pour toi quand je te dis l'Algérie tu voi- tu la voix directement::-*
> ***A258/*** *côté obscur directement*
> ***E259/*** *côté obscur*
> ***A260/*** *je ne je ne v- je ne vois aucune chose:: + de bien*[115]*/*

[115] ***E257/*** *yetsema ntiya b nisba lik ki ngolak l jazair tkhoz- tchoufiha directement::-*

Nous procédons ici à une tentative de désambiguïsation de ce qu'est / *l'Algérie*/ compte tenu de l'enchaînement dialogal jusqu'ici, tout en en faisant entendre vaguement ce que nous en concluons. D'où l'emploi du marqueur dialogique / *c'est-à-dire*/, au tout début de notre tour de parole, permettant ainsi d'établir le lien avec ce que Amina vient de dire et de l'inviter à en vérifier le contenu. En effet, l'actualisation perturbée du programme de sens /*tu voi- tu la voix directement::-*/se trouve ponctuée par deux autocensures et un allongement vocalique, deux ratages de la parole sollicitant une co-construction dialogale qui a enfin réussi. En fait, Amina enchaine dialogalement avec notre tour de parole inachevé et le co-construit en actualisant un programme de sens / *côté obscur directement*/ que nous réitérons en E259 pour plus d'explicitations. Cette obscurité associée à tout ce que l'Algérie suggère à notre témoin informatrice se trouve d'autant plus accentuée par ce qui est actualisé par la suite en A260 avec une pause et un allongement syllabique, deux perturbations cédant à l'à-dire d'Amina plus de temps en vue de vérifier plus scrupuleusement ce qui va s'extérioriser quant au fait qu'elle ne voit rien de / *bien*/ en Algérie. Cette affirmation est de nature à accentuer son pessimisme, qui se fait de plus en plus sentir et qui, peut-être, fait écho à ce qui se dit et se recycle autour d'elle mais qu'il est difficile de prouver textuellement étant donné l'enfouissement profond de ce discours social prenant de plus en plus d'ampleur au moment de la réalisation de notre enquête sociolinguistique. Il s'agit donc de cette parole sociale excédée à l'image de celle qui se fait entendre chaque vendredi au Hirak. Discursivement parlons, il nous est difficile d'apporter les marques explicites de l'enfouissement profond de cette voix revendicatrice mais nous ne pouvons ne pas le comprendre étant donnée l'ampleur qu'a pris ce mouvement au moment où nous enquêtions ainsi que le rapprochement dans les visions idéologiques teintées à la fois de pessimisme et de colère.

> ***/A274****/ oui + on a eu l'indépendance juste politique nous sommes toujours colonisés soit économiquement soit en tout +++ nous sommes toujours colonisés +++ et la France est partie l'Etat les a colonisés aller-retour*
> ***E 275****/ genre tu te sens euh ++*
> ***A276****/ genre nous sommes colonisés*
> ***E277****/ comme si tu vis dans un pays colonisé*
> ***A278****/ oui ++ je ne peux même pas le considérer- ++ tu peux pas le considérer un Etat genre :: + cet Etat personne ne s'occupe de personne ++ si tu cherches genre ce président tu trouves qu'il a :: des maisons en Suisse cette banque*
> ***E279****/ tu parles de euh euh en en Algérie ?*
> ***A280****/ oui*

A258*/ janib modhlim kbala*
E259*/ janib modhlim*
A260/ ma ma- ncho- ma nchouf hata afsa: + mliha

***E281**/ oui*
***A282**/ gen::-genre il s'occupe juste de lui mais si par exemple un président à l'étranger + il arrange le pays: le maire ici non xxx le maire l'argent pour moi : j'arrange ma maison: j'arrange comme ça: il n'arrange ni la route genre ni quelqu'un n'arrange (c'est-à-dire xxxx) et son budget ils le prennent pour eux ils te disent c'est-à-dire moi je travaille cinq ans je prends autant que je peux comme ça + JAMAIS ça s'arrange du tout[116]/*

Dans le même ordre d'idées, Amina continue à redéployer, peut-être à son insu même, le discours plaignant des manifestants du Hirak tenu à l'encontre de / *l'Etat*/. En effet, son discours devient de plus en plus virulent dès lors que le praxème / *indépendance*/ du pays prend part au processus de l'émergence du sens et pose corrélativement celui de / *colonisés*/ qui va sous-tendre la suite de l'échange.

En A274, Amina se réfère à un Etat qu'elle considère uniquement indépendant du point de vue politique et le lui nie / *économiquement*/ et / *en tout*/. Cette façon de considérer l'Etat adhère *de facto* à une vision largement admise dans le pays comme le donne à voir l'endogroupal dans / *nous sommes toujours colonisés*/, et en particulier à cette période, quant à la précarité de la situation économique du pays due à sa dépendance et à l'idée de la non indépendance de l'Algérie. En nous annonçant ce fait, Amina le ponctue de deux pauses longues nous invitant inutilement par-là à reprendre le fil du discours et à échanger avec elle. Ne réussissant pas sa quête auprès de nous, elle enchaine avec le programme de sens / *et la France est partie et l'Etat les a colonisés*/ censé représenter l'Etat comme un colonisateur-ennemi aux citoyens qu'elle pose anaphoriquement par le biais du pronom / *les*/ et, de la sorte, contester la légitimité même du pouvoir en place. Cette façon de percevoir la réalité algérienne s'avère au cœur de l'agir ensemble de la mobilisation en cours dans le pays, mais en accentuant peut-être à l'excès l'incertitude et la méfiance populaires, et s'inscrit dans le continuum des revendications citoyennes.

---

[116] ***A274**/ eum + stkalina ghir chghol siyasi mazalna mestaamrin soit iktisadiyan soit f kolech +++ mazalna mestaamrin +++ w rahet fransa staamrethom dawla jaya rayha*
***E 275**/ chghol raki thessi fi rouhak euh ++*
***A276**/ chghol rana mestaamrin*
***E277**/ keli aycha fi dawla mostaamara*
***A278**/ eum ++ ma negderch meme pas neatabarha- ++ ma teguedrich teatabriha dawla chghol:: + hadik dawla wahed mahou samaa b wahed ++ xxx loukan thawsi zaama hadak rais talgay andou dyour f swisra l banka hadik*
***E279**/ raki ala euh euh f f dzair ?*
***A280**/ ih*
***E281**/ ihih*
***A282**/ chgo::- chghol lati ghir b rouho bessah loukan zaama rais f l kharej + ysagam l bla:d rais l baladiya hna lala xxx rais l baladiya drahem liya: nsagam dari: nsagam haka: ma ysagam ni trig chghol ni wahed ysagam (c'est-à-dire xxxxxx) w l mizaniya ntaahom yedouha l amarhom ygolak yetsama ana nekhdem khams snin nedi gued ma negder haka + JAMAIS tetsagam gaa xx ma ysegam + ila-*

Faisant suite à notre relance en E275, la complétion en A276 / *genre nous sommes colonisés*/ fait écho au slogan « *le peuple veut l'indépendance* » (M. Mebtoul, 2020:11). Cette sensation d'emprisonnement s'explique en A278 et A282, deux tours de parole où la voix de notre interlocutrice se révèle fortement accusatrice vis-à-vis du pouvoir dont elle mentionne tout d'abord le /*président*/ puis / *le maire*/. En effet, Amina évoque en filigrane le phénomène de "concussion et de malversation" qui se manifestent dans les mailles du discours en évoquant les éventuels biens du président qu'on peut trouver / *en Suisse*/ et dans telle ou telle / *banque*/. En contrepartie à ce qui se passe à / *l'étranger*/, une idée doxique qui semble bien ancrée dans la tête d'Amina, l'/ *ici*/ est un lieu où le maire, dit-elle en A282, "spolie" / *le budget*/. Cette idée dénoncée par le Hirak, se trouve par la suite appuyée par ce qu'elle pense être la vision de tout maire. Ainsi, la réitère-elle /*ils te disent c'est-à-dire moi je travaille cinq ans je prends autant que je peux*/ en mettant les maires dans la même catégorie tel que le montre le pronom pluriel anaphorique / *ils*/. Ce raisonnement inductif, car s'appuyant tout d'abord sur des cas particuliers, conduit à conclure dans un ton pessimiste que le pays ne peut / *JAMAIS*/ s'arranger.

Conclusion

L'analyse des discours de Chanez, Ouiza et Amina a permis de relever explicitement l'impact et les implications du contexte sociopolitique sur les discours estudiantins provoqués. C'est-à-dire les voix du Hirak, ou le Harak, qui tissent les trames dialogiques des co-discours que nous avons eus. Le Hirak, de par ces voix qui retentissent dans les mises en discours et de positions des normaliens, est un événement qui a re-posé la question de l'algérianité en rapport, non avec la langue, la religion, la culture, les us et coutumes, etc. mais avec les conditions de vie de l'Algérien, sa liberté d'expression, ses droits "confisqués", son présent bouleversé et son avenir incertain.

Etre algérien, pour nos trois enquêtées, c'est être ce que disent et dénoncent les manifestants opposés au système politique mis en place. C'est être cet assoiffé de liberté et d'épanouissement. C'est être un opprimé des abus du pouvoir en place. C'est être un méfiant à l'égard des gouverneurs, etc. C'est ainsi que cette appartenance à l'Algérie, à l'Etat algérien en particulier, devient une notion non sécurisante pour nos témoins informateurs qui, tout de même, espèrent et aspirent au changement.

Chapitre VI: algérianité et amour du pays natal

Introduction

Dans ce chapitre, nous analysons les discours estudiantins où l'algérianité est dite en concomitance avec l'émergence des sentiments de fierté et d'amour. Or, nous nous intéressons ici au fondement de ces sentiments et à la manière dont ils apparaissent à travers les discours transversaux en lien avec la religion, les langues, le Hirak, les us et coutumes, etc. En général, c'est l'expression verbale de ces sentiments/ émotions ainsi que les réglages sociaux, liés aux identifications de nos interlocuteurs, qui se trouvent au cœur de ce chapitre, sans jamais perdre de vue le poids des différents discours dans la formulation d'images plus ou moins positives. Celles-ci, aussi controversées soient-elles, prennent le dessus en dépit des constats négatifs enregistrés ici et là par les étudiants avec lesquels nous avons mené les entretiens.

A travers l'inscription dialogale et dialogique des discours, comment se manifestent discursivement les émotions d'amour et de fierté envers l'Algérie ? Comment s'effectue le réglage social du sens de l'appartenance algérienne en rapport avec ces émotions ? Quels sont les différents discours qui co-construisent cette image positive ? Quelle place occupent les discours discordants ?

1. Algérianité, discours et émotions

Originaire de Ain Defla et résidante à Blida, Hadjer est en première année Histoire géographie. L'entretien avec elle a duré vingt-quatre minutes. Elle s'exprime majoritairement en arabe scolaire et, par moments, en arabe dialectal. Ce choix peut refléter *a priori* son adhésion à la conception selon laquelle l'arabe est l'une des constantes de l'algérianité.

A travers l'analyse praxématique projetée, il s'agit donc de mettre en relief les moments où les sentiments et les émotions se font plus forts, de les décrypter au moment où l'élaboration et la tension dialogiques, en particulier, se montrent significatives. Pourquoi l'algérianité suscite-elle en elle des émotions d'amour et de fierté en particulier ? Quels sont les différents discours avec lesquels Hadjer interagit pour procéder à une telle identification ?

> ***/E21/*** *dis-moi: + Hadjer si tu te définis en tant qu'Algérienne qu'est-ce-que tu diras ?*
> ***H22/*** *+++ je suis algérienne née en Algérie euh ++ mon père et ma mère sont algériens euh je reconnais- euh je crois aux us et coutumes algériens et:: j'aime ma patrie:: l'Algérie*[117]*/*

L'entretien avec Hadjer s'est tout d'abord cristallisé sur les langues que celle-ci parle (l'arabe, l'anglais et l'allemand) avant d'aborder le sujet. Or ce qui est, peut-être, particulièrement intéressant, c'est son choix de l'arabe classique pour établir l'échange avec nous qui avions expressément choisi de l'entretenir en arabe dialectal, sachant qu'elle ne maitrise pas la langue française. Ce choix est probablement lié à l'image qu'elle veut nous transmettre d'elle en tant qu'étudiante assidue et disciplinée, mais traduit déjà son attitude positive à l'égard de l'arabe classique.

La succession des deux tours de parole, E21 et H22, constitue la première station, importante, pour le réglage social des potentialités signifiantes capitalisées à propos du concept et à la fois le praxème de l'algérianité. En effet, Hadjer temporise avant de répondre à notre interrogation en E21, lui demandant explicitement de se définir en tant qu'Algérienne. La pause moyenne, révélatrice de la pensée en action de langage, indique à quel point Hadjer veut être à la hauteur de l'image qu'elle veut nous transmettre. En effet, la pause incarne le travail de l'instance de l'à-dire, celui de sélection de praxèmes à venir, et ayant débouché sur une réponse clairement empreinte du sens de l'évidence. C'est-à-dire que pour Hadjer, dans un esprit apparemment cartésien rappelant la logique et l'évidence de la chose pour elle, se sert comme d'une équation apprise à l'école et selon laquelle être algérien équivaut à naitre en Algérie, à avoir des parents algériens, à admettre aux us et coutumes et à aimer la patrie, comme elle le signifie en H22. Le choix du praxème /*patrie*/ ici au lieu de pays n'est certainement pas anodin car il recèle le sens du patriotisme, de l'amour et de l'attachement à la terre natale.

> ***/H28/*** *l'authentique:: ++ celui qui a des parents algériens lui il est algérien et il a été éduqué en Algérie (oui)et il :: reconnait l:: ++ qu'il est algérien et:: il croit aux us et coutumes de son pays + c'est tout c'est ça l'algérien authentique ++ mais pour l- il y a des algériens + algériens de nationalité c'est tout ils n'ont pas été éduqué en Algérie ou bien leurs parents ne sont pas algériens (oui) ou:: ++ genre ils ne croient pas*[118]*/*

---

[117] ***E21/*** *golili: + hajer loukan taarfili nafsak ka jazairiya wech tgouli ?*
H22/ *+++ ana jazairiya awlouda b l jazair euh ++ abi wa omi jazairiyin euh aatarif- euh*

[118] ***H28/*** *l assil l:: ++ li ykouno walidayh jazairiyin howa jazairi wa taraba f l jazair (ihih) wa howa:: yaatarif b l:: ++ bi kawnihi jazairi w:: yoamin bi ada twa takalid baladih + hada makan hada howa l jazairi l assil ++ ama bi nisba l- honaka jazairiyin jazairiy l jinsiya fakat lam yatarabaw f l jazair aw waldihom layso jazairiyin (ihih) aw:: ++ yaani la yoaminoun*

Hadjer s'exprime à propos de l'algérien / *authentique*/ (H28) comme pour rappeler, peut-être ce qu'elle entend de culture authentique du pays en opposition à la modernité, et exclure de cette appartenance ceux qui se disent algériens mais qui sont, à ses yeux, "apocryphes" là-dessus. De fait, et juste après un moment permettant à l'instance de l'à-dire d'élaborer le programme de sens à venir, notre interlocutrice l'énonce dans une modalité affirmative frôlant une sorte de vérité générale lorsqu'elle considère l'Algérien comme celui dont / *les parents*/ sont algériens, celui qui a grandi dans ce pays et qui admet les / *us et coutumes*/. La dénégation qui y est implicitement enfouie à l'égard d'autres algériens dont elle conteste apparemment l'appartenance algérienne, créant une hétérogénéité énonciative non marquée, concerne visiblement les / *Algériens de nationalité*/, c'est-à-dire les émigrés dont l'actualisation se trouve censurée à travers / *mais pour l-*/ pour ressurgir juste à côté mais de manière assez floue lorsque Hadjer évoque juste après les / *algériens de nationalité*/ qui, dit-elle, n'ont pas grandi dans le pays ou n'ayant pas de parents algériens. Cette façon de se représenter cette catégorie d'Algériens sans pour autant pouvoir les nommer par mesure de prudence car imaginant leurs réactions à l'égard de ce déni, montre que l'algérianité n'est pas une question de nationalité délivrée par un état civil et relève d'un rapport qui est tissé en continu, de par le fait de vivre en Algérie entre autres.

> ***/E45**/ oui+ et cette différence + est-ce-que: quelque chose ++ euh euh c'est une richesse + est-ce-que: euh une richesse pour les Algériens + ou bien : une chose négative*
> ***H46**/ une richesse c'est une GRANDE richesse pour les Algériens + c'est-à-dire il y a une diversification culturelle + elle fait::: + je sais pas moi elle laisse:: ++ elle rajoute l:: richesse culturelle de l'Algérie ++ en soi ++ un pays exceptionnel + il a tous ces us et coutumes[119]/*

Sur la question des us et coutumes, l'admiration et l'engouement de Hadjer sont tels que nous ne pouvons nier être emportée un moment par l'expression de ces sentiments. Ceci se fait sentir à travers la tonalité que prend son tour de parole en H46 et qui évoque de façon exaltée et méditative la richesse du pays. En effet, et comme prévu dans notre guide d'entretien, nous l'interrogeons sur ce qu'implique /*cette différence*/. En se ressaisissant du praxème nominal que nous avons déjà actualisé dans une dualité avec / *une richesse*/, Hadjer approuve le côté positif de cette différence, dorénavant richesse, et l'accentue davantage en y

[119] ***E45**/ ihih + w hadh l ikhtilaf + est-ce-que : haja ++ euh euh c'est une richesse + est-ce-que : euh tharaa b nisba l l jazairiyin + wela : haja négatif*
***H46/**tharaa yoatabar tharaa kabir b nisba lil jazairiyin + yaani kayen tanawoa thakafi machi ghir fi ay dawla kayen haka tanawoa thakafi + ykhaali::: + maalabalich ana ykhali:: ++ yzid mel:: tharaa thakafi ntaa l jazair ++ fi had dhatha ++ balad motavayiz + ando gaa hadho l ada twa takalid*

associant tout d'abord le praxème adjectival / *une grande*/ prononcé par un accent d'insistance pour ainsi mettre en relief la diversité de cette richesse puis, après deux pauses moyennes pour focaliser son esprit, sa pensée et son attention sur la grandeur de cette richesse, elle considère que l'Algérie comme étant un pays / *exceptionnel*/ (H46). Ce praxème, actualisé en arabe classique, signifie que cette diversité culturelle constitue un atout qui subjugue notre enquêtée.

> ***/H48/*** *c'est sur++ il a::- genre diffé- + et malgré cette différence tu trouves tous les Algériens une union une + ils ont genre + ils croient à leur terre ils aiment leur terre+ ils aiment leur patrie + ça c'est un grand honneur pour l'Algérie*
> ***E49/*** *c'est-à-dire malgré la différence que::-*
> ***H50/*** *solidaires*
> ***E51/*** *solidaires les uns avec les autres*
> ***H52/*** *et la preuve + les événements de + l'Algérie l-*
> ***E53/*** *parle-moi de ces événements*
> ***H54/*** *genre tous les Algériens un seul mot + même position ++ ce n'est pas quelqu'un qui dit NON moi:: + je suis avec ça ou bien quelqu'un il dit je suis avec ça ++ quand ils ont vu l'erreur+ ils se sont tous relevés le mot de droit*[120] */*

Le réglage social du sens peut se lire ici à travers, tout d'abord, la marque de la concession, puis, le discours politique sous-jacent et dont il ne nous est pas aisé de prouver l'enfouissement profond par des marques explicites. En effet, Hadjer, en interagissant avec un discours autre en donne, elle abandonne le praxème richesse et lui supplante celui censuré / *différ-*/ puis / *cette différence*/ (H48) dont elle approuve juste après l'existence par le biais de / *malgré cette différence*/. En anticipant donc sur le sous-entendu négatif imputé à l'usage que nous faisons du praxème /*différenc*e/, elle nous répond et ; au-delà, à toutes les personnes qui la perçoivent négativement en actualisant sans hésitation aucune, le segment suivant / *tu trouves tous les Algériens une union une*/. Ce segment rappelle allusivement le discours politique quant à cette question "lancinante" de l'union qui est, de surcroît, une préoccupation majeure de l'Etat algérien depuis l'époque coloniale jusqu'au moment où nous soulevons la question avec ces normaliens.

---

[120] ***H48/*** *akid ++ ando ::- yaani mokhta- + w roghm hadh l ikhtilaf tsibi kamel l jazairiyin wihda wahida + andhom chghol + yoamino b torab ntaahom yhebo torab ntaahom + yhebo watanhom + hadha charaf kbir l l jazair*
E49/ *yetsema raghm l ikhtilaf ano::-*
H50/ *metmaskin*
E51/ *metmaskin b baadhahom*
H52/ *w dalil ala dhali + ahdath l + jazair l-*
E53/ *ehkili a l ahdath hadhouma*
H54/ *yaani kamel l jazairiyin kelma wahida + mawkif wahid ++ vachi wahed ygoul LA ana: + rani maa hadha wela wahed ygoul rani maa hadha ++ ki chafo l khataa + nadho kamel kalimat l hak*

Cette double orientation dialogique, à la fois interdiscursive et interlocutive puisque la réplique de Hadjer anticipe sur notre interprétation et interagit allusivement avec ceux qui perçoivent négativement la différence, montre à quel point Hadjer est consciente de l'autre perception à l'égard de la différence culturelle en Algérie.

La suite du tour de parole renferme une sorte d'excitation de l'esprit de Hadjer qui a donné lieu à une exaltation de ses compatriotes. Hadjer se laisse donc subjuguer par le patriotisme des Algériens qu'elle porte à un haut niveau en faisant référence à leur attachement à la terre natale, à leur dévouement et amour comme cela apparaît en clôture de son tour de parole H48 / *ils croient à leur terre ils aiment leur terre+ ils aiment leur patrie + ça c'est un grand honneur pour l'Algérie /.*

Actualisées dans un registre épique, les répliques de Hadjer continuent à célébrer et à glorifier la grandeur des Algériens. En effet, et pour appuyer sa réplique préalable apparue dans le fil dialogal de l'échange quant à la solidarité des Algériens (H50) pour renforcer son attitude positive, notre interlocutrice fait référence aux / *évènements de + l'Algérie*/ (H52) qui rappellent sans équivoque le mouvement social du 22 février 2019, pour peu que l'on reconsidère le moment de la collecte des données qui a eu lieu en octobre 2019. En la relançant (E53), Hadjer évoque cet événement qu'elle n'a pas besoin de nous préciser, étant consciente de notre connaissance de cause au vu de notre citoyenneté algérienne mais aussi étant donné l'ampleur de l'événement à ce moment-là. En extériorisant le programme de sens / *un seul mot + même position*/, Hadjer semble redéployer en quelque sorte ce qui se dit autour d'elle en rapport avec l'activité militante des Algériens, entre autres sur les plateaux de télévisions, c'est-à-dire la réunion des manifestants algériens autour d'un seul mot d'ordre auquel elle fait allusion à travers le segment / *quand ils ont vu l'erreur+ ils se sont tous relevés + le mot de droit*/ (H54). Ce réglage social du sens de l'Algérien qu'elle glorifie, ces praxèmes qui s'intègrent au discours de Hadjer, ne font, en fin de compte, que confirmer davantage l'image positive que notre interlocutrice se fait de l'algérianité et de son amour envers ses concitoyens.

> ***/E57/*** *<u>ce Hirak</u> ++ ce Hirak genre::*
> ***H58/*** *le Hirak a montré l'union des Algériens ++ malgré la différence culturelle et l::-*[121]*/*

Dans le même ordre d'idées, la réplique de Hadjer en H58 enchaine avec le /*Hirak*/, le praxème qu'elle nous reprend en écho pour mettre en avant pour poser son retentissement

[121] ***E57/*** *<u>hadha l hirak</u> ++ hadha l hirak yaani ::*
H58/ *l hirak bayan l wihda ntaa l jazairiyin ++ roghma l ikhtilaf thakafi w l ::-*

sur la scène internationale et en même temps contredire une vision négative relative aux Algériens en tant que peuple non uni. D'où d'ailleurs toute la portée dialogique et à la fois conflictuelle que revêt son énoncé. De fait, le praxème verbal / *a montré*/ (H58) montre que ce Hirak est, pour elle, une preuve d'union qu'elle assène à tous ceux qui s'imaginent autrement ce peuple. / *L'union*/ est, en fait, un praxème qui peut aussi etre le lieu ou retentit brièvement le discours politique algérien qui en a fait une préoccupation lancinante depuis l'accès à l'indépendance du pays

Après une pause moyenne, qui est le moment de la programmation en à-dire, celui visiblement de l'affrontement avec un discours discordant qu'elle a sans doute entendu autour d'elle, un programme de sens assez particulier va ressortir nettement. Dans une articulation conflictuelle précédée de la marque de la concession / *malgré*/, émerge ce discours autre qui semble, pour elle, aux antipodes du sien mettant en exergue le praxème / *la différence* / qui contrasterait avec l'union. La prise en considération de cet autre discours qui lui pèse malgré sa prise de position ferme auparavant lui permet, en fait, d'évaluer positivement ce contre-argument pour un instant et dire qu'elle prend en compte la pluralité culturelle de l'Algérie. En bref, l'actualisation du programme de sens / *malgré la différence culturelle*/ est alors une manière de dire à ses énonciateurs, ceux qui prôneraient l'uniformisme culturel, qu'elle est pleinement consciente de cet état de fait qui, pourtant, ne lui fait pas changer d'avis.

> ***/E61/*** *que + que-*
> ***H62/*** *qu'il y'a une seule union + malgré la différence et MALGRE tout (oui) euh malgré:: la différence dans les us coutumes malgré dans:: la parole ++ les dialectes algériens + malgré euh peut-être les plus bizarres dans l::++ xxx par exemple + pour eux nous sommes étrangers xx parce que chacun comment qu'il parle ++ notre dialecte chacun comment ++ il leur paraît un truc bizzare + ceux de l'Occident (l'occident) ça leur paraît bizarre ++ comment ce:+ l'un Kabyle l'un ceci cela (oui) malgré cela ils se comprennent ils s'aiment ?!+ genre-*
> ***E63/*** *c'est-à-dire l'Algérie tu les vois que euh euh ils s'aiment unis ?*
> ***H64/*** *c'est sur ++ unis sauf celui : qui n'a pas genre:: + il n'a pas la culture que- la culture:++ de la différence + il ne sait pas que cette différence est obligatoire + c'est-à-dire suna des sunas de la vie + la différence ++ s'il y'avait pas la différence il n' y aurait pas eu cette :: coexistence il n' y a pas entre nous + toi tu me ressembles c'est-à-dire- +et moi je te ressemble c'est-à-dire qu'est-ce-qu'on a pris de nous (rire) on a rien pris*[122]*/*

[122]**E61**/ beli + beli-
H62/ beli hnaya wahda wahda + roghma l ikhtilaf w ROGHM min AY chaya (ih) euh roghma :: l ikhtilaf f l adat f takalid roghm f l:: kalam ++ lahajat l jazairiya + roghm euh robama l akthar gharaba f l:: ++ xxx mathalan + b nisba lihom hna gharibin xx li ano kol wahed kifeh yahdar ++ l lahja ntaana kol wahed kifeh ++ ybanelhom haja bizarre + li mel gharb (l gharb) tbanelhom haja bizarre ++ kifeh hadha l: + wahed kbayli wahed dhik hadhik (ih) roghma dhalik yefahmo baadahom yhebo baadhahom + ?! yaani-
E63/ yetsema l jazairi tchoufi fihom beli euh euh yhebo baadhahom metahdin ?

Consciente de la charge sémantique lourde que comporte le praxème / *la différence*/, convoqué dans les tours de parole H62 et H64, Hadjer recourt à la concession par le biais du praxème / *malgré*/ (H62) dont la fréquence (six fois) et l'amplification renseignent sur l'ampleur du contraste qu'elle allait relever. En effet, et suite à notre interruption du programme de sens à laquelle s'ajoute la rupture intonative (E61), notre interlocutrice procède à la cette concession qui lui sert à introduire, certes l'argument adverse présupposant potentiellement la désunion des Algériens mais sans effet pour la conclusion déjà tirée en rapport avec l'union des Algériens. Ce contre-argument met *a priori* en opposition la différence et l'union mais auquel Hadjer s'est déjà opposée au tout début de son tour de parole. Il faut préciser, à ce propos, que cet argument. que porte une voix probablement non algérienne car perceptible à travers les programmes de sens / *pour eux*/, / *ceux de l'Occident*/, / *ça leur paraît bizzare*/ (H62) pose énonciativement une altérité énonciative externe à la sphère algérienne et qui s'explicite tout de suite après / *comment ce:+ l'un Kabyle l'un ceci cela (oui) malgré cela ils se comprennent ils s'aiment ?!+ genre-/*.Ce discours direct ne comporte pas les traces linguistiques l'introduisant comme le verbe introducteur ou la modalisation autonymique (le *on*) mais il s'explicite grâce à la mimésis vocale, en particulier intonative, dont il résulte un enchâssement énonciatif. Il s'agit, en fait, d'une interrogation partielle et à la fois d'une exclamation qui met en scène une voix autre admirant l'amour et l'intercompréhension des Algériens posés par le biais de l'anaphorique pluriel / *ils*/. Il faut souligner, à ce stade, que cette autre voix incarne une tierce personne qui se conforte d'un rôle d'observateur important pour Hadjer et qui lui sert, justement, d'argument étayant sa vision positive du peuple à qui elle appartient.

Si ces propos rapportés sous forme d'interrogations partielles sont significatives, c'est en ce qu'ils permettent de renseigner sur le réglage social valorisant que subit cette différence du point de vue étranger. Un réglage social qu'elle imagine ainsi, peut-être, du fait du hirak en cours et sur lequel elle s'était déjà exprimée positivement dans les séquences précédentes.

La suite de l'échange marque une transition significative et particulière quant au réglage social que subit le praxème /*la différence*/. Après être apparue dans une espèce de contre-argument à l'union des Algériens, la différence s'investit d'une signification d'ors et

H64/ akid ++ metahdin ila li : ma andouch yaani:: + ma andouch thakafat ano- thakafat: ++ l ikhtilaf + moch araf beli hadh l ikhtilaf mafroudh + yaani sona min sonanl hayat + l ikhtilaf ++ loukan makach ikhtilaf makach hadha l:: taayoch makach binatna + nti tchabhili yetsema- + wana nchabahlak yetsema wech dina men baadhana (rire) ma dina walo

déjà positive car elle renvoie pour Hadjer à / *la culture*/ (H64) qui est un praxème générateur d'un sens positif. Or, cette association s'accompagne d'une perturbation du dire assez flagrante qui se traduit par des pauses moyennes et les différents allognements consonnantiques, suite à notre interrogation en E63 et qui peut être comprise comme une mise en doute de l'amour et de l'union des Algériens et un échec de sa mission persuasive à notre égard.

Le réglage positif du sens est visiblement dû au discours religieux y est enfoui qu'implique la locution idiomatique /*cette différence est obligatoire + c'est-à-dire suna des sunas de la vie/* (H64) et qui veut dire littéralement que le praxème /*différence*/ et l'idée de diversité qu'il implique fait partie des lois naturelles de la vie.

> ***/E109**/ et tu vois que + les Algériens tiennent à leur religion ?*
> ***H110**/ +++ la nation algérienne est FIERE d'être musulmans ++ ça:: (ils sont fiers ?)une bonne chose + fiers qu'ils sont musulmans c'est bien ++ et ::: quelques-uns tiennent à leur religion + parole et action + et quelques-uns ne tiennent pas + genre+ il te dit je suis musulman + mais :: (xx) ni les bases de l'Islam ni :: les bases de la foi+ ni rien (xxx) ils ne prennent pas du tout en considération Dieu + mais si tu lui poses la question quelle est ta religion il te dit je suis musulman/*[123]

La question de l'arabité et de l'islamité en tant que référents potentiels de l'algérianité figure ici sous l'angle de la religion tout d'abord. En E109, nous posons la question pour désambiguïser cette référence identitaire auprès de Hadjer qui l'avait déjà mentionnée sur le questionnaire de la pré-enquête. Or, la cadence de l'élocution ici reflète son caractère conjoncturel et incertain. En effet, la pause longue à l'entame de son tour de parole H110 est la preuve tangible de la tension qui pèse lourd sur l'opération d'actualisation de la réponse à la question du dévouement et de la pratique religieuse des Algériens. Dans cette perturbation, elle actualise ce segment / *la nation algérienne est FIERE d'être musulmans*/, prononcé dans une sorte d'emphase prosodique perceptible à travers le rythme accéléré et l'accent contrastif mis sur le praxème adjectival / *FIERE*/. Ce programme permet à notre interlocutrice, tout d'abord, de mettre en relief ce caractère religieux de la nation, puis, de se conformer à la vision générale qu'elle se fait de cette nation, telle qu' apprise à l'école et, en même temps, continuer à maintenir dans le fil du discours sa logique de glorification de son appartenance nationale.

[123] E109/ w tchoufi beli + l jazairiyin metmaskin b diyana ntaahom ?
H110/ +++ l oma l jazairiya yeftakhro b anhom moslimin ++ hadhi:: (yeftakhro ?) haja mliha + meftakhrin bi ano moslimin mliha ++ w::: l baadh metmasak b din ntao + kawlan wa fialan + w l baadh machi metmasak euh + yaani + howa ygolak ana moslim + lakin:: xx la arkan l islamla :: arkan l iman + la hata haja (xxx) machi dayer rabi sobhano kamel f l hsab + lakin loukan tsakhsih wachi hiya diyantak ygolak ana moslim

Dans la suite du tour de parole, et après des allongements vocaliques et des pauses exprimant *a priori* un certain malaise quant à ce qui va s'extérioriser, la fonction expressive du langage de Hadjer prend le dessus quand elle se focalise sur ceux qui ne tiennent pas à leur religion. Regret, désolation et tristesse pour les autres se font sentir au moment où elle se met à critiquer, ou encore, contester ces personnes qu'elle pose énonciativement à travers le pronom anaphorique singulier / *il*/ (H110) faisant référence à toute personne qui se réclame de l'Islam sans connaitre / *les bases de la foi*/ (H110). Si elle rapporte ses propos en le faisant dire / *je suis musulman*/, c'est pour mieux s'y opposer par le biais du / *mais*/ oppositif et rectificatif introduisant une critique acerbe à son encontre de cette manière : /*ni les bases de l'Islam ni :: les bases de la croyance+ ni rien/.*

> ***/H112/*** *tu lui dis définis-moi l'Islam il ne sait pas c'est quoi l'Islam ↓+ tu lui dis la carrière du Prophète + il ne connait pas la carrière du Prophète alayhi salat wa salam↓ + malgré lui la plus grande et la plus honnête créature*[124]*/*

A travers ce tour de parole, une désolation submergente, voire intense, se donne à lire à travers l'expression vocale de Hadjer. En d'autres termes, son affect passe de l'emphase prosodique liée à la fierté des Algériens de leur islamité à une intonation descendante caractérisant en particulier les programmes de sens où il y a les négations / *il ne sait pas c'est quoi l'Islam↓/*puis / *il ne connait pas la carrière du prophète↓*/.Ce qui dénote son affliction et sa désolation.

Puis, en faisant usage de la forme allocutive/ *tu*/ à valeur générique, c'est-à-dire englobant le sujet parlant, son allocutaire (que nous sommes) et les autres personnes possibles, Hadjer tend à généraliser la situation qu'elle décrit en rapport avec l'ignorance de l'Algérien de détails importants de sa religion comme pour / *la carrière du Prophète*/. Ainsi, elle tend à créer une certaine empathie par le biais du *tu* qui nous fait partager la même expérience et nous oblige, en quelque sorte, à coopérer. En réactualisant donc sous forme de micro-dialogue la discussion qu'elle semble avoir déjà eue, en ce que Hadjer fait alterner des tours de paroles discutant sur / *le prophète*/ (H112) et la définition de l'Islam, notre interlocutrice finit par prendre la posture perplexe devant le paradoxe qu'elle relève : être musulman et ne pas connaitre la définition de l'Islam ni la carrière du prophète. Et elle ne s'arrête pas là car elle accentue davantage ce paradoxe en qualifiant le prophète de / *la plus grande et la plus honnête créature*/ en clôture de son tour de parole. Si cette qualification est si importante pour

[124] ***H112/*** *tgoulilo arafli l islam ma yaarafch wechno l islam↓ + tgoulilo sirat nabiy + ma yaarafch sirat nabiy alayhi salat wa salam↓ + malgré howa aadham wa achraf makhlouk*

l'analyse praxématique de l'algérianité chez Hadjer, c'est parce qu'elle nous dit suffisamment de la valeur que cette religion revêt pour elle. Une religion qu'elle considère comme un référent identitaire lui permettant de s'identifier en tant qu'Algérienne tel qu'elle le déclare au début de l'entretien.

> ***/E148/*** *parle-moi un peu parle-moi de :-*
> ***H149/*** *influencés au point où ils sont fiers qu'ils sont-++ et leur culture ara- euh ils ont honte de- euh la culture occidentale ils ont honte de leur culture arabe (ils ont hon-) ils sont fiers de l ::de la parole :: euh de l ++ de la parole occidentale + et ils ont honte de de leur langue qui est la mère du co- mère du Coran + genre l-*[125]*/*

La pulsion communicative de notre interlocutrice se trouve à plusieurs reprises freinée par sa dimension conflictuelle livrant ainsi les traces de la tension dialogique. En effet, amenée par notre acte illocutoire en E148 / *parle-moi un peu parle-moi de :-*/ l'incitant ainsi à s'exprimer davantage sur l'influence occidentale sur les Algériens, Hadjer s'élance dans un tour de parole qui regorge de pauses, auto-censures, allongements vocaliques et chevauchemeent de voix. En fait, l'instance du dire en élocution dans / *influencés au point où ils sont fiers qu'ils sont-++* / qu'elle n'achève pas se trouve en partiel recouvrement par celle de l'à-dire axé sur un autre programme de sens qui réussit à prendre le dessus sans pour autant s'extérioriser dans sa version complète / *et leur culture ara-*/. L'intégrateur linéaire ici / *et*/ signifie sans équivoque le paradoxe du fait de la fierté qu' / *ils*/ éprouvent à l'égard d'une culture qui n'est pas la leur et ne pas l'être pour / *leur*/ culture. Ce qui fait allusion, en quelque sorte, au phénomène de déculturation des Algériens.

Etant donné la redondance de ces segments en télescopage en H149, une surcharge cognitive quant aux deux cultures en conflit semble se dégager dans une sorte de confrontation entre/ *la culture occidentale*/ à /*leur culture arabe*/ qui ont du mal à se mettre côte à côte pour Hadjer. Celle-ci, par l'expression d'un paradoxe qu'elle pose par la juxtaposition du possessif / *leur*/ à la culture arabe dont ils ont honte, et le déterminant / *la*/ à la culture occidentale dont ils sont fiers, signifie l'incohérence des faits qu'elle relève.

Elle enchaîne avec la question linguistique en posant encore le paradoxe qu'ils soient fiers de / *la parole occidentale*/ (HA49). Ce programme de sens, difficilement extériorisé

[125]**E148/** ehkili chwiya ehkili ala :
H149/ *metathrin l darajat anhom yeftakhro b anahom- ++ w thakafa l arabi- yehechmo bi- euh b thakafa l gharbiya w yehechmo b thakafa ntaahom (yehch-) yeftakhro b l :: b l kalam :: euh b l ++ b l kalam l ghabi + w yehechmo b b logha ntaahom li hiya om l ko- om l koran + yaani l-*

après l'hésitation, l'allongement vocalique et la pause moyenne signifiant son inconfort et sa déstabilisation, présuppose déjà ne pas l'être pour la langue arabe qu'elle sacralise en estimant qu'elle est / *la mère du Coran*/. Ce segment, où nous assistons à une double sacralisation, du fait, tout d'abord, de l'actualisation du praxème / *mère*/ qui, en instance de l'à-dire, allait être en contiguïté avec les langues pour la qualifier de mère des langues et, puis, de l'actualisation du praxème / *Coran*/ dont elle est la langue de révélation. Considérée par Hadjer, et au-delà les défenseurs de l'arabité, comme la mère des langues et la langue du Coran, l'arabe s'investit d'une sublimation portée à l'extrême. Cette séquence s'achève sur les sentiments de peine et de chagrin sur la langue arabe qu'elle considère celle des Algériens.

> ***/H155****/ il y'en a qui rabaissent leur valeur + comme la tante de ma copine + (oui) elle a-elle avait raison c'est pour ça que je te répète ses propos + parce que c'est vrai ça existe demande-lui+ quand on sort dehors ils nous disent hist- ?moi j'ai étudié les langues ++ et je parle allemand (oui) et je parle anglais (oui) + courammentmais j'ai- j'aime la langue arabe + et j'étudie l'histoire + j'aurais pu faire anglais j'airais pu faire langue allemande + mais j'aime l- + genre:*
>
> ***E156****/ pourquoi tu les as pas choisies ces langues + et tu as choisi histoire et géographie ?*
>
> ***H157****/ ils m'ont dit que + fais les langues + ils m'ont dit toi tu as étudié les langues fais les langues + et comment les gens- ils me l'ont dit (oui) ils m'ont ditcomment tout le monde a étudié les langues et tout tu vas étudier histoire et histoire déconstruite ?+ils m'ont dit l'histoire c'est pas bien ils me l'ont dit*[126]*/*

Le dédoublement énonciatif en H155 et H157 donne lieu à une situation d'ambivalence, qui se donne à lire par rapport à l'amour que Hadjer affiche à l'égard de la langue arabe. Celle-ci, comme elle l'a précédemment déclaré dès l'entame de l'échange, lui permet de se définir en tant qu'Algérienne. Cependant, elle rapporte vaguement des discours autres, dont les marques linguistiques sont invisibles dans la surface textuelle, contestant la valeur qu'elle impute franchement à l'arabe. Ce sont des discours rapportés, forme explicite de l'hétérogénéité énonciative, qu'elle semble avoir déjà capitalisés en mémoire discursive et

---

[126] ***H155****/ kayen li yhot men kimto + kima khalet sadikti + (ih) kou- kan andha l hak ala biha rani naawed fi hadretha + parce que sah kaynin saksiha + ki nokhorjo bara ygolona hist- ana krit les langues ++ w nahdar almaniya (ih) w nahdar inglizia (ih) + b talaka bessah nhe- nheb logha l arabiya + w rani nakra f tarikh + kont kadra ndir ingliziyakont kadra ndir logha almaniya + bessah nheb l- + yaani :*

E156*/ alèch ma khayartihomch hadho loghat + w khayarti tarikh w joghrafia ?*

H157*/ galouli beli + diri les langues + galouli nti krayti loghat diri loghat + w kifeh nes- galouhali (ih) galouli kifeh nes kol krat les langues w kolech trouhi takray tarikh w tarikh mhatam + galouli tarikh machi mliha galouhali*

E158*/ ih*

H159*/ galouli tarikh :: yaani tahafdhi bezaf w tdiri bezf + wech dakhlak f l kadamaa ntiya ++*

L160*/ déjà : ygolouna tarikh ntaana mzawar*

H161*/ tarikh nta- tarikh ntaana mzawar + hna rouho nakraw + beh nsahouh ma nkhalouhomch yzawroulna tarikh ntaana*

qui ressurgissent de manière inconsciente, étant donné qu'ils n'étayent pas sa position envers l'arabe. En effet, il s'agit des propos tenus par la tante de sa copine, assise à côté d'elle au moment de l'entretien, et qu'elle approuve après avoir sûrement pris du recul en disant / *elle avait raison c'est pour ça que je te répète ses propos*/ (H155). Une manière peut-être d'exprimer un certain regret.

Les propos de la tante, elle les acquiesce en ce moment car, tel que le montre l'emploi du présent de l'indicatif dans la réplique / *quand on sort dehors ils nous disent hist-/*(H155), elle vit douloureusement ce que disent les autres de la spécialité pour laquelle elle a opté à l'ENS en dépit de sa maîtrise des langues étrangères. La réaction des gens / *Hist-* ?/, un praxème qui s'extériorise dans sa forme infaillible, pour restituer le dégoût et la répugnance avec lesquels les autres lui répondent à propos d'une telle spécialité. Hadjer reprend donc en écho ce discours enfoui qui paraît lui peser.

Notre interrogation en E156, comprise comme une sorte de reproche que nous lui faisons, ressuscite chez Hadjer tous les discours qui lui demandaient instamment d'étudier / *les langues*/ (H157) ; un praxème quatre fois actualisé dans la même réplique. Ainsi, cette réplique prend la tournure d'un regret quant au choix qu'elle avait fait à l'ENS de Bouzaréah, mais sans l'avouer explicitement. Ce regret est d'autant plus fort qu'il s'accompagne d'un sentiment de culpabilité qui ressort à chaque fois qu'elle actualise/ *ils m'ont dit*/, un segment dont la fréquence élevée, six fois en un seul tour de parole, est assez percutante.

> ***/E164/*** *qu'est-ce-que tu me dis xxx l'Histoire par rapport à notre identité + l'Histoire e- elle fait partie de notre identité ou non ?*
> ***H165/*** *oui b- bien sûr + l'Histoire représente- euh l'Histoire représente- + nous avons une Histoire genre: + grande*
> ***E166/*** *oui*
> ***H167/*** *l'Histoire c'est un honneur pour nous que nous étudions Histoire + et il y'en a qui réf-+ y'en a qui:: voient d'un :: + point de vue + euh à court terme + mais nous nous voyons-*
> ***E168/*** *dis-moi+ pourquoi tu es fière de l'histoire de l'Algérie ?*
> ***H169/*** *notre Histoire il n' y a pas: - + il y a des gens qui souhaiTENT d'être Algériens pour l'Histoire c'est tout + pas pour + n'importe quelle autre chose*[127]*/*

[127] ***E164/*** *wech tgouli xxx tarikh b nisba l l howiya ntaana + tarikh i- il fait partie de notre identité wela lala ?*
H165/ *ih b- bien sur + tarikh ymathala- euh tarikh ymathal- + adna tarikh yaani : + adhim*
E166/ *ihih*
H167/ *tarikh charaf lina ano hna nakraw tarikh + w kayen li yfa- + kaye li :: ychoufo m l :: + wijhat nadhar + euh kasirat l mada + lakin hna nchoufouh +*
E168/ *ehkili+ alèch teatazi b tarikh dzair ?*
H169/ *tarikh ntaana makach : - + kayen nes tetmaNA anha tkoun jazairiya li ajl tarikhha*

Nous avons aussi soulevé la question de la culture occidentale et de son rapport à l'identité algérienne. Ce qui a amené notre enquêtée à se focaliser, tout d'abord sur les langues étrangères comme option à l'université, puis sur sa spécialité qui est l'Histoire géographie. Et c'est sur l'Histoire et son rapport à l'identité algérienne que nous l'interrogeons en E164, compte tenu de ses réponses au questionnaire de la pré-enquête. La réaction affective de Hadjer et son émotion indicible sont si intenses dans cette séquence que le langage semble trahir son activité signifiante. Nous assistons alors à un blocage traduit par deux autocensures consécutives / *l'Histoire représente- euh l'Histoire représente-/*(H165) comme pour dire que les mots ne sont pas à la hauteur de cette Histoire. A cette perturbation de la parole, signe concomitant aux émotions verbalisées, s'ajoute l'aspect mimique dont nous ne pouvons faire l'analyse sémiotique détaillée car ceci déborde le cadre de notre étude mais demeure, en revanche, très significatif en ce qu'il exprime le degré de son affectivité et son émerveillement. L'expression emphatique peut se lire aussi à travers le praxème adjectival / *grande*/ (H165) caractérisant l'histoire algérienne. Or, en arabe littéraire, ce praxème adjectival correspond à une grandeur inestimable et, de fait, s'associe au Dieu uniquement. Il s'agit alors d'un praxème lourd de sens car il s'associe au divin, et par le programme de sens qui dénote encore davantage le caractère majestueux de l'Histoire algérienne / *c'est un honneur pour nous que nous étudions Histoire*/ (H167). L'émergence de cet affect ne peut être que de dimension argumentative. Cette expressivité, reflétant l'une des convictions de Hadjer, nous cible au premier plan car il s'agit là d'un point de vue que notre interlocutrice souhaite faire partager dans l'immédiateté à une interlocutrice algérienne qui l'interroge avec insistance sur cette Histoire et son rapport à la question identitaire. Ce qui peut être traduit par elle comme une forme de doute ou de mise en débat de la valeur même de cette histoire.

Notre interrogation en E168 */dis*-moi+ *pourquoi tu es fière de l'histoire de l'Algérie/* est un acte de langage illocutoire qui libère directement la pulsion communicative de Hadjer mais qui l'interrompt vite. En effet, en recevant la question du pourquoi de cette fierté, une demande "lancinante" qui peut être sentie comme un échec de sa mission persuasive de créer une certaine connivence discursive avec nous à ce sujet, Hadjer s'élance dans un tour négatif / *notre Histoire il n'y a pas-/* pour s'opposer implicitement au principe de la question et nous asséner l'inexistence de personnes qui doutent de la grandeur de cette Histoire. Elle fait entendre juste après la parole de gens / *qui souhaiTENT d'être Algériens*

pour l'Histoire c'est tout/, une voix qui finit par prendre le dessus car elle réussit à interrompre celle d'avant (H169).

> ***/E185****/ qu'est-ce-que qu'est-ce-qui t'a fait pleurer ?*
> ***H186****/ moi quand je me les rappelle xxx ils ont beaucoup sacrifié pour nous (pleurs) nous xxx xxxx comment nous disons nous ? ++ nous leur envions d'étudier sur eux ++ nous leur envions d'étudier Histoire genre +++ xxx sans sans + la révolution algérienne ++ nous avons une grande histoire (oui) xxx avec l'empire ottoman ++ notre histoire elle est tout honneur + tout: genre + y'a pas une chose- ++ y'a pas une chose qui puisse marginaliser notre histoire + notre histoire xx est grande ++ au contraire peut-être nous à notre époque moderne + il y a un danger pour lui + + il nous menace*[128]*/*

Cette séquence est particulièrement intéressante pour ce qu'elle renferme comme tension dialogale et dialogique. C'est la raison pour laquelle elle se trouve traversée de pleurs (de Hadjer) lorsque notre enquêtée se rappelle les martyrs algériens, explicités référentiellement à travers le pronom anaphorique pluriel / *ils*/ dans une actualisation phrastique centrée sur ce qu'elle capitalise dans sa mémoire discursive autour des sacrifices consentis à travers / *moi quand je me les rappelle xxx ils ont beaucoup sacrifié pour nous/.* Or, ce ne sont pas ces sacrifices qui ont suscité ses émotions car l'interrogation partielle qui suit, traversée de syllabes inaudibles et bafouées dues à la tension montante, est une mise en débat de ce qu'en disent ceux de sa génération indiqués par l'endogroupal ici / *comment nous disons nous*/, une manière d'accuser sa génération d'ingratitude et de lui incomber une attitude désinvolte et désintéressée à l'égard de ceux qui, estime-elle, se sont sacrifiés pour / *nous*/. Ces pleurs traduisent un cri de colère et d'indignation contre ceux qui minimisent la valeur de l'Histoire qui plus est sa spécialité à l'ENS. Leur discours, fort contesté par Hadjer, dans un reflux de discours déjà tenus, se trouve rejeté par Hadjer.

> ***/E238/****c'est-à-dire tu nous vois que nous* ***so****mmes + les Algériens + par par la culture occidentale* ***H239****/ il y'en a qui sont influencés par- il y'en a qui sont influencés xxxx Dieu* merci *+ mais il y en a qui sont influencés une influence genre ++ xxxx (oui) influencés par eux à tel point que: + ils les considèrent plus qu'ils le font- + malgré ils ne vivent pas dans leur pays + c'est-à-dire s'ils partent vivre dans leur pays qu'est-ce-qu'ils font? ++ C'est-à-dire ça y- ça y est ++ moi je ne suis ni musulman ni Algérien+ je ne connais pas l'algérianité*[129]*/*

---

[128] ***E185****/ wech wech bakak ?*
H186*/ ana ki netfakarhom xxx dhahaw bezaf ala jalna (pleurs) hna xxx xxxx kifeh ngoulo hna ? ++ nhesdo alihom ana nakraw alihom ++ nehesdo fihom ana nakraw tarikh yaani +++ xxx bla bla + thawra l jazairiya ++ hna adna tarikh adhim (ih) xxx maa dawla l othmaniya ++ tarikhna koloho charaf + koloho : yaani- + makach haja- ++ makach haja tegder thamach tarikh ntaana + tarikhna xx adhim ++ b laks balak hna fi waktna l moassir + kayen khatar alih + yhadadna*

[129] ***E238/*** *c'est-à-dire tu nous vois que nous* ***so****mmes + les Algériens + par par la culture occidentale* ***H239/*** *il y'en a qui sont influencés par- il y'en a qui sont influencés xxxx Dieu* merci *+* mais *bessah kayen li metathrin taathor yaani ++ xxxx (ih) metathrin bihom l darajat ano : + ydiroulhom hsab kthar m li ydirouh- + malgré mahomch aychin f l blad ntaahom + yetsema loukan yrouho yaicho f l blad ntaahom wech ydiro ? ++ yetsema kh- khlas ++ ana mani moslim mani jazairi + ma naaraf l jazairiya*

Dans la suite de l'échange verbal, la question de l'impact de /*la culture occidentale*/ (E238) s'impose amèrement à Hadjer puisqu'elle le vit comme une imposition. Il s'agit d'un impact qui, pour elle, frôle l'aliénation et le déracinement d'une partie d'Algériens.

En effet, elle approuve notre interprétation quant à ce fait (H239). Cependant, elle cède à un discours autre qui semble la contester. D'où la locution adverbiale religieuse / *Dieu merci*/ (H239) surgie dans l'imperfection du dire tel que le montrent les syllabes inaudibles/ xxxx/ comme pour signifier qu'il s'agit d'une "contre-vérité" qui ne se prononce pas avec le même degré de confiance.

Cette séquence s'achève, avec indignation, sur la conclusion selon laquelle cette influence équivaut à la perte de la religion musulmane et de l'algérianité en disant : / *C'est-à-dire ça y-ça y est ++ moi je ne suis ni musulman ni Algérien+ je ne connais pas l'algérianité*/.

En définitive, il s'avère que l'appartenance de Hadjer à l'Algérie en tant que pays grand de son histoire, de sa langue arabe et de sa religion musulmane se fait en concomitance avec ce qui se dit et ce qu'elle constate autour d'elle en rapport avec la place que renferme la religion, celle de l'Histoire, des langues, us et coutumes, etc., suscitant des émotions confondues : regret, amour, désolation, fierté, indignation, etc. Autant d'émotions qui créent une ambivalence quant aux émotions que l'algérianité suscite en elle.

Ce parallélisme est, de fait, à l'origine d'une certaine crainte vis-à-vis de valeurs authentiques qui risquent de se diluer avec le temps. Cette position est, visiblement, due à l'impact de son entourage immédiat en tant qu'étudiante en histoire géographie par l'intermédiaire du discours didactique en particulier.

Toutes ces émotions, nous les avons palpées à travers l'enchevêtrement de discours et de sensations fortes, lesquelles sont révélatrices d'un attachement à une algérianité faite de l'arabe, de l'Islam, de l'Histoire de la guerre d'Algérie et des us et coutumes. Ces ingrédients de l'algérianité renvoient sans nul doute au substrat idéologique inculqué par les missions de l'école algérienne, vectrice de l'affirmation d'une personnalité algérienne attachée à la langue l'arabe en tant que langue du Coran et élément essentiel de la conscience et l'unité nationales, au contenu spirituel et moral de l'Islam en tant que culture et civilisation et aux principes de la révolution du premier novembre 1954. Or, ce modèle de l'identité, bien assis chez Hadjer, finit pourtant par se heurter à une réalité autre qui lui pèse énormément…

2. Lorsqu'on s'attache à l'Algérie malgré tout

Oussama est un étudiant en deuxième année histoire géographie venant de la ville de Tizi-Ouzou et d'origine de la wilaya de Bordj Bouaririj (wilaya de l'est algérien). L'entretien avec lui a duré trente-six minutes.

Notre interlocuteur Oussama éprouve des sentiments très favorables à l'égard de son appartenance à l'Algérie. Ce sentiment d'appartenance, se fait lire à travers, non les émotions telles que c'était le cas avec Hadjer, mais l'expression de son attachement inconditionnel vis-à-vis de la terre. Un attachement que traduisent ses dits et ses non-dits, de par ses silences et ses reprises en échos face à nos multiples interrogations et sollicitations. Cet attachement se fait aussi sentir à travers l'espoir que, vraisemblablement, le Hirak du 22 février a pu faire renaître en lui quant à la possibilité de redresser la situation du pays.

Cette attitude assumée à l'égard de l'algérianité se trouve, de fait, régulée au gré de ce que notre enquêté est en train de vivre/ subir au moment où nous sommes partie à sa rencontre fin octobre. Comment ce contexte influe-t-il sur son attachement identitaire à l'Algérie ? Quels sentiments ressortent-ils de son discours à propos de l'Algérie et de l'Algérien ? Comment apparaît, discursivement, l'attachement d'Oussama à son pays ?

> ***/O8****/ j'ai grandi à Tizi-Ouzou + genre:: comme ils disent je suis né à ++ f Bordj Bouaririj mais comme ils disent j'ai vécu Kabyle*
> ***E9****/ ah + tu as vécu Kabyle + c'est-à-dire tu te présentes comme Kabyle ?*
> ***O10****/ tu peux dire Kabyle ++ mais-*
> ***E11****/alors*
> ***012****/ mais j'appartiens toujours à l'Algérie comme ils disent ++ arabe amazighe*[130]*/*

Dès le début de l'entretien, Oussama déclare appartenir à l'Algérie (O12). Or ceci émerge avant que nous ne le lui demandions. En effet, son appartenance étroite au groupe ethnique / *kabyle*/ (O8, O10) le fait immanquablement imaginer notre réaction-réponse, et selon laquelle être Kabyle supposerait désavouer son algérianité, ce qui indique déjà une fois toute la tension qui pèse dessus. D'où d'ailleurs le recours à l'oppositif rectificatif / *mais*/ (012), le moyen linguistique lui permettant de s'opposer clairement à ce qu'il imagine être notre pensée et ; par-là même, affirmer son appartenance à /*l'Algérie*/ dite / *arabe amazighe*/ (O12) avec une certaine sûreté qu'indique le praxème adverbial / *toujours*/ comme pour

[130] ***O8****/ kbert f Tizi-Ouzou + genre :: kima ygoulo wledt f l ++ f Bordj Bouaririj bessah zedt kima ygoulo acht kbaili*
E9*/ ah acht kbaili + c'est-à-dire nta taaraf b nafsak ka kabaili ?*
O10*/ teguedri tgouli kbaili ++ bessah*
E11*/ alors*
O12*/ bessah n:: + nebka toujours nentami l l jazair kima ygouli ++ arabiya amazighiya*

signifier une certaine immuabilité de sa conception. La référence au territoire algérien marque particulièrement l'attachement de notre enquêté à cette Algérie, un Etat arabo-amazighe. Oussama le dit en dépit des conflits qui se font sentir en filigrane lorsque celui-ci évoque son identité ethnique qui n'élimine pas celle nationale.

/E27/ *Oussama définis-toi en tant qu'Algérien + qui est Oussama ?*
O28/ *Oussama comme Algérien ?!*
E29/ *oui*
O30/ *++ euh né en Algérie c'est ça quoi encore ?*
E31/ *n-↓+++ né en Algérie c'est tout ?*
032/ *++ j'ai étudié + j'ai étudié en A :lgérie aussi*
E33/*c'est-à-dire juste qui- a étudié ceux qui naissent en Algérie on peut les considérer comme Algériens*
O34/ *+++ normal on peut les considérer comme Algériens↓*[131]*/*

En E27, nous demandons à Oussama de se définir en tant qu'Algérien, la question au cœur de notre problématique. En reprenant fidèlement nos propos (O28), c'est-à-à-dire notre énonciation, Oussama fait ainsi apparaître la double énonciation de son tour de parole et, donc, toute sa dimension dialogique qui tient à notre présence. S'il le fait, c'est moins pour s'assurer du contenu de notre demande mais pour gagner plus de temps permettant à son à-dire de programmer une réponse qui ne semble point facile à élaborer, ni évidente comme le confirme davantage la pause moyenne conjuguée à l'hésitation au début de O30 où il sollicite une aide et un renforcement dialogal à travers la question / *quoi encore ?*/ à côté du fait d'être né en Algérie et d'y avoir mené ses études (O32). A ce stade-là, Oussama ne semble pas suffisamment convaincu de sa réponse, c'est la raison pour laquelle nous assistons à une variation de la hauteur de sa voix en O34 (baisse de voix) corroborant l'interprétation dont nous lui faisons part à propos de l'Algérien en E33. Cette baisse du volume de la voix, signe d'hésitation patente, montre que notre enquêté est pleinement conscient de la charge sémantique que cette appartenance est censée véhiculer mais sans pouvoir l'expliciter.

/E41/ *quelle est la chose qui le fait sentir qu'il est algérien ?*
O42/ *++ l'appartenance peut-être*
E43/ *l'appartenance ++ quoi- parle-moi de ce sentiment*
O44/ *son l'origine ?*
E45/ *toi te sens appartenir à ce: ++ l'Algérie?*

[131]***E27/*** *Oussma arafli bi nafsak ka ka jazairi + wechkoun howa Oussama ?*
O28/ *Oussama ka jazairi ?!*
E29/ *ih*
O30/ *++ euh wolida f l jazair hadi hiya cha tani ?*
E31/ *woli- wolida fi l jazair +++ hada makan ?*
032/ *++ krit + krit f l : jazair tani*
E33/ *yetsema ghir li- gaa li youldo f l jazair neguedro neatabrohom ka jazairiyin*
O34/ *+++ normal neguedro neatabrohom ka jazairiyin*

***O46**/ BIEN SUR il ne faut pas désavouer son origine[132]/*

En E41, nous nous saisissons du sentiment identitaire qu'Oussama avait déjà évoqué et nous l'interrogeons sur ce qui lui procure le sentiment d'être algérien. Mais des signes d'incertitude apparaissent d'emblée comme la pause moyenne conjuguée au praxème adverbial / *peut-être*/ (O42) actualisé juste après le praxème nominal / *l'appartenance*/. En veillant au respect de la progression thématique de l'échange, tel que le dicte l'entretien semi-directif, nous reprenons ce praxème et nous demandons à Oussama de nous en parler (E43), une requête qui débouche sur un programme de sens tout aussi confus à propos de / *son origine ?*/(O44) qu'il pose au sein d'une interrogation totale, sollicitant un renforcement dialogal de notre part. Ce qui reste sans suite étant donné notre autre interrogation en E45 / *toi tu te sens appartenir à ce: ++ l'Algérie ?*/ ; faisant ainsi suspendre le doute sur son sentiment d'appartenance à l'Algérie. Cependant, son / *BIEN SUR*/ amplifié par une certaine emphase prosodique en ouverture de son tour de parole O46 en réponse à notre question montre, non seulement qu'il est plus qu'évident pour lui de se sentir algérien, mais aussi que notre interrogation est en quelque sorte incongrue. Son / *BIEN SUR*/ est, de fait, l'expression d'une certitude dont nous ne devons pas nous douter, compte tenu de notre interrogation préalable.

***/E47**/ oui dis-moi comment tu te sens + quoi quoi-*
***O48**/ je suis fier*
***E49**/ pourquoi tu es fier justement ?*
***O50**/ pourquoi je suis fier ?!*
***E51**/ oui*
***O52**/ +++*
***E53**/ quelle est la chose qui te fait fier d'être algérien ?*
***O54**/ +++ d'etre algérien ? + déjà comme mon Dieu m'a créé algérien c'est ça c'est vrai++ je sais pas comment te dire: +++*
***E55**/ +++ toi tu es fier <u>ou tu n'es pas fier</u> ?*
***O56**/ <u>oui bien sur</u> algérien*
***E57**/ quelle est la chose qui te fait fier + est-ce-que: est-ce-que:-*
***O58**/ genre ce n'est pas- genre on n'a pas trouvé- on n'- comme on dit on n'a pas bien étudié il n' y a pas comme on dit les conditions elles ne sont pas bonnes (oui) mais même si comme ça genre ++ ce n'est pas genre on n'a pas trouvé- comme on dit on n'a pas bien étudié il n' y a pas comme on dit les circonstances ne sont pas bonnes (oui) mais même si comme ça genre ++ j'ai étudié dans mon p- j'ai étudié en Algérie + par exemple il y a quelques-uns par exemple moi quand j'ai eu l:: + quand j'avais mon BAC et je l'ai eu: a- avec mention et tout ++ on m'a dit pourquoi*

[132]***E41**/ wechno l haja li tkhalih ano yhes ano jazairi ?*
***O42**/ ++ l intimaa balak*
***E43**/ l intimaa ++ wechno- <u>ehkili ala hadh l ihssas</u>*
***O44**/ <u>l asl ntao</u> ?*
***E45**/ ntaya thes rouhak tentami l hadha l : ++ l jazair ?*
***O46**/ BIEN SUR l wahed ma lazamch yenkar aslo*

tu veux pas faire visa d'étude genre + même si j'ai eu une occasion mais je suis pas parti[133]*/*

Dans cette séquence, se déploie tout le poids du contexte de l'échange à propos de l'Algérie et de l'Algérien. Il s'agit, en fait, d'un contexte façonné par l'un des discours qui ont pris le dessus lors des marches du vendredi en rapport, entre autres, avec les mauvaises conditions de vie. Un discours qui devient un facteur décisif dans la construction d'un certain attachement au pays comme à la nation. Or, si le discours d'Oussama est réglé au gré de ce qui s'y dit et s'y clame, il ne fragilise point son attachement à l'Algérie. En effet, des sentiments de fierté (O48) s'associent pour lui à son algérianité sans pour autant qu'il puisse expliquer cet état de fait tel que le montre la reprise en écho de notre interrogation (050), conjuguée à la pause longue en O52 à la suite de nos sollicitations successives (E 49, E51) lui demandant la raison de sa fierté. Cette façon de dire/ ne rien dire apparaît, à la fois, comme une stratégie discursive permettant à l'à-dire de gagner le temps pour une nouvelle programmation et un signe d'une panne de l'activité signifiante en raison de ce qui se dit autour de notre interlocuteur et qui ne corrobore point ce sentiment de fierté. Ce qui va s'extérioriser par la suite en O58 le prouve. Dans ce tour de parole, Oussama rebondit comme pour valider un discours autre, qui ne glorifie pas autant que lui la vie en Algérie et qu'il entend naturellement le nôtre, étant donné l'ampleur qu'ont pris ces discours plaignants dans l'atmosphère générale qu'a engendré le Hirak en cours. Nous voulons dire par-là que notre interlocuteur semble, difficilement, étant donné les trois auto-censures successives au début, adhérer à la voix de tout un chacun qui vit et voit la réalité algérienne. Il y adhère, comme par obligation en face de nous puisque ceci n'étaie pas sa fierté déjà déclarée.

Par le moyen de la modalisation autonymique / *comme on dit*/, reprise dans deux occurrences pour marquer le consensus par rapport à une référence générique, il introduit le

---

[133] ***E47****/ ih golo kifech thes rouhak + wechno wechno*
O48*/ neftakher*
E49*/ alèch teftakher justement ?*
O50*/ alèch neftakher ?!*
E51*/ ih*
O52*/ +++*
E53*/ wechno l haja li tkhalik teftakher kawnak jazairi ?*
O54*/ +++ kawni jazairi ? + déjà ki khlakni rabi jazairi hadhi hiya sah ++ ma alabalich ki ngolak: +++*
E55*/ +++ teftekher nta wela ma teftakherch ?*
O56*/ ih bien sur jazairi*
E57*/ wechno wechno l haja li khalatak teftakher + est-ce-que : est-ce-que :-*
O58*/ genre machi chghol zaama ma lguinach m- kima ygoulo ma grinach bien makach kima ygoulo dhorouf machi mliha (ih) bessah meme si hakak genre ++ Krit f b- Kkit f l jazair + par exemple kayen wahdin par exemple ana ki jebt l:: + ki kan andi l bac ntai w gaa jebto: b- avec mention et tout ++ galouli alèch ma ma rakch hab tdir visa d'étude zaama + même si jatni occasion bessah ma rohtch*

recyclage de discours subis et acceptés agissant sur lui par un processus qui paraît lui échapper. Il actualise alors ce programme de sens qui véhicule vaguement le contenu de ces discours entendus autour de lui et qu'il ressuscite ainsi /*on n'a pas trouvé- on n'- comme on dit on n'a pas bien étudié il n' y a pas comme on dit les conditions elles ne sont pas bonnes*/. Ce discours est extériorisé comme pour s'allier momentanément à notre point de vue qui, de par nos sollicitations, est de nature à s'étonner de cette fierté qui lui apparaît pourtant toute évidente.

D'un côté, Oussama concède et de l'autre il objecte grâce à la transition introduite par les deux oppositifs / *mais même si comme ça*/. Il s'agit d'un programme de sens qui préfigure l'émergence du sentiment de reconnaissance et de recevabilité envers l'Algérie où il dit avoir étudié. Cet attachement est d'autant plus fort qu'Oussama s'attache à nous le prouver en se saisissant du sujet des études qui le fait bifurquer vers un autre moment discursif: celui de son obtention du BAC où on lui proposait d'avoir le / *visa d'étude*/. Il rapporte donc le discours de ceux qui lui ont proposé de partir à l'étranger, probablement ses proches, et nous fait part à son insu de ce que ceux-ci pensent de l'Algérie comme pays n'offrant pas les meilleures conditions d'études universitaires. Or, s'il les rapporte, c'est justement pour nous dire à quel point il tient à son pays puisqu'il n'est pas parti alors qu'il en avait l'occasion, dit-il à la fin de son tour de parole.

> ***/E71/*** *par contre en Algérie tu te sens à l'aise::*
> ***O72/*** *+++ normal normal +++ même si comme je t'ai dit les circonstances n'ont:: ne nous arrangent pas (elles n'arrangent pas) comme on dit le système et tout mais inchallah espérons bien Teb- on a comment il s'appelle celui-là l:: +++ l'op- l'optimisme- (l'espoir) l'- l'optimisme optimiste + l'optimisme nchallah le pays s'arrange par ex- s'ils nous ramènent comment il s'appelle + un nouveau président : il nous fait de nouvelles règles comment il s'appelle un nouveau système bon et tout pourquoi- ? on peut par exemple chacun il a : euh ++ chacun doit et- ses missions + genre s'aar- le pays s'arrange et ça y-*[134]*/*

En réponse à notre tour de parole où nous demandons à Oussama s'il se sent à l'aise / *en Algérie*/ (E71), celui-ci marque une pause longue. Ce silence est, en fait, signe d'hésitation patente qui n'atteste que peu, sinon pas du tout, le contenu en E71 quant au sentiment d'aisance qu'il pourrait éprouver en Algérie. Le praxème nominal / *normal*/ (072),

[134] ***E71/*** *par contre f dzair thes rouhak à l'aise::*
O72/ *+++ normal adi +++ meme si gotlak dhorouf ma::: + ma tsaadnach (ma tsaadch) kima ygoulo nidhama w gaa bessah nchallah espérons bien Tebboune- adna wesmo hadhak l:: +++ t- tafaol – (l amal) t tafaol optimiste tafaol nchallah tessagam l blad par exemple yl yjiboulna wesmo + rais jdi :d ydirelna kawaid jdi :d : wesmo nidham jdid mlih w gaa neguedro par exemple kol wahed ykoun ando : euh ++ kol wahed l maham ntao + genre yets- tetsegam l bled w ça y-*

doublement actualisé en milieu de deux pauses longues, banalise la vie en Algérie loin d'une quelconque surenchère nationaliste tel que l'illustre la suite de la réplique d'Oussama qui réitère son discours antérieur.

Ce n'est qu'à ce moment de l'échange que surgit confusément une acceptation mitigée de l'autorité politique à venir et dont il prononce à peine le nom du candidat à la présidentielle / Teb-/. Cette autocensure suivie de la question / *comment il s'appelle celui-là ? l*::/, à laquelle s'ajoute la pause longue à propos du sentiment d'/ *optimisme*/, montrent toute la confusion qui flotte au sujet de l'avenir de l'Algérie pour Oussama. Encore une fois, le tour hypothétique dans la subordonnée circonstancielle de condition /*s'ils nous ramènent comment il s'appelle + un nouveau président: il nous fait de nouvelles règles comment il s'appelle un nouveau système bon/* constitue une preuve supplémentaire de l'incertitude qui caractérise la vision de l'avenir chez Oussama. Autrement dit, et selon le fonctionnement dialogique de l'hypothèse qui recule toujours d'une certaine thèse, Oussama est en quelque sorte en train de suspendre, ou encore de douter de l'assertion imputée à une tierce instance / *ils*/ et de *"comme ils disent"* le nouveau président serait le garant d'un renouveau rayonnant.

> ***/E108/*** *oui ++ et quand je te dis je te dis l'Algéria-:: aussi+ euh est-ce-que il y a l'Histoire+ tu as dit ici l'Histoire-*
> ***O109/****l'Histoire bien sû- + l'Algérie a une histoire : grande*
> ***E110/*** *parle-moi de lui + raconte-moi un peu de lui*
> ***O111/*** *++ l'Histoire à::- elle était dans la colonisation (oui) elle était dans la colonisation + elle était:- c'était pas du tout un pays elle appartenait à la France+ maintenant il n' y- sous l'emprise du colonisateur donc:: il n' y a pas euh il n' y avait pas à l'Algérie une liberté ou une indépendance*
> ***E112/*** *elle n'avait pas de liberté*
> ***O113/*** *elle n'avait pas de liberté + elle était sous:: + comme on dit sous le colonisateur (oui) donc elle n'é- elle n'é- elle n'é- donc tout est passé sur elle*
> ***E114/*** *oui*
> ***O115/*** *tout est passé sur elle l::- ++ ut- ils ont utilisé tous les moyens pour la m ::: mettre par terre elle est devenue euh + l'Algérie annexée à la France elle est devenue française*[135]*/*

[135] ***E108/*** *ihih ++ w ki ngolak ki ngoolak l jazairi- :: thani + euh est-ce-que dakhel fiha tarikh + qotli lehna tarikh-*
O109/ *tarikh bien su- + l jazair andha tarikh : kbir*
E110/ *goli alih + ehkili alih chwiya*
O111/ *++ tarikh f l ::- kanet f l istiamar (ih) kanet f l istiamar + kanet :- ma kanetch gaa bled kanet tabaa l fransa + dhok ma- tahta wataat l istiamar donc :: makanch euh makanetch l l jazair horiya aw istiklal*
E112/ *ma kanech laha horiya*
O113/ *makanech laha horiya + kanet tahta :: + kima ygoulo tahta l istiamar (ih) donc ma ka- ma ka- ma ka- donc kol chi jaz aliha*
E114/ *ih*
O115/ *okol jaz aliha l ::- ++ es- estakhadmo gaa l asalib bèch y ::: hotoha f lardh welat euh + l jazair t tabaa l fransa welat firansiya*

Comme prévu dans notre guide d'entretien, nous avons suscité en E108 la question de l'Histoire et de son rapport à l'algérianité. D'emblée, surgit une fierté qui frôle en quelque sorte à la présomption. En effet, Oussama, dans sa co-construction thématique de l'échange, nous reprend le praxème / *Histoire*/ (O109), le thématise puis lui associe le praxème de certitude / *bien sû-*/ vite tronqué par sa pulsion communicative qui lui préfère le programme de sens, plus pesant, / *l'Algérie a une histoire: grande/* (O109). Or, cette grandeur ne concerne qu'une phase de l'Histoire de l'Algérie, celle de / *la colonisation*/ (0111) qui le perturbe comme le montre la fréquence des allongements vocaliques et des pauses (O111). De fait, la restitution de cette phase de l'Histoire algérienne ressemble à une reprise implicite d'une autre énonciation attribuée à une tierce personne, imprécise ici, repeignant le cadre historique de l'Algérie de l'époque. S'agit-il de la voix d'un grand-père ? Ou de celle d'un enseignant puisque parlant, tout d'abord, en terme de / *l'emprise du colonisateur*/ (O111) puis en termes de / *l'Algérie annexée à la France elle est devenue française*/ (O115) ? De toutes les façons, la convocation de cette autre voix permet à Oussama de remonter dans le temps et de rappeler, de manière assez nuancée, les atrocités de la guerre comme dans / */ tout est passé sur elle l::-/* (0113, 0115) et /*ils ont utilisé tous les moyens pour la m::: mettre par terre/* (O115) avant d'actualiser le programme de sens qui fait référence, avec un ton assez pathétique, à un discours didactiqueappris sans nulle doute à l'école algérienne */l'Algérie annexée à la France elle est devenue française*/à la fin de son tour de parole faisant allusion au processus de francisation qu'a subi l'Algérie.

C'est cette phase de l'Histoire algérienne, avec toutes les douleurs qu'elle semble susciter pour Oussama, qui confère de la grandeur à cette histoire et à ce pays.

> ***/E205****/ l'Histoire*
> ***O206****/ l'Histoire++ on a dit on a dit l'Histoire + l'Algérie a une Histoire genre :: comme on dit grande llah ybarek + la période de la colonisation et tout ++ mais Dieu merci genre elle a eu l'indépendance la nôtre + et nous tous ++ tout le peuple algérien le sait:*[136]*/*

En dépit du malaise exprimé par notre interlocuteur, celui-ci ne transige pas sur sa fierté d'appartenir à l'Algérie qui a une / *Histoire*/ ici sublimée. En effet, cette sublimation se fait sentir à travers le praxème adjectival / *grande*/, à charge sémantique très lourde car s'attachant au divin, et l'expression idiomatique algérienne / *lah ybarek*/ (qui veut dire

[136] ***E205****/ tarikh*
O206/*tarikh ++ golna golna tarikh l jazair andha tarikh yakhi :: kima ygoulo adhim llah ybarek + watat l istiamar w gaa ++ bessah hamdoullah genre jabet l istiklal ntaaha + w hna gaa ++ gaa chaab l jazairi aref: +++*

littéralement Dieu met la baraka, ou la bénédiction ou la protection divine) qui s'utilise pour exprimer une admiration excessive par rapport à quelque chose. Cette admiration se rapporte particulièrement à la période de la colonisation /*et tout/*, dit-il en O206. Son / *et tout*/ ici nous insinue que nous, en tant que citoyenne algérienne et membre de sa culture imbibée des prouesses des militants algériens lors de la guerre de libération, nous savons pertinemment le prix des sacrifices consentis par les Algériens lors de la guerre d'Algérie et qu'il est inutile de s'y attarder. A la fin, Oussama actualise le programme de sens / *tout le peuple algérien le sait*/, pour glorifier davantage ces sacrifices dont personne ne doute et qu'il est sûr qu'il en est ainsi.

> ***/E229**/ c'est-à-dire toi+ l'identité algérienne tu m'as dit t- ++ parmi ses composantes l'Histoire*
> ***O230**/ l'Histoire*
> ***E230**/ c'est quoi cette histoire ?*
> ***O231**/ euh l'Algérie différentes civilisations s'y sont passées*
> ***E232**/ est-ce-que tu vois euh ces civilisations + ces civilisations + est-ce-que ++ euh euh rentrent dans l'identité algérienne ?*
> ***O233**/ normalement elles rentrent + pour moi elles rentrent*
> ***E234**/ donne-moi un exemple + donne-moi un exemple d d du réel*
> ***O235**/ ++ comme comme la civilisation française + elle nous a laissé la langue française*
> ***E236**/ laiss- + c'est-à-dire le français rentre dans notre identité?*
> ***O237**/ oui je t'ai dit moi ils m'ont dit moi : les profs + la meilleure chose que la France nous a laissée c'est l+ le français [137]/*

L'Histoire, pour Oussama, s'identifie à un référent dont il se glorifie. Elle lui rappelle, dans cette séquence, les / *différentes civilisations*/ (O231) qui se sont succédées en Algérie, un programme de sens qu'il prononce avec une assurance et une confiance telles qu'il semble s'étonner de l'inconvenance de notre question / *c'est quoi cette histoire* ?/ (E230) et de nous voir, jusqu'ici, lui en poser autant sur des réalités historiques censées être connues de tous les Algériens ayant été à l'école, le dit-il juste avant ce fragment de l'échange. Or, notre interrogation en E232 sur le rapport de ces civilisations à / *l'identité algérienne*/ finit par perturber, en quelque sorte, la confiance avec laquelle notre enquêté nous répliquait. Le praxème adverbial / *normalement*/, extériorisé à l'entame du tour de parole suivant, le prouve

[137] ***E229**/ c'est-à-dire ntaya + l howiya l jazairiya gotli t- ++ men bayn mokawinatha tarikh*
***O230**/ tarikh*
***E230**/ wechno hadha tarikh ?*
***O231**/ euh l jazair jazet aliha hadharat adida*
***E232**/ est-ce-que tchouf euh hadho l hadharat + hadho l hadharat + est-ce-que ++ euh euh dakhlin f l howiya ntaana ?*
***O233**/ normalement dakhlin + b nisba liya dakhlin*
***E234**/ atini mithal + atini mithal m m mina l wakia*
***O235**/ ++ kima kima l hadhara l firansiya + khalatelna logha l firansiya*
***E236**/ khal- + yetsema dakhla l firansiya f l howiya ntaana ?*
***O237**/ ih gotlak ana galouhali ana : les profs + l haja li mliha li khalatha fransa hiya l + l firansiya*

car le rapport suggéré fait l'objet d'un réglage social du sens assez conflictuel. Car associer l'identité algérienne aux différentes civilisations la verse dans une conception pluraliste et, de ce fait, ne peut pas s'ajuster à la conception monolitique de l'identité algérienne que les autres *in absentia*en auraient. Ce conflit latent se montre à travers l'acception archétypale du praxème / *normalement*/ qui est de nature à placer la norme, et donc la justesse, uniquement du côté de celui qui parle et pas des autres dont Oussama insinue très profondément le désaccord. D'ailleurs, il le déclare de manière assez nuancée à la fin de O233 au moyen de l'anaphore pronominale / *pour moi elles rentrent*/, comme pour dire que pour les autres, ces différentes civilisations ne rentreraint pas dans le cadre de l'identité algérienne.

Cette tension discursive, enfouie dans le discours d'Oussama, s'explique par les différentes contradictions de l'imaginaire social qui s'attachent à l'une des phases dites "civilisationnelles" de l'Algérie et qu'il nomme dès que nous lui demandons de citer un exemple. Il s'agit de / *la civilisation française*/ (O235) qui émerge après une pause moyenne lui permettant de sélectionner parmi toutes les potentialités signifiantes le programme de sens qui prend le dessus sur les autres. Cette civilisation est envisagée, par Oussama, précisément du point de vue de / *la langue française*/ (0235) qui est positivement perçue puisqu'il rapporte, sous forme de discours rapporté, ce que les profs lui ont dit / *la meilleure chose que la France nous a laissée c'est l+ le français*/.

Ce leg linguistique, qui ne faisait pas partie de l'identité algérienne au début de l'échange verbal avec Oussama, le devient ici comme une conséquence logique de son déjà-dit. Ce qui le trahit en quelque sorte, lui qui n'avait pas pourtant affiché d'attitude défavorable à son égard, mais qui ne l'a pas non plus considérée comme partie prenante de l'identité algérienne.

> ***/E278/*** *qu- dis-moi dis-moi quelle est la chose qui te fait sentir:: ++ que tu as une appartenance à cette patrie tu n'appartiens pas à une autre patrie + est-ce-que le fait que tu y sois né ?*
> ***O279/*** *déjà j' y vis + comme on dit j'y suis né j'y ai grandi j'y ai vécu j'ai étudié dans l- tu peux dire de- depuis que j'ai commencé + depuis l- depuis le primaire j'usqu'à l: la fac + je suis toujours en Algérie genre:-* [138]*/*

Le sentiment d'appartenance au pays, dans sa conception politique, conduit vers celui d'appartenance à / *la patrie*/ (E278) en tant que marqueur affectif du territoire. Ce qui cultive

[138] ***E278/*** *weh- goli goli wechno l haja li tkhalik thes:: ++ beli andak intimaa l hadh l watan ma tantamich l watan wahdakhor + est-ce-que le fait ki zedt fiha ?*
O279/ *déjà rani ayech fih + kima ygoulo zedt fih kbert bih acht fih l- krit f l- teguedri tgouli me- meli bdit + m l + m l primaire hata l: la fac +mazalni f dzair genre: ++*

ce sentiment chez notre interlocuteur sont, comme d'ailleurs il le déclare en O279, les bienfaits que l'Algérie, la patrie puisque l'expression de l'affectivité se fait sentir, lui a rendus. Ce qui engendre, en filigrane, un sentiment de reconnaissance évidente vis-à-vis d'un territoire aussi "bienfaiteur". En effet, Oussama ébauche son tour de parole par le praxème adverbial / *déjà*/ pour dire qu'il est banal et pas du tout nouveau aussi bien pour lui que pour nous d'éprouver ce sentiment étant donné qu'il vit sur le territoire algérien. Pour mieux nous convaincre, il enchaîne, à travers la modalisation autonymique / *comme on dit*/, pour indiquer une sorte de consensus total autour de lui quant à ce que ce territoire a pu rendre à ses concitoyens, et ce au sein de l'accumulation suivante /*j'y vis + comme on dit j'y suis né j'y ai grandi j'ai y vécu j'ai étudié dans l-*/. Vivre, naître, grandir et étudier en Algérie, voici la portée référentielle que véhicule la patrie d'appartenance d'Oussama.

Notre enquêté clôt son tour de parole en considérant qu'il est / *toujours*/ en Algérie.

> ***/E409****/ et toi si je te pose la question est-ce-que tu es fier d'être algérien ou non ?*
> ***O410****/ ++ je le suis*
> ***E411****/ pourquoi tu l'es ?*
> ***O412****/ ++ pourquoi ?!*
> *E413/ oui*
> ***O414****/ parce que j'ai la culture islamique:: j'ai::*
> ***E415****/ parce que parce que tu es musulman ?*
> *O416/ oui*
> ***E417****/ je comprends que toi- c'est quoi la chose qui te fais fier d'êtremusulman ?*
> ***O418****/ comment ?*
> ***E419****/ c'est quoi la chose ?*
> ***O420****/ le fait que:: nous appartenons à la umma de mohamme::d*[139]*/*

C'est à propos du sentiment de fierté que lui recèlerait potentiellement l'algérianité que nous interrogeons Oussama (E409, E411); ce qu'il confirme tout d'abord (O410) puis, en s'exclamant suite à notre interrogation lui demandant le pourquoi, nous signifie une incompréhension vis-à-vis de l'attitude de l'enquêtrice qui chercherait des explications à l'évidence de se sentir fier de son algérianité. En effet, la reprise en écho de notre interrogation

[139] ***E409****/ w ntaya loukan nsaksik est-ce-que tu es fier d'etre algérien ou non ?*
O410*/ ++ je le suis*
E411*/ pourquoi tu l'es ?*
O412*/ ++ pourquoi ?!*
E413*/ eum*
O414*/ parce que andi thakafa islamiya:: andi::*
E415*/ parce que parce que nta moslim ?*
O416*/ ih*
E417*/ nafham ano nta- wechno l haja li tkhalik teftakhir anak moslim ?*
O418*/ kifeh ?!*
E419*/ wechno l haja ?*
O420*/ le fait que:: nentamiw l omat mohame::d*

/ *pourquoi ?!*/ (O412), après une pause moyenne ainsi que le ton de l'étonnement qu'elle prend, indiquent à quel point cette question nous place en décalage par rapport à ses attentes du reste de l'échange avec nous car la fierté d'être algérien semble être tellement indiscutable qu'il ne trouve pas immédiatement les mots. Cette incompréhension pourrait aussi se doubler du statut de son interlocutrice en tant qu'Algérienne censée éprouver ce même sentiment.

En l'invitant à reprendre le fil du discours par le biais du modal / *oui*/, signal de rétroaction positive lui demandant tout de même de s'expliquer sur cette fierté, Oussama fait référence à la / *culture islamique*/ (O414). Elle constitue un référent psychoculturel qui va apparaître en O420 comme le référent commun à tous les Algériens, dont nous, à travers l'endogroupal / *nous*/.

C'est dans cette configuration où se mêlent amour et fierté, en dépit du constat "amer" qu'il fait du quotidien de l'Algérien, que notre enquêtée perçoit son appartenance à l'Algérie, grande de son Histoire. C'est de cela qu'émane sa fierté d'être Algérien et, en même temps, d'être musulman.

Contrairement aux autres normaliens avec lesquels nous avons échangé dans la même période, Oussama interagit avec ce qui s'en dit autour de lui en lien avec l'Islam, l'Histoire mais aussi les conditions de vie de l'Algérien sans pour autant que son sentiment identitaire ne s'altère.

3. Algérienne et fière de l'être

Nesrine est une étudiante en première année Histoire géographie habitant à Tipaza. L'entretien avec elle a duré 38 minutes. Tout au long de l'entretien, Nesrine dit solennellement ses origines kabyles (même si elle ne parle pas kabyle) qui, bien qu'instamment proclamées, n'ont pas porté dans les mailles du discours beaucoup de conflictualité en rapport avec la référence identitaire arabo-islamique. Au contraire, son discours est le lieu où se tisse un rapport de fierté envers son appartenance algérienne. A travers ce volet, nous y regardons de près pour examiner le fondement de cette fierté à travers l'explicitation des modalités discursives à l'œuvre.

Comment se co-construit discursivement son sentiment identitaire à propos de l'algérianité ? Quels sont les discours autres qui tissent la trame discursive de l'échange avec elle ? Comment

se positionne-t-elle à leur égard ? Qu'est-ce-qui fait la fierté de Nesrine ? Comment dit/ vit-elle son algérianité ?

> ***/E93/*** *et: dis-moi ++ quand je te dis genre al- algérienne + toi tu dis je suis algérienne ou:- ?*
> ***N94/*** *bien sûr je suis fière (rire)*
> ***E95/*** *tu es fière de:- pourquoi tu es fière ?*
> ***N96/*** *+++ les Algériens sont musulmans*[140]*/*

Dans sa pulsion communicative, la réplique de Nesrine en N94 chevauche avec notre question (E93) pour nous dessaisir de la parole car anticipant sur l'orientation prospective de notre opération mentale après le programme de sens / *toi tu dis je suis algérienne ou:-*/. En nous répliquant par la locution adverbiale / *bien sûr*/, conjuguée au rire à la fin de son tour de parole en N94, Nesrine nous reproche en quelque sorte de lui avoir posé la question de reconnaître ou non son algérianité et, de ce fait, de douter de cette évidence et de celle de sa fierté inconditionnelle. Comme un réflexe d'autodéfense, le rire ici raillant est une attitude adoptée face à ce qui a l'air absurde et à la fois provocateur pour Nesrine; le fait même de lui demander si elle se dit algérienne. Or, à notre interrogation en E95, notre interlocutrice ne trouve pas de justification immédiate à sa fierté, qu'elle semble avoir capitalisée en mémoire discursive à force de l'avoir entendue. D'où le silence en ouverture de son tour de parole (N96) signifiant son hésitation mais aussi embarras auquel succède le fait que les / *Algériens sont musulmans*/, dit-elle en N96. La fierté d'être Algérienne se justifie, pour Nesrine, par l'islamité des Algériens. Nous pouvons affirmer, à ce stade de l'échange, que cette fierté est intimement liée à la religion musulmane.

> ***/E107/*** *c'est-à-dire quand tu dis je suis algérienne ++tu es fière parce que- pour la la:+ religion ?*
> ***N108/*** *oui*
> ***E109/*** *pour la religion c'est tout ?*
> ***N110/*** *+++ (rire)*
> ***E111/*** *c'est-à-dire: euh y'a pas d'Algériens non musulmans?*
> ***N112/*** *les Algériens ont des us et coutumes++ nous les aimons*[141]*/*

[140] ***E93/*** *w :: golili ntiya ++ ki ngolak zaama ja- jazairiya + nti tgouli ana jazairiya wela- ?*
N94/ *tabaan neftakher (rire)*
E95/ *teftakhri ki:- alèche teftakhri ?*
N96/ *+++ l jazairiyin moslimin*

[141] ***E107/*** *c'est-à-dire ki tgouli ana jazairiya ++ teftakhri parce que- ala jal l l: + diyana ?*
N108/ *ih*
E109/ *ala jal diyana hadha makan ?*
N110/ *+++ (rire)*
E111/ *c'est-à-dire: euh euh makach jazairiyin machi moslimin ?*
N112/ *l jazairiyin andhom ada twa takalid ++ nhebouhom*

En nous saisissant du référent religieux qu'elle avait mentionné dans la séquence précédente, nous relançons l'entretien avec Nesrine. En E107, nous essayons de nous assurer de l'hypothèse à laquelle nous sommes arrivée quant à sa fierté relative à la religion, ce que Nesrine confirme à travers son modal / *oui*/ qui anaphorise notre énoncé antérieur (N108). Puis, la pause longue et le rire stupéfait (N110) suite à notre tour en E109 montrent, à présent, un blocage de son activité signifiante qui associe la fierté de l'algérianité uniquement à celle de l'Islam en dépit de notre insistance / *c'est tout ?*/ et notre interrogation en E111 voulant provoquer sa parole. Or, face à cette requête insistante lui insinuant l'existence d'autres sources de fierté, Nesrine fait bifurquer l'échange en actualisant le programme de sens / *les Algériens ont des us et coutumes++ nous les aimons*/, une manière peut-être de nous satisfaire et de se défaire de la pression que nous lui mettons. Cependant, le fait de considérer que / *nous*/ aimons ces us et coutumes reflète de manière assez claire l'amour qu'elle a envers ce référent.

/E113/ *oui ++ quels sont ces us et coutumes ?*
N114/ *de l'époque de- ++ il y'a dans l'habille::ment il y'a dans les plats::*
E115/ *beaucoup ou:: <u>ces us</u>*
N116/ *<u>ils me plaisent</u> ces coutumes les leures[142]/*

Dans la progression linéaire de l'enchaînement question/ réponse en E113 et N114, permettant ainsi la co-construction dialogale de l'échange, Nesrine associe les us et coutumes à / *l'époque*/, puis elle les précise davantage en actualisant le programme de sens / *il y'a dans l'habille::ment il y'a dans les plats*::/. Ce qui mérite d'être mis au centre de la réflexion ici, indépendemment du *dictum*[143], est l'accentuation avec laquelle les praxèmes /l'habill:::ement/ et /les plats:: / culinaires sont actualisés et qui touche particulièrement leur perception phonétique. En effet, l'augmentation de la durée syllabique et de la hauteur mélodique, que nous marquons à l'aide des deux points, montrent la prépondérance donnée par Nesrine à ces deux éléments. A cela s'ajoute son admiration qui se manifeste par la suite clairement dans un chevauchement de voix en N116, nous empêchant d'aller jusqu'au bout de notre interrogation. Ceci montre, en fait, tout le poids de l'impulsion avec laquelle Nesrine exprime cette admiration et qui, manifestement, ne butte sur aucun contre-avis *in absentia*. Nesrine

[142] ***E113/*** *ihih ++ wechnouhom hadho l ada twa takalid ?*
N*114/* *ntaa bekri ntaa- ++ keyen f lib::es kayen f l maakoula ::t*
E115/ *bezaf wela:: <u>hadho adat</u>*
N116/ *<u>yeajbouni</u> hadho takalid dyalhom*
E117/ *<u>yeajbouk</u> ?*
N118/ *<u>surtout</u> ntaa l kbayel*

[143] *Le dictum est ce qui est proprement dit, par opposition au modus, la manière de le dire*

affiche une attitude favorale à l'égard d'une appartenance qui lui suggère Islam dont elle est fière et us et coutumes qu'elle admire.

> ***/E121/*** *que représente pour toi le kabyle + le kabyle + genre + que veut dire kabyle ??*
> ***N122/*** *+++ je fais pas la différence + même : une autre origine je fais pas la différence genre:g- ++ une seule nation*
> ***E123/*** *une seule nation ?*
> ***N124/*** *oui[144]/*

Nous retrouvons dans cette séquence la conscience de l'unité des Algériens chez Nesrine. En effet, / *la différence*/ linguistico-ethnique que nous lui évoquons en E121 est pour elle tout à fait inexistante, dit-elle en N122. Elle le dit après une pause longue qui est une marque d'hésitation due à une confrontation sous-jacente entre différents discours discordants avant de marquer une autre pause moyenne inaugurant le programme de sens / *une seule nation*/. Ce programme de sens, qui émerge entre deux moments de tension, traduit les sentiments d'égalité, d'unité et le désir qui sous-tend la volonté de vivre ensemble, laquelle est, par définition, l'élément constitutif de toute nation.

> ***/E129/*** *pour toi::*
> ***N130/*** *tous des frères*
> ***E131/*** *tous pareils*
> ***N132/*** *oui[145]/*

Le programme de sens N130 est le lieu où Nesrine actualise une qualification des Algériens en tant que / *tous des frères*/. Cette fraternité dite est, sans équivoque pour nous au moment de l'analyse, issue du substrat sociopolitique dans lequel Nesrine baigne. Autrement dit, elle fait allusion, ou alors reprend l'un des slogans principaux clamé lors du hirak du 22 février 2019 qui est *khaoua khaoua* et qui consiste à dire que la diversité ne compromet pas l'union et à exprimer l'unité nationale ; à ne pas confondre avec l'unanimisme. L'implication positive du Hirak sur l'image que Nesrine se fait des Algériens en tant que frères cultive davantage sa fièrté.

---

[144] ***E121/*** *wech ymathelak l kbayli + l kbayli + zaama ++ wech maanatha kbayli ?*
N122/ *+++ ma n farakch + meme : asl wahdakhor ma nfarakch ki chghol : ++ oma wahda*
E123/ *oma wahda ?*
N124/ *ih*

[145] ***E129/*** *b nisba lik ::*
N130/ *kamel ikhwa*
E131/ *kamel kif kif*
N132/ *ih*

***/E195**/ c'est-à-dire l'Algérien c'est clair genre:: + un homme qui aide*
***N196**/ oui++ nous voyons des fois les vidéos sur l'internet + genre les Algériens comment ils s'entraident avec ++ avec les Européens[146]/*

Le sentiment de fierté continue à se dire/ se lire dans les méandres des réponses de Nesrine, qui a une perception très positive des Algériens. Cette fois-ci, le réglage social du sens s'effectue par l'intermédiaire des réseaux sociaux. En effet, la fierté se lit ici en filigrane lorsque, pour confirmer l'interprétation que nous tirons de ce qui précède de l'entretien quant aux qualités des Algériens (E195), Nesrine actualise le modal / *oui*/, signal de rétroaction positive et anaphorique de notre tour de parole précédant avant d'étayer davantage sa position favorable à l'Algérien par ce qui se dit et se divulgue dans les vidéos / *sur internet*/. Interagissant avec ce déjà-là discursif, par l'intermédiaire de l'univers communicationnel des réseaux sociaux, Nesrine accentue sa fierté quant à la réputation internationale dont jouissent ses concitoyens.

***/N204**/ même il est algérien mais il vit à l'étranger: mais il préserve ses us et coutumes*
***E205**/ ah ++ c'est-à-dire quand il est algérien et il préserve + ses us et coutumes à l- même à l'étranger*
***N206**/ oui*
***E207**/ quelles sont ces traditions par exemple ?*
***N208**/ il ne mange pas la viande du porc genre[147]/*

Le sentiment de fierté émerge dans cette séquence à partir de l'image que se fait Nesrine de l'Algérien vivant / *à l'étranger*/ et préservant ses us et coutumes (N204**)** ; une manière de dire que l'algérianité n'exige pas uniquement l'enracinement territorial mais aussi l'attachement spirituel. L'oppositif / *mais*/, apparu dans deux occurrences dans ce même tour de parole, indique une situation de contraste entre le fait de vivre à l'étranger et de pouvoir préserver ses us et coutumes et que l'Algérien a pu surmonter, de par ses qualités. Cependant, / *les traditions*/, dont nous voulons désambiguïser le sens en E207, se confondent/ fusionnent avec la religion musulmane en ce sens que Nesrine considère que s'abstenir de manger du porc, (N208**)**, relève des traditions algériennes. Or, il s'agit là de l'une des recommandations de l'Islam qui lui procure sa fierté d'être algérienne.

---

*[146]**E195**/ c'est-à-dire dziri bayen yaani :: + insan yeawen*
***N196**/ ih ++ nchoufo des fois les vidéos f l'internet + zaama l jazairiyin kifech yetaawno maa ++ maa l oropiyin*
*[147]**N204**/ meme howa jazairi bessah ayech f l ghorba : bessah yhafed ala l adat w takalid dyalo*
***E205**/ ah ++ c'est-à-dire ki ykoun jazairi w yhafed + a l adat w takalid ntawao f l- meme f l kharej*
***N206**/ ih*
***E207**/ wechnouhom hadho l adat mathalan ?*
***N208**/ ma yakolch lahm l khinzir zaam*

/N360/ *++ non + pour qu'il soit algérien il faut qu'il parle-++ qu'il ait: +++ beaucoup de trucs pour qu'il soit-*
E361/ *genre c'est quoi ces trucs ?*
N362/ *ces + ces choses que nous avons étudiées au primaire l'Islam et l'arabité (rire)*
E363/ *l'Islam et l'arabité*
N364/ *et l'amazighité (rire)*
E365/ *vous avez aussi étudié sur l'amazighité ?*
N366/ *oui*
E367/ *qu'est-ce-qu'ils vous ont dit de l'amazighité?*
N368/ *++ notre langue: + notre pays+ c'est l'arabe ++ off-la langue officielle c'est l' arabe*[148]*/*

Le poids de la politique éducative, mise en vigueur en Algérie, se fait fortement sentir à travers cette séquence. Nesrine l'insinue, tout d'abord en N360, puis l'énonce clairement en N362 suite à notre tentative de désambiguisation (E361). En effet, l'actualisation en N360 livre les traces d'un travail conflictuel de l'instance de l'à-dire et qui se résolve en deux interruptions consécutives de programmes de sens esquissés en / *pour qu'il soit algérien il faut qu'il parle-*/ puis en / *beaucoup de trucs pour qu'il soit-*/ ; tous deux ponctués par une pause moyenne et une pause longue. La question identitaire ne semble pas exempte de tensions pour notre interlocutrice. Dans la suite de l'échange, et à notre requête proprement formulée en E361, celle-ci actualise à double reprise le démonstratif / *ces + ces choses*/ qui, certes est une opération d'actualisation déictique du référent /*choses*/ dans un espace donné qui est l'Algérie, mais aussi a une potentialité dialogique en se sens qu'il anaphorise un autre énoncé déjà actualisé et censé être connu de nous deux étant donné que nous partageons le même contexte. S'agissant donc d'un signal dialogique contextuel, le démonstratif ici fait explicitement référence à ce que Nesrine a emmagaziné dans sa mémoire discursive qui la fait basculer vers un autre moment énonciatif: celui du / *primaire*/ où on lui a inculqué / *l'Islam et l'arabité*/ qu'elle énonce avec un rire joyeux en clôture de son tour de parole en N362 tout comme / *l'amazighité*/ (N364). C'est un praxème qui resurgit juste après dans l'enchaînement dialogal, précédé du connecteur d'intégration linéaire / *et*/ lui permettant de se rattraper. De fait, l'ambiguité qui se rapporte aux choses s'éclipse et cède place aux traces

[148]***N360/*** *++ lala + bech ykoun jazairi lazem ykoun yahdar -++ ykoun ando : +++ bezaf afayes bèch ykoun-*
E361/ *zaama wechnouhom hadho l afayes* ***?***
N362/ hadouk *+ hadouk l achyaa li krinahom f l primaire l Islam w l orouba (rire)*
E363/ *l Islam w l orouba*
N364/ *w l amazighiya (rire)*
E365/ *krito thani a l amazighiya ?*
N366/ *ih*
E367/ *wech kaloulkom a l amazighiya ?*
N368/ *++ logha ntaa : + bladna + hiya l arabiya ++ ras-logha rasmiya hiya l arabviya*

de la nouvelle mouture de la politique, à la fois linguistique et éducative, qui reconnaît l'amazighité en tant que référent identitaire incontestable.

Nous nous sommes saisie de cette opportunité et nous avons tenté de mettre l'accent sur cette composante dans les deux tours de parole E365 et E367. Tout de suite, surgit une phrase-valise */++ notre langue: + notre pays+ c'est l'arabe/*, entrecoupée par des pauses courte et moyenne et un allongement vocalique qui révèlent en filigrane toute la tension sous-jacente. En effet, ce tour de parole ne s'inscrit pas vraiment dans la continuité thématique avec notre question qui porte sur l'amazighité. La tour de parole de Nesrine (N368) reprend juste le praxème / *langue*/ auquel s'ajoute / *pays*/, tous deux précédés de l'endogroupal / *notre*/ et donnant suite au programme de sens / *c'est l'arabe ++ off-la langue officielle* /, posé grâce au présentatif auquel s'ajoute sa catégorisation politique valorisante en tant que langue officielle.

/N410/ *ils disent la frime + il frime*
E411/ *ils disent il frime ?*
N412/ *mais normalement ils sont fiers de le leur arabe*
E413/ *qui est fier ?*
N414/ *xxx les Algériens*[149]*/*

Dans cette séquence, qui fait suite à une séquence autour de la langue française et le code mixing en Algérie, Nesrine, sans assumer pleinement l'énonciation, associe l'utilisation du français à / *la frime*/ en rapportant les propos des autres qu'elle pose énonciativemet par la marque de la non-personne au pluriel / *ils*/ (N410). Cette frime, qui s'associe en règle générale à tout ce qui est luxueux et prestigieux, devient le propre des locuteurs francophones. Ce qui, visiblement, n'est pas le cas pour l'arabe qui constitue pour Nesrine, depuis le début de l'entretien, une source de fierté. Ce qui le prouve, c'est la marque de l'opposition concessive / *mais*/ par laquelle elle esquisse son tour de parole N412 et pose l'altérité énonciative au cœur de son énoncé, celle de ceux qui pensent que le français est de l'ordre du luxe. A cette opposition s'ajoute juste après le praxème adverbial / *normalement*/ qui place sa critique du côté de la norme et de la correction et remet en question le bien-fondé du discours déjà rapporté.Ainsi, en N412, Nesrine présente l'argument censé critiquer cette position attribuée

[149] **N410**/ *ygoulo zoukh + yzoukh*
E411/ *ygoulo yzoukh ?*
N413/ *bessah normelement yeftakhro b l arbiya dyalhom*
E414/ *chkoun yeftakher ?*
N415/ *xxx l jazairiyin*

à d'autres énonciateurs, en quelque sorte favorables à l'égard du français, et estime que / *normalement ils sont fiers de leur arabe*/. D'où toute la portée dialogique interdiscursive de ce tour.

> ***/E443****/ tu m'as dit aussi: + nous remercions Dieu qu'il nous a créé musulmans + attachés ++ ça veut dire l'Algérien -+ nous Dieu nous a créé musulmans + attachés à la religion ?*
> ***N444****/ ++ oui il nous a créé musulmans*[150]*/*

L'Islam apparaît dans ce fragment comme une bénédiction pour Nesrine, ce qui accentue davantage l'idée de la fierté de son algérianité liée à la religion musulmane. En effet, celle-ci corrobore l'assertion qu'elle avait écrite sur le questionnaire et que nous lui réitérons en E443 sous forme d'interrogation totale pour plus de désambiguisation. Après une pause moyenne en ouverture à son tour de parole en N444, ce qui est en l'occurrence une marque d'hésitation patente car nous lui posons devant ses propres propos et nous l'invitons par-là même à examiner davantage leur exactitude, elle confirme son déjà-dit par le bias du modal de rétroaction positive / *oui*/ (N444) et reprend ce segment / *il nous a créé musulmans* /. Cette actualisation ressemble à un recyclage de cette forme de discours autre s'appuiant sur la doxa car il s'agit ici d'un discours qui, visiblement, s'insère dans une opinion qui repose sur une croyance partagée et un consensus général autour d'elle comme autour de nous. C'est, en fait, un discours qui ne relève pas de la vérité mais plutôt du vraisemblable et de l'opinion publique qui s'appuie, par définition, sur la ré-énonciation et le recyclage.

> ***/E470/*** *et il n'a aucun sentiment comme ça ?*
> *N471/ ++ comment ?*
> ***E472****/ il n'a aucun sentiment::: envers son pays ?*
> ***N473****/ si*
> ***E474****/ quel sentiment ça ?*
> ***N475****/ l'amour de la patrie*
> ***E476****/ l'amour de la patrie + c'est-à-dire: + il faut qu'il aime sa patrie ?*
> ***N477****/ oui*
> ***E478****/ et l'Algérien à ton avis il aime sa patrie (il aime) comme tu vois ?*
> ***N479****/ avec ce Hirak + il l'aime* [151]*/*

[150] ***E443****/ goltili thani: + nahmado lah anaho khalakana moslimin + motamasikin ++ maanatha l jazairi +- hnaya rabi khlakna moslimin + motamasikin b din ?*
N444*/ ++ ih khlekna moslimin*

[151] ***E470****/ w ma ykoun ando hata ihsas hakaya ?*
N471*/ ++ kifech ?*
E472*/ ma ando hata ihsas::: itijah l balad ntao ?*
N473*/ si*
E474*/ wechmen ihsas hadhaya ?*
N475*/ hob l watan*
E476*/ hob l watan + c'est-à-dire: + lazem ykoun yheb l watan ntao ?*
N477*/ ih*
E478*/ w l jazairi fi raayak yheb l watan ntao (yheb) kima raki tchoufi ?*
N479*/ maa hadh l hirak + yhebo*

Dans notre tentative de comprendre encore davantage le sentiment identitaire de notre interlocutrice, et tel que nous l'avons prévu dans le guide d'entretien, nous l'interrogeons (E470, E472, E474) sur la nature du sentiment éprouvé envers l'Algérie. Nous avons dû passer par trois tours interrogatifs pour dissiper l'ambiguïté et l'incompréhension que nos questions ont entrainé chez Nesrine répondant une fois par le / *comment*/ ?/ (N471) focalisant la communication sur sa fonction référentielle pour s'assurer du contenu de notre question puis par le / *si*/ (N473) rétablissant enfin le fil du discours. Cette sobriété dans la réponse reflète en quelque sorte l'étonnement de notre interlocutrice vis-à-vis des questions que nous lui posons à propos d'un "truisme", celui de / *l'amour de la patrie*/ (N475**)** et qui n'a pas besoin d'être dit. Or, le choix ici du praxème / *patrie*/ indique la communauté à laquelle elle appartient et l'entité sécurisante pour laquelle elle a un attachement affectif.

Mais sans que nous nous y attendions, en N479 s'extériorise le praxème / *le Hirak*/ suite à notre interrogation / *et l'Algérien à ton avis il aime sa patrie (il aime) comme tu vois ?/*. Or, le fait de lui suggérer de répondre / *comme tu vois*/ l'a poussée à contextualiser sa réponse et à l'inscrire dans l'événement en ampleur en ce moment ; le Hirak qui est pour elle la preuve de l'amour de l'Algérien envers sa patrie.

> ***/E482/*** *comment genre + comment tu as su c'est-à-dire comment : tu as su que + l Hirakt'a montré que l'Algérien aime sa patrie ?*
> ***N483/*** *parce que c'est le pays d'un million et demi-million de chahid il n'a pas lai-*
> ***E484/*** *oui*
> ***N485/*** *il l'a pas laissé genre + se détruire ou bien revenir comme il était avant ++ dans la décennie noire*[152]*/*

Toujours à propos du Hirak, nous nous en saisissons pour comprendre en quoi celui-ci devient un nouveau référent de l'algérianité et une preuve d'amour vis-à-vis de la / *patrie*/. C'est pourquoi, nous lui posons la question en E482. La co-construction dialogale entamée par le connecteur causal / *parce que*/ (N483) inaugure un programme de sens qui montre de surcroît l'amour et la fierté de Nesrine quant à son appartenance au / *pays d'un million et demi-million de chahid*/. Ce que prouve encore davantage la double actualisation du praxème chahid dans ce tour. Cette référence aux pays des martyrs rappelle la voix des hommes politiques qui se confond avec celle des enseignants d'Histoire, sa spécialité. Or, ce qui lui

[152] ***E482/*** *kifeh zaama + kifeh hata arafti c'est-à-dire kiech hata: arafti beli + l hirak bayanli beli l jazairi yheb l watan ntao ?*
N483/ *parce que hadhi balad l malyoun wa nisf malyoun chahi ma nkha-*
E484/ *ihih*
N485/ *makhalahach ki chghol + tetdamar wela teawed twali kima kanet me kbal ++f l ochriya sawdaa*

montre que l'Algérien est celui qui aime sa patrie apparaît clairement en N485 où Nesrine procède à une sorte de reformulation paraphrastique de ce qui se dit, en partie, autour d'elle que ce soit dans les médias ou dans le contexte estudiantin en rapport avec les bienfaits de l'action militante dans le Hirak. Ainsi, ne fait-elle que reproduire cette voix multiple ainsi extériorisée / *il l'a pas laissé genre + se détruire ou bien revenir comme il était avant ++ dans la décennie noire* / pour dire que, finalement, l'Algérien est celui qui se bat pour la sérénité de son pays. A ce stade de l'échange, nous pouvons aussi dire que ce tour de parole enclôt de manière assez vague la voix de celles et ceux qui, au moment du Hirak, resuscitent la période dite de la décennie noire comme l'argument parfois en faveur de la continuation de ce mouvement, comme ici, et d'autres fois en sa défaveur.

> ***/N519**/ ++ parce que (rire) ++ parce qu'ils nous ont raconté que: + les gens ont com- combattu juste pour avoir l'indépendance*
> ***E520**/ oui*
> ***N521**/ parce que + ils ont fait xxx + ils se sont sacrifiés + ils ont fait des résistances ils ont fait beaucoup + juste pour récupérer le pays*
> ***E522**/ pour récupérer l'Algérie + oui + toi cette-cette his- cette :*
> ***N523**/ elle m'a touché[153]/*

La discussion sur le militantisme du Hirak a recentré l'entretien sur l'amour de la patrie et les sacrifices consentis lors de la colonisation française. En effet, cet objet du discours la porte vers un autre moment discursif et lui rappelle un discours autre dont l'énonciateur n'est pas clairement explicité mais qu'elle rapporte. Ce qu'/ *ils*/ (N519) lui ont raconté à propos de ces sacrifices. La présence de la marque de la non-personne, conjuguée au praxème verbal / *ils nous ont raconté*/ nous impliquant aussi par la connaissance de ces histoires, indique le glissement d'une voix autre dans le tour de Nesrine ; celle probablement de son grand-père ou de sa grand-mère dont elle rapporte le discours ainsi / *les gens ont com-combattu juste pour avoir l'indépendance*/ et qu'elle étoffe davantage en N521. Nous reprenons à Nesrine le segment / *pour récupérer l'Algérie*/ (E522) pour co-construire la progression thématique de l'échange et solliciter plus de matérialité verbale. Mais cette reprise thématisant, que nous avons essayé de développer, a été tronquée par la pulsion communicative de Nesrine sentant, de par cette reprise, un point de rencontre et de convergence avec ce que nous allions dire. Anticipant donc sur notre compréhension-réponse

[153] ***N519**/ ++ parce que (rire) ++ parce que hkawelna beli : + nes har- harbo bech ghir yedo l istiklal*
***E520**/ ih*
***N521**/ parce que + daro xxx + dhahaw + daro mokawamat daro bezaf + bech ghir yestarjao l balad*
***E522**/ bech yestarjao l jazair + ihih + ntiya hadh l ki- hadh l hka- <u>hadhi l:</u>*
***N523**/ <u>athret fiya</u>*

avec laquelle elle s'accorde en amont, elle actualise le programme de sens / *elle m'a touché*/ (**N523**) qui chevauche avec notre tour précédant.

> ***/E526****/ maintenant nous disons quelqu'un algérien : + ça veut dire- ++*
> ***N527****/ il faut qu'il connaisse l'histoire de son pays*[154]*/*

Dans la continuité thématique de l'échange verbal, dans notre tentative de sollicitation de plus de matérialité verbale au sujet de l'Algérien, nous entamons un programme de sens en E526 que nous n'achevons pas, invitant ainsi Nesrine par cette actualisation elliptique à laquelle s'ajoutent les pauses courte et moyenne à le co-construire. Ce qu'elle fait d'ailleurs immédiatement en N527 où, dans la textualité dialogale, se complète notre tour de parole précédent et où elle utilise l'anaphore pronominale / *il*/ qui se rapporte à l'Algérien. En effet, Nesrine, de par l'importance qu'elle accorde à l'histoire des sacrifices des Algériens lors de la guerre d'Algérie, considère la connaissance de l'histoire de l'Algérie comme une condition préalable pour être algérien / *il faut qu'il connaisse l'histoire de son pays*/, dit-elle en **N527**.Le marqueur modal ici / *il faut*/ désigne l'obligation de connaitre l'Histoire, qui revêt une importance primordiale. L'Histoire devient ainsi un référent identitaire incontestable.

> ***/E608/*** *il y'a l'occidentmusulmans* ***++****mais ils n'ont pas le meme euh++ c'est-à-direcette cette algérianité++ qu'est-ce-qu'elle a* ***+*** *comme caractéristiques* ***++****comme ingrédients* ***?***
> ***N609/ +++*** *attachés à ses us et coutumes*
> ***E610****/ les us et coutumes + et toi tu vois que nous sommes attachés ou bien :- ?*
> ***N611****/ attachés*
> ***E612****/ nous sommes attachés aux <u>us (oui</u>) par exemple donne-moi les traditions auxquelles nous sommes attachés*
> ***N613****/ xx plats*
> ***E614****/ les plats ? ++ nous avons quoi comme plats + que nous aimons?*
> ***N615****/ comme ces l: + l khfaf l beghrir*[155]*ceux-ci*[156]*/*

L'attachement aux us et coutumes constitue, pour Nesrine, une caractéristique de ce qu'est l'Algérien tel qu'elle l'actualise en N609 après une pause longue. En effet, cet

---

[154]***E526****/ dhok ngoulo wahed dziri: + maanatha ++*
N527*/ lazem ykoun yaaraf tarikh blado*
[155] *il s'agit d'entremets préparés par les Algériens et qui n'ont pas d'équivalents en français.*
[156]***E608****/ kayen gharb moslimin ++ bessah ma andhomch nafs euh++ c'est-à-dire hadhi hadhi l jazairiya ++ wech fiha + ka ka momayizat ++ ka mokawinat ?*
N609/ +++ *metmasak b l adat w takalid dyalo*
E610*/ l adat w takalid + w nti tchoufi beli rana metmaskin wela: - ?*
N611*/ metmaskin*
E612*/ rana metmaskin b l <u>adat (ih</u>) mathalan atini l adat li metmaskin bihom*
N613*/ xx oklat*
E614*/ l okolat ? ++ wech adna ka okolat + nhebouhom ?*
N615*/ kima hadouk l: + l khfaf l beghrir hadouk*

attachement, dont elle ne semble nullement douter tel que le montre sa réponse en N611, apparaît dans l'univers culinaire algérien que véhicule le praxème nominal / *plats*/ (N613) qui s'explicite par le biais du / *khfaf*/ et du / *beghrir*/ (N615). La convocation de ces deux praxèmes s'assortit du déictique / *ceux-là*/ qui ancre le dire de Nesrine dans l'espace commun de l'enquêtée et de l'enquêtrice que nous sommes et l'inscrit, de ce fait, dans la dynamique intersubjective du langage. Cette référenciation déictique, quirègle la distribution spaciale à partir des deux regards, permet à Nesrine d'obtenir un renforcement dialogal tacitement établi.

> ***/E618/*** *vous les faites ? + nous les faisons beaucoup*
> ***N619/*** *oui oui+maintenant ils sont devenus- genre les filles de maintenant elles font que les crêpes (rire)*[157]*/*

Dans la suite de l'échange verbal autour des us et coutumes, Nesrine évoque / *les crêpes*/ (N619) tout en inscrivant ses dires dans la temporalité opérative du moment de l'énonciation grâce au marqueur temporel /*maintenant*/ actualisé à double reprise. En effet, cette transition dans le temps, assortie du rire banalisateur à la fin du tour de parole, si elle est significative, c'est parce qu'elle renseigne sur le changement qui a eu lieu pour une catégorie d'Algériens que sont / *les filles de maintenant*/ et dont elle remet en cause l'attachement aux us et coutumes. Il s'agit, ici, d'un constat qui semble s'opposer à une une idée quelque peu fantasmée quant à l'attachement aux us et coutumes.

> ***/E632/*** *ça veut dire qu'il y a un peu invasion de la culture o+ occidentale ?*
> ***N633/*** *oui*
> ***E634/*** *il y'a ?*
> ***N635/*** *imitation aveugle*
> ***E656/*** *imitation aveugle ? qu'est-ce-qu'ils imitent par exemple ? + imitation aveugle*
> ***N657/*** *la coupe des cheveux*[158]*/*

Notre interprétation de la séquence précédente, qui apparaît à travers le programme de sens / *ça veut dire qu'il y a un peu invasion de la culture o+ occidentale ?/* (E632), permet de désambiguiser clairement l'un des points de notre guide d'entretien en rapport avec la culture occidentale. Nesrine, pour signifier son opposition, opte pour le programme de sens désavantageux / *imitation aveugle*/ prononcée en arabe classique, un segment qui retentit

---

[157] ***E618/*** *tdirouhom ? + ndirouhm bezaf*
N619/ *ih ih + doka welaw- zaama lbnat ntaa dok ydiro ghir les crepes (rire)*
[158] ***E632/*** *maanatha kayen chwiya ghazw ntaa thakafa l + l gharbiya ?*
N633/ *ih*
E634/ kayen ?
N635/ taklid aama
E656/ taklid aama ? wech ykaldo zaama + taklid aama
N657/ kasat chaar

beaucoup dans les discours des conservateurs émanant généralement de la *Fatwa*[159] et qui décrient le mode de vie occidental qui s'incruste en Algérie. D'où la portée interdiscursive enfouie à ce tour de parole et dont les maques ne sont pas explicitables. Cet alignement à cette position lui permet, implicitement, de dire que ceux qui imitent, puisqu'elle les décrit comme aveugles, ne réfléchissent pas et se montrent serviles au mode de vie occidental.

A notre interrogation totale / *imitation aveugle ?/*, à laquelle s'ajoute l'interrogation partielle / *qu'est-ce-qu'ils imitent par exemple ?/* (E656), Nesrine actualise / *la coupe des cheveux*/ qui constitue, en fait, une imitation aveugle pour elle. Il est donc des discours qui circulent et structurent l'opinion publique quant à un mode de vie qui s'impose auprès d'une génération de jeunes gens mais qui, en meme temps, s'attire les critiques et les réprimandes d'autres dont Hadjer.

C'est ainsi que notre enquêtée Nesrine entend son algérianité ; une appartenance à une patrie chérie et admirée, de par l'Islam dont elle se réclame avec une joie et fierté. Ce sont là des sentiments qui ne sont pas à expliquer. De par l'Histoire de son pays qu'elle a étudiée et / ou entendu raconter. De par les us et coutumes auxquels il faut s'attacher. De par le Hirak en cours au moment de notre échange avec elle, son arabité, son amazighité et sa confession musulmane qu'elle dit partager avec ses concitoyens. La politique linguistique ainsi que celle éducative ont aussi apporté leur lot dans la co-construction de cette image qui, de fait, ne peut être à l'abri des tensions transversales qui la définissent en plus de cet amour inconditionnel que Nesrine affiche à l'égad de son algérianité.

Cette fierté qui, à la base, signifie tout simplement le sentiment qui se rapporte à une action socialement valorisé ne coincide pas avec cette définition. Il se rapporte plutôt à des actions accomplies par les autres. Ces actions, certes accomplies par nos concitoyens (le Hirak) et nos arrières grands-pères (la Révolution du 1 er novembre 1954). Cependant, il est tout aussi important pour la jeune génération d'accomplir des actions aussi glorieuses afin de contribuer au rayonnement du pays et de la nation tout entière.

[159] Dans la religion islamique, consultaion juridique donnée par une autorité religieuse à propos d'un cas douteux ou d'une question nouvelle; décision ou décret qui en résultent. www.larousse.fr/ dictionnaires/francais/fatwa/32988.

Conclusion

Des émotions d'amour et de fierté inconditionnelles étaient au rendez-vous dans le processus de l'émergence du sens de l'algérianité pour Hadjer, Oussama et Nesrine, trois normaliens qui perçoivent leur appartenance algérienne à partir de catégorisations positives qu'ils imputent au peuple algérien, à l'Etat algérien, à la nation et la patrie algériennes.

Nous avons relevé, par le moyen des traces du dialogisme, que cette appartenance est d'autant plus chérie qu'elle véhicule le sens de l'attachement à la religion musulmane, aux us et coutumes ancestrales, celui du sacré issu de l'image que se font certains normaliens quant aux sacrifices consentis lors de la guerre de libération nationale (suscitant les pleurs de Hadjer), celui de la fierté naturelle et inconditionnelle liée à l'appartenance à l'Islam en tant que religion et au pays du Hirak en tant que preuve d'amour (pour Nesrine), celui aussi de la reconnaissance envers une patrie qui a su abriter ses habitants (pour Oussama). Mais toujours est-il que cette appartenance se dit non sans les constats amers posés par les interlocuteurs, en rapport avec la situation sociopolitique que traverse de plein-fouet le pays, la déperdition de la culture authentique algérienne, l'inconscience de la nouvelle génération qui, en quelque sorte, a pêché pour n'avoir pas su estimer à sa juste valeur l'Histoire du pays et, en même temps,se laisser influencer et/ ou subjuguer par la culture occidentale.

Il faut souligner que la signifiance qui se donne à lire à travers l'enchevêtrement des discours transversaux est, en fait, le résultat de la somme des interactions quotidiennes des étudiants à l'intérieur comme à l'extérieur de l'école normale supérieure de Bouzaréah. Des interactions qui prennent la forme de praxèmes, programmes de sens, interruptions, auto-censures, ratages de la parole, etc. Tous sont des phénomènes qui montrent que l'algérianité, à l'image de tout autre concept, ne véhicule pas un sens unique et stable. Il est, en fin de compte, imbibé d'idéologies diverses, de politiques parfois antagonistes, de visions disparates, des catégorisations conflictuelles, etc. Ce qui, au demeurant, ne fait pas d'elle un concept définitivement défini et arrêté. C'est un concept, au contraire, en devenir. Il signifie, pour nos normaliens, une appartenance plurielle : une appartenance à un peuple avec ses us et coutumes, à un Etat et à une nation avec une mémoire ancrée en particulier dans les principes de la guerre d'Algérie et rattachée aux valeurs de l'Islam, de l'arabité et de l'amazighité conjointement.

Conclusion générale

Au terme de notre étude de la problématique identitaire algérienne, telle que perçue par des normaliens dont nous avons sollicité des discours au moment où la question même était, de par le Hirak, à l'ordre du jour, nous estimons que le sentiment identitaire s'avère être pour chacun d'eux le terreau où interagissent langagièrement idéologies, politiques, langues, ethnies, religions, sentiments, Histoire, etc. Tous suscitant des émotions parfois de fierté, d'euphorie, d'amour, d'espoir, d'optimisme, etc., et, d'autres fois, de désolation, de honte, de peur, de méfiance, de pessimisme, d'indignation, etc. Il s'agit d'une appartenance, certes sentie et reconnue même au moment où se produisent des ruptures identitaires visibles, mais qui demeure assez complexe pour nos enquêtés qui, au cours de leurs interactions quotidiennes que ce soit à l'ENS d'Alger ou en dehors, tel qu'ils nous en font part lors des entretiens, procèdent à autant de remises en question identitaires et d'interrogations que de recyclages de ce qui se dit autour d'eux en rapport avec l'Algérie arabo-musulmane, amazighe, indépendante, pays des martyrs, etc., et l'Algérien bon, riche de ses appartenances ethniques et de ses us et coutumes, fier de ses origines et de son islamité, mais aussi acculturé, régionaliste, soucieux de son avenir et méfiant envers les autres et les institutions politiques.

Dans cette toile discursive multicolore, le sentiment d'appartenance algérienne, tel qu'il se laisse entrevoir et saisir à travers les praxèmes actualisés, ceux refoulés, bafouillés, censurés, etc., au seuil de la parole estudiantine, s'avère être le lieu du télescopage de visions disparates : celle des parents, des camarades, du politique, des médias, du didactique, de la doxa, des stéréotypes, des penseurs, de la religion, etc. Il charrie fortement le sens de l'ethnonyme (kabyle/ amazighe et/ ou arabe en particulier). Dans les échanges verbaux que nous avons conduits avec Zahia, Litissia et Walid, nous avons constaté que cet ethnonyme s'y pose en concomitance avec ce qui se dit et se recycle autour d'elles. L'arabo-islamité et l'amazighité sont des référents identitaires contigus et primordiaux pour les normaliennes qui les admettent conjointement, non sans les réticences et conflictualité implantées par le poids du discours social environnant, que ce soit à l'ENS de Bouzaréah ou en dehors de cet établissement au moment où le rapport arabité/ amazighité (Kabylité) était à l'ordre du jour au Hirak du 22 février 2019. Ce rapport, auquel prennent part les implications du passé (la phase de la colonisation française en Algérie et celle de la révolution populaire) et du présent de l'Algérie (le Hirak ainsi que la nouvelle mouture de la Constitution algérienne), malgré la conflictualité qui le caractérise, tend à s'inscrire dans une conception de plus en plus pluraliste sans pour autant paraître attenter à l'unité, et non l'unicité, de la nation et de l'Etat algérien.

L'algérianité, à travers les discours estudiantins, tente, parfois difficilement de se désaisir de cet austracisme dû à la conception puriste et exclusiviste.

Le sentiment de l'appartenance algérienne, pour Chanez, Ouiza et Amina est le lieu où l'impact de la conjoncture sociopolitique se fait le plus sentir. L'algérianité, pour elles, est dorénavant envisagée du point de vue de l'appareil étatique et du pouvoir politique. C'est-à-dire qu'elle est perçue en tant qu'appartenance à un Etat qui est, par définition, la personne morale et l'entité politique pourvue d'un pouvoir de souveraineté inconditionnel censé garantir l'intérêt public mais qui, de par les slogans brandis lors des marches du vendredi et les chants politiques entonnés, est fortement accusé et décréé par les manifestants algériens.

Ce qui a créé chez ces trois normaliennes des sentiments qui ont mis en doute leur confiance en l'Etat, de même leur valeur en tant que citoyennes algériennes. Or, leur sentiment d'union, qui est aussi l'un des sentiments essentiels de l'identité du point de vue théorique (selon A. Mucchielli), demeure mais tout en prenant une nouvelle allure. Il s'agit d'un sentiment d'union qui se traduit dans les trois discours à travers ce qu'elles pensent être le dénominateur commun de tous les Algériens, privés de leurs droits en tant que citoyens, de leurs libertés individuelles, de leurs droits de travailler et de loger. Autant de soucis qui prennent le relais de l'arabité, l'islamité et l'amazighité et qui deviennent leurs propres référents identitaires au moment où l'Etat-Nation algérien semble traverser une période de crise inédite dans l'histoire contemporaine de l'Algérie. Un sentiment d'union qui se reconnaît aussi dans l'aspiration, quelque peu forte, à une Algérie nouvelle et démocratique, pensent-elles.

Pour Hadjer, oussama et Nesrine, la discussion sur l'algérianité suscite en eux des émotions disparates, mais qui convergent toutes vers l'amour du pays natal, la patrie et la fierté d'être algérien. L'Algérie leur suggère le récit national qu'ils ont appris à l'école. Ce qui est, peut-être, aussi en lien avec ce qui se dit haut et fort lors du hirak : « *novambariya*, *badissiya* » entre autres. Cette histoire nationale, abreuvée des sacrifices et des héroïsmes des Algériens lors de la guerre d'Algérie, suscite des sentiments de fierté et de reconnaissance en dépit, parfois de constats amers tel que le fait Oussama, concernant la réalité vécue et déplorée autour de lui.

L'Algérie suscite aussi chez ces normaliens des sentiments d'attachement à la nation et une tendance à la sacralisation. Celle-ci trouve sa justification, notamment, dans l'histoire

de la guerre d'Algérie, les us et coutumes du peuple, la langue arabe et conjointement le tamazight et démesurément dans la religion musulmane en dépit des constats, parfois "amers", que nos interlocuteurs font à propos de la déperdition des traditions ancestrales, l'attirance envers l'univers occidental et le non dévouement des musulmans algériens. Ce qui, par ailleurs, ne met pas à mal leur amour envers l'Algérie en tant que pays de l'Islam, de l'arabe, de l'amazigh, des us et coutumes et des martyrs.

Cette contingence et fluctuation quant au sens à attribuer à l'algérianité est, en fait, intimement liée à la nature intrinsèque à ce concept qui véhicule une double dimension : celle de la permanence dans le temps qui consiste à rester soi-même, mais aussi du changement et des fluctuations dans cette dynamique évolutive dans laquelle est prise l'identité. La permanence des us et coutumes qui, tout de même, tendent à changer tel que nous le dit amèrement Hadjer. Celle de l'amazigh mais auquel se superposent l'arabe algérien et classique dans les différentes situations de communication tel qu'il a été décrit en termes de pourcentages (lors de la pré-enquête) puis de programmes de sens (lors de l'enquête), et le français tel que l'admettent Zahia et Litissia et le constate Walid. Celle du dévouement et de l'amour du pays natal mais qui souffre d'un mal-être, etc. En gros, il s'agit d'une identité où s'imbriquent, se superposent, s'opposent et se réconcilient différents systèmes de références inculqués différemment par la voix de l'école algérienne, celle de la famille, du politique, du religieux, du sociétal, de l'idéologique, etc. Autant de voix qui revêtent une dimension constitutive des discours/ interdiscours tenus par nos interlocuteurs.

Notre étude s'inscrit *stricto sensu* dans cette mouvance intellectuelle qui considère que le discours est le produit d'une interaction sociale et collective sous-jacente. Ainsi, avons-nous pu relever que les discours estudiantins où se co-construit, se forge et se négocie le concept de l'algérianité n'échappent pas à ce principe fondamental et à cette réalité première du langage, tel que l'a déjà postulé Bakhtine dans les années 20 ainsi que les promoteurs de la théorie praxématique à l'instar de Paul Siblot, Jean marie Barbéris, Jacques Bres, et les chercheurs tels qu'Alexandra Nowakowsk, Bruno maurer, Robert Vion, etc.

L'analyse de notre corpus a montré, à partir des principes du dialogisme bakhtinien en association avec le fonctionnement dialgal des entretiens à travers la gestion et l'alternance des tours de parole , la co-construction dialogale, les régulateurs, la complétion, les chevauchements, les pauses, les silences, etc., que le réglage social que subit l'algérianité tient grandement à l'enquêtrice que nous sommes. Autrement dit, nous avons pu relever, à

plusieurs reprises, comment une relance de notre part, qui se veut uniquement une tentative de désambiguïsation, peut faire bifurquer l'entretien, faire changer de programmes de sens ou même de position. Nos interrogations, parfois perçues comme un signe d'échecs de communication et d'autres fois comme une forme de doute à propos d'évidences, ont contribué de cette manière à l'émergence d'un certain sens de l'algérianité. L'anticipation sur notre compréhension-réponse, de par ce que nous avons déjà tenu comme questions ou simples interprétations, a aussi été un facteur décisif dans le processus co-discursif. Nos réitérations, nos étonnements, nos sourires de connivence, nos tons, etc., sont autant de facteurs susceptibles d'impacter le processus de l'émergence du sens. Notre nationalité algérienne n'est pas non plus anodine en ce sens que les discours de nos enquêtés semblent se construire sous la surveillance de notre regard d'Algérienne censée avoir les mêmes référents identitaires qu'eux et, surtout, être au courant de ce qui se passe dans le pays. S'identifier en tant qu'Algérien (ne) arabophone se fait en justification concomitante avec l'amazighité sachant que cela peut susciter nos questionnements en nous, s'identifier en tant qu'Algérien (ne) fier du passé de son pays appelle la nécessité de s'expliquer vis-à-vis de ce que nous pouvons s'étonner eu égard du Hirak, etc.

Nous avons recueilli des discours où la rencontre de discours, le chevauchement des tours de parole, la montée des tensions et l'affrontement des voix au moment de l'actualisation montrent à quel point cette algérianité, qui est sentie en rapport parfois avec l'ethnonyme, d'autres fois avec les constantes de l'identité nationale telles que décrites à travers les finalités du système éducatif algérien, en rapport aussi avec le discours clamé lors du Hirak du 22 février 2019 et le discours politique l'accompagnant, celui du réseau social, de la famille, des enseignants universitaires, etc., est un concept lourd de sens et que l'on ne peut réduire à de simples équations dont on doit absolument le libérer tel que le fait ingénieusement Zahia en déplaçant la question identitaire des conflits ethniques vers ce qui fait l'unité des Algériens : sacrifices consentis durant la guerre de libération, drapeau algérien, plats algériens (couscous, berkoukes, kebab), etc. Cet enchevêtrement de discours autres montre aussi que cette algérianité appartient à tous ces étudiants dont nous avons provoqué des discours, quelles que soient leurs visions disparates. Elle appartient même à ceux qui traversent une crise identitaire due à la conjoncture socio-politique du pays dont ils subissent de plein-fouet les implications positives, comme pour Hadjer y voyant l'union des Algériens autour d'un seul mot d'ordre,

et négatives comme pour Amina et Chanez qui reproduisent, parfois systématiquement, les revendications, stigmatisations et aspirations des jeunes activistes du mouvement en cours.

Ancrés de cette manière dans l'Histoire et la société algériennes, tel que le montrent les analyses proposées, les discours collectés mettent en exergue des positionnements divers. Il s'agit de positionnements pris envers ce qui est appris à l'école quant aux constantes de l'identité algérienne, rappelant par-là la devise de l'Association des Oulémas musulmans et la voix de la Constitution algérienne dans sa mouture ancienne et actuelle reconnaissant l'arabo-islamisme et l'amazighité de l'Algérie, ce qui est entendu et capitalisé au sein de la famille, ce qui se calme et se revendique dans le Hirak en rapport avec la liberté d'expression, le droit au travail et à la démocratie, etc. ces positionnements, nous les avons tous palpés dans notre corpus à travers le chevauchement de voix décrypté par le biais du dialogisme qui a montré que l'algérianité, comme tout autre praxème, est le lieu où se déploient les accents, les contradictions et les antagonismes sociaux qu'accentuent le politique, le religieux, l'institutionnel, le médiatique, etc. pour en faire un concept compliqué et transversal.

L'identité algérienne, *stricto sensu,* et telle qu'elle se dit et se perçoit par nos témoins informateurs à travers leurs praxis linguistiques, est de nature dialectique car la relation du réel à sa représentation en langage l'est toujours, nous apprend conjointement la sociolinguistique et la praxématique. Il s'agit, en fin de compte, d'une identité qui se négocie et se co-construit au gré des dynamiques sociétales en cours, la plupart du temps conflictuelles, et que porte différemment le discours social transversal. L'analyse a pu relever, mais sans prétention d'exhaustivité, le chevauchement avec le discours politique édictant la politique de l'unanimisme. Elle a aussi pu relever, dans le processus dialectique, la place et l'impact du discours numérique, religieux, institutionnel, celui du Hirak, les tenants de l'amazighité, les aboutissants de l'arabité, le discours des parents, celui des camarades, des enseignants, des journalistes, etc.

Au final, le concept de l'algérianité s'avère être, pour les normaliens enquêtés, le réceptacle où coulent différents ethnonymes algériens reconnus et intégrés (arabe, kabyle/ amazigh) mais qui demeurent sources de conflits communautaires et, en même temps, synonyme de richesse culturelle pour beaucoup de normaliens. C'est une identité où se reconnaît l'amazighité qui rappelle inexorablement l'origine du pays, c'est-à-dire cette permanence dans le temps (la mêmeté). Une appartenance ressentie et chérie. Et de la même manière celle de l'arabo-islamisme car toute identité, comme toute autre, est appelée à

évoluer, à changer et à intégrer de nouveaux ingrédients de par l'interaction incessante avec l'Autre (venue de l'Orient), comme pour confirmer une fois de plus la conception constructiviste de l'identité telle que théorisée par le philosophe présocratique Héraclite. Celle où la langue et la culture française ont su se forger une place auprès des Algériens, quoique parfois stigmatisée et rejetée. Celle où les us et coutumes relèvent du sacré mais aussi où celles-ci ont tendance à se diluer dans une société en interaction avec ce qui vient du dehors, l'Occident en particulier pour verser le pays dans une transculturalité à l'œuvre (un ensemble complexe de transmutations permanentes) mais qui ne signifie point décculturation, c'est-à-dire résorbtion totale de la culture dominée. Celle où le Hirak devient un référent identitaire commun, bien vécu par les uns mais aussi mal vécu par les autres. Cette appartenance à un peuple, à une nation, à une patrie et à un Etat fait référence pour beaucoup de normaliens au drapeau algérien, à une mémoire collective certes prise en otage des idéologies et clivages politiques postcoloniaux mais profondément associée à l'une des phases de l'Histoire récente d'une Algérie glorieuse ayant relevé le défi de l'indépendance et ayant sacrifié un million et demi de martyrs. Ce chapitre glorieux de l'histoire, ou mieux encore cette épopée de la guerre d'Algérie, s'avère, pour quelques enquêtés, le ciment de l'unité d'une nation qui a fait quelque chose de grand ensemble, pour reprendre les propos de Zahia. Elle est, au final, une identité en devenir qui regroupe tous ces ingrédients auprès d'une génération, qui résulte du même brassage de langues et de cultures et qui a une expérience commune qui est celle du Hirak. Pour eux, l'algérianité s'associe à la fierté mais aussi et malheureusement à l'insécurité et à l'instabilité pour certains traversant une phase difficile de leur évolution identitaire en tant que citoyens algériens. Il revient donc de rétablir la confiance et la stabilité à ceux dont le sentiment identitaire en tant qu'Algériens se trouve lésé, mais sans pour autant voir s'anéantir cette volonté du vivre ensemble, celle qui est inhérente à l'existence de toute nation, pour peu qu'il y'ait un changement et de nouveaux horizons…

Nous avons pu, ainsi, mettre au centre de l'étude les processus dialogiques complexes qui révèlent l'ancrage sociohistorique de l'algérianité, la complexité ainsi que la conflictualité qu'il implique. Ces processus, nous les avons décrits tel qu'ils s'inscrivent dans les dynamiques interactionnelles multimodales, contextuelles et temporalisées lors de l'échange verbal. Ce qui explique, d'ailleurs comme le fait le principe de l'indexicalité, signifiant que tout énoncé est profondément ancré dans son contexte d'occurrence et implique que sa signification est intimement liée à ce contexte, que les résultats auxquels nous sommes arrivée

demeurent intimement relatifs à la conjoncture sociopolitique lié au Hirak algérien en particulier.

En définitive, il va sans dire que les résultats de l'étude ici réalisée sont relatifs. Autrement dit, ils ne peuvent prétendre à l'exhaustivité ni à la représentativité car ils découlent d'une sélection d'un corpus restreint à partir d'un corpus plus large; une sélection qui dépend étroitement du cadre théorique qui définit, en quelque sorte, les traits saillants de la question traitée. Nous voulons dire par-là les langues, la religion, le Hirak, l'Histoire, le patriotisme, le nationalisme, l'arabisation, le berbérisme, etc. Il s'agit, sans nulle doute, d'une étude réalisée par une chercheuse dont l'implication, quoique réduite par souci d'objectivité et de distanciation vis-à-vis d'un objet d'étude qui la concerne/ interpelle primordialement, ne peut être que déterminante, ne serait-ce que par la manière dont nous sommes perçues par nons interlocuteurs et qui influence en retour leurs propos. Ces résultats sont d'autant plus le produit d'un contexte sociopolitique assez particulier ayant contribué à la production, puis, la compréhension de certains systèmes de références " inhabituels ", faut-il le dire. Receuillis avec d'autres témoins informateurs, avec un autre chercheur et dans des conditions autres, ces résultats auraient été autres. D'autres témoins informateurs auraient fournis une matérialité verbale différente car naissant des rapports pratiques et notamment spécifiques qu'ils ont avec le monde. Ceci d'un côté. De l'autre, il faut rappeler que l'algérianité perçue et dite par nos témoins informateurs ne reflète pas exactement le réel. Ce n'est que la représentation du réel et ne peut être, conséquemment, que le reflet d'un système d'interprétation et de reconstitution qui ne lui correspondent pas toujours. A ce propos, J. Bres (1989 :23) précise qu' « *on n'atteint jamais le sens des choses mais le sens donné aux choses* ».

Sur le plan méthodologique, force est de souligner que l'exploitation du corpus peut prêter à de nombreuses pratiques méthodologiques, lesquelles donnant lieu à différentes méthodes qualitativeset quantitatives. Une autre approche aurait aussi débouché sur d'autres résultats. Rappelons-le, nous nous inscrivons dans le paradigme compréhensif et interprétatif où la subjectivité ne peut être totalement neutralisée.

Après avoir suffisamment pris du recul à l'endroit d'une problématique identitaire *stricto sensu* complexe, du fait du réglage social qu'elle subit, du chevauchement et du télescopage de visions que cela implique pour une catégorie d'Algériens à laquelle nous avons eu affaire en tant qu'enseignante universitaire algérienne et pour laquelle la question de l'algérianité suscite de nombreuses interrogations parfois déconcertantes, nous nous

interrogeons à présent sur la manière dont il nous est possible d'atteindre l'un des objectifs fondamentaux de la présente thèse : contribuer à désamorcer les conflits communautaires, à annuler la conception puriste et extrémiste de l'algérianité et la défaire, non de l'ethnonyme qui lui est intrinsèque, mais de ses différentes idéologisations négationnistes. Il s'agit là de deux objectifs dont la réalisation est relativement envisageable, étant donné qu'elle relève de notre ressort en tant qu'enseignante universitaire en contact permanent avec les étudiants. Relativiser leurs prises de position parfois "fanatiques", leur faire prendre conscience de la dynamique identitaire en tant que processus en devenir, de la nécessité de dépasser la conception jacobine, héritage inavoué de la France coloniale, qui s'attache à l'algérianité car ne s'appliquant pas à un terrain divers et riche de par son histoire mouvementée. Leur faire prendre conscience que la diversité n'équivaut pas à la scission et aux conflits, pourvu que l'on soit conscient de la pluralité culturelle du pays et de la nécessité d'accepter la différence. Leur faire prendre conscience que tout ce qui n'a pas vocation pour l'un n'est pas forcément une anomalie et que l'unité nationale n'exige en aucun cas l'unanimisme. Et que la diversité n'équivaut pas non plus à l'aliénation et au déracinement. Leur faire comprendre que l'algérianité n'appartient pas à une catégorie, et pas à une autre. Qu'elle appartient à tous ceux qui ont le sentiment interne de faire corps avec les autres Algériens, dans le bonheur comme dans le malheur. Et que cette fierté dont beaucoup de normaliens se réclament, pour continuer sur le même chemin de leurs ancêtres, doit émaner plutôt de leurs actions socialement valorisés ; celles qui concourent vers la propulsion et le développement de l'Algérie. Le Hirak l'a bien montré en devenant un référent identitaire car il a permis à nos témoins informateurs de se réunir autour d'un seul mot d'ordre qui est le changement, mais aussi autour de mêmes sentiments de désolation, de méfiance, de pessimisme, etc. Il revient donc à l'Etat de leur redonner de la valeur et leur faire jouir de leurs droits tout en s'acquittant de leurs devoirs. Il s'agit, en gros, de faire en sorte que la confiance se rétablisse et que la volonté d'existence en Algérie se solidifie pour que cette jeunesse puisse contribuer à l'épanouissement de ce pays et à sa projection parmi les pays les plus florissants au monde. Car la jeunesse demeure l'enjeu le plus important sur lequel il faut miser …

Les résultats auxquels nous avons abouti nous amènent à réfléchir à nos prochains projets de recherche. Comment la construction du sens autour de l'algérianité se donnerait-t-elle à lire pour les étudiants interrogés dans un autre contexte, celui du post-Hirak ? En particulier, comment se donnerait-t-elle à lire à travers les interactions sociales sur les réseaux

sociaux numériques, l'univers virtuel où d'autres règles de jeu s'imposent ? Voilà les questions qui se posent à nous au terme de la présente étude et qui nous poussent à nous enquérir encore davantage sur la question, en pénétrant un autre univers d'interactions et de communications.

Voilà comment nous comptons approfondir une question qui demeure d'actualité en dépit de sa sécularité. Les réseaux sociaux constituent un contexte dans lequel la question se pose avec plus de libertés, beaucoup moins de contraintes car ils ne se caractérisent pas par la co-présence des interactants de tout échange verbal à l'instar des entretiens semi-directifs que nous avons conduits et dont nous avons contribués à l'émergence du sens. En définitive, l'enquête sur la question identitaire algérienne trouve, peut-être, tout son intérêt, si elle s'effectue en continu pour permettre, à chaque fois de sa mise en investigation, une compréhension des attitudes et des comportements et, conséquemment, une intervention efficace sur le terrain.

Bibliographie

Articles et ouvrages

Amossy Ruth et Pierrot Anne Herschberg, (2014), *Stéréotypes et clichés. Langue, discours, société*, Armand Colin, Paris. 125 p.

Asselah-Rahal Safia, Méfidène T. et Zaboot Tahar, 2007, « Le contexte sociolinguistique en Algérie », dans S. Asselah-Rahal et Ph. Blanchet, *Plurilinguisme et enseignement des langues en Algérie, rôles du français en contexte didactique*, Proximités, Fernelment. Pp. 11-16.

Barbéris Jean- Marie., Bres Jacque, Gardès-Madray François et Siblot Paul, 1989, « La praxématique », dans *Etudes littéraires* n° 213, pp. 29-47. http:// www.erudit.org. Consulté le 30-10-2017.

Bannel Yves, 2014, *La crise identitaire, révélateur de la société européenne*, éditions Télètes, Paris. 133 p.

Barbéris Jean-Marie. et Gardès-Madray François, 1986, « Ratages d'actualisation et évitement des temps et des personnes en production discursive orale », dans *Cahiers de praxématique*, n ° 7. Pp. 37-62. URL :http://praxematique.revues.org/3507. Consulté le 30-10-2017.

Barthes Roland, (1970), « L'ancienne rhétorique. Aide mémoire», *Communications*, N° 16. Pp. 172-223.

Bektache Mourad, 2008, « Officialisation de la langue amazighe en Algérie : impact sur les attitudes et représentations sociolinguistiques de quelques locuteurs algériens », dans *Multilinguales*, n° 2. pp. 12-31. URL : http://journals.openedition.org/multilinguales/3764. ; DOI :, Consulté le 14 septembre 2021

Benoit Claude., 2008, « Quand "je" est un autre. A propos d'UNE BELLE MATINÉE DE MARGUERITE YOURCENAR »,in *Relief* N ° 2, pp. 145-160. URL : http://www.revue-relief.org. Consulté le 18-10-2018.

Benrabeh Mohamed, 1999, Langue et pouvoir en Algérie, histoire d'un traumatisme linguistique, Atlantika, Paris. 348 p.

Benveniste Emile. 1970, « L'appareil formel de l'énonciation », in *Langages* N ° 17. Pp. 12-18. http://www.persee.fr/doc/ Consulté le 12-04-2022;

Berque Jacques., 1978, « Identités collectives et sujets de l'histoire », dans Guy Michaud, *Identités collectives et relations inter-culturelles*, éditions Complexe, Bruxelles. 11-18 Pp.

Billiez Jacqueline, 1985, « La langue comme marqueur d'identité », in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n° 1-2. pp. 95-105.

Blanchet Alain., 2001, *L'enquête et ses méthodes: l'entretien*, éditions Nathan, Tours. 127 p.

Blanchet Philippe., 2000, *La linguistique de terrain, méthode et théorie*, Presses universitaires, Renne.

Blanchet Philippe., 1998, « Evolutions récentes des théories linguistiques », in M. Maquaire, *Vers la maitrise des discours, quelle approche de la langue au collège* ?, collection Lettres Ouvertes, Rennes. Pp.

Blanchet Philipe., 2003, « Langues et identités collectives », dans Ferréol Gilles. et Jucquois Guy, *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Armand Colin, Paris. p. A chercher.

Boukous Ahmed, (1999), « Le questionnaire », in Calvet L.-J. et Dumont, P., *l'Enquête sociolinguistique*, l'Harmattan, Paris. Pp. 15- 24.

Bourdieu Pierre, (1980), *Le Sens pratique*, Minuit, Paris DOI : 10.3406/arss.1976.3383.

Bourdieu, Pierre, (2004), *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*, Editions Fayard, Paris. 242 p.

Boyer Henri, (1991), L*angues en conflit : études sociolinguistiques*, L'Harmattan, Paris. ?p.

Boyer Henri, (2001), *Introduction à la sociolinguistique*, Dunod, Paris, p.

Boyer Henri, (2003), *De l'autre côté du discours*, L'Harmattan, Paris. 124 p.

Boyer Henri, (2016), *Faits et gestes d'identité en discours*, L'Harmattan, Paris

Bres Jacques, (1989), « Praxis, production de sens / d'identité, récit », in Langages, n°93. pp. 23-44. Consulté le O5-03- 2018. http://www.persee.fr/doc/lgge_0458726x_1989_num_24_93_1536.

Bres Jacque, (1998), « Brève introduction à la praxématique », in *L'Information grammaticale,* N° 77, pp. 22-23. Consulté le 04-11-2017 : http:// www.persee.fr.

Bres Jacque et Vérine Bertrand, (2002), « Le bruissement des voix dans le discours: dialogisme et discours rapporté», in Faits de langues, N° 19. Pp. 159-169.

Bres Jacque, (2005), « Vous les entendez ? Analyse du discours et dialogisme », in *Modèles linguistiques XX*, N°2, pp. 71-86. Consulté le 02-07-2017 :http://hal.archives-ouvertes.fr.

Bres Jacque, (2005), « Savoir de quoi on parle : dialogue, dialogal, dialogique ; dialogisme, polyphonie... », in J. Bres, P-P. Haillet, S. Meillet, H. Nolke, L. Rosier, *Dialogisme et polyphonie, approches linguistiques*, université Montpellier III, Praxiling, De Boeck Supérieur, pp. 47-61.

Bres Jacque et Nowakowska Alexandra, (2008), « J'exagère ?... du dialogisme interlocutif.», inM. Birkelund, M.-B. Mosagaard Hansen et C. Norén (éds), *L'énonciation dans tous ses états. Mélanges offerts à Henning Nolke à l'occasion de ses soixante ans* », Peter Lang, Bruxelles, Pp. 1-27.

Breton Roland, (1992), *Les ethnies*, PUF, Paris.

Brubaker Rogers et Junqua Frédérik, (2001), « Au-delà de l'identité », in *Actes de la recherche en sciences sociales*. pp. 66-85. Consulté le 7-10-2020. URL/ https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_2001_num_139_1_3508.

Bulot Thierry, (2013), « Le français, les langues et les villes », in Th. Bulot et Ph. Blanchet, *Une introduction à la sociolinguistique. Pour l'étude des dynamiques de la langue française dans le monde*, in Editions des Archives contemporaines, Paris. 113-152 pp.

Calvet Louis-Jean et Dumont Pierre, (1999), *L'enquête sociolinguistique*, l'Harmattan, Paris. 190 P.

Chachou Ibtissem, (2013), *La situation sociolinguistique de l'Algérie, pratiques plurilingues et variétés à l'œuvre*, L'Harmattan, Paris. 317 p.

Chaker Salem, (1998), « Berbères aujourd'hui», L'Harmattan, Paris, Nouvelle édition augmentée» « *L'officialisation du berbère en Algérie. Fictions ou réalités* », Asinag (IRCAM, Rabat), N° 8, 2013, pp. 39-50.

Curum Duman D., (2012), « L'identité et ses représentations : Ethos et Pathos » in *Synergies Turquie*, N° 5. Pp. 187-2000. Consulté le 09-02-2020 : http://https://gerflint.fr/Base/Turquie5/duman.pdf.

Cassanas Armelle, Demange Aude, Dutilleul_Guerroudj Elise, Laurent Bénédicte et Aude Lecler, (2003), « Repérage en diachronie des effets des stratégies idéologiques sur les objets du discours socio-politique », in A. Cassanas, A. Demange, B. Laurent, Aude Lecler, *Dialogisme et nomination*, Praxiling, Montpelier 3 pp 65-97.

Chabani Hamid, (2001), *Le printemps noir de 2001 en Kabylie*, L'Harmattan, Paris. 136 p.

Charaudeau Patrick, (2009), « Identité sociale et identité discursive. Un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière », in Charaudeau P. (dir.), *Identités sociales et discursives du sujet parlant*, L'Harmattan, Paris. Consulté le 22 mars 2021. URL: http://www.patrick-charaudeau.com/Identite-sociale-et-identite.html.

Charaudeau Patrick, (2001), « Langue, discours et identité culturelle », in *Ela. Etudes de linguistique appliquée*, N° 123-124. Pp. 341-348. http://www.cairn.info/revue-ela-2001-3-page-341.htm. Consulté le 15-01-2018.

Colin Patrick, (2001), « Identité et altérité», in Cahiers de Gestalt-Thérapie, N° 9. Pp. 52-62. https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-gestalt-therapie-2001-1-page-52.htm. Consulté le 10-02-2020.

Djerbal Daho, (2004), « Le changement des valeurs et des idéologies dans la société algérienne», in L'Année du Maghreb. Pp. 401-414. Http://journals.openedition.org/anneemaghreb/328. Consulté le 15-06-2018.

Dubar Claude, (2000), *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Armand Colin, Paris. P. 256.

Dubar Claude, (2007), *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Presses Universitaires de France, Paris. 133 p.

Dumora Bernadette, Aisenson Diana**,** Aisenson Gabriela**,** Cohen-Scali Valérie et Pouyaud Jacques, (2008), « Les perspectives contextuelles de l'identité », in *L'orientation scolaire et professionnelle*. Consulté le 31 Janvier 2022. URL :http://journals.openedition.org/osp/1737.

Erikson Erik, (1950), *Enfance et société*, Delachaux et Niestlé, 285 p.

Fauré Laurent, (2011), « L'émergence personnelle de l'autre : entre faits de langue et données interactionnelle », in, Vérine B., Détrie C., *L'actualisation de l'intersubjectivité : de la langue au discours*, Lambert-Lucas LIMOGES, Montpelier 3, Pp. 47-70

Gardès-Madray Frédéric, (1984), « Praxématique et interaction verbale », in *Langages*, N° 74, pp. 15-29. Consulté le 03-11-2017 : http:// www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1984_num_19_74_1170.

Gaulejac Vincent, (2002), « Identité», in Barus Michel J., Enriquez E., Levy A. *Vocabulaire de psychosociologie. Références et positions*. Erès, Paris. Pp. 174-180.

Goffman Erving, (1975), *Stigmate. Les usages sociaux des handicapés*, Editions de Minuit.

Grandguillaume Gilbert., 1(997), « Le multilinguisme dans le cadre national au Maghreb », in F. Laroussi, *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Publications de l'Université de Rouen. Pp. 13-19.

Grandguillaume Gilbert, (2004), « La francophonie en Algérie », in *Hermès*, N° 40. pp.

Grandguillaume Gilbert et Peyroulou Jean-Pierre, (2008), « La question nationale algérienne : enjeux et conflits », in Frédéric Abécassis et al., *Pour une histoire franco-algérienne*, La Découverte, Paris. Pp. 85-114.

Grandjean Pernette, 2009, *Construction identitaire et espace*, L'Harmattan, Paris. 201 p.

Grelly Pierre, (2006), « Identité et filiation », in *Informations sociales*, N° 131, pp 25-26. Consulté le 02-04-2021/ https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2006-3-page-25.htm.

Guerroua Kamel, (2021), L'Algérie révoltée. Entre impasse et espoir de changement, L'Harmattan, Paris. 215 p.

Harbi Mohamed, (2009), 1954, *La guerre commence en Algérie*, in éditions Barzakh, Alger. 209 p.

Ilikoud Ouali, (2006), « FFS et RCD : partis nationaux ou partis kabyles ? », in *Revue du monde musulman et de de la méditérannée*. Pp. 111-112. Consulté le 10-09-2021 : https://journals.openedition.org/remmm/2871.

Keddache Mahfoud., (2009), *L'Algérie des Algériens. De la Préhistoire à 1954*, ENAG, Réghaia. 785 p. -
Kemache Fouad, (2020), *La nouvelle Algérie au défi de se transformer*, Paris, L'Harmattan. 131 p.

Kerbrat-Orecchioni Catherine, (1990), Les interactions verbales, approche interactionnelle et structures des conversations, Armand Colin, Paris. 318 p.

Kerbrat-Orecchioni Catherine, (1998), « La notion d'interaction en linguistique : origine, apport, bilan », in *Langue française,* N° 117. pp. 51-67.

Kratschmer Alexandra, Birkelund Merete, Therkelsen Rita, Arhus et Roskilde, « Introduction », in Kratschmer, M. Birkelund, R. Therkelsen, *La polyphonie : outil heuristique linguistique, littéraire et culturel*, 2009, Frank Timme, Berlin. Pp. 7- 10.

Koulakssis Ahmed et Meynier Gilbert, 1987, « L'emir Khaled: premier za'îm? : identité algérienne et colonialisme français », in *Revue d'histoire.* pp. 476-477.

Lamizet Bernard,(2008), *Politique et identité*, Presses Universitaires, Lyon. 350 p.

Laroussi Fouad, (1997), « Plurilinguisme et identités au Maghreb. En quels termes les dire ? » In F. Laroussi, *plurilinguisme et identités au Maghreb*, P.U de Rouan, Rouan, pp. 20-32.

Laroussi Fouad,(1997), Introduction, *in Plurilinguisme et identités au Maghreb*, F. Laroussi, P.U de Rouan, Rouan, pp.5-12.

Laroussi Fouad, (2016), *Langues et mutations sociopolitiques au Maghreb*, Presses universitaires de Rouen et du Havre

Leclerc Jacques, (1986), *Langue et société*, Mondia, Laval. 580 p.

Mahiou Ahmed, (2001), « Les contraintes et incertitudes du système politique », in Mahiou A. et J-Robert Henry, *Où va l'Algérie*, Karthala- Ireman, Paris. 13-34 pp.

Mahiou Ahmed et Jean-Robert Henry, (2001), *Où va l'Algérie*, Karthala- Ireman, Paris.

Manceron Gilles, (1996), « Aux extrêmes de l'Afrique », in G. Manceron, *Algérie : comprendre la crise*, Editions Complexes, Paris. Pp. 17-30.

Maalouf Amine., (1998), *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris. 210 p.

Maingueneau Dominique, (1984), *Genèse du discours*, Pierre Mardaga, Bruxelles. Pp. 210.

Marouf Nadiret Carpentier Claude, (1997), *langue, école, identités*, l'Harmattan, Paris, 302 p.

Martin Denis-Constant, (2010), L'identité en jeux. Pouvoirs, identifications, mobilisation, Karthala, Paris. 466 P.

Maury-Rouan Claire., Vion Robert. et Bertrand Roxane, (2007), « Voix de discours et positions du sujet. Dimensions énonciative et prosodique », in *Cahiers de praxématique* N° 49. Pp. 133-158. http://praxematique.revues.org/939. Consulté le 30-09-2016.

Meynier Gilbert, 1996, « Rapports au passé et conflits historiographiques », in G. Manceron, Algérie : *Comprendre la crise*, Editions Complexes, Paris. Pp. 37-51.

Meynier Gilbert, (2014), « L'Algérie et les Algériens sous le système colonial. Approche historico historiographique», in Insaniyat, N° 65-66. pp. 13-70.

Méo Guy Di, (2008), « Le rapport identité/ espace. Eléments conceptuels et épistémologiques», in https://shs.hal.science/halshs-00281929. Consulté le 09-93-2021.

Michel Johann, (2003), « Narrativité, narration, narratologie: du concept ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales», in Revue européenne des sciences sociales. Pp. 125-142.

Moirand Sophie,(2007), « Discours, mémoires et contextes : à propos du fonctionnement de l'allusion dans la presse », in *Corela*, pp. 1-24. http://corela.revues.org/. Consulté le 30 septembre 2017.

Moirand Sophie, « Le dialogisme : de la réception du concept à son appropriation en analyse du discours », in *Cahiers de praxématique*. consulté le 30 septembre 2018. URL : http://praxematique.revues.org/1757.

Moirand Sophie, (2004), « Le dialogisme, entre problématiques énonciatives et théories discursives », in *Cahiers de praxématique*, N° 43, pp.189-220. Consulté le 30 septembre 2018. URL : http://praxematique.revues.org/1853.

Moirand Sophie, (2004), « De la nomination au dialogisme : quelques questionnements autour de l'objet de discours et de la mémoire des mots », in A. Cassanas, A. Demange, B. Laurent, Aude Lecler, *Dialogisme et nomination*, Montpelier 3, Praxiling, pp 27-61.

Mondada Lorenza, (2008), « La transcription dans la perspective interactionnelle », in M. Bilger, *Données orales. Les enjeux de la transcription*, Presses Universitaires de Perpignan . pp. 78-109

Moreau Marie-Louise, (1997), *Sociolinguistique, les concepts de base*, Mardaga, Hayen. 221 p.

Mucchielli Alex, (1986), *L'identité, que sais-je*, Presses Universitaires de France, Paris. 127 p.

Nolke Henning, (2009), « La Polyphonie de la ScaPoLine 2008 » in Kratschmer, M. Birkelund, R. Therkelsen, *La polyphonie : outil heuristique linguistique, littéraire et culturel*, Frank Timme, Berlin. Pp. 11- 40.

Nowakowska Alexandra, (2005), « Dialogisme, polyphonie : des textes russes de M. Bakhtine à la linguistique contemporaine », in J. Bres, P-P. Haille, S. Meillet, H. Nolke, L. Rosier, *Dialogisme et polyphonie, approches linguistiques*, université Montpellier III Praxiling, De Boeck Supérieur, pp. 19-32.

Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, (1995), *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris.

Oussedik Fatima, (2020) « Le Hirak : quelques réflexions sur les enjeux d'un mouvement contestataire en Algérie », in *Insaniyat.* pp. 69-82.

Quitout Michel, (2007), Paysage linguistique et enseignement des langues au Maghreb. Des origines à nos jours. L'amazighe, l'arabe et le français au Maroc, en Algérie, en Tunisie et en Libye, l'Harmattan, Paris. 174 p.

Rahal Sidhom Saida, (2001), « Berbères, Berbérophonie, berbérité et algérianité », in *Confluences méditérranée*, N 38, pp. 95-102. Consulté le 14-05-2021. URL:http//https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2001-3-page-95.htm.

Rabatel Alain, (2006), « La dialogisation au cœur du couple polyphonie/dialogisme chez Bakhtine », in *Revue Romane*, N°41.pp. 55-80. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00367519.

Ramel Frédéric, « Marcel Mauss et l'étude des relations internationales : un héritage oublié», in *Sociologie et sociétés*, Volume 36, N° 2. Pp. 227-245. https://www.erudit.org/en/journals/socsoc/1900-v1-n1-socsoc894/011057ar/.

Ricœur Paul, (1990), *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, *Paris*. 448p.

Ricoeur Paul, (1988), « L'identité narrative », in *Esprit*. pp. 295-304

Sbaa Rabeh, 1996, Arabisation et sciences sociales. Etudes et perspectives méditéranéennes. Editions l'Harmattan, Paris.

Siblot Paul, (1987), « De la signifiance du nom propre. Théories et fonctionnements du nom propre », in *Cahiers de praxématique*, N° 8, pp. 97-114. URL. http://praxematique.revues.org/3495. Consulté le 01-10-2016.

Siblot Paul, (1997), « Nomination et production de sens. Le praxème », in P. Siblot, A. Sylvan, J. Bres, G. Kleiber, m. Noailly, *Langue, praxis et production de sens*, Larousse.Pp. 38-55. Consulté le 09-01-2019. URL : http://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1997_num_31_127_2124. Consulté le 23-10-2017.

Singly François., (2005), *l'Entretien et ses méthodes*, Armand Colin, Saint Germain-du-Puy 127 p.

Sini Chérif, « Le kabyle, une langue amazighe en devenir », in, Laroussi F., (2016), *Langues et mutations sociopolitiques au Maghreb*, Presses universitaires de Rouen et du Havre. 181-

Stoean Carmen-Stefania., (2003), « Les théories de l'énonciation comme fondement de l'approche communicative », in *Dialogos*, N° 08. Consulté le 08-04-2020. URL/ http:// https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=664120.

Stora Benjamin, (1999), *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Editions La Découverte, Paris. 126 p.

Taleb Ibrahimi Ahmed, (1973), *De la décolonisation à la révolution culturelle*, SNED, Alger. 228 p.

Taleb Ibrahimi Khaoula, (1997), *Les Algériens et leur (s) langue (s). éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, les Editions El Hikma, Alger. 328 p.

Taleb-Ibrahimi Khaoula, (2000), « L'Algérie : langues, cultures et identité », in *L'Algérie : histoire, société, culture*, Alger, Casbah.

Toualbia Y., 2012, « Traumatisme historique et tendances structurelles du régime politique algérien depuis l'indépendance », in A. Mohand-Amer et B. Benzenine, *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, Paris, Karthala. Pp. 77-

Verine Bertrand, (2005), « Dialogisme interdiscursif et interlocutif du discours rapporté :jeux sur les frontières à l'oral », in J. Bres, P-P. Haillet, S. Meillet, H. Nolke, L. Rosier, *Dialogisme et polyphonie, approches linguistiques*, université Montpellier III, Praxiling, De Boeck Supérieur, pp. 187-200.

Verine Bertrand et Détrie Catherine, (2003), Dialogisme et narrativité : la production de sens dans les Fées de Charles Perrault, PULIM, Camille Guérin.

Verine Bertrand, (2005), « Dialogisme interdiscursif et interlocutif du discours rapporté : jeux sur les frontières à l'oral », in J. Bres et al., *Dialogisme et polyphonie,approches linguistiques*, De Boeck Supérieur « Champs linguistiques », pp. 187-200. Consulté le 28-04-2020. URL/ http://www.cairn.info/dialogisme-et-polyphonie-approches- linguistiques--9782801113646-page-187.htm.

Verine Bertrand et Détrie Catherine, (2011), « Egogenèse et textualisation : l'apport de Jeanne-Marie Barbéris », in *L'actualisation de l'intersubjectivité : de la langue au discours*, Lambert-Lucas LIMOGES, Montpelier 3. Pp. 7-15.

Ville Isabelle. et Guérin-Pace France, (2005), « Interroger les identités : l'élaboration d'une enquête en France », in *Population* N° 3. Pp. 277-305. https://www.cairn.info/revue-population-2005-3-page-277.htm. Consulté le 11-02-2018.

Vion Robert,(1992), La communication verbale. Analyse des interactions, Hachette, Paris, 302 p.

Wagener Albin, (2010), Le débat sur « l'identité nationale ». essai à propos d'un fantôme, l'Harmattan, Paris. 167p.

Wittorski Richard, (2008), « La notion d'identité collective », In M. Kaddouri, C. Lespessailles, M. Maillebouis et M. Vasconcellos, *La question identitaire dans le travail et la formation : contributions de la recherche, état des pratiques et étude bibliographique,*L'Harmattan, Paris. pp. 195-213.

Zaatar Miloud, 2013, *L'Algérie de la guerre à la guerre (1962-2003)*, L'Harmattan, Paris. P

Sitographie

- http://www.persee.fr. Consulté le 05-02-2018.
- http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/fatwa/32988. Consulté le 30-03-2023.
- **https://www.psychologue.net/articles/quelle-est-la-difference-entre-fierte-et-arrogance.**Consulté le 05-04-2022 consulté le 24-09-2022
- **https://fr.wiktionary.org/wiki/vendredire.** Consulté le 03-02-2020

Thèses

Ait-Hamou Ali Rabiha, 2014, *La place du français dans le discours épilinguistique de lycéens Tizi-Ouzouèns : approche praxématique*, dirigé par Yacine Derradji et Jean-François Sablayrolle, L'université de Tizi-Ouzou

Petijean Cécile, 2009, *Représentations linguistiques et plurilinguisme*, dirigé par Simona Pekarek-Doehler et Alain Giacomi, L'université de Provence.

Dictionnaires

Détrie Catherine, Siblot Paul & Verine Bertrand, (2001), *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique*, Honoré Champion, Paris

Lacoste-Djuradin Camille, (2005), Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie, La découverte, Paris. 395 p.

Dictionnaire Le petit Robert. Disponible sur le site : https://www.amazon.fr/Dictionnaire-Petit-Robert-langue-fran%C3%A7aise/dp/232100858X.

Document officiel

Bulletin officiel de l'Education nationale. Loi d'orientation sur l'éducation nationale N° 08-04 du 23 janvier 2008.

Liste des figures

Figure 1: diagramme de pourcentage des langues parlées à la maison 98
Figure 2: diagramme de pourcentage des langues parlées à l'ENS 101
Figure 3: pourcentage des langues parlées dans la rue 103
Figure 4: pourcentage des langues parlées dans les administrations 108
Figure 5: Pluralité vs unicité linguistique 109
Figure 6: diagramme pluralité vs unicité culturelle 110
Figure 7 : la diversité culturelle, entre atout et menace.....112
Figure 8: l'identité entre imposée et non imposéé 115

Liste des tableaux

Tableau 1: pourcentages des langues parlées à la maison 98
Tableau 2: pourcentage des langues parlées à l'ENS.....101
Tableau 3: pourcentage des langues parlées dans la rue 103
Tableau 4: pourcentage des langues parlées dans les administrations 104
Tableau 5: pluralité vs unicité linguistique.....109
Tableau 6: pluralité vs unicité culturelle 110
Tableau 7: la diversité culturelle, entre atout et menace.....112
Tableau 8 : l'identité entre imposée et non imposéé.....114
Tableau 9: les stratégies de relance de l'enquêteur 132

Table des matières

DEDICACE 3

REMERCIEMENTS 4

INTRODUCTION GENERALE 5

PROBLEMATIQUE 8

LE CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE 10

OBJECTIFS DE LA RECHERCHE 12

LES HYPOTHESES DE RECHERCHE 13

LE PLAN DE LA REDACTION 13

CHAPITRE I : L'IDENTITE ALGERIENNE, ENJEUX POLITIQUES ET REALITES HISTORIQUES 17

INTRODUCTION 17

1. AUTOUR DE L'IDENTITE 18

1.1. A L'ORIGINE DE LA NOTION 18
1.2. L'IDENTITE : PROBLEME DE DELIMITATION 20
1.2.1. L'identité individuelle 22
1.2..2. L'identité collective 24
1.2.3. L'identité nationale 28
1.2.4. L'identité ethnique, l'ethnie ou le groupe ethnique 29
1.3. IDENTITE/ IDENTIFICATION 30
1.4. IDENTITE / ALTERITE : QUELS RAPPORTS ? 31
1.5. L'IDENTITE : CONCEPTION ESSENTIALISTE (SUBSTANTIALISTE) OU CONSTRUCTIVISTE (EXISTENTIALISTE) ? 32

2. LA QUESTION IDENTITAIRE ALGERIENNE 34

2.1. SUR LA CRISE IDENTITAIRE 35
2.1.1. Définition 35
2.1.2. Une plongée dans l'histoire de l'Algérie 36
2.2. LA QUESTION DE L'IDENTITE ET LE NATIONALISME ALGERIEN 38
2.3. ARABISATION VS COMPLEXITE DU PAYSAGE LINGUISTIQUE ALGERIEN 45
2.4. L'IMPASSE IDENTITAIRE POSTCOLONIALE : ENJEUX ET REPERCUSSIONS 49
2.5. SOULEVEMENTS POPULAIRES ET REVENDICATIONS IDENTITAIRES 51

2.6. A PARTIR DU 22 FEVRIER 2019 55

CONCLUSION 56

CHAPITRE II : LA PRAXEMATIQUE OU L'EMERGENCE PROCESSUELLE DU SENS EN LANGAGE 56

INTRODUCTION 59

1. VERS LA THEORIE PRAXEMATIQUE 59

1.1. A L'ORIGINE DE LA THEORIE PRAXEMATIQUE 60
1.1.1. Bakhtine, rénovateur des théories de l'énonciation d'avant-garde 60
1.1.2. Des théories de l'énonciation : de la subjectivité dans le langage à l'intersubjectivité. 64
1.1.2.1. Benveniste ou l'injection de la personne dans le linguistique 64
1.1.2.2. La découverte de la dimension polyphonique du langage 66
1.1.2.3. L'interactionnisme : l'interaction au cœur de l'analyse linguistique 67
1.2. LA SOCIOLINGUISTIQUE 70

2. AU CŒUR DE LA THEORIE PRAXEMATIQUE 72

2.1. DEFINITION DE LA THEORIE PRAXEMATIQUE 72
2.2. LE DISCOURS : QUEL DEPLACEMENT EPISTEMOLOGIQUE ? 74
2.3. LE DIALOGISME 76
2.3.1. Le dialogisme interdiscursif 80
2.3.2. Le dialogisme interlocutif 81
2.3.3. Le dialogisme intralocutif 83
2.4. LA SIGNIFIANCE 84
2.4.1. L'actualisation en discours 85
2.4.2. La pulsion communicative et le réglage social du sens 87

CONCLUSION 89

CHAPITRE III : MODALITES DE RECUEIL DES DONNEES 89

INTRODUCTION 92

1. NOTRE PRE-ENQUETE 93

1.1. LE QUESTIONNAIRE 93
1.1.1. Le pourquoi du choix du questionnaire 93
1.1.2. La formulation/ ordonnancement des questions 94
1.1.3. Le choix des variables et échantillonnage aléatoire 95
1.1.4. Passation du questionnaire 96
1.2. ANALYSE QUANTITATIVE DES DONNEES 96
1.2.1. Considérations méthodologiques 96
1.2.2. Données quantitatives 97
1.2.2.1. Les pratiques langagières des interrogés 97
1.2.2.2. Le profil identitaire : à la charnière de la pluralité et de l'unicité définitionnelle 108
1.2.3. Les limites de la pré-enquête 119

2. NOTRE ENQUETE 120

2.1. MODALITES DE RECUEIL DU CORPUS 121
2.1.1. Notre entretien 121
2.1.1.1. Eléments de définition 121
2.1.1.2. Pourquoi l'entretien (semi-directif) ? 122
2.1.1.3. Nos guides des entretiens 122
2.1.1.4. Avec qui discuter? 123
2.1.1.5. Attitude du chercheur 131
2.1.1.6. L'environnement socio-matériel 131
2.1.1.7. Les stratégies de relance 132
2.2. A PROPOS DU CORPUS 132
2.2.1. Population mère et technique (s) d'échantillonnage 132
2.2.2. Mode de saisie des entretiens et conventions de transcription 134

CONCLUSION 135

CHAPITRE IV : LORSQUE L'ETHNONYME PREND LE DESSUS… 136

INTRODUCTION 137

1. ALGERIANITE A CHEVAL ENTRE L'ARABITE ET L'AMAZIGHITE 137

2. ALGERIANITE A L'EPREUVE "DES CONSTANTES" DE LA NATION. 159

3. L'ARABO-ISLAMISME ET L'AMAZIGHITE OU LE REPLI SUR SOI 170

CONCLUSION 180

CHAPITRE V : L'ALGERIANITE DANS LE PRISME DU HIRAK 180

INTRODUCTION **183**

1. APPARTENANCE ET MEFIANCE… **183**

2. ALGERIANITE : ENTRE PATRIOTISME ET PERSPECTIVES INCERTAINES **200**

3. LORSQUE L'ALGERIANITE SIGNIFIE CRISE IDENTITAIRE **208**

CONCLUSION **222**

CHAPITRE VI: ALGERIANITE ET AMOUR DU PAYS NATAL **223**

INTRODUCTION **224**

1. ALGERIANITE, DISCOURS ET EMOTIONS **224**

2. LORSQU'ON S'ATTACHE A L'ALGERIE MALGRE TOUT **239**

3. ALGERIENNE ET FIERE DE L'ETRE **249**

CONCLUSION **262**

CONCLUSION GENERALE **262**

BIBLIOGRAPHIE **272**

RESUMES **285**

Résumé

Notre travail de recherche s'articule autour de l'algérianité en tant que conception identitaire et nationale telle qu'elle se co-construit dans des discours provoqués au cours d'une enquête sociolinguistique. Envisagée à travers les mises en discours d'étudiants inscrits à l'école normale supérieure de Bouzaréah, au moment où le Hirak était à l'ordre du jour, l'algérianité s'avère être un générateur de sens fait de négociations socioidéologiques diverses. Par le biais des concepts euristiques de la théorie praxématique, nous nous sommes attachée à saisir les différents enjeux syncrétiques liés à cette question en rapport avec l'ethnonyme, la mémoire, la nation, le nationalisme, l'Etat, la démocratie, la composante religieuse, le substrat linguistique, le brassage culturel, etc. Il s'agit d'autant de facteurs qui ont engendré un sens traversé de divers autres discours vis-à-vis desquelles ceux-ci se positionnent. Il s'agit de discours, auxquels notre présence en tant qu'enquêtrice participe forcément, mais qui émanent aussi de la mémoire discursive liée à l'algérianité. Une mémoire faite de reconnaissance, mais aussi d'ostracisme, de continuité et de discontinuités et fluctuations, de fierté et d'amour et de crainte et incertitudes. Ainsi, avons-nous pu montrer que cette appartenance à la fois individuelle, collective et nationale est loin de se réduire à de simples équations prédéfinies. Qu'elle recèle un sens pluriel, conflictuel et changeant faisant de l'algérianité une conception en devenir.

Our research work revolves around Algerianness as an identity and national conception as it is co-constructed in discourses provoked during a sociolinguistic survey. Considered through the speeches of students enrolled at the Ecole Normale Supérieure in Bouzaréah, when the hirak was on the agenda, Algerianness turns out to be a generator of meaning made of various socioideological negotiations. By means of heuristic concepts derived from praxematic theory, we endeavored to grasp the various syncretic issues linked to this question in relation to the ethnonym, memory, nation, nationalism, state, democracy, religious component, linguistic substrate, cultural mixing, etc. These are all factors that have been able to generate a meaning traversed by various other discourses vis-à-vis which they are positioned. These are discourses, in which our presence as an investigator necessarily participates, but which also emanate from the discursive memory intrinsic to Algerianness. A memory made of recognition, but also of ostracism, of continuity but also of discontinuities and fluctuations, of pride and love but also of fear and uncertainty. Thus, we have been able to show that this individual, collective and national belonging is far from being reduced to simple predefined equations. That it conceals a plural, conflicting and changing meaning, making Algerianness a conception in the making.

يدور عملنا البحثي حول الجزائرية باعتبارها هوية ومفهومًا وطنيًا حيث يتم تكوينها بشكل مشترك في الخطابات التي أثيرت خلال دراسة استقصائية لغوية اجتماعية. بالنظر إلى خطابات الطلاب المسجلين في المدرسة في بوزريعة، عندما كان الحراك على جدول الأعمال، تبين أن الجزائرية كانت مصدرًا لمعنى مختلف المفاوضات الاجتماعية الأيديولوجية. من خلال المفاهيم الاستكشافية المستمدة من النظرية العملية، سعينا إلى فهم مختلف القضايا التوفيقية المرتبطة بهذا السؤال فيما يتعلق بالإثنية، والذاكرة، والأمة، والقومية، والدولة، والديمقراطية، والمكون الديني، والركيزة اللغوية، والاختلاط الثقافي، إلخ هذه كلها عوامل استطاعت أن تولد معنى تجتازه خطابات أخرى مختلفة تجاهها. هذ الخطابات يشارك فيها وجودنا كمحقق بالضرورة، ولكنها تنبع أيضًا من الذاكرة الخطابية المتأصلة في الجزائر. ذكرى مصنوعة من الاعتراف، ولكن أيضًا من النبذ ، والاستمرارية ولكن أيضًا من الانقطاعات والتقلبات، من الكبرياء والحب ولكن أيضًا من الخوف وعدم اليقين. وهكذا، تمكنا من إظهار أن هذا الانتماء الفردي والجماعي والوطني بعيد كل البعد عن كونه مجرد معادلات بسيطة محددة مسبقًا. أنه يخفي معنى الجمع والمتضارب والمتغير، مما يجعل الجزائرية مفهوماً في طور التكوين..