

République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
Université d'Alger 2 - Abou El Kacem Saâdalah -
Faculté des Langues Étrangères / Département de Français



THÈSE

En vue de l'obtention du diplôme de
Doctorat en Sociolinguistique et Analyse du discours

Le discours épilinguistique des intellectuels arabophones et francophones de la ville de Djelfa sur les langues

Présentée par :

Jihad CHAREF

Sous la direction de :

Pr. Wafa BEDJAOU

Jury :

Mme. Safia ASSELAH RAHAL	Professeur (Université d'Alger 2)	Présidente
Mme. Wafa BEDJAOU	Professeur (Université d'Alger 2)	Directrice de thèse
Mme. Hadjer MERBOUH	Professeur (Université de A.Témouchent)	Co-directrice de thèse
Mme. Fadila OULEBSIR	MCA - (Université d'Alger 2)	Examinatrice
Mme. Nadia GRINE	Professeur (Université d'Adrar)	Examinatrice
Mme. Hadjira MEDANE	MCA - (Université de Chlef)	Examinatrice

Année universitaire : 2023-2024

À la mémoire de Zina, Ahmed Belaïd, Mazia et Ali Khaldoun.

REMERCIEMENTS

Ce travail de recherche a été réalisé au sein du Laboratoire LISODIL (Laboratoire de Linguistique, Sociolinguistique et Didactique des Langues) de l'Université d'Alger 2, dirigé par la sociolinguiste algérienne Khawla TALEB-IBRAHIMI.

Je tiens, avant tout, à exprimer ma gratitude et mes remerciements à ma directrice de thèse, Mme Wafa BEDJAOUÏ qui m'a fait profiter de sa grande sagesse, de sa générosité et de sa riche expérience. Je la remercie pour sa confiance, et surtout pour sa patience à mon égard tout au long de ces années au cours desquelles l'avancement de cette étude, pour des raisons et autres, a connu de nombreux contretemps et même des périodes d'apathie et d'interruption parfois.

Je tiens à remercier vivement la responsable du projet doctoral Mme Nadia GRINE pour son accompagnement scientifique à diverses occasions: ateliers de formation, journées d'études, séminaires scientifiques..., ont enrichi mes acquis scientifiques. Le séminaire de Patrick CHARAUDEAU a été l'occasion de comprendre et de discuter de la théorie de l'analyse du discours par l'un des représentants les plus célèbres de l'école française d'analyse du discours. Je tiens également à la remercier de m'avoir donné l'opportunité d'effectuer un stage à l'Université de Bordeaux-Montaigne et de rencontrer le Professeur Alpha BARRY, directeur du CELFA (Université de Bordeaux-Montaigne).

Je tiens tout particulièrement à exprimer ma gratitude à Alpha BARRY qui, grâce à ses conseils, j'ai pu relancer l'enquête et repartir à zéro. Sans ses orientations, cette étude n'aurait pas pu être menée de cette manière.

Je tiens à exprimer ma sincère gratitude à tous les enseignants et formateurs d'Alger 2 et autres institutions scientifiques, qui ont contribué à la formation théorique et pratique de ma promotion doctorale: Mme Safia ASSELAH RAHAL, Mme Marielle RISPAIL, Mme Noudjoud BERGHOUT, Mme Nabila BESTANDJI, Mme Hassiba BENALDI, Mme Saliha AMOKRANE, M. Driss ABLALI, M. Mohammed. L. MAOUGAL, M.

Abderrezak DOURARI, M. Abdelali BECETTI, M. Hakim Hexas, pour n'en citer que ceux-ci.

Je voudrais remercier vivement tous les intellectuels interviewés pour leur disponibilité et leurs réponses éclairantes lors des entretiens. Le temps qu'ils ont accordé, les points de vue qu'ils ont partagés et les idées qu'ils ont fournies ont été d'une valeur inestimable. Les moments d'échange et d'écoute m'ont enrichie humainement.

Je voudrais également adresser mes remerciements à la direction d'Alger² à la direction de la faculté des langues étrangères et au département de français, pour le traitement amical et cordial.

Je voudrais exprimer toute ma gratitude et mes sincères remerciements à Mme Safia RAHAL, à Mme Essafia AMOUROUAYACHE, à Mme Fadila OULEBSSIR, à Mme Nadia GRINE et à Mme Hadjira MEDDANE pour avoir accepté de participer au jury de ma soutenance. C'est un honneur pour moi de comparaître devant vous et de soumettre cet humble travail pour votre évaluation.

Et à cette occasion, je voudrais m'adresser à toutes les personnes qui ont cru en moi et m'ont encouragé, ne serait-ce qu'en un mot.. À mes chers frères Khaled et Salaheddine, à M. Saïd Boukhalkhal, un ami de mon père et à M. Abdelkader Haffaf, le propriétaire de la librairie ELAHAB EL MOKADAS, je leur dis merci.

Enfin, je voudrais dire merci à mon mari Mourad et à mes enfants : Rami, Farah, Nour et Djoumana Razane, qui ont grandi et mûri autour de cette thèse et étaient présents à toutes les étapes de sa réalisation.

Et pour terminer, je tiens à souligner que tout défaut, erreur ou omission relevé dans la copie de cette thèse est imputable à l'auteure et à elle seule.

SOMMAIRE

LISTE DES ABREVIATIONS	8
INTRODUCTION.....	10
CHAPITRE I - MÉTHODOLOGIE D'ENQUETE : METHODE D'ANALYSE ET CONSTRUCTION DU CORPUS	19
I. 1. Le protocole d'enquête.....	21
I. 1.1. Décrire l'enquête sociolinguistique.....	21
I. 1. 2. L'échantillon enquêté.....	29
I. 1. 3. La liste nominative des intellectuels interviewés par ordre chronologique	39
I. 1. 4. Le temps et le lieu (les enjeux de) de l'enquête.....	42
I. 1. 5. Les langues de l'enquête	43
I. 1. 6. Décrire la mise en scène de l'enquête	44
I. 2. Méthodes de recueil de donnée pas par pas : le pourquoi et le comment	46
I. 2. 1. Premices d'une enquête.....	47
I. 2. 2. Première enquête : par questionnaire	49
I. 2. 3. La deuxième enquête : par entretien semi-directif prolongé.....	51
I. 3. Méthodes de construction et d'analyse du corpus	58
I. 3. 2. Méthode d'analyse appliquée.....	60
I. 3. 3. L'interdisciplinarité, contrainte épistémologique : approche, outils et méthodologie.....	64
I. 3. 4. Méthode de construction du corpus.....	81
CHAPITRE II - CONCEPTUALISER LE CONTEXTE DE L'ENQUETE	85
II. 1. L'identité	85
II. 1. 1. L'identité, des origines aux retombées.....	86
II. 1. 2. l'identité, une catégorie de pratique sociale et étatique.....	89
II. 1. 3. l'identité culturelle, un support d'identification.....	91
II. 2. La langue	97
II. 2. 1. Logos, à quelle notion renvoie t-il ?.....	98
II. 2. 2. le « logos » arabe : l'arabité, une identité langagière	100
II. 2. 3. La situation sociolinguistique du dialecte djelfaoui	105
II. 3. La ville de Djelfa	109

II. 3. 1. Définir la ville.....	110
II. 3. 2. La ville de Djelfa: histoire d'un espace et géographie d'une tribu	113
II. 3. 3. Naissance d'une ville	120
II. 3. 4. Dénomination de la ville de Djelfa	121
II. 3. 5. L'histoire de L'éducation à Djelfa, en chiffres et par ordre chronologique.....	122
II. 4. L'intellectuel.....	124
II. 4. 1. Interrogations légitimes	124
II. 4. 2. Naissance de l'intellectuel	126
II. 4. 3. Le discours des intellectuels sur eux-mêmes : mutation de la figure intellectuel.....	130
I. 4. 4. L'intellectuel arabe vs l'intellectuel occidental : deux réceptions dans la culture arabe : émergence et rôle	142
CHAPITRE III - CATEGORISATIONS DES INTELLECTUELS, POINTS DE VUE, ET PRISES DE POSITION SUR LES PRATIQUES LANGAGIERES ET SUR LES LECTES	147
III. 1. Le parler naili : une aire linguistique aux frontières steppiques.....	148
III. 2. Le parler naili représente une pureté arabe menacée	151
III. 3. L'âge et le besoin discursif: deux facteurs hiérarchisant les langues à Djelfa.....	162
III. 3. 1. La pratique discursive selon le facteur âge	162
III. 3. 2. Les attitudes et représentations discursives, facteurs du besoin discursif ...	163
III. 4. Les enjeux linguistiques alimentent les débats politico-culturels en Algérie...	175
III. 5. L'alternance codique pose problème	177
III. 6. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) moyen d'unification linguistique	182
CHAPITRE IV - IMAGINAIRES D'UNE VILLE, VILLE IMAGINAIRE : DJELFA AU PLURIEL	187
IV. 1. Djelfa, double posture de rupture et de continuité	188
IV. 2. Djelfa, un espace culturel étendue	198
IV. 2. 1. l'Arabe et le Chaoui forment une seule entité culturelle.....	208
IV. 3. La « <i>'aṣabīah</i> » tribale, ciment social ou forme discriminatoire.....	215
IV. 4. Djelfa représente l'âme arabe en Afrique du nord :.....	218
IV. 5. Djelfa, une histoire à relire	222
IV. 6. Djelfa, quand la littérature fait voyager les limites territoriales.....	225
IV. 7. Djelfa, une identité à se revendiquer	226

IV. 7. 1. Djelfa, référent géographique d'une identité	226
IV. 7. 2. Le « Djelfaoui », figure d'une identité phare.....	227
IV. 8. Djelfa, mémoire qui transcende le temps et l'espace.....	229
CHAPITRE V - L' (LES) IDENTITE(S) MISE(S) EN MOT(S) : PENSER	
L'IDENTITE.....	236
V. 1. Une identité culturelle aux traits extra-langagiers.....	236
V. 2. La reconstruction identitaire algérienne entre deux idéologies : l'importation du modèle arabe risque de faire éclater la société algérienne	239
V. 3. Djelfa : une identité culturelle figée aux frontières étanches	241
V. 4. Djelfa, une identité arabo-musulmane	244
V. 5. Le bédouinisme, un aspect de l'identité de Djelfa	248
V. 6. Djelfa, est la capitale d'une culture naili.....	251
V. 7. Le génie djelfaoui	253
V. 8. L'identité naili : une affiliation spirituelle et non raciale	255
V. 9. L'arabité, un lieu de rencontre ouvert et divers	257
V. 10. L'identité naili : un mythe tribal, une illusion.....	259
SYNTHÈSE	262
CONCLUSION GÉNÉRALE	266
BIBLIOGRAPHIE	273
LIENS D'INTERNET	288
LISTE DES FIGURES.....	293
Annexe I : Guide des questions pour l'entretien semi-directif (version française)	
Annexe II : Questionnaire de ma première enquête.....	
Annexe III : l'enquête semi-directive	

LISTE DES ABREVIATIONS

PDV : Point de vue

RL : représentation linguistique

SHS : Sciences humaines et sociales

E1 : enquête numéro 1

E2 : enquête numéro 2

E3 : enquête numéro 3

E4 : enquête numéro 4

E5 : enquête numéro 5

E6 : enquête numéro 6

E7 : enquête numéro 7

E8 : enquête numéro 8

E9 : enquête numéro 9

S n⁰ : Séquence n⁰

SNED : Société nationale d'édition et de diffusion

APW : Assemblée populaire de wilaya

[...] : Le crochet dans les citations suggère une interférence extérieure au texte.
Que le mot a été inséré ou remplacé pour qu'il reste intelligible hors contexte.

INTRODUCTION

Mon invitation à l'ancienne librairie de la ville de Djelfa, Elahab al-Muqaddas, pour assister aux causeries littéraires que Nacer Khoudja Hamid¹ anime de temps en temps, m'a incité à remarquer la dynamique culturelle qui définit le lieu. En effet, écrivains et hauts fonctionnaires, pour la plupart retraités, viennent sans rendez-vous assister à des débats sur des sujets d'intérêt général. Leurs choix linguistiques et thématiques m'ont donné envie d'explorer le discours d'intellectuels qui se considèrent, dit (Bourdieu, 1981) comme des porte-parole autorisés à porter la parole des gens sans parole.

La ville de Djelfa, chef-lieu de la wilaya du même nom, est située au pieds de l'Atlas saharien, sur les monts des *Ouled nail*, à 1140 m d'altitude, à mi-chemin entre Alger (la capitale du pays) au nord et Ghardaïa (la porte du Sahara algérien) au sud et entre Constantine (capitale de l'est algérien) et Oran (capitale de l'ouest algérien). Une telle situation géographique en fait un point de transit important. Ceci a fait de Djelfa le témoin, depuis sa création, de transformations successives qui ont touché tous les aspects de la vie, que ce soit au niveau culturel ou au niveau des structures urbaines et démographiques : sa croissance démographique entre 1975 et 2015 a atteint +371,3%. Aussi, l'augmentation de la population a atteint 60.3% entre 2000 et 2015, contre 27.3% pour l'Algérie².

Le visiteur d'un des lieux culturels de la ville de Djelfa pourrait rencontrer un critique littéraire arabophone intéressé par la littérature française qui, s'il le lui demandait, lui parlerait de la généalogie des *Ouled nail*, de leur poésie et de partie de chasse avec l'autour des palombes. Il pourrait également rencontrer un écrivain francophone, voire anglophone, qui pourrait lui poser des questions sur son appartenance tribale dès le premier contact. Mais c'est la façon dont il prononce les expressions arabes qui est particulièrement intéressante.

¹ Il fut le premier chef du département de français de l'Université Ziane Achour de Djelfa

² Cf. « [Wilaya de Djelfa - Population et démographie - CityFacts \(city-facts.com\)](http://city-facts.com) »

Ce que j'ai observé et entendu m'a conduit à vouloir me rapprocher du groupe social des intellectuels, à définir l'intellectuel, à comprendre les particularités de son discours et en quoi il diffère et par rapport à qui. Je me demande si le contact entre le dialecte local comme langue maternelle de cette classe et son écriture ainsi que ses lectures dans les langues de différentes cultures ait des retombés sur ses représentations et ses manières de l'exprimer.

Il n'est pas rare qu'à Djelfa, dans une discussion la plus ordinaire quelle soit, vous entendez l'un des interlocuteurs s'adresse à l'autre en lui demandant: « وش تكون ؟ » Littéralement, « qui êtes-vous ? C'est-à-dire, à quelle tribu appartenez-vous ? » C'est intégralement ce que j'ai personnellement vécu à plusieurs reprises : en marge de mon premier entretien, l'enquête avec qui j'allais mener l'entretien s'est adressé à moi, avant que je ne lui pose la première question, en disant, « وش تكوني ؟ » « Qui êtes-vous ? »

C'est une sorte de localisation psychique pareille à la localisation géographique que la personne en réclame lorsqu'il téléphone à une autre personne : « وراك؟ », « où êtes vous ? Comme si cette localisation est nécessaire à la progression de la conversation voire à son maintien. Le but de la question serait de tester subtilement s'il existe un lien tribale ou un degré de parenté qui pourrait relier les interlocuteurs. Un savoir nécessaire pour en décider du sort de la conversation.

En effet, « identifier » son interlocuteur pourrait aider à prendre une décision de ce qui va suivre : choix du thème à discussion, choix des mots, degré d'empathie, etc. L'acte de se présenter passe indispensablement par la présentation de son identité tribale aux cercles concentriques¹. Plus on se rapproche du centre plus le sentiment de sécurité et d'aisance devient croissant. Dans mon cas personnel, par exemple, les cercles concentriques apparaissent du plus grand au plus petit comme suit : *Naïli, Hamdi, Chraïki*, etc.

¹ Des cercles partageant le même centre sans qu'ils aient le même diamètre.

Les enjeux liés à la question de la langue et de l'identité sont abordés, déconstruits, négociés et reconstruits dans le discours des intellectuels arabophones et francophones de la ville de Djelfa. En effet, l'existence de cette classe témoigne du pluralisme qui aurait marqué la ville depuis sa promulgation en 1861. Qu'elles soient majoritaires ou minoritaires, quatre langues se partagent le paysage sociolinguistique de cette ville. Le dialecte arabe est la langue véhiculaire parlée par l'ensemble des tribus des *Ouled Nail* dont les ancêtres parcouraient la région avec leurs cheptels. Le berbère mozabite et le kabyle sont deux variétés d'oralité parlées par quelques familles d'artisans et de marchands qui se sont installés dès les premières années de l'établissement de la ville.

Si l'arabe standard et le français sont deux langues dispensées par les écoles publiques, elles ne sont, pourtant, la langue maternelle d'aucun des *Djelfaouis*. Cependant, le statut de la langue arabe en tant que langue du patrimoine arabo-musulman lui pourvoit le titre de langue dotée d'un statut particulier renvoyant à l'identité nationale et religieuse. Quant à la langue française, bien qu'elle soit de statut écrit et utilisée dans les conversations de certaines élites francophones de la ville, son statut social demeure controversé. (Cheriguen, 1997 ; Queffélec, 2002 ; Grandguillaume, 2004 ; Taleb-Ibrahimi, 2007 ; Morsly, 2015 ; Charef, 2020)

La présente recherche vise à doter la sociolinguistique algérienne d'un nouveau champ de recherche sociolinguistique critique, jusqu'alors peu exploré (l'enquête sur le discours des intellectuels). Elle tente d'apporter une réflexion sur le discours des intellectuels arabophones et francophones, d'un point de vue sociolinguistique, il s'agit de la « Sociolinguistique de l'intelligentsia ». Elle tente de présenter de nouvelles interrogations théoriques et méthodologiques, telles que la manière dont les intellectuels façonnent et influencent les normes linguistiques, ainsi que l'impact du contexte sur leurs pratiques linguistiques. Ces réflexions visent à établir le nouveau domaine de la « Sociolinguistique de l'intelligentsia ». E d'enrichir le champ de la sociolinguistique en diversifiant les outils d'analyse, notamment en intégrant la linguistique arabe, et en testant

nouvelles théories permettant d'analyser les choix lexicaux et les références culturelles qui caractérisent ces intellectuels.

D'une manière générale, j'ai essayé, à travers ce projet, de construire une réflexion scientifique cohérente et structurée autour d'un faisceau d'arguments jugés suffisants pour construire une argumentation solide en faveur de l'existence d'un discours intellectuel *djelfaoui* aux traits identitaires et linguistiques distincts.

À travers différents idiomes, les locuteurs peuvent se faire entendre, communiquer et se faire connaître. La langue, comme la religion, la culture ou l'ethnicité, façonne l'identité de ceux qui s'usent d'elle en ce qu'elle jouit du pouvoir du sens. Or, selon la théorie de Sapir-Whorf, le langage transcende ces ressources identitaires car il a le pouvoir de les nommer, de les exprimer, de les interpréter et de les transmettre. Ainsi les usages des langues que nous parlons peuvent exprimer toutes les facettes cachées ou révélées de l'être que nous sommes.

Par conséquent, la question principale qui constitue le fil conducteur de cette recherche empirique est la suivante :

Comment la(es) langue(s), l'identité, la ville de Djelfa sont-elles mises en mots par les intellectuels djelfaouis ?

Cette interrogation générale sous-tend des interrogations subsidiaires d'ordre sociolinguistique, théorique et méthodologique

Questions d'ordre sociolinguistique :

- Comment l'identité de la ville de Djelfa affecte-t-elle les pratiques langagières des intellectuels francophones et arabophones tout sexe et âge confondu?

- Comment les trois concepts : l'identité, la ville et la langue se permutent les places dans le discours intellectuel ?

- Existe-t-il un discours intellectuel *djelfaoui*? Si oui, quelles sont ses

caractéristiques variationnelles et représentationnelles ?

- Dans quelle mesure leurs discours énoncent-ils et hiérarchisent-ils le statut et/ou l'emploi de leurs langues de choix ?

Questions d'ordre théorique :

- Comment conceptualiser l'intellectuel comme une force symbolique, la ville de Djelfa comme pourvoyeuse d'idées et de mots, et l'identité comme un concept mêlant le social et le discursif et sujet majeur d'engagement intellectuel ?
- Quels concepts devons-nous adopter pour analyser un discours arabophone et un discours francophone ?

Questions d'ordre méthodologique :

- Quelle méthodes de terrain doit-on appliquer pour reconnaître l'intellectuel et quelles méthodes suivre pour recueillir des données sociolinguistiques pertinentes et représentatives ?
- Comment construire un corpus sociolinguistique représentatif à partir d'enregistrements multilingues ?

La notion de discours épilinguistique semble pertinent pour circonscrire les discours sur les langues ou les pratiques linguistiques (Canut C. , 2000). Ces derniers constituent l'un des objets d'analyse qu'hébergent les imaginaires linguistiques (A-M. Houdebine, 1982) ou les représentations linguistiques (B. Maurer, 1997). Dans ce sens, j'ai tenté de mettre en évidence la relation entre les pratiques langagières et les représentations que les intellectuels de Djelfa développent sur les objets de l'enquête : les langues, la ville de Djelfa, et l'identité, qui déterminent *in fine* leur rapport à l'autre.

En forgeant des représentations, l'intellectuel se fait exister en se donnant une raison d'agir, invente la société qu'il invente dans le même temps¹ et porte

¹Rouquette, In, Patrick Charaudeau, "Les stéréotypes, c'est bien. Les imaginaires, c'est mieux", in Boyer H. (dir.), *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène*, L'Harmattan, 2007, consulté le 29 avril 2020 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications.)

des jugements sur le bien fondé des actions. Cependant la polysémie du terme représentation pousse à l'appréhender et à la mettre en évidence de deux façons :

- Le recours aux outils de l'analyse du discours qui servent à parcourir les champs lexico-sémantiques afin de mettre au jour les normes subjectives et objectives que loge le rapport du locuteur à la Langue lacanienne et à la Langue saussurienne : soit la mise en évidence de la langue « pensée » et de la langue « parlée » manifestée à travers les unités lexicales (C. Canut, 1998). L'objectif serait donc de saisir la fonction du langage comme moyen de dire le réel séparément des conditions de production.

- Le recours à l'analyse de la production des représentations linguistiques dans sa relation au processus d'actualisation en fonction des contraintes socio-communicationnelles (B. Maurer, 1998 : 27-37) ou en tant qu'émergeant de processus interactionnel (C. Canut, 1998). Cela signifie que les pratiques linguistiques, dans une perspective sociolinguistique, ne peuvent être conçues que comme des pratiques inscrites dans un contexte social, dans lequel elles sont soumises à toutes ses contraintes (P. Blanchet, 2005).

Trouver les moyens appropriés pour collecter le discours épilinguistique n'est donc pas une tâche aisée, surtout si l'émetteur est un intellectuel qu'il faut d'abord légitimer avant de l'interviewer. Après des lectures méthodologiques et des enquêtes exploratoires, j'ai pu élaborer une macro-enquête de plus de dix heures d'enregistrements, sur un intervalle de vingt et un mois, soit de mai 2016 à juin 2019.

Au terme d'une longue période de réflexion et d'investigation, j'ai pu mener des entretiens individuels avec treize intellectuels et deux institutions réunies, à savoir Djelfa info et Ciné club. Les entretiens ont été menés auprès de deux francophones et de onze arabophones, dont une romancière. Toutefois, le choix de la langue de l'entretien a été laissé à la discrétion des personnes interrogées. C'est pourquoi l'enquêteur, en ma personne, s'est contenté de se soumettre aux désirs de la personne faisant l'objet de l'enquête.

Mon intérêt est d'analyser le contenu des discours proférés par les enquêtés sous l'angle des représentations via les processus de mise en scène qui se constituent *hic et nunc* lors de l'acte d'énonciation. Cette analyse tient compte de la légitimité au nom de laquelle l'intellectuel prend la parole, de la parole qui dit l'être et par laquelle et dans laquelle il s'identifie, et du sens « culturel » que logent les discours. Pour y répondre, tous les choix théoriques et méthodologiques disponibles sont sollicités et investis dans de telle exploration. Ainsi, j'ai essayé, entre autres, de faire appel aux travaux d'A. Rabatel et de R. Vion, à savoir la notion de point de vue, désormais PDV et le concept de Prise de Position.

Voici résumés les objectifs de cette thèse dans les points suivants :

- Vérifier s'il existe une classe intellectuelle *djelfaoui*. Et par la suite, s'il existe un discours intellectuel.
- Essayer d'appréhender les caractéristiques identitaires de ce discours à travers le nombre de questions proposées aux interviewés.
- Essayer de mesurer le « poids » de l'imaginaire collectif via les représentations linguistiques et les attitudes exprimés envers les thèmes de l'entretien.
- Essayer enfin de savoir, si le contexte *djelfaoui* surdétermine le discours de cette catégorie sociale sur les langues, l'identité et la ville de Djelfa.

Cette recherche s'organise en cinq chapitres :

Le premier chapitre relate, en détail, le déroulement de l'enquête, expose et justifie les méthodes d'enquête adoptés/adaptés, de construction du corpus et des méthodes d'analyse, et enfin montre leur pertinence.

Quant au deuxième chapitre, il a été consacré à la conceptualisation du contexte de l'enquête, à savoir les trois thèmes constituant les axes de cette enquête, que sont la ville de Djelfa, l'identité et la langue. Ces questions/axes sont appréhendées doublement : comme thèmes encadrant l'enquête sociolin-

guistique et comme contexte (dans sa vision la plus globale) dont la conceptualisation permet d'éclairer la réalité sociale et l'interprétation des données empiriques.

Les chapitres restants sont consacrés à l'analyse thématique et interprétative des questions/axes, à savoir la langue, l'identité et la ville de Djelfa.

CHAPITRE I
MÉTHODOLOGIE
D'ENQUETE :
METHODE D'ANALYSE
ET CONSTRUCTION
DU CORPUS

CHAPITRE I - MÉTHODOLOGIE D'ENQUÊTE : METHODE D'ANALYSE ET CONSTRUCTION DU CORPUS

« le chercheur crée lui-même sa propre méthodologie en fonction de son terrain d'observation » (Blanchet, A, 2012).

J'ai essayé, dans ce chapitre, d'exposer mon protocole d'enquête, des étapes de recueils des données empiriques, des méthodes adoptées/adaptées pour les enquêtes, des méthodes de construction et d'analyse de corpus, vu que

[Nous]considér[ons] que tout travail scientifique n'est pleinement objectif que s'il articule les résultats de ses analyses avec le caractère subjectif du choix de ses objets, de ses cadres théoriques et de ses méthodes, car ces choix, bien que rationalisés, ne sont pas transparents ou ne comptent pas pour rien, contrairement à ce que les conceptions naïves de l'objectivité laissent penser. (Morin E., 1999; Rabatel A., 2016)

L'enquête que j'ai entreprise s'inspire de l'approche « ethno-sociolinguistique » de Philippe Blanchet, qui repose sur une méthode "empirico-inductive" à tendance qualitative.

Puisque le chercheur ne peut prévoir où le discours des enquêtés l'emmènera ni le détail micro-sociolinguistique des phénomènes qui vont lui faire prendre conscience de l'intérêt d'une dimension nouvelle du problème (..) de plus, dans un domaine où (..) les phénomènes d'intersubjectivité se manifestant de façon complexe, où enfin le choix théorique fondamental est le croisement des paramètres sociaux et linguistiques (*ethnosociolinguistiques*), une telle approche méthodologique s'impose. Comme le rappelle avec force H. Walter à propos des enquêtes, « l'outil doit s'adapter constamment aux variations de l'objet d'étude ». et non l'inverse. (Blanchet, 2012 a, pp. 39,40)

Ainsi, la complexité du terrain et de la thématique à partir de laquelle émane la recherche est prise en compte, du moment où l'enquêteur peut influencer, sans s'en rendre compte, les réponses apportées par les personnes interrogées.

L'exploration des discours authentiques des intellectuels dans des situations sociolinguistiques effectives, dans toute leur complexité, engendre une série de questionnements, que la recherche légitime et «pour obtenir des réponses, il va bien lui falloir se donner des techniques » (Calvet & Dumont, 1999 b, p. 11) de recueil et d'analyse de données, permettant de répondre à la totalité des questions soulevées.

- Vouloir vérifier s'il existe un discours intellectuel Djelfaoui, bien « évidemment, l'intellectuel n'est que discours » (Major, 1994).
- Essayer par la suite, d'appréhender les caractéristiques identitaires de ce discours à travers le nombre de questions proposées au interviewés.
- Mesurer le poids de l'imaginaire collectif via les représentations linguistiques et les attitudes exprimées envers les questions de l'entretien.
- Essayer enfin de savoir, si le contexte Djelfaoui surdétermine le discours de cette catégorie sociale sur les langues, l'identité, l'intellectuel et la ville de Djelfa.

Les recherches en sociolinguistique s'intéressant au contexte Djelfaoui sont rares voire inexistantes. Le manque de documentation a privé d'établir toute confrontation entre les différentes recherches portant sur le paysage sociolinguistique de la ville de Djelfa. À noter que le département de français de l'Université Ziane Achour de Djelfa n'a vu le jour qu'en 2007 sous la houlette de Nacer Khodja Hamid. Cependant, j'ai pu trouver à travers le web un nombre de recherches concernant d'autres contextes notamment la ville de Tizi-Ouzou, ce qui a permis de faire une brève lecture comparative malgré le groupe social différent de l'échantillon étudié. Une note qui amène à s'interroger sur la faisabilité d'une telle comparaison.

I. 1. Le protocole d'enquête

I. 1.1. Décrire l'enquête sociolinguistique

Les pratiques linguistiques comme situation où s'entrecroisent le fait social et le fait linguistique, constituent l'objet d'étude de l'enquête sociolinguistique. Elles sont envisageables en tant que pratiques ancrées dans le contexte social « où elles ont lieu et qu'elles le signifient » (Blanchet, 2005), et que par conséquent, elles sont soumises à toutes ses contraintes. C'est-à-dire qu'elles reflètent le réel social aussi bien qu'elles contribuent à sa production via ses systèmes de significations et de motivation.

Ce travail s'inscrit dans le cadre de la sociolinguistique, et prend en compte des discours épilinguistiques des intellectuels de la ville de Djelfa produits *hic* et *nunc*. Je suis consciente, du fait des caractéristiques de la sociolinguistique de terrain, qu'il est nécessaire de prendre en compte les conditions sans lesquelles les données ne pourraient être pertinentes, que Sylvain Auroux cité par Philippe Blanchet nomme : les paramètres de terrain. Le chercheur s'engage ainsi à devenir partie prenante de son terrain d'observation. « c'est [là] l'angle du caractère empirique de la linguistique » (Blanchet, La linguistique de terrain, méthode et théorie. Une approche ethnosociolinguistique de la complexité, 2012 a, p. 28). Cette méthode suppose généralement une période d'immersion plus ou moins longue de la part de l'enquêteur permettant un climat d'interconnaissance propice à la découverte et au savoir » (Beaud & Weber, 2003, p. 16) et un « décentrement » par rapport au point de vue institutionnel. » (Roselli, 2011)

Cette enquête a été menée sans hypothèse initiale. Pour observer les pratiques *in vivo*, l'enquête de terrain, en tant qu'enquête qualitative, semble être la méthode la plus appropriée. Son absence d'hypothèses préalables lui permet de produire des données inattendues, auxquelles l'approche déductive n'a pas accès. Cette approche est importante dans le sens où elle nous permet de mieux

comprendre la « réalité » sans qu'elle soit être influencée même pas par une hypothèse qui pourrait orienter la recherche dans une direction ou une autre.

Notre recherche s'appuie sur les représentations qui façonnent les points de vue et les prises de position des intellectuels arabophones et francophones de la ville de Djelfa, concernant les langues qui coexistent dans l'espace urbain. Elle explore notamment le parler djelfaoui en tant que vecteur identitaire, l'identité, thème central des débats intellectuels et sujet d'engagement, ainsi que la ville de Djelfa elle-même, considérée comme « espace social multidimensionnel » (Hudson, 1980, p. 11).

L'objectif est d'explorer les discours d'intellectuels, tant arabophones que francophones, sans chercher à les comparer entre eux. Si l'on se réfère aux caractéristiques linguistiques des répondants et/ou aux langues de leur production intellectuelle, cela ne reflète que la réalité de l'enquête et n'a aucun retombé sur l'étude.

I. 1. 1. 1. Éthique et engagement du chercheur

Dés que l'on parle d'enquête, on en aborde les composantes, à savoir : l'enquêté, l'enquêteur et le terrain d'enquête :

- L'enquêté ainsi que le terrain d'enquête sont définis en détail dans le deuxième chapitre. (voir infra)
- L'enquêteur représenté en ma personne pourrait être décrit comme suit : mère de famille et native de Djelfa ville, doctorante en sociolinguistique et analyse du discours à Alger 2, inspectrice de l'éducation nationale, figure sollicitée par la radio locale et quelques associations locales. Elle maîtrise les deux premières langues d'enseignement, à savoir l'arabe classique et moderne et le français.

Être impliquée dans mon terrain en tant que chercheuse est une réalité qui apparait comme bénéfique, du moment où l'analyse du discours produit *hic et nunc* exige non seulement des compétences langagières, mais aussi l'installation

d'un climat de confiance entre l'enquêté et l'enquêteur qui se retrouve contraint de « collecte[r] le savoir des autres pour en faire son moyen d'existence » (Jouenne, 2006).

À ce sujet, et dans une conception d'analyse du discours qu'il qualifie d'engagée, (Rabatel A. , 2013) propose de dépasser les écueils d'un relativisme absolu et d'un objectivisme absolu. Dès lors, il prône pour surpasser l'image d'une objectivité garante de la validité de toute production scientifique. Il serait incongru de penser que la subjectivité serait évitable à toute démarche de recherche, le chercheur ne peut s'abstraire d'un point de vue sur son sujet . « Si l'oubli de la subjectivité est coûteux, son déni aussi. Mieux vaut se connaître [...] pour pouvoir se méfier de soi ! » (Ibid), et exprimer les différents points de vue potentiels voire les soumettre à la critique.

« En réaction à la thèse d'une éthique du discours en appui sur son objectivité, ce travail plaide pour l'existence d'une éthique du discours en lien avec l'idée d'une subjectivité située [...] qui tente d'articuler son propre point de vue avec d'autres points de vue complémentaires.» (Rabatel A. , 2017 a)

La triple légitimité institutionnelle, sociale et scientifique dont je jouis, m'a permis d'approcher et de solliciter des lieux et des personnes pour le bon déroulement de ma recherche. « Faire du terrain », c'est d'abord établir des relations personnelles avec des gens » et « c'est l'enquête de terrain qui fonde la profession » (Agier, 2004, p. 35). Un sens que, je suppose être partagé par la sociolinguistique et l'ethnologie. Le terrain comporte ainsi des enjeux importants :

« ce qui est spécifique de ce que l'on appelle linguistique du terrain, c'est l'idée que, pour construire des représentations linguistiques, il faut qu'un observateur pénètre sur le dit terrain et devienne partie prenante d'une relation face-à-face et individuelle [...] C'est l'angle du caractère empirique de la linguistique [...] et qu'on ne peut pas faire la linguistique avec une seule langue. » (Auroux, 1998, pp. 89-90)

La sociolinguistique a commencé comme une linguistique de terrain et c'est, entre autres, ce terrain aux aspects pluriels qui lui confère la singularité. La recherche en sociolinguistique est effectivement interdisciplinaires, du fait que l'on fait continuellement appel aux autres disciplines pour fournir (sociolinguistes) de leurs outils et techniques d'investigation. Les exemples sont nombreux, pour n'en citer que quelques-uns : empruntée à la sociologie par W.Labov, la méthode d'échantillonnage apparaît dans les premiers travaux de sociolinguistique. Le concept de représentation sociale adopté et adapté en représentation sociolinguistique, emprunté de la psychologie sociale de Moscovici qui, lui-même, avait reformulé la théorie durkheimienne. Durkheim la définit par une double séparation : les représentations collectives se séparent des représentations individuelles, que Moscovici repris par la suite.

Le chercheur étant l'interprète de son terrain de recherche lui implique un certain engagement. « Ce qui inscrit chercheur et terrain dans une relation d'interdépendance, où l'un ne peut se définir que par rapport à l'autre » (De Robillard, Debono, Razafimandimbimanana, & Tending, 2012 b). Ainsi, ce qui soutient le dynamisme et la flexibilité de la sociolinguistique, c'est sa capacité continue à adopter et à adapter les méthodes disponibles en SHS, et à formuler par la suite ses propres concepts sur les langues et les sociétés. « Car c'est au cœur du terrain que se forge la connaissance scientifique, ce qui implique un lien indissociable entre terrain et théorisation. » (Gasquet-Cyrus, 2015)

Mon travail est essentiellement basé sur les représentations linguistiques: la méthode qualitative sert aujourd'hui comme moyen de bord dans l'étude des représentations sociales et s'avère pertinente pour une telle étude. Cependant, il serait légitime de se poser la question sur les techniques d'observation, de recueil, et d'analyse qui seraient en mesure de rendre compte de la dynamique représentationnelle. La démarche que l'on a proposée ne se limite pas à repérer le seul contenu de la représentation, mais à proposer un examen plus ample. Il

s'agit d'explorer les « zones muettes » (Chokier, 2006) des représentations sociales.

Le sens de la représentation est façonné par des réalités symboliques qui surgissent dans des dynamiques spécifiques souvent de nature sociale. Dans l'analyse, il est important de ne pas oublier que les représentations sociales ne sont pas des entités isolées, des phénomènes en soi, mais qu'elles évoluent dans des contextes sociaux distincts. Qu'il s'agisse de valeurs profondes ou de représentations préexistantes, de caractéristiques ou d'appartenances à des groupes sociaux..., les représentations sociales apparaissent et agissent sur une base symbolique déjà en place. » (Negura, 2006)

Ainsi, l'importance de l'étude des représentations en sociolinguistique se dégage en ce sens qu'elles guident dans la détermination de l'identité linguistique du locuteur ainsi que de ses prises de positions et croyances. De ce fait, la perception de l'Autre et même de Soi repose sur des éléments contenus dans le discours du locuteur : sa manière de parler, son répertoire lexical, ses attitudes linguistiques proclamées ou dissimulées, etc. Il convient de noter qu'un signe linguistique n'est prédéterminé que par rapport à un autre signe ¹, ce qui permet de percevoir l'identité de soi par rapport à l'identité de l'autre, car l'un reflète nécessairement l'autre, d'une part ; En revanche, la dimension dialogique est prise en compte dans de telles analyses, à partir du moment où le discours peut nous renvoyer à l'intersubjectivité des représentations fruits d'ajustement.

Une hypothèse de la conception praxématique de l'activité linguistique a été formulée par B. Maurer. Le fait que la mise en mots est fondamentalement représentation de la praxis du sujet, de son rapport à l'objet de son discours et de son rapport à l'autre avec lequel il communique. D'où l'objectif est de mettre en évidence la relation entre les pratiques langagières et les représentations que les

¹ Premier renseignement de la linguistique Saussurienne.

intellectuels de la ville de Djelfa développent sur les langues, l'identité, et sur la ville. Pour ce faire et afin de mieux appréhender la place du locuteur vis-à-vis des points de vue qui traversent son discours, et de son rôle comme interpréteur de son propre discours, je propose de faire appel à la notion de point de vue, désormais PDV, développé par A. Rabatel.

« Tout énoncé qui prédique des informations sur n'importe quel objet du discours, en donnant non seulement des renseignements sur l'objet (relatifs à sa dénotation), mais aussi sur la façon dont l'énonciateur envisage l'objet, exprimant ainsi un PDV » (Rabatel A. , 2017 a, p. 43)

Loin de la narratologie et de la polyphonie, A. Rabatel réarticule la notion de point de vue en linguistique. Selon sa thèse, le sens n'est pas une propriété particulièrement intrinsèque au langage ; pour le saisir, l'analyste doit faire appel aux données factuelles extrinsèques.

« Le sens n'est pas une donnée inhérente à la forme signifiante, enfermée dans des propriétés intrinsèques aux lexèmes, mais nécessite la prise en compte de propriétés extrinsèques, notamment (..) le rapport que les locuteurs entretiennent avec les mots (Némo 2003 : 88) » (Rabatel A. , 2003)

C'est-à-dire que le sens n'est pas toujours saisissable au premier coup d'œil. Le rapport qu'entretiennent les locuteurs avec leurs mots et énoncés peut pointer sur le sens. Autant, A. Rabatel dénote l'importance de la saisie énonciative des phénomènes lexicaux et d'y restreindre à une explication factuelle comme exigences permettant de considérer les interprétations énonciatives comme subsumables par la notion de PDV en linguistique.(Ibid)

Partant de ce qui précède, toutes les représentations que les intellectuels de la ville de Djelfa partagent sur le monde peuvent aider à réaliser le repérage des impacts réciproques existants entre langues et contexte social, du moment où le discours en témoigne. Ces savoirs ou ces « façons d'appréhender les choses » : façon de voir l'espace, de structurer le temps, d'utiliser les langues, de parler des comportements de « Soi » et de l'« Autre », d'établir des relations à l'« Autre »,

etc. Ces savoirs sont donc, créateurs d'imaginaires sociaux ¹ et ils en forment la source. En effet, ils constituent les points d'appui pour l' « agir sur l'Autre » dont « le sens ne dépend pas de la seule intention du sujet parlant mais de la rencontre entre cette intention et celle du sujet interprétant » (Charaudeau P. , 2002 a).

Il me fallait donc recueillir auprès de ces intellectuels des discours authentiques autour de trois thèmes : l'identité, étant donnée qu'elle constitue un thème récurrent dans le discours intellectuel algérien contemporain et même dans le discours politique et public au point d'en devenir une « *obsession* ». La ville de Djelfa comme espace identitaire et imaginaire, et sur les langues qui partagent le paysage sociolinguistique de la ville dont le parler *djelfaoui*, également connu sous le nom de parler « *naili* », comme cheval de bataille.

Les discours recueillis sont émis en deux langues : la langue arabe et la langue française. Ils ont été fidèlement recueillis, enregistrés, transcrits puis traduits en français, et analysés sous l'angle des idées et des connotations culturelles de chaque langue. En effet, les prises de positions et les représentations qui se dessinent en interaction et qui expliquent et justifient les pratiques sociales, leurs normes et leurs règles (Charaudeau P. , 2007) sont mises en exergue par la compétence culturelle et linguistique, que le chercheur devrait posséder (Galisson, 1987, 1988, 1995 ; Charaudeau, 2001 ; Boyer, 2001), sous-jacente à toute pratique d'analyse sociolinguistique.

¹ Ces imaginaires sociaux ont été très bien développés par Cornelius Castoriadis dont l'œuvre principale est « L'Institution imaginaire de la société » parue en 1975. les imaginaires sociaux est un concept commun à différentes disciplines humaines et sociales. on le trouve en anthropologie, en sociologie, en psychologie sociale, en philosophie. Et on peut se l'approprier dans le champs des sciences du langage dans la mesure où ces représentations passent par des discours. c'est à travers ces discours que l'on peut percevoir quelles sont ces représentations sociales des individus vivants en communauté. donc comme ça passe par des discours c'est la raison pour laquelle, moi je les appelle les imaginaires sociodiscursifs. parce que c'est le langage, et le discours qui encertifie.

En forgeant des représentations, l'individu se fait exister en se donnant une raison d'agir, invente la société qui l'invente dans le même temps ¹ et porte des jugements sur le bien fondé des actions.

Autour de la théorie des représentations sociales, Rouquette (1973) développe la notion de « pensée sociale » qui recouvre deux faces complémentaires. Elle désigne d'une part, la spécificité éventuelle de la pensée lorsqu'elle prend pour objet la réalité sociale sous tel ou tel de ses aspects. D'autre part, elle réfère à l'intervention de facteurs sociaux dans la réalisation commune de la pensée » (Rouquette, 1998, p. 33)

Flament et Rouquette (2003) rethéorisent le modèle de la « pensée sociale » articulé autour de la théorie des représentations sociales. Ils hiérarchisent les idéologies, les représentations sociales, les attitudes et les opinions tout en indiquant les degrés de changement et d'imbrication. Ainsi, par exemple, l'idéologie permet de rendre « un ensemble de croyances, d'attitudes et de représentations à la fois possible et compatible au sein d'une population » (Rouquette, 1996, p. 176). De même, les représentations contrôlent les attitudes qui « rendent raison » d'un ensemble d'opinions. Cependant, les idéologies différeront dans leur immuabilité et leur proportion de celles des niveaux inférieurs. Les opinions constituent le niveau le plus labile et le plus hétérogène (Ratinaud & Piasser, 2010).

J'ai préféré m'arrêter sur la notion de représentations et les quelques réflexions qui tournent autour, afin de souligner la diversité des champs de réflexion appartenant aux disciplines sociales différentes s'usant de la notion. Cette réalité témoigne de la perméabilité des limites conceptuelles entre les notions des représentations sociales, des idéologies, des opinions, des imaginaires, des attitudes. En effet, les frontières sont loin d'être achevées et les

¹ Rouquette, In, Patrick Charaudeau, "Les stéréotypes, c'est bien. Les imaginaires, c'est mieux", in Boyer H. (dir.), *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène*, L'Harmattan, 2007, consulté le 29 avril 2020 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications.)

définitions sont loin d'être unanimes, mais elles demeurent néanmoins l'objet de discussion auquel des réponses définitives n'ont encore été apportées.

Cette remarque étant avancée, légitime en quelques sorte, l'utilisation de ces notions sans avoir le souci de justifier chaque fois nos choix. Mes lectures ne m'ont pas convaincues jusqu'ici de choisir exclusivement telle ou telle notion ou de me placer dans la ligne de tel ou tel théoricien. Mon souci a toujours été d'utiliser ce qui me semblait le plus pertinent aux différentes situations à analyser.

On suppose que tous les événements qu'a traversés le pays, à savoir la crise politique post-indépendante, la Décennie noire, les revendications identitaires berbères et les événements qu'il court encore, à savoir le *Hirak*, impliquent des changements au niveau discursif. On présume aussi que tous ces événements engagent des discours identitaires et territoriaux. L'analyse du corpus d'étude va, me semble-t-il, permettre de les mettre en lumière.

I. 1. 2. L'échantillon enquêté

L'étude du discours intellectuel est en quelques sorte l'exploration du discours de celui qui se voit comme le dit Foucault : « La conscience de tous [...] Il (l'intellectuel) s'opposait à ceux qui n'étaient que des compétences au service de l'État ou du capital »¹ Cette figure, préoccupée par les questions d'intérêt général et influençant constamment l'opinion publique, pourrait également être marquée par « des liens transversaux de savoir à savoir, d'un point de politisation à un autre... »² Ainsi, ses positions ne sont pas figées, mais peuvent évoluer en fonction des interactions entre ses idées et les dynamiques politiques et sociales. D'où l'intérêt d'étudier les pratiques linguistiques des intellectuels.

¹ Cf. « [Le rôle de l'intellectuel : extraits \(Le Monde diplomatique, mai 2006\) \(monde-diplomatique.fr\)](http://monde-diplomatique.fr) »

² Ibid

Pour recueillir des données, nous avons procédé en trois temps : dans la pré-enquête par entretiens semi directifs et dans l'enquête par questionnaire et dans l'enquête élargie par entretiens semi-directifs. La pré-enquête nous a permis de tester le guide d'entretien établi après une longue période d'immersion, d'apporter les ajustements nécessaires et de confectionner ensuite le questionnaire. Il convient de noter que les données collectées par le questionnaire ont été abandonnées au profit de la rédaction d'un article scientifique après qu'il est devenu évident que tous les participants à l'enquête ne répondaient pas aux exigences de l'enquête (cf. supra). Lors de l'enquête élargie, les enquêtés ont été invités à fournir des réponses libres à des questions ouvertes qui constituent les principales thèmes principaux de notre enquête. Notre objectif est de recueillir le plus grand nombre possible de représentations auprès de nos enquêteurs.

En fonction du thème de notre recherche, nous avons choisi un échantillon d'enquête composé de treize intellectuels, dont deux forment des instances composées de groupes d'individus, à savoir le Ciné Club Nacer Khoudja et le Djelfa Info. Nous les avons choisis avant tout parce qu'ils sont des personnes à qui s'applique la démarche de reconnaissance de l'intellectuel que nous avons adoptée pour légitimer l'intellectuel comme instance de légitimité et de légitimation (cf. infra). Ensuite, ils sont originaires de la ville de Djelfa ou y vivent depuis leur jeune âge. Enfin, ils représentent des horizons différents d'âge, de sexe et de langue : francophones et arabophones, hommes et femmes, jeunes et moins jeunes, ce qui nous permet de prétendre la représentativité de l'échantillon. Nous avons récapitulé ces paramètres variables dans la figure 2 (cf. supra)

Afin de préserver la confidentialité des enquêtés, nous les avons codés de manière aléatoire. Tout code relatif au sexe, à la langue ou à l'âge de l'enquêté est considéré comme inutile pour l'étude et n'est pas pris en compte. Ainsi, E1 fait référence au premier enquêté dont le discours a été analysé.

Pour recueillir des données pertinentes, nous avons d'abord dû définir l'intellectuel. Nous avons également dû déterminer les moyens de le distinguer des autres locuteurs de la ville. Nous avons ensuite discuté des options méthodologiques pour y parvenir. Toutes ces questions m'ont amené à me remettre en question à plusieurs reprises, ainsi que mes choix méthodologiques.

Définir l'intellectuel, est-ce une tâche facile ? Notion âgée de plus de cent vingt ans et empreint d'idéologie. Déterminer ses limites notionnelles ne serait guère une mince affaire ! Tout terme, au fil du temps et à travers différents espaces, est sujet à des « arrangements de sens » qui peuvent l'éloigner, parfois considérablement, de son sens originel. Le corps social joue un rôle clé dans ce processus, opérant des transformations plus ou moins profondes afin de l'« acclimater » aux contextes variés dans lesquels il évolue. L'influence du social sur le linguistique est incontestablement évidente. En fait, c'est un processus qui se déroule sans vacarme et avec une telle souplesse que l'on ne peut percevoir. Il s'agit d'un processus que l'on peut comparer au phénomène de l'érosion naturelle de la surface terrestre, que nul ne peut saisir ni prévenir. C'est une évolution naturelle au caractère silencieux.

1. 1. 2. 1. Identifier l'intellectuel pour l'enquêter : méthode de définir la légitimité de l'intellectuel

Saisir des figures intellectuelles potentielles pour mener à bien cette enquête a été, à mon sens, la tâche la plus laborieuse de cette recherche. Comment y procéder ? Comment vérifier que le choix de telle ou telle personne pour l'enquête est justifiée ? Pour ce faire, on a eu recours à un mode d'attribution que je qualifie de légitime d'un point de vue sociolinguistique, puisqu'il permet d'appréhender l'intellectuel dans un mode de valorisation sociale.

L'attribution du statut « intellectuel » n'est pas sujette à l'auto-appropriation : au contraire, c'est au groupe socialculturel qu'incombe la tâche d'attribuer à tel ou tel élément l'emblème de la figure intellectuelle. Ainsi,

« *L'existence intellectuelle* » est déterminée par un mode d'appropriation extrinsèque assuré par la communauté. C'est au groupe que revient le devoir de déterminer la figure intellectuelle de la ville, et non à la personne elle-même de s'en approprier cette instance.

En effet, « les modes de circulation, de valorisation, d'attribution, d'appropriation (...) varient avec chaque culture et se modifient à l'intérieur de chacune. » (Chaubet, 2009) Ainsi, le terme intellectuel ne serait pas pris uniquement dans son sens originel, « *clémencien* » et « *durkhéimien* », celui de l'homme de science et de lettre engagé en politique, mais dans un sens appartenant au contexte social,

« celui de l'homme de culture dont les productions littéraires, artistiques, savantes, mais aussi les activités politico-intellectuelles, ont un impact sur les façons de représenter de penser le monde et de le vivre. » (Ibid)

Nul n'est « intellectuel » de naissance, nous le devenons. Pour le devenir, il faut avant tout bénéficier de l'identité sociale que des éléments de la communauté intellectuelle vous la reconnaissent la possession. Cet état de reconnaissance fonde la légitimité à agir comme il se doit. Ainsi, l'intellectuel est légitimé en tant qu'acteur social via

« un mécanisme de reconnaissance d'un sujet par d'autres sujets, au nom d'une valeur qui est acceptée par tous, (...) Aussi, la légitimité dépend-elle des normes institutionnelles qui régissent chaque domaine de pratique sociale et qui attribuent des statuts, des places et des rôles à ceux qui en sont investis. » (Charaudeau P. , 2009 b).

Une légitimité qui lui est attribuée de facto par le pouvoir de reconnaissance par les membres de la communauté intellectuelle. Cette attribution se justifie au nom d'une valeur reconnue : savoir-faire et savoir-dire. Ainsi, l'intellectuel, une fois légitimé, se légitime « de se mêler de ce qui ne le regarde pas. » ¹, de se manifester sur les questions de la société qui lui décerne

¹ Cf. « [\(144\) En 1967, Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir se racontent à la télévision canadienne - YouTube](#) ». Une définition donnée par Jean-Paul Sartre de l'intellectuel.

son statut d'intellectuel. Dès lors, il est déterminé en partie par les positions que cette légitimité lui confère.

On peut cependant se permettre de s'interroger sur cette « légitimité » avant d'aborder les critères sur lesquels je me suis basée pour sélectionner les enquêtés ainsi que la fonction de l'intellectuel. Je voudrai m'attarder un peu et interroger les dictionnaires sur la charge sémantique du terme « légitimité ».

Le mot remonte à la racine latine *lex, legis, legem* qui veut dire « loi ». D'où *legitimus* > *légitime* qui est fixé et établi par la loi, légal, légitime et *légitimé* qui est conforme aux lois, légalement, légitimement et *légitima*, formalité légales¹. La légitimité est donc l'état de ce qui est légitime et de ce qui est considéré comme tel. En se référant au dictionnaire de l'Académie française, on constate que ce mot est extrait de l'article « *loy* »² : il est considéré légitime qui a les conditions requises par la loi, mariage légitime, enfant légitime. C'est-à-dire, est considéré légitime ce qui est conforme à la loi, aux règles établies, et considéré illégitime ce qui ne l'est pas.

On parle ainsi de juste et injuste, d'équitable et de non-équitable³, de légal et d'illégal (par rapprochement sémantique). Mais, est-ce que tout ce qui est légal, juste et conforme à la loi, est légitime ? C'est-à-dire conforme au droit naturel. On pourrait toujours se rappeler que sous différents régimes législatifs⁴ que s'était opérée la pénétration de l'Algérie par les colons agricoles français. Sous les mêmes régimes, l'usage de la langue arabe dans les écoles algériennes

¹ Cf. « [legitime • Dictionnaire Gaffiot latin-français - page 897 \(lexilogos.com\)](#) »

² Cf. « [loy | Dictionnaire de l'Académie française | 1e édition \(dictionnaire-academie.fr\)](#) », première édition de 1694.

³ Ces significations apparaissent dans les six premières éditions du Dictionnaire de l'Académie Française.

⁴ On distingue cinq périodes : L'arrêté du 27 septembre 1836 accordant gratuitement des lots de 4 hectares à qui s'engage à les cultiver ; le maréchal Bugeaud et sa devise « *ense et aratro* » « par l'épée et par la charrue » consacrée par l'arrêté de 18 avril 1841 qui consacre la concession gratuite des terres ; le maréchal Randon et son décret de 26 avril 1851 qui substitue à la promesse de propriété sous condition le titre de propriété immédiate et transmissible ; le décret du 25 juillet 1860 qui substitue le système de vente des terres au système des concessions gratuites ; la loi du 21 juin 1871, le titre II du décret du 16 octobre 1871, les décrets des 16 octobre 1872, 15 juillet 1874 et 30 septembre 1878 qui visent à fixer par concession sous condition de résidence, les alsaciens-Lorrains sur les biens séquestrés des Moudjahidines Kabyles. Cf. « <https://doi.org/10.3406/geo.1898.18092> ».

était interdit, confisquant ainsi le droit de l'apprendre et la privant de toute agrégation de langue vivante depuis 1848 ¹. Lorsque le plus fort s'empara du pouvoir avec le fer et le feu, il recourt au droit pour légitimer son pouvoir afin de mieux dominer ².

L'implantation légiférée de la langue française fait d'elle une norme, une règle de référence à laquelle se mesurent toutes les productions intellectuelles, qu'elles soient linguistiques, scientifiques ou artistiques. Ainsi tout écart est évalué en fonction des représentations que l'on possède de cette langue. Ainsi, l'attachement inconditionnel de l'administration coloniale à la langue française en a fait la langue dominante. D'autre part, le fait de rejeter au peuple algérien toute particularité langagière, inscrit dans l'imaginaire algérien deux images mentales totalement contradictoires :

La première est celle où le colonisateur français est considéré comme un corps étranger qu'il faut l'éliminer plutôt que de l'intégrer. Cette représentation a renforcé une autre, qui est le fait de s'attacher à tous les signes identitaires et héréditaires, tel que l'Islam et la langue maternelle ainsi qu'à toutes les autres manières d'être. Ces manifestations ont induit à un état de « renfermement sur soi ». Un phénomène que l'on pourrait comparer au phénomène de l'« hibernation » que mène certaines créatures de la faune sauvage dans la période hivernale. En effet, par manque de nourriture et par crainte de mourir de froid ou de faim, certains animaux mènent une vie au ralenti, une stratégie d'adaptation aux conditions défavorables.

La deuxième représentation est traduite par un attrait phénoménal à la langue française où il convient de se chercher des raisons. Pendant plus d'un siècle, la langue française se présentait à l'esprit des Algériens comme seule langue possédant la fonction de produire et de diffuser les connaissances scientifiques et techniques. De fait, elle domine tous les domaines de la

¹ Cf. « <https://doi.org/10.4000/insaniyat.6242> ».

² Lire Rousseau dans « Du contrat social » et Diderot dans « Autorité Politique ».

connaissance, de l'esthétique, du politique, de l'administration, de l'éducation et du divertissement...

Cet état de prévalence lui permet de faire reculer la langue arabe à la seule fonction dévotionnelle. De ce fait, elle serait aux yeux des Algériens, assoiffés de connaissances, comparable à la langue grecque aux yeux des Européens du siècle des Lumières. La langue arabe qui a pris du retard par rapport à la langue française, se contenterait de transmettre le savoir religieux. Son domaine d'exercice sera uniquement les mosquées et les Zaouïas. On pourrait constater qu'au fil du temps, les Algériens se sont retrouvés dans une situation assez atypique : ils ont légitimé la langue française mais pas du tout ses locuteurs « *venus d'outre mer* ».

La démarche que j'ai adoptée s'appuie donc sur les témoignages des membres de la communauté. Cependant, une question peut être posée : Quelles sont les caractéristiques d'une identité sociale intellectuelle ? Comment la situation de communication détermine-t-elle les traits de l'identité discursive ?

1. 1. 2. 2. Décrire la situation intellectuelle : l'intellectuel comme instance de légitimation

La situation de communication détermine l'identité sociale des partenaires de l'échange verbal. Mais au-delà, cela leur fournit différentes manières de se comporter discursivement. Il reste au locuteur de se conformer à ses contraintes, à les masquer, voire à les transgresser. L'analyse de la situation de communication met en évidence les stratégies discursives qui relèvent de l'identité discursive. C'est pour cette raison que l'identité sociale et l'identité discursive ne peuvent être jugées en dehors de la situation de communication » (Charaudeau P. , Identité sociale et identité discursive. Un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière, 2009 b). Il serait donc utile avant de procéder à l'analyse des discours émis par les intellectuels interviewés de considérer quelles sont les caractéristiques de l'identité sociale de l'instance intellectuelle ?

L'identité sociale de l'instance intellectuelle pourrait se définir à travers un principe de légitimité qui lui-même se fonde sur un principe de pouvoir, non pas institutionnel mais social, attribué de facto par la seule force de la reconnaissance et de la considération de la part des membres de la communauté intellectuelle d'une valeur partagée dépassant les valeurs individuelles.

Ainsi, on a vu que Clemenceau, à titre d'exemple, reconnaît ceux qui se rallient autour d'une opinion à laquelle ils tiennent et dont les valeurs transcendent l'individualisme. Durkheim les identifie comme des hommes de science, de lettres et de droit de contrôler la légitimité politique.

Deux spécialistes de l'histoire des intellectuels, Pierre Bourdieu et Sirinilli/Ory comprennent, respectivement, les caractéristiques de l'instance intellectuelle :

« Un personnage bidimensionnel qui n'existe et ne subsiste comme tel que si (et seulement si) il est investi d'une autorité spécifique, conférée par un monde intellectuel autonome (c'est-à-dire indépendant des pouvoirs religieux, politiques et économiques) dont il respecte les lois spécifiques, et si (et seulement si) il engage cette autorité spécifique dans les luttes politiques. » (Bourdieu, 1998, p. 547)

Si Bourdieu décrit l'intellectuel spécifique dont l'existence et la subsistance dépendent d'une bidimensionnalité, Ory/Sirinilli le mettent dans la situation d'homme de politique. Ainsi la situation intellectuelle rejoint celle politique : « un homme du culturel, créateur ou médiateur, mis en situation d'homme du politique, producteur ou consommateur d'idéologie. » (Ory, 1986, p. 10)

La souveraineté de l'instance intellectuelle en vertu de ses compétences scientifiques ou artistiques, varie en position et en rôles. On peut considérer qu'il existe une situation intellectuelle, celle d'intervenir publiquement dans les débats politiques. Celle-ci place le sujet intellectuel dans une position d'avoir à contrôler la légitimation politique et sociale, d'avoir à représenter des intérêts sociaux et politiques, d'avoir à interpréter le sens qui circule dans la société.

Toutes ces prises de position se mêlent dans des discours performatifs : puisqu'ils visent la réalisation de l'action par le fait même de son énonciation.¹

La question du sujet énonciateur intellectuel serait de : je suis là pour défendre quelles idées ? et de créer et interpréter quelle valeur ? Cette double position met donc l'Intellectuel entre le politique, siège d'une pensée sur le comment vivre en société (Charaudeau P. , 2009 b) et le culturel, siège de la production et l'interprétation des idées.

« Les philosophes de l'école allemande aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles défendent la thèse de la langue-miroir-du-peuple. Pour Herbert et Humboldt : toute pensée, toute théorie, toute construction intellectuelle est d'abord rendue possible par le langage: penser c'est nécessairement penser dans une langue; une pensée de la langue est impossible sans une pensée dans la langue. Il s'agit donc de montrer autant le travail de la pensée dans la langue que celui de la langue dans la pensée. » (Ngalasso-Mwatha, 2010, p. 19)

L'instance intellectuelle dans sa manifestation discursive produit un « je-nous » : elle est à la fois la voix du singulier, celui porteur de valeurs sociales irréductibles, connues et partagées à priori, et la voix du pluriel qui s'engage à défendre les droits communs et les libertés individuelles au nom de tous. Cette identité sociale, porteuse d'un double rôle, constitue le socle sur lequel l'intellectuel tente.

« de se construire une crédibilité, soit en rejetant les valeurs auxquelles il s'oppose, soit en renforçant les valeurs qu'il défende, soit en justifiant les valeurs et actions qu'il a accomplies et qui sont mises en cause. » (Charaudeau P. , 2009 b)

¹ Voir la théorie d'Austin dans (Greimas-Courtés, 1979).

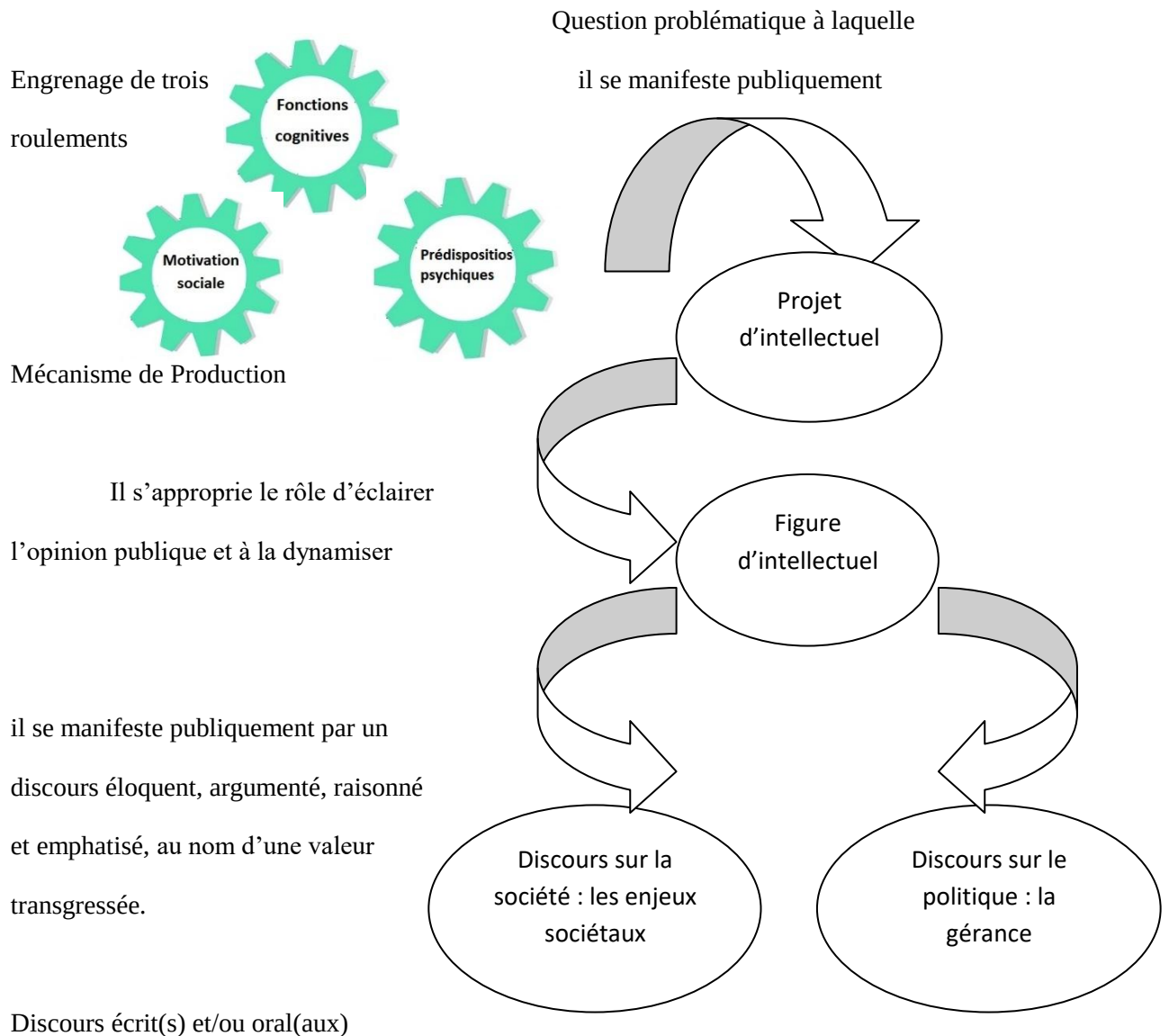


Figure 1 : Processus de naissance d'une figure intellectuelle

Une fois que l'on a défini la légitimité de l'intellectuel et décrit sa situation comme instance de légitimité et de légitimation, on procède maintenant à la liste nominative des intellectuels entretenus. Cette liste englobe aussi les enregistrements qui m'avaient servis comme pré-enquête.

I. 1. 3. La liste nominative des intellectuels interviewés par ordre chronologique

1- *Khair-Eddine Ahmed*, académicien et auteur de plusieurs ouvrages et articles en langue française.

2- *Saïd Boukhalkhal*, doyen des scouts, ex maire de la commune de Djelfa (il était le plus jeune maire de l'Algérie). Il a occupé plusieurs postes administratifs : à la direction de l'environnement, à la direction de l'éducation, etc. Actuellement, il s'intéresse à l'histoire de la ville où il y anime des conférences. Sa langue d'écriture est le français et celle des conférences est l'arabe dialectal algérien.

3- *Ismâïl Ibrir*, frère du médecin et romancier *Miloud Ibrir* et l'époux de *Amina Cheikh*, journaliste romancière. Il est actuellement journaliste à l'APS et était rédacteur en chef du journal « *El Moustakbal El Arabi* », de « *El Aan* », du « *El Mawid El Yawmi* », etc. Doctorant en langue es lettres arabes et romancier de renom. Il compte une dizaine de romans et lauréat de prix littéraires notamment le Prix de la Créativité Arabe (Sharjah, EU).

4- *Mohammed Ouanouki*, pharmacien microbiologiste de formation et de métier, agrégé de l'Université de Montpellier, politicien (membre de l'APW) et activiste.

5- *Ben Saad Guellouli*, écrivain romancier et critique littéraire. Il s'intéresse à la philosophie du langage et dirige un site littéraire.

6- *Mohammed Ben Bou Abdallah*, calligraphe et philosophe. Il s'intéresse à la philosophie de l'art, principalement, à la théorie de perception et à la réflexion esthétique. Il a gagné plusieurs prix de l'ordre national et international.

7- *Djillali Sofrani Harfouche*, expérience de 44 ans dans les médias, correspondant de la Radio Alger Chaîne III, journaliste, auteur de nouvelles et activiste.

8- *Aïda Khaldoun*, première femme romancière de la wilaya de Djelfa à être éditée. Licenciée en droit et en sciences administratives, inspectrice centrale aux Impôts. Elle possède quatre publications : trois romans et une série de nouvelles.

9- *Abdelwahhab Aissaoui*, écrivain romancier. Il s'intéresse précisément aux romans historiques. En 2020, il est annoncé lauréat de la 13e édition du prix international de la fiction arabe (IPAF) pour son œuvre «*Eddiwan El Isbarti* » ou «*La Cour de Sparte*». Un prix basé et financé par l'Emirat d'Abu Dhabi et soutenu par la Fondation Britannique «*Booker Prize* ». Le jeune écrivain a déjà été lauréat du Prix Assia Djebbar, en 2012, pour son œuvre «*Sierra Del Muerte*

10- *Le Grand Imam Si Gouissem*, le *Moufti* de la wilaya, auteur de plusieurs ouvrages en jurisprudence. animateur d'une émission radiophonique et de conférences à thèmes religieux.

11- *Ciné Club Hamid Nacer Khodja*, les membres interviewés sont *Nassim Brahimi*, et *Mokhtar Karboua*.

- *Mokhtar Karboua*, né en 1983, agrégé de l'institut supérieur des arts du spectacle et de l'audio-visuel d'Alger. Il possède deux licences, l'une en sociologie, l'autre en sciences de l'information et de la communication. Réalisateur indépendant, il a participé à plusieurs festivals en Algérie qu'ailleurs. Il a notamment participé au 4e Festival international du cinéma d'Al Qods par un court métrage dont le thème est la ville de Djelfa.

Les membres fondateurs du club:

- *Saleh Souikat*, doctorant en études cinématographiques
- *Youcef Souikat*, spécialiste dans la production audio-visuelle. Il produit notamment des courts métrage et des clips.

- *Mohamed Nassim Brahimi*, né en 1981, correspondant d'une chaîne télé, psychologue clinicien, animateur au *Ciné Club Hamid Nacer Khodja*, cinéphile et activiste associatif.
- *Nail Hanti*, master en sciences du langage, enseignant de français au lycée *Ibn Khaldoun*.
- *Abdelhamid Belahrech*, master en sciences du langage, enseignant de français au même lycée.

12- *Djelfa Info*, journal électronique, site d'information et maison d'édition. Au siège de *Djelfa Info*, j'ai interviewé: Dr. *Khaldi Belkacem* président du journal, *D. M. Bensalem*, rédacteur et *Hakim Chouiha*¹.

- *Khaldi Belkacem*, né en 1969, enseignant à l'Université Ziane Achour de Djelfa et est gradé du Magistère en électrotechnique et doctorant à l'école polytechnique d'El Harrach. Il est le fondateur du site *Djelfa Info* qui regroupe une page d'information et des forums. Le site diffuse dans les deux langues, à savoir l'arabe et le français.
- *Messaoud Ben Salem*, né en 1983, licence d'anglais, magister en langue arabe option linguistique appliquée et inscrit en doctorat à l'université de Mostaganem, journaliste contractuel à *Djelfa Info*.
- *Hakim Chouiha*, né en 1971, fonctionnaire à l'HCDS. Il est titulaire de deux diplômes: un en Sciences Administratives et un en Histoire. Il s'intéresse à l'histoire et à la topographie de la région et est actif dans le mouvement culturel à Djelfa.

13- *Belakhdar Chouli*, artiste joaillerie, grand collectionneur, chercheur anthropologue, auteur et co-auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire et sur le patrimoine matériel et immatériel de la région.

¹ Il convient de noter que M. Chouli avec ces trois personnalités sont les co-auteurs d'un ouvrage sur l'histoire locale, publié en arabe. L'ouvrage est intitulé : « مقاومة الحاج موسى بن الحسن الدرقاوي 1849-1831 »
« La Résistance Du Cheikh Eddarkaoui 1831-1849 »

I. 1. 4. Le temps et le lieu (les enjeux de) de l'enquête

Nom et prénom de l'enquêté	Contact(s) préliminaire(s)	Lieu de l'entretien	Durée de l'entretien	Date de l'entretien
Mohamed ben bouabdallah	Conversation téléphonique, au centre culturel et dans un caféteria du centre ville	La bibliothèque du centre culturel de Djelfa	48mn 25 s	24 juillet 2018
Ouanouki mohamed	Téléphone	Cafétéria de l'hôtel el amir, centre ville	1h.00mn.16s	09 août 2018
Said boukhalkhal	Téléphone, visite à domicile(s)	Domicile familial de M. Boukhalkhal (centre ville)	54mn. 01s (pré-enquête)	07 mars 2016
Chouli belakhdar	Téléphone, visite à l'atelier du joaillier/bijoutier, centre ville.	La bibliothèque du centre culturel de djelfa	35mn.48s 1h.27mn.18s	04 août 2019
Aida khaldoun	Téléphone	Domicile familial de l'enquêté	16mn.01mn	23 juin 2018
Djelfa info	Téléphone	Siège de djelfa info	1h.03mn.21s	05 août 2018
Smail ibrir	Téléphone	Le centre commercial de bab azzouar, alger	48 mn. 59s	28 juin 2018
Ciné club, nacer khoudja	Téléphone, visite du lieu de projection des films	La Grande Bibliothèque de la ville, salle de projection	50mn.28s	01 décembre 2018
Abdelwahhab Aissaoui	Téléphone, rencontre au centre culturel	La Bibliothèque du Centre Culturel de Djelfa	57mn. 22s(où il décrit son roman « la cour de sparte ») 1h.05mn.57s	07 juin 2018
Djilali sofrani harfouche	Téléphone, rencontre à la librairie sned, au centre culturel	La Bibliothèque du Centre Culturel De Djelfa	20mn. 58s	21 juin 2018
Khair-eddine ahmed	Téléphone, rencontre à la librairie sned	L'arrière boutique de la Librairie SNED	1h. 30mn. 46s	06 août 2016
Le Moufti de la wilaya de Djelfa. L'Imam Si Guissem	Siège de la radio locale	Siège de la Radio locale	31mn.15s	31 mars 2017
Ben Saad Guellouli	Téléphone, à la librairie sned et au centre culturel	La bibliothèque du centre culturel islamique	1h.07mn.55s	9 juillet 2018
Ftilina Mohammed	Conversation téléphonique	La Bibliothèque du Centre Culturel De Djelfa	36 mn. 24s	7 juin 2018

Figure 2: Tableau répertorient l'échantillon, l'heure et le lieu de chaque enquête

En me servant de l'application d'enregistrement audio de mon iPhone, que j'utilisais comme enregistreur portable pour enregistrer les entretiens que j'ai menés avec des intellectuels à Djelfa, j'ai pu calculer la durée de ces entretiens. En réalité, la durée totale des entretiens était de 41 mois : de mars 2016 à août 2019.

I. 1. 5. Les langues de l'enquête

J'annonce généralement à notre enquêté, juste avant de commencer l'enregistrement, qu'il est possible de poursuivre l'entretien dans la langue qui lui convient. Ce que j'ai remarqué, c'est que le choix de la langue se manifeste de différentes manières : parfois nous commençons l'entretien sans que l'interlocuteur commente mes propos et il réponds directement en arabe. D'autres fois, il s'exprime sans ambages : « Parlons dans notre langue (à savoir l'arabe). » Dans certain cas, c'est l'enquêté qui prend l'initiative de me demander : « dois-je parler dans la langue que je préfère ou dans celle que vous préférez ? »

J'ai interrogé deux francophones : l'un communique entièrement en français, mais ajoute parfois des passages en arabe algérien. L'autre fait le va et vient entre l'arabe algérien et le français.

Il est à noter que tous les enquêtés arabophones lisent et traduisent dans d'autres langues, y compris le français. Cette réalité exprimée en marge des entretiens peut faire preuve d'une certaine ouverture sur l'Autre et ses cultures. L'un d'eux m'a exprimé qu'il s'efforce dès fois de comprendre un document rédigé en français, dont l'importance est capitale pour lui, même s'il doit le lire et le relire plusieurs fois de peur d'en perdre le sens.

Ce qui est intéressant, c'est de savoir que les enquêtés francophones font recours au parler *djelfaoui* sur des thèmes bien définis : lorsqu'ils évoquent des histoires liées au patrimoine local (en parlant des fractions des *Ouled Nail*, de la tradition *naili*, etc.), ou lorsqu'ils évoquent un sujet religieux (en parlant de prière

ou de pèlerinage, etc.). Comme ces thèmes renvoient à leur imaginaire culturel, la mémoire active le langage auquel elle est associée.

I. 1. 6. Décrire la mise en scène de l'enquête

Cette étude propose d'ouvrir des pistes dans les relations intersubjectives d'ordre idéologique et affectif entre les instances de l'entretien. Ces relations socio-discursives peuvent être regrouper sous forme de système que je propose d'appeler : « *système interne de l'entretien* ». il se compose de quatre instances qui peuvent être schématisés et modélisés comme suit :

metteur en scène ↔ didascalies ↔ scripteur-comédien ↔ lecteur(s)-spectateur(s)

Figure 3: Représentation du système interne de l'entretien

J'avais conçu ce modèle dont la terminologie a été empruntée à la théâtreologie, afin de rendre compte de la ressemblance entre la scène théâtrale et la scène de l'entretien. Ce modèle peut être appliqué à tout système conversationnel. J'entends par « *metteur en scène* » l'interviewer/enquêteur, car c'est à lui que revient la prise en charge de la rencontre, les questions, l'analyse, le choix du lieu et de l'heure. Quoique dans le cas de mon étude, j'ai préféré céder le choix du lieu et de l'heure de l'entretien à l'enquêté. Et afin de mettre l'enquêté à l'aise, je me suis contentée d'acquiescer son choix.

Cependant, les « *didascalies* » dans le jargon théâtral se résument aux décors. Cela correspond, dans la conversation, à un lieu de rencontre : une bibliothèque, une librairie, une cafétéria, un domicile familial, une salle de cours ou une salle de conférence. La bibliothèque, par exemple, donne à l'entretien une certaine officialité qui se reflète dans le choix des mots, le ton, etc. en revanche,

le domicile familial donne au déroulement de l'entretien une certaine détente et spontanéité.

Quant à « l'instant », étant une unité de l'histoire, elle peut être chargée des événements que traverse la société. Ce moment de l'histoire peut à son tour influencer l'interview, la discussion, le débat, etc. Si les événements que traversent la société influencent le cours de l'entretien, le choix du registre de langue, les attitudes, les catégories discursives, la structure syntaxiale, etc., ils agiront sur l'interprétation de ces données. On ne peut interpréter les idées que renferme un discours à moins de les faire remonter au moment et au lieu de son énonciation.

L'enquêté, quant à lui, possède deux missions : « *scripteur-comédien* ». Car c'est à lui que revient l'autorité de proposer les idées et de les mettre ou de les faire « *jouer* » en discours.

Quant à l'enquêteur, il s'occupe de la mise en scène : le choix des enquêtés, des questions, de la mise en scène de l'enquête, etc. Une tâche centrale et ardue, compte tenu qu'il est dans l'obligation scientifique de réunir tous les éléments de production nécessaire à la réussite du projet de recherche.

Par contre, le « *lecteur-spectateur* » est le destinataire à tout moment et en tous lieux potentiels. Le destinataire que l'interviewé/l'enquêté peut imaginer lira et interprétera ses propos. On voit donc que l'enquêté, consciemment ou inconsciemment, tient compte ce « *destinataire-imaginaire* »

Rappelons qu'avec ce modèle, j'entends rendre compte des discours identitaires où l'effet-point de vue du « *scripteur-comédien* », et l'effet-point de vue du « *lecteur-spectateur-intégré* » demeurent prégnants dans l'inter-influence de ces instances. C'est une situation qui conduit à une confrontation d'idéologies et d'affects.

I. 2. Méthodes de recueil de donnée pas par pas : le pourquoi et le comment

Par ce titre, j'entends, l'ensemble du cheminement utilisé pour saisir les objectifs de ma recherche, de la sélection de l'échantillon jusqu'aux retombées de la recherche. Réflexions permanentes sur la mise en cohérence entre les objectifs de la recherche et la démarche que je suis afin de mettre en évidence ma problématique sur le terrain, c'est-à-dire relater le déroulement de la recherche de a à z : le questionnement, l'observation, la construction du corpus d'étude, le choix de l'outil de recherche et de la méthode de collecte de données la plus appropriée, le test de la validité d'une telle ou telle méthode d'investigation en lien avec l'objectif de recherche, les freins et les remèdes, etc. Bref, une description de toutes les activités et étapes de l'enquête.

Je suis partie de l'enquête par questionnaire pour en arriver à l'enquête par entretien, dans lequel j'ai adopté une méthode *mixing*. Celle-ci se situe entre l'entretien semi-directif et le récit de vie où j'invite à priori mon convive à parler de soi, à s'auto-narrer. Souvenir d'enfance, vie scolaire, vie familiale, vie professionnelle, date et lieu de naissance, sont quelques exemples de situations propices à la narration. Ces « tranches de vie » constituent le socle d'une relation de confiance entre l'enquêteur et l'enquêté qui viennent s'ajouter et consolider les contacts déjà mis en place par des communications téléphoniques et des rencontres engageant des discussions à la marge de cette enquête. L'objectif de cette méthode est d'optimiser la confiance déjà établie pendant le(s) premier(s) contact(s).

Ce faisant, je procède à proposer le thème sans pour autant intervenir pendant la réponse de l'enquêté. Cette manière de faire a pour finalité d'appréhender la motivation profonde et véridique dans les différents sujets : « la question ouverte, la réponse spontanée, portent (et surtout pour l'analyse profonde) dans la fabulation, un sens véridique, une richesse significative ». (Morin, L'interview dans les sciences sociales et à la radio-télévision, 1966)

Sauf que le risque, tout le risque demeure largement soumis aux compétences, au talent, à l'habileté de l'enquêteur à faire jaillir la « richesse significative » et la multidimensionalité des significations emprisonnées sous les couches imbriquées de catégories et « de son aptitude à déchiffrer le message de l'interviewé, de sa possibilité à établir une comparaison, à transformer en données scientifiques, un document humain brut. » (op.cit.). À cela, s'ajoute une autre difficulté ? Comment préserver « l'équation particulière de l'individu », tout en faisant la synthèse de la totalité des données verbales provenant de l'échantillon de personnes interrogés ? Ou encore, comme le dit G. Michelat : comment « se servir de la singularité individuelle pour atteindre le social ? » (Bardin, 2007, p. 95)

I. 2. 1. Prémices d'une enquête

Une visite qui m'a conduite au domicile du Docteur *Hamid Nacer-Khodja*¹ pour lui rendre visite alors qu'il était malade, juste avant sa mort, a servi de point de départ à ma pré-enquête. Il m'avait proposé quelques pistes y compris celle qui consiste à solliciter l'aide de Mr. *Haffaf* propriétaire de la librairie « *El Lahab El Mokaddas* » ex SNED.

Engagée à trouver les outils adéquats pour répondre à toutes mes préoccupations, je me suis alors mise dans la peau du chercheur/investigateur. Plusieurs visites m'ont ensuite conduite à la librairie, lors desquelles j'ai pu observer les attitudes discursives des personnes qui fréquentaient le lieu, et me rendre compte des thèmes qui affleuraient dans leurs discussions. La politique demeure le thème dominant et favori des Algériens.

Ces fréquentes visites m'ont permis, d'une part, de faire la connaissance de M. *Haffaf abdelkader*, le propriétaire de la librairie avec qui j'ai entamé une discussion au sujet de l'enquête, et, d'autre part, de dresser quelques

¹ Le défunt était directeur de mon mémoire de master. On lui attribue l'ouverture du département de langue française en 2007 à l'Université Ziane Achour de Djelfa. Il l'a supervisé pendant les premières années de son existence.

questionnements à partir d'observables menés d'un point de vue (socio) linguistique. (Blanchet, 2005) Cette observation a permis de rapprocher et de décrire le terrain de l'extérieur et par la suite, d'en proposer les techniques pour le décrire et le comprendre de l'intérieur. Cette démarche renforce l'idée selon laquelle l'objet d'étude dans une enquête de terrain est la construction du chercheur.

J'ai opté, dans un premier temps, à la méthode de recueil des discours coproduits dans des échanges intersubjectifs sur les langues. J'ai participé à leur élaboration sans avoir l'intention de faire produire telle ou telle parole, ni de pousser nos informateurs à telle ou telle mise en mots ou attitude. Pour ce faire, j'ai fait appel au propriétaire de la librairie pour qu'il convie un nombre d'intellectuels *djelfaoui* à titre d'une pré-enquête. J'ai fixé le premier rendez-vous en mai 2016, au sein même de la librairie.

Cette première rencontre m'a permise de faire la connaissance de deux intellectuels : *Ahmed Kheireddine* et *Ben Saad Guellouli*. La démarche que j'avais envisagée était d'ouvrir une discussion avec eux sur différents points que je trouvais intéressants, notamment concernant les langues. Mais les choses ne se sont pas déroulées comme l'on espérait :

Premièrement, la présence était très restreinte, trois seulement ont répondu présents dont deux ont marqué un retard considérable.

Deuxièmement, le vacarme d'un chantier travaillant au voisinage a entravé le bon déroulement de cette rencontre.

Cependant, ce premier rendez-vous n'a pas été une panacée, mais plutôt un point de départ qui m'a donné l'occasion de rencontrer deux figures intellectuelles de la ville et de mémoriser quelques noms évoqués lors des discussions qui se sont déroulées à la marge de cette rencontre. D'une part, d'autre part, ce premier enregistrement m'a servi de guide pour concevoir un questionnaire.

I. 2. 2. Première enquête : par questionnaire

Pour commenter et appréhender la situation dans le paysage socio-linguistique de la ville de Djelfa, il suffit de cibler l'endroit qui pourrait servir de zoom sur la réalité linguistique dans cette région du pays. Pour cela, je me suis servie de deux méthodes de recueil de données : l'entretien semi-directif et le questionnaire.

En réalité, le questionnaire a été confectionné après deux entretiens semi-directifs, dont le premier a été réalisé le 07 mars 2016 avec M. *Boukhalkhal Saïd*, ancien maire de Djelfa, chercheur en histoire locale et figure emblématique de cette ville. M. *Boukhalkhal* a fourni des informations précieuses sur la ville, son histoire, ses tribus et ses élites. Le deuxième s'est déroulé le 16 mai 2016 avec M. *Khair-Eddine Ahmed*, auteur et académicien.

Ces rencontres m'ont servie de guide pour dresser un formulaire contenant des questions sur les thèmes exploités. Je dois souligner que ces entretiens ont nécessité une longue période, des allers-retours et des discussions avec M. *Abdelkader Haffaf*, le propriétaire de la librairie *Allahab Almokadess* (ex SNED), située au centre ville, qui n'a pas ménagé ses efforts pour réussir ce projet. Cette pré-enquête a fourni des indications pour l'élaboration d'une enquête plus rigoureuse et à plus grande échelle.

I. 2. 2. 1. Confection du questionnaire

Pour ce faire, j'ai contacté M. *Haffaf Abdelkadder* pour qu'il me communique les adresses des intellectuels qui fréquentaient la librairie. J'ai également contacté M. *Boukhalkhal Said* pour qu'il me fournisse des témoignages susceptibles de m'apporter plus de visibilité sur ma recherche.

En fait, les deux hommes m'ont suggéré quarante noms et adresses e-mail. J'ai conçu un questionnaire de vingt-neuf questions et j'ai opté de l'envoyer via Google Drive. Mais je suis rendue compte que bon nombre des adresses que

j'avais collectées étaient erronées, seul douze réponses ont été reçues dans ma boîte mail. Après avoir examiné les noms fournis, j'ai réalisé que de nombreux répondants étaient d'anciens hauts fonctionnaires. La question est : quelle garantie offrons-nous pour prétendre que le substantif « Intellectuel » s'applique parfaitement à l'échantillon en question.

Le questionnaire est constitué de vingt neuf questions. Je les ai classé en trois grands groupes :

Le premier groupe est constitué de trois questions tendant à établir l'identité sociale des enquêtés.

Le deuxième, composé de sept questions, rend compte de la perception que les questionnés ont de la situation sociolinguistique en Algérie, définit leurs identités linguistiques et tente de cerner leurs pratiques langagières.

Le troisième groupe est formé de deux questions sur les motivations qui les ont conduits à s'inscrire dans telle ou telle sphère linguistique et révèle les représentations qu'ils se font du rôle et de la valeur du plurilinguisme.

Le dépouillement et l'analyse de chacun de ces groupes de questions sont présentées dans l'article que j'ai publié en juillet 2020 et qui peut être consulté sur le site de l'ASJP intitulé : Les représentations sociolinguistiques de l'élite cultivée de la ville de Djelfa: enjeux de prééminence et de stratification.

1. 2. 2. Les difficultés

J'ai sollicité deux personnes de m'aider, à savoir *Said Boukhalkhal* et *Haffaf Abdelkader*. Ils m'ont tous deux fournie les noms et adresses e-mail de personnes qu'ils considéraient comme des intellectuels. Quelque chose que je ne peux vérifier pour plusieurs raisons :

1- La définition de l'intellectuel n'était pas jusqu'ici claire au point de le déterminer sociologiquement et de le nommer. Le dictionnaire le Robert, dans

son édition de 2004, propose deux acceptions du substantif *intellectuel*, l'une plus technique qu'éthique « dont la vie est consacrée aux activités intellectuelles », et l'autre plutôt négative « qui a un goût prononcé ou excessif pour les choses de l'intelligence ». Cependant, même si la définition de l'intellectuel est consensuelle, son application reste ambiguë. Comment peut-on affirmer qu'elle correspond réellement à la personne interrogée? Cette constatation m'a poussée à explorer d'autres façons de qualifier l'intellectuel.

2- Étant donné que la désignation des questionnés comme « intellectuels » était fondée sur des facteurs extérieurs à la recherche, c'est-à-dire par des personnes qui n'étaient pas conscientes des limites cognitives de la recherche et n'avaient aucune responsabilité éthique à son égard, il est devenu clair que cette sélection était fondée uniquement sur les tendances subjectives de ces personnes. Un choix qui ne répond à aucun critère stable, seulement à la guise de ceux qui le prennent en charge.

3- Plusieurs des adresses email qui m'avaient été fournies contiennent des erreurs d'orthographe, ce qui a entraîné des échecs de remise de messages.

4- Sur les quarante questionnaires soumis, j'ai accusé réception de 12 seulement.

Les difficultés que j'ai rencontrées dans la soumission des questionnaires ainsi que le choix des questionnés ont provoqué en moi un sentiment de mécontentement à propos de l'efficacité de cet outil (le questionnaire) dans ma démarche de recherche. En fait, je ne savais comment dépasser cet état de désenchantement. À cela, vient s'ajouter le problème de documentation et même le problème de santé auquel je faisais face.

I. 2. 3. La deuxième enquête : par entretien semi-directif prolongé

Cet état de désenchantement m'a poussée à remettre en cause tout ce que j'avais accompli jusqu'à présent. j'ai donc commencé à chercher d'autres techniques et à adopter d'autres démarches qui conviendraient à mes objectifs de

recherche. En fait, plutôt que de me fier à une liste de noms suggérés dont je n'étais pas sûr qu'ils correspondaient à l'objet d'étude, j'ai décidé de mener ma propre enquête sur les traces des intellectuels de la ville de Djelfa. Consciente du temps et des efforts qui seraient gaspillés, j'étais déterminée à suivre cette démarche qui me coûterait certainement du temps et des efforts, mais satisferait certainement l'appétit du chercheur dont la réalité scientifique cohérente passe avant tout. (cf. infra)

Il m'a semblé que la sélection des sujets de l'étude par le biais du système de reconnaissance interne était une décision pertinente, d'une part, et que d'autre part, la recherche d'une définition convenue de « l'intellectuel » était un exercice futile :

Tout d'abord, j'ai constaté que le mot « intellectuel » en arabe n'a pas la même dérivation qu'en français. Le mot « intellectuel » vient du bas latin¹ « *intellectualis* » apparenté à *intelligere* du latin classique, connaître qui relève de l'intelligence et des fonctions cognitives : les facultés intellectuelles. En arabe, le substantif nominatif « *muṭaqaf* » (intellectuel, en français) vient du verbe polysème « *taqafa* » dont l'un des sens premiers est : devenu habile, perspicace, et subtil. Le mot « *taqāfah* » qui désigne « culture » en français, dérive lui aussi du verbe trilitère « *tqāfa* ». Les mots culture et intellectuel n'appartiennent pas aux mêmes champs sémantiques, par contre en langue arabe, ils le sont. Les deux formes « *muṭaqaf* » et « *taqāfah* » dérivent tous les deux de la même base et donc se rejoignent dans le sens.

« la dérivation consiste à créer une forme à partir d'une autre forme même si les deux se regagnent dans la signification, dans le matériau et dans la manière de se construire pour exprimer à travers la deuxième [forme] la signification d'origine. » [traduction libre] (Assouyouti, pp : 346-347)

Au terme de cette démonstration, la conception européenne ne s'applique pas à celle de l'arabe. En fait, l'intellectuel est perçu dans l'imaginaire social

¹ Cf. « [intellectuel, -elle | Dictionnaire de l'Académie française | 9e édition \(dictionnaire-academie.fr\)](https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9I100) »

local comme une personne dotée d'une grande culture. La question est : comment pouvons-nous considérer qu'une personne possède une « grande » culture ? Qui a les outils et l'autorité pour faire cela ?

On peut remarquer aussi que l'acclimatation du concept dans le contexte maghrébin et arabe de façon générale, a été faite de manière mécanique et calquée. L'intellectuel français est né dans un contexte caractérisé par « la crise permanente de l'idée républicaine. » (Lindenberg, 1990) C'est ainsi que son rôle social s'avère une spécificité française. (Ibid)

La spécificité du contexte social définit largement la réception du concept dans son entièreté, règle connue et partagée dans les sciences sociales. L'intellectuel est né comme figure dans un contexte français, et donc le concept porte toutes les connotations sémantiques du contexte socio-historique dans lequel il est apparu. La classe instruite algérienne et arabe en général a accepté et adopté le concept français. C'est ce qu'exprimaient leurs journaux, leurs livres, leurs conférences... Mais en dehors de ce cercle, et à partir du moment où « culture » et « intellectuel » dérivent du même verbe, et se rejoignent donc en sens, l'intellectuel est vu comme quelqu'un qui a une « grande » culture, c'est-à-dire qui possède des connaissances diverses.

Deux sens apparaissent et imposent leur existence à la fois : un sens littéral que l'on peut qualifier de « *commun* », déployé dans des situations ordinaires, et adopté par le grand public. Un deuxième sens que l'on peut qualifier d'« *historico-culturel* » et qui se réfère à l'histoire des idées qui ont concouru à l'émergence de cette figure « française » ; devenue plus tard un visage mondial. Ainsi, deux types de connaissances perçues par deux catégories sociales, sont déployées dans la société.

Compte tenu de ce qui avait été démontré, j'ai décidé de cerner d'abord le concept, ensuite d'aller chercher moi-même ces intellectuels ! Car, d'un point de vue éthique, il appartient au chercheur de juger si la personne que l'on souhaite

interroger répond ou non aux critères de recherche. Personne d'autres ne devrait le faire à la place du chercheur.

I. 2. 3. 1. Dispositif de l'enquête : description et objectif

Le discours est « révélateur de l'opinion du sujet parlant » ¹. Mais pour que l'on puisse la « mesurer » exactement et savoir le degré de l'engagement du sujet parlant vis-à-vis d'elle, il faut que le discours arrive à son terme de fixation d'une prise de position. Raison pour laquelle, après des démarches non fructueuses, j'ai finalement opté pour l'entretien prolongé comme moyen pertinent de recueil de données. La durée de l'entretien n'est pas prédéterminée mais est laissée à la volonté de l'enquêté à mettre fin à son « plaidoyer » une fois qu'il juge qu'il a épuisé toute son argumentation. Ce moyen d'investigation s'apparente à un récit de vie, où la personne enquêtée problématise ses propos sans qu'elle soit interrompue par l'enquêteur qui se satisfait simplement de lui proposer des questions/thèmes et de lui prêter une écoute attentive.

L'objectif de cette méthode est d'optimiser la confiance déjà établit pendant le(s) premier(s) contact(s) et d'engager le système discursif spontané. Ainsi, l'enquêtrice propose le thème sans pour autant intervenir pendant la réponse de l'enquêté, sans l'interrompre, sans le bousculer par les questions fermées plida

Cette approche plus ou moins « autobiographique », proche d'un récit de vie et dont le procédé consiste à ne pas interrompre l'enquêté en cours de réponse, permet de recueillir le maximum de données pouvant conduire à saisir la position de l'enquêté. Elle permet également de mettre en marche la machine inconsciente, que l'écriture en général contrôle, en se référant aux normes formelles du discours qui fonctionnent comme un système d'autocensure. Cela peut paraître plus approprié avec la classe des intellectuels, car faire parler les

¹ Cf. « <http://www.patrick-charaudeau.com/A-quoi-sert-d-analyse-le-discours,161.html> »

intellectuels, moins spontanés à l'écriture qu'au micro, est tout un art. Évidemment, le système d'autocensure fonctionne à l'oral de façon moindre.

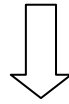
I. 2. 3. 2. Confection des questions thèmes

L'enquête est construite autour d'un axe carré de questions/thèmes. Une structure qui permet de contourner un nombre extrême de questionnements, et permet en même temps de faire un tour du discours intellectuel dans l'intention d'en explorer toutes les particularités sociolinguistiques.

Il a donc fallu recueillir auprès de ces intellectuels des discours authentiques sur quatre thèmes : l'identité, étant donnée qu'elle constitue un thème récurrent dans le discours intellectuel algérien contemporain et même dans le discours politique et publique jusqu'à devenir une « obsession » ; sur la ville de Djelfa, comme espace identitaire et imaginaire d'appartenance ; sur l'intellectuel, comme essai de s'auto-identification et de s'auto-évaluation et sur les langues qui partagent le paysage sociolinguistique de la ville, y compris le parler *djelfaoui*, dit aussi « *naili* », comme cheval de bataille. Ces thèmes pourront permettre de saisir l'identité intellectuelle et discursive.

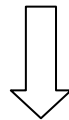
Djelfa

(étant le contexte dans lequel est né la figure intellectuel)
(mise en mot comme lieu de naissance, d'appartenance et d'action)



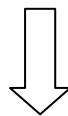
L'intellectuel

(étant l'instance qui tend à former l'opinion et qui en même temps prend en charge un discours)
(recueillir un discours de s'auto-identification et de s'auto-évaluation)



La langue

(étant l'outil d'engagement et d'action)
(comme « discours » et comme « être » : la langue saussurienne¹ et la langue lacanienne)



L'identité

(comme « Être » mis en mot dans un discours et comme thème de discours)
(étant thème récurrent et omniprésent dans le discours intellectuel algérien colonial et postcolonial)

Figure 4 : Questions « thèmes » de l'enquête

¹ Cf. « [Discours, langue et parole dans les cours et les notes de linguistique générale de F. de Saussure \(hal.science\)](https://hal.science/) »

I. 2. 3. 3. Dispositifs des entretiens : lieux, temps et langues

Le choix du lieu et de l'heure de l'entretien est négocié au préalable. J'étais entièrement à la discrétion de l'enquêté de choisir l'endroit qui lui convenait. J'ai été reçu à leur domicile par deux enquêtés, dont l'un était un ami de mon père, et l'autre ma cousine. D'autres avaient des préférences pour des lieux à thème culturel (bibliothèque, librairie, centre culturel, etc.). Il me semble que ce choix symbolique est approprié à cette classe sociale. Un lieu porteur de symboles culturels où se développe le rapport à la connaissance. Un endroit calme où l'on se sent libre de toutes contraintes professionnelles.

Leurs choix ont coïncidé avec le mien lorsque j'ai décidé de mener la pré-enquête dans le lieu qui me paraissait valable pour donner une image objective de l'objet de mon étude. Mon premier lieu d'enquête a été la librairie du centre vieille "ex SNED"¹, un lieu où se tiennent de temps à autre des causeries littéraires animées par des auteurs et journalistes algériens. Cet endroit est, à mon avis, un point de départ fiable pour mener à bien ma recherche. Par la suite, d'autres lieux chargés de significations ont été choisis pour enregistrer les entretiens : la Maison de la Culture, le Centre Culturel Islamique, la direction de Djelfa Info, la Grande Bibliothèque, etc.

I. 2. 3. 4. Transcription des enregistrements

Après avoir terminé les enregistrements des entretiens, je les ai transcrits puis lus pour passer à l'étape d'analyse du corpus. La transcription a été un exercice long et fastidieux en raison de la longueur des enregistrements, d'une part ; d'autre part, comme la plupart des enquêtés utilisaient l'arabe ou le français truffé de mots ou de segments en langue arabe, et par manque de logiciels qui traite ce type de matériau, j'ai dû faire tout le travail manuellement. Cet exercice

¹ Première librairie de la ville, inaugurée en 1974 sous la proposition du président de l'APW de l'époque, Mr *Hassan Ben Saad*. Elle est devenue au fil du temps un lieu privilégié des lettrés et des cadres intellectuels de différentes affiliations.

m'a coutée plusieurs mois car j'ai dû utiliser des écouteurs, mon iPhone et du papier.

Alors comment transcrire cette base de données ? Cela semble être une affaire délicate ! Le discours des intellectuels interrogés se caractérise généralement par la continuité et la cohérence, les hésitations et les moments de pauses sont rares. Cet aspect quelque peu similaire à la forme écrite m'a incité à adopter une méthode semblable à celle que l'on adopte pour rédiger des rapports de témoignage dans l'enquête judiciaire. Une forme de transcription « *hybride* » qui prend en considération la retranscription exacte de l'ensemble du langage, en tenant compte des éléments paraverbaux et non verbaux (hésitations, sourires, voire sons parasites qui gênent le bon déroulement de l'entretien, etc.), sans pour autant intervenir pour corriger les erreurs de langue ou substituer un mot par un autre...

La méthode que j'ai adoptée/adaptée est d'écrire tout ce que j'entends tel que je l'entends et tel que je l'interprète, sans me soucier d'aucune terminologie scientifique. Lorsque l'enquêté se pose une question, je mets un point d'interrogation, et lorsqu'il exprime son enthousiasme ou sa surprise, je mets un point d'exclamation. Le point indique la fin d'une phrase ou d'une idée. Tout ce qui est dit en arabe est écrit en arabe, tout ce qui est prononcé en français est écrit en français, et mon rôle est uniquement de rapporter le plus fidèlement possible ce que j'entends et tel que je l'entends.

I. 3. Méthodes de construction et d'analyse du corpus

Dans une approche favorisant la transdisciplinarité, cette étude propose une exploration non limitée par un cadre théorique rigide, permettant ainsi une réflexion plus ouverte. Elle s'inscrit dans une perspective qui vise à contribuer à l'évolution d'une sociolinguistique algérienne en interaction avec d'autres sociolinguistiques, tout en s'efforçant de se différencier et de s'enrichir par

rapport à elles. Cette approche a pour ambition de fournir un nouvel élan en s'ancrant dans les spécificités contextuelles algériennes.

Mes intérêts scientifiques m'ont conduit à envisager des déplacements intellectuels, c'est-à-dire à explorer d'autres cadres méthodologiques et théoriques afin de mieux appréhender la situation actuelle. Ces déplacements s'inscrivent dans les axes suivants :

Évaluation de la situation

Les sciences du langage dont fait parti la sociolinguistique algérienne sont structurées autour de deux départements : le département de langue arabe et celui de langue française. Ces derniers s'appuient principalement sur une tradition francophone, influencée par l'école linguistique francophone et par des travaux rédigés en français ou traduits dans cette langue. Cette situation invite à examiner les opportunités que pourraient offrir des lectures issues d'autres traditions linguistiques pour enrichir la discipline.

Extension des thématiques d'analyse

Les analyses sociolinguistiques en Algérie, telles qu'exprimées dans les écrits académiques, restent centrées sur un ensemble limité de thématiques. Il serait pertinent d'ouvrir de nouvelles perspectives de recherche et de réflexion afin de redynamiser la discipline. Bien que certaines situations sociolinguistiques aient déjà été explorées, il existe encore des attentes non satisfaites. L'objectif serait d'examiner les fondements éthiques de la recherche dans cette discipline et de s'intéresser davantage au patrimoine national comme source potentielle d'inspiration.

Relecture des connaissances acquises

L'absence d'une analyse critique approfondie des postulats scientifiques de base et d'une réévaluation des concepts de référence souligne l'importance d'une réflexion renouvelée. Cela pourrait permettre de renforcer la qualité des

contributions sociolinguistiques algériennes. Une attention accrue à ces aspects pourrait encourager les sociolinguistes à innover dans leurs approches et à produire des idées nouvelles adaptées à leur contexte.

Exploration du patrimoine scientifique mondial

Les départements de langues tels que le russe, l'anglais, le turc, l'espagnol ou l'italien pourraient contribuer à une sociolinguistique algérienne ouverte sur des traditions scientifiques variées. Une telle ouverture permettrait aux chercheurs d'accéder à des idées et des positions exprimées dans leur langue d'origine, favorisant ainsi la création de nouveaux cadres théoriques et méthodologiques.

Cette exploration s'inscrit dans une dynamique visant à dépasser les limitations liées à une perspective scientifique restreinte. Une ouverture similaire à celle opérée par les chercheurs européens du XIXe siècle, lorsqu'ils ont exploré des concepts exotiques, pourrait enrichir la réflexion sur le langage dans une diversité géographique et culturelle. Cela pourrait marquer une étape importante dans le développement d'une sociolinguistique algérienne plus autonome et innovante.

I. 3. 2. Méthode d'analyse appliquée

À l'instar de Guespin (1984), Genette (1966) Ou Kerbrat-Orecchioni (1996), P. Charaudeau s'intéressant à la typologie des genres non littéraires, aborde la discussion comme un genre générique renfermant plusieurs aspects, dont l'un est la conversation. L'entretien comme forme conversationnel est appréhendé, dans ma recherche, dans le cadre conceptuel de la conversation. La question demeure alors : quel rôle son analyse peut-elle jouer dans l'interprétation des faits sociaux ?

La conversation, dans sa pratique quotidienne habituelle, peut paraître ordinaire, cependant, son déroulement sollicite incessamment ce que P. Charaudeau nomme par les compétences psycho-socio-communicationnelles qui permettent aux interlocuteurs de se comprendre et de s'entendre. C'est peut-être pour cette raison qu'il est devenu un objet d'étude en ethnographie de la communication (Hymes, 1964), en sociolinguistique interactionnelle (Gumperz, 1989), en sociolinguistique variationniste (Labov, 1976), en théorie des actes de langage (Searle, 1963), l'ethnométhodologie (Garfinkel, 1967), de l'interactionnisme symbolique (Goffman, 1973) Tous ces courants ont manifesté un intérêt scientifique pour les activités socio-langagières dont s'inscrit la conversation. Aussi, ces renouvellements théoriques ont permis des avancées importantes pour l'analyse des conversations.

Parce qu'il engage toutes les dimensions constitutives de la langue, tout s'avère indice dans une conversation, conduisant ainsi à plusieurs couches d'interprétations. Les dimensions propositionnelles, émotionnelle et interactionnelles se côtoient » ¹. Et pour maintenir la communication, le locuteur utilise tous les moyens verbaux dont il dispose : l'argumentatif, le narratif et le descriptif, se chevauchent (Vincent, 2001).

Quelle que soit sa définition « La parole qui se manifeste quand un petit nombre de participants se rassemblent et s'installent [...] » ([Goffman, 1987]) dans Vincent, 2001). Ou quelle soit l'« entretien plus ou moins familier entre deux ou plusieurs personnes². Ou tout simplement, l'« Échange spontané de propos³, la conversation s'avère une activité dont les humains ont besoin pour se définir et établir leurs relations sociales diverses et parfois complexes.

« une vraie conversation est une activité en soi et pour soi qui émerge dans une atmosphère de paix et de quiétude. C'est une activité privée qui rassemble un nombre limité de participants qui sont dans un état d'attention et de confiance. Une vraie conversation implique la réciprocité et une écoute

¹ Martel 2000b, In : Vincent, D. (2001).

² Cf. « [conversation](https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A90100) | Dictionnaire de l'Académie française | 9e édition ([dictionnaire-academie.fr](https://www.dictionnaire-academie.fr)) »

³ Cf. « [conversation](https://www.dico-en-ligne.com/definition/conversation) - Définitions, synonymes, prononciation, exemples | Dico en ligne Le Robert »

attentive, en plus de sujets sérieux qui sont abordés en profondeur. Il s'agit d'un moment spécial pour l'expression des émotions et de l'intelligence.» ([Laforest et Vincent, 1996] dans Vincent, D. 2001)

Pour l'analyser, on doit se munir de toutes les techniques permettant de faire jaillir le sens, révélateur des intentions, des opinions et des positions de celui qui parle. Je pars de l'idée qu'une analyse de discours produit et émi dans différentes langues (ici l'arabe, le français et l'arabe dialectal) doit tenir compte :

- 1- Des différents niveaux d'analyse, soit « *une analyse composite* » permettant d'aborder des différentes facettes de la construction du sens.
- 2- Des différents apports des écoles linguistiques arabes, à savoir l'herméneutique arabe, du moment où je traite des discours produits en langue arabe.
- 3- Du contexte local, celui de la ville, national, celui de l'Algérie, et international. Cette approche constitue une tentative de situer les sources interprétatives au sein des discours produits.

D. Maingueneau dans son initiation aux méthodes de l'analyse du discours, relève au moins six définitions de l'analyse du discours y compris celle proposée par L. Guespin, « en France essentiellement, on oppose énoncé et discours de la manière suivante :

« l'énoncé, c'est la suite des phrases émises entre deux blancs sémantiques, deux arrêts de la communication, le discours, c'est l'énoncé considéré du point de vue du mécanisme discursif qui le conditionne. Ainsi au regard jeté sur un texte du point de vue de structuration « en langue » en fait un énoncé ; une étude linguistique des conditions de production [circonstances de communication, pour P. Charaudeau] de ce texte en fera un discours » (Maingueneau, 1979)

Le discours s'avère donc, un énoncé saisi dans ses conditions de production. Pour l'interpréter sémantiquement, Ducrot repris par Maingueneau, propose de concourir à deux éléments « un composant linguistique (qui assigne un sens littéral aux énoncés) et un composant rhétorique (qui interprète l'énoncé en l'intégrant à une situation de communication déterminée) » (Ibid.)

Une seule méthode d'analyse paraîtrait insuffisante, à elle seule, pour rendre compte de la complexité du sens inhérent au discours, surtout s'il s'agit de discours chargés d'opinions, et de prise de positions, qui affectent de nombreux plans de la vie sociale, et prononcé par une instance qui est source d'idéologie. Dans cette optique, Marcellesi défend l'idée qu'une seule méthode ne peut satisfaire pour se rendre compte de la charge sémantique et idéologique du texte :

« de même que la réflexion sur l'univers conduit à admettre l'existence de quelques chose toujours « plus loin », l'application d'une méthode à un texte avec des points d'attaques précises impliquent toujours la possibilité de chercher d'autres points d'attaques susceptibles de révéler de nouvelles perspectives » (Marcellesi, 2003, p. 239)

L'intérêt que porte cette recherche est d'analyser les discours dans une perspective, non pas pour se rendre compte d'une hypothèse de recherche avancée, mais comme d'une activité langagière saisie dans le contexte de sa production. Ainsi, l'analyse multidimensionnelle qui permet de décrire les pratiques et les représentations des locuteurs, devrait « rendre compte des conditions idéologiques de la production et/ou de la transformation des rapports sociaux » (Bulot T. e., 2006).

Il s'agit d'une analyse qui perçoit le discours sous deux aspects : l'aspect interne s'intéressant à la mise en exergue du sens sous-jacent des notions/thèmes abordés dans les entretiens, tout en réalisant des rapprochements entre les textes retranscrits des interviewés ¹. L'aspect externe s'intéressant au locuteur et ses représentations ainsi que sur les conditions sociales et historiques de production.

Cette double analyse n'est pas conçue dans un cadre opposant l'« intérieur » du texte et les conditions « extérieures » de production, mais plutôt comme « un tout homogène, contrôlable et théorisable » (p. Fiala, j. Boutet, j. Ebel cité dans (Baylon, 2005)

¹ C'est ce que Charaudeau appelle : opérer les contrastes à variables internes. Lire son article : Dis moi quel est ton corpus, je te dirai quelle est ta problématique.

I. 3. 3. L'interdisciplinarité, contrainte épistémologique : approche, outils et méthodologie

La question du lien entre le sujet et le social occupe une place de choix en sociolinguistique, autrement dit, la sociolinguistique s'est centrée sur ce qui pouvait instituer la dimension sociale qui compose la langue (Petitjean, 2011). Ce choix explique une détermination d'examiner la « *langue échantillon* », c'est-à-dire la langue comme objet d'étude dans son « *laboratoire naturelle* » (le terrain social authentique), en se dotant des méthodes expérimentales telle que l'observation, la constatation, l'analyse., et d'outils théoriques empruntés aux sciences sociales et aux sciences du langage.

Cette « *linguistique expérimentale* »¹, soumise à des processus expérimentaux, a tenté et tente encore d'expérimenter d'autres approches et formulations. Une contrainte nécessaire (Ibid) est de recourir à différents domaines de connaissances, mais cela n'est pas sans risques. L'enjeu est d'essayer de manœuvrer ces propositions théoriques et méthodiques de façon à satisfaire les objectifs établis par la sociolinguistique et à éviter un éventuel effondrement interne. Il s'agit de penser la manière dont les mouvements de discipline à discipline influencent les protocoles théoriques, méthodologiques et analytiques des représentations linguistiques et d'illustrer certains de ces imbrications interdisciplinaires.

La notion de représentation linguistique désormais RL témoigne de cette *perméabilité* disciplinaire en tant que représentation sociale portant sur les pratiques langagières, transmise avec succès d'un cloison disciplinaire à l'autre. En effet, elle occupe aujourd'hui une place de choix dans les problématiques sociolinguistiques, et est envisagée comme une porte d'entrée sur la manière dont les locuteurs construisent, organisent, et véhiculent leur réalité sociale.

¹ Si les sciences expérimentales testent les hypothèses en reproduisant le phénomène en laboratoire et en faisant varier les paramètres, la sociolinguistique, elle, teste les outils théoriques en essayant de les adapter à ses finalités scientifiques d'une part et d'autres part, de faire sortir les plus adéquats à ses questionnements.

Il apparaît alors clairement que les représentations, qui sont des connaissances sociales résultant continuellement de ressources sociales, environnementales et cognitives, que les locuteurs en disposent et partagent quotidiennement à travers leurs discours ¹, jouent un rôle déterminant dans la façon dont un groupe social appréhende la réalité sociale et linguistique.

Lorsque Durkheim propose la notion de représentation, il oppose *représentation collective* et *représentation individuelle*. La première a été reprise par la psychosociologie sociale de (Moscovici, 1961) et, en tant qu'objet d'étude, a ensuite été reprise par la sociolinguistique. Elle « est analysée comme une forme de connaissance socialement marquée par sa genèse, sa circulation et sa fonction. » (Jodelet, 1991) Quant à la représentation individuelle, construite sur le cadre psych-ologique, en raison du manque d'études liées à ce concept, elle est tombée aux oubliettes.

Parce qu'elle est présente dans pratiquement tous les domaines des sciences sociales et humaines, la représentation bénéficie d'un large éventail de définitions et d'objets d'études. C'est devenue fortement polysémique (Py, 2004). Pour l'appréhender, toutes les disciplines se penchent sur l'étude du discours, en tant qu'environnement naturel dans lequel la représentation prend forme et se diffuse.

La représentation sociale, comme savoir pratique et social du sens, pourrait, avec le temps et sous les coups des effets environnementaux, perdre de sa stabilité et de sa pérennité en faveur d'une autre forme de représentation sociale qui était, a priori, au stade de formation. Tous les êtres vivants, les reliefs de la terre et même les aspects du cosmos sont régis par des règles universelles. Les représentations sociales en tant que formes produites par et dans la société et

¹ Tout discours est naturellement interactionnel, l'interaction y réside. théorie des voix, polyphonie, dialogisme.

dont l'existence est reliée aux interactions langagières et sociales, ne sont pas stables, elles sont juste transformables. Donc d'un *para-être*¹.

Toutes les formes de construction/déconstruction des représentations sociales sont liées à la *tectonique*² des processus sociaux : les interactions intrinsèques³ et extrinsèques⁴ véhiculant des points de vue, des opinions, et des prises de positions..., souvent contradictoires, exercent des forces les unes sur les autres. Par interaction intrinsèque, j'entends ce que Dujardin appelle le *monologue interieur* :

Concluons que le monologue intérieur, comme tout monologue, est un discours du personnage mis en scène et a pour objet de introduire directement dans la vie intérieure de ce personnage(...) est un discours sans auditeur et un discours non prononcé (...) il est une expression de la pensée la plus intime, la plus proche de l'inconscient,

quant à son esprit, il est un discours antérieur à toute organisation logique, reproduisant cette pensée en son état naissant et d'aspect tout venant,

quant à sa forme (dans l'écriture littéraire), il se réalise en phrases directes réduites au minimum syntaxial, et ainsi répond-il essentiellement à la conception que faisons aujourd'hui de la poésie.

D'où je tire cet essai de définition :

Le monologue intérieur est, dans l'ordre de la poésie, le discours sans auditeur et non prononcé, par lequel un personnage exprime sa pensée la plus intime, la plus proche de l'inconscient, antérieurement à toute organisation logique, c'est-à-dire en son état naissant, par le moyen de phrases directes réduites au minimum syntaxial, de façon à donner l'impression « tout venant ». (Dujardin, *cité par A. Rabatel, 2001*)

Ce qu'il faut retenir, c'est que chaque individu dispose de deux discours : un discours qu'il prononce avec un auditeur, même si cet auditeur est lui-même le locuteur. Ce discours, généralement conscient et obéissant à l'organisation logique de la langue, passe obligatoirement par le « tri » de son énonciateur. Il est

¹ La représentation étant un produit social, sa genèse, son développement et sa disparition(cycle de vie) sont relatifs à ceux d'un être vivant.

² Des forces.

³ Discours propre à l'individu.

⁴ Discours propre à la société.

considéré comme « *vitrine* » d'un autre discours intime, proche de l'inconscient, qui réaménage la pensée, le « *monologue interieur* ».

Le *monologue interieur* (cf. supra) est donc origine de tout discours proféré par son émetteur par le fait qu'il soit une forme d'expression et d'esprit antérieure à toute production discursive externe. Il constitue ainsi le *soubassement représentatif* ou le traducteur de la représentation à l'état brut, avant qu'elle soit actualisée par le discours énoncé : la parole externe.

C'est ce phénomène qui permet à une représentation d'émerger et/ou à une autre de disparaître. La disparition de la représentation n'est que la pointe de l'iceberg. En fait, elle ne disparaît jamais, mais se modifie : Les plus démunies, les « *récessives* », passent sous les « *dominantes* ». En géologie, la naissance ou/et la disparition de montagnes et d'îles, par exemple, ne constitue que la face apparente d'un processus long et latent appelé « pression tectonique ». Un autre exemple est que sous le mouvement de pression effectué progressivement par les dents incluses, que les dents de lait se détachent. Ce phénomène montre, entre autres, une vulnérabilité potentielle des dents du bébé.

La stabilité de la représentation sociale est liée à sa légitimité à survivre. La représentation peut être abandonnée au profit d'une autre représentation qui a un pouvoir illocutoire ou un pouvoir d'action. Ainsi, la survenance d'un événement peut conduire à un changement de l'opinion publique et à l'établissement d'un nouveau système représentatif dans la société. Par exemple, la propagation de la COVID-19 a remis en question la légitimité d'un grand nombre de pays en tant que puissances mondiales, compte tenu de la fragilité de leurs systèmes de santé face à une telle pandémie. « Le plus grand nombre de cas signalés étant au Brésil, en Inde, en Russie et aux États-Unis, parmi les dix points chauds mondiaux¹. Face à l'incapacité des gouvernements à faire face à ce fléau, il est devenu nécessaire de reconsidérer la représentation du système des

¹ Cf. « [Le système de santé mondial et la COVID-19 | Nations Unies](#) »

puissants. Cet exemple peut nous donner une idée de la mesure dans laquelle les chocs subis par une société affectent le système social en général. Nous pouvons alors comparer l'activité sociale, en tant que système interconnecté et interdépendant, aux écosystèmes, qui à leur tour sont régis par un réseau de chaînes alimentaires interconnectées. Toute dégradation affectant l'environnement ne sera que le résultat d'un long processus de changement, car la phase visible n'est qu'un maillon du processus de dégradation.

En fait, les systèmes de connexions se manifestent dans et par la langue, seule capable de les nommer et par conséquent, de les faire valoir à partir de la communication qu'effectue l'homme à autrui. La fonction communicative est considérée comme la « fonction centrale de cet instrument qu'est la langue » (Martinet, 1967, p. 8) Fonction qui met en évidence l'imprégnation sociale de la vie humaine, c'est-à-dire, les rapports individus/société. Certes, l'individu a besoin de communiquer afin d'acquiescer ses besoins, « mais la façon dont ce monde est perçu dépend directement des processus selon lesquels l'homme va communiquer son expérience à son prochain¹ ». Ainsi, tout en apprenant la vie en société, l'individu apprend à se démarquer de sa société. La vie sociale exige que chaque membre exprime son « Ego » en se démarquant des « Autres ».

Donc, l'intérêt que nous portons à la RL est due au rôle qu'elle joue dans les points de vue des locuteurs quant à leur environnement linguistique (Labov & Encrevé, *cité par* Petitjean, 2011)

I. 3. 3. 1. Analyse du PDV

En ce qui concerne le concept de dialogisme, il est indiqué que « la puissance et la pertinence d'une notion se mesure à sa capacité à féconder des champs de recherche pour lesquels elle n'était pas initialement prévue » (Bres, 2007).

¹ Cf. « [288207796.pdf \(core.ac.uk\)](https://core.ac.uk/doi/pdf/10.1017/9781107305440.003) » QU'EST-CE QUE LA LINGUISTIQUE FONCTIONNELLE, A. Martinet

Ainsi, on peut affirmer que la notion de *point de vue*, présentée par A. Rabatel comme une structuration de la théorie génétienne, n'était pas à l'origine destinée au champ des sciences du langage, en particulier à la sociolinguistique. Le présent travail propose de mobiliser cette notion dans l'analyse des points de vue dans les discours proférés par les intellectuels djelfaoui interrogés. L'objectif est d'essayer de rendre compte de sa pertinence pour l'analyse des discours épilinguistiques.

Le phénomène de point de vue, désormais PDV, dans la perspective Rabateliennne correspond :

« au fait qu'une prédication exprime, en sus de la dénotation de l'objet du discours, le point de vue de l'énonciateur sur l'objet (grâce au choix des mots, de l'ordre des constituants, etc.), et ce, même en l'absence de jugement explicite. » (Rabatel A. , 2017 b)

A. Rabatel distingue en premier lieu, « le locuteur, à l'origine de l'actualisation des énoncés de l'énonciateur, qui adopte telle ou telle position énonciative, à laquelle co-réfère un PDV, dans une prédication. La distinction, déclare-t-il, est capitale,

car le locuteur peut toujours changer de positions pour son propre compte (« j'ai longtemps pensé x, aujourd'hui je ne le pense plus »), voire envisager de voir les choses du point de vue des autres, en se mettant à leur place (...) ou en rapportant leur propos (...) par exemple en rapportant une citation. (Ibid)

En deuxième lieu, l'idée que l'énonciateur s'énonce dans le discours va de pair avec une deuxième idée, qui est que l'énonciateur est le premier destinataire de son discours, son premier interprète, relativement à la façon dont il envisage les réactions des autres, des destinataires co-énonciateurs (au sens culiolien du terme) pour mieux devancer leurs objections.

Ainsi, le locuteur et l'énonciateur sont construits sur la base de stratégies de référenciation et de construction d'énoncés. Pour enfile le sens, les interprètes s'appuient sur « la tension, que l'on gagne à jouer entre un pôle attentionnel (ce

qui s'énonce) et un pôle intentionnel (les intentions du locuteur et du sujet parlant) inférées de l'interprétation du texte ou du d'autres prises de paroles de nature péritextuelles dans lesquelles le locuteur revient sur d'autres dires, les commente, etc. » (Ibid.)

Le recours à l'analyse des PDV, présentait l'avantage de penser les rapports du locuteur aux *agents internes* du texte, les modalités de prise en charge énonciative et les pistes interprétatives ouvertes par le discours. A. Rabatel soulignait encore que les acquis théoriques engrangés par ses travaux sur les textes narratifs serviraient utilement l'analyse d'autres corpus (Rabatel A. , 2008, p. 345). Il en va ainsi des textes médiatiques, qui forment la matière étudiée dans le présent recueil.

« Tout énoncé qui prédique des informations sur n'importe quel objet du discours, en donnant non seulement des renseignements sur l'objet (relatifs à sa dénotation), mais aussi sur la façon dont l'énonciateur envisage l'objet, exprimant ainsi un pdv. » (Rabatel A. , 2017 a, p. 43)

De ce fait, l'énonciation est étroitement liée à la référenciation, choix linguistique des expressions désignant le référent (soit le réel extérieur à la langue). Sur la base de cette solidarité entre énonciation et référenciation sont distinguées deux instances, le locuteur et l'énonciateur :

« Le locuteur est l'instance qui profère un énoncé, dans ses dimensions matérielles, phonétiques ou scripturales. L'énonciateur correspond à une position (énonciative) qu'adopte le locuteur, dans son discours, pour envisager les faits, les notions, sous tel ou tel point de vue (pdv). L'énonciateur est l'instance à partir de laquelle les contenus prépositionnels (cp) sont agencés dans une prédication, de façon à indiquer, via la référenciation des états du monde, le pdv du sujet sur le monde, la langue, dans une situation particulière. » (Ibid. p.44)

Dans un énoncé, le locuteur n'est que l'énonciateur premier (l1/e1) et c'est lui qui s'en charge de le faire communiquer autant que locuteur principal. D'autres PDV sont manifestés par d'autres énonciateurs de manière plus ou moins explicites au sein du même énoncé. On comprend donc, en quoi le

discours comporte une « dimension subjective et interprétative qui oriente l'interprétation du contenu propositionnel » (Rabatel A. , 2017 a, p. 45)

I. 3. 3. 2. Notion de prise de position

Une des notions que cette recherche tente d'exploiter est celle de prise de position ou celle de responsabilité dans la théorie scandinave de la polyphonie linguistique de H. Nølke et de la ScaPoLine ¹, amorcée par Ducrot (1984) et commentée par R. Vion (2004).

« [...] Je crois les mots de la langue incapables, de par leur nature même, de décrire une réalité. Certes les énoncés se réfèrent toujours à des situations, mais ce qu'ils disent à propos de ces situations n'est pas de l'ordre de la description. [...]. Ce qu'on appelle idée, dictum, contenu propositionnel n'est constitué par rien d'autre, selon moi, que par une ou plusieurs prises de positions » (Ducrot, *cité par R. Vion, 2004*)

La distinction entre *modus* (l'expression du jugement) et *dictum* (le contenu du jugement) revient très souvent dans les écrits des linguistes : Bally (1932), Cullioli (1983-1984), Ducrot (1984,1989,1993), Vion (2001, 2003b, 2003c). En prenant appui sur les derniers travaux de Ducrot, R. Vion refuse que la distinction entre *modus* et *dictum* « puisse renvoyer à une opposition triviale entre objectivité et subjectivité » (Vion R. , 2004). Le *dictum* peut contenir des évaluations subjectives.

L'idée de Ducrot selon laquelle « le *dictum* est une construction subjective relevant de la prise de position et non de la pure description », est partagée par Vion (cf. *Supra*). Quant à Bally, considère le *dictum* comme une représentation construite par le sujet parlant(une *représentation pensée*) (cf. *Supra*)

Dés lors, on pourrait dire que le sujet parlant réagirait à une représentation construite par lui-même, dans son propre discours, même si cet énoncé est dépourvu de marquage déictique correspondant à la position de celui-ci.

¹ Cf. « <https://doi.org/10.3917/dbu.bres.2005.01.0125> »

« Communiquer reviendrait donc à se positionner par rapport à une représentation construite dans le discours. Il convient de se prononcer sur le statut linguistique et cognitif de cette représentation qui fonctionnerait à la fois comme point de départ pour une réaction du sujet, comme élément subordonné à cette réaction (y compris sur le plan syntaxique) mais aussi comme facteur structurant de l'intervention du locuteur» (*ibid*)

Faut-il dé « monter » la pertinence des composantes de l'identité sociale dans l'appréhension de l'identité linguistique du sujet enquêté ?

I. 3. 3. 3. Analyser les discours des intellectuels sous l'angle des dispositifs de mise en scène

Mon intérêt est d'analyser le contenu (le sens effectif) des discours proférés par les enquêtés sous l'angle des représentations mais aussi via les processus de mise en scène qui se constituent *hic et nunc* lors de l'acte d'énonciation, tel que théorisé par (Goffman, 1973). Cela inclut l'examen de la manière dont l'intellectuel cherche à préserver son image au cours d'une interaction, le rôle qu'il adopte pour structurer son discours en fonction de son auditoire, ainsi que l'influence du contexte djelfaoui sur son discours et l'interprétation de celui-ci.

Cette analyse tient compte de la légitimité au nom de laquelle l'intellectuel prend la parole, de la parole qui dit l'être et par laquelle et dans laquelle il s'identifie, et du sens « culturel » que loge les expressions et les mots énoncés. Ces prises en compte dont P. Charaudeau baptise les dispositifs de mise en scène, renferment trois dimensions : la dimension situationnelle, la dimension énonciative et la dimension sémantique.

- La dimension situationnelle

Détermine l'identité de chacun des partenaires de l'échange et par conséquent, détermine la légitimité ¹ de parole et la renforce. P. Charaudeau l'explique ainsi :

¹ Notion discutée dans le chapitre de l'intellectuel

« [Elle ¹] exige de tout sujet qui communique et interprète qu'il soit apte à construire son discours en fonction de l'*identité* des partenaires de l'échange, de la *finalité* de l'échange et du *propos* qui est en jeu. L'*identité* des partenaires de l'échange détermine « qui parle à qui ? », en termes de *statut*, de *rôle social* et de *place* dans les rapports de force hiérarchie). C'est l'*identité* du sujet parlant qui détermine et justifie son « droit à la parole ». La *finalité* de l'acte de communication se définit à travers la réponse à la question implicite : « Je suis là pour quoi dire ? », et à ce niveau de généralité, on y répond en termes de *visées discursives* (« prescription », « sollicitation », « information », « incitation », « instruction », « démonstration ». (Charaudeau P. , 2001)

Il est donc important de réfléchir sur la question de la légitimité des enquêtés (en tant qu'état) et de leur légitimation (en tant qu'action). D'une part, cela permet d'examiner le processus de reconnaissance par lequel ils se donnent le droit de s'exprimer, fondé sur des valeurs qui les distinguent sur les plans social, culturel et idéologique. D'autre part, il s'agit d'analyser leurs discours comme des mécanismes de légitimation afin de révéler le pouvoir symbolique de l'intellectuel dans sa relation au discours qu'il prononce, afin d'établir et de renforcer sa propre reconnaissance.

Dans cette optique, l'intellectuel qui prend la parole est considéré comme un sujet-parlant qui véhicule un discours authentique porteur d'imaginaires, d'idéologies, de représentations, et d'opinions. Ce discours s'inscrit dans un contexte socio-spatio-temporel déterminé et est exprimé dans une langue consciemment sélectionnée, dont le choix est justifié par des contenus qu'il juge vrais et significatifs. L'objectif de cet intellectuel serait de modifier le système de croyance et/ou les attitudes comportementales de ses interlocuteurs, notamment le chercheur, qui est présent, et l'instance scientifique, qui n'existe que de manière supposée pendant l'entretien. Pour ce faire, il utilise des moyens verbaux et non verbaux (gestes, mimiques, intonations) qui lui sont propres, s'adressant à

¹ La compétence situationnelle.

un public où un acteur est réellement présent (le chercheur), tandis que les autres interlocuteurs sont hypothétiques mais réagiront inévitablement à ses propos.¹

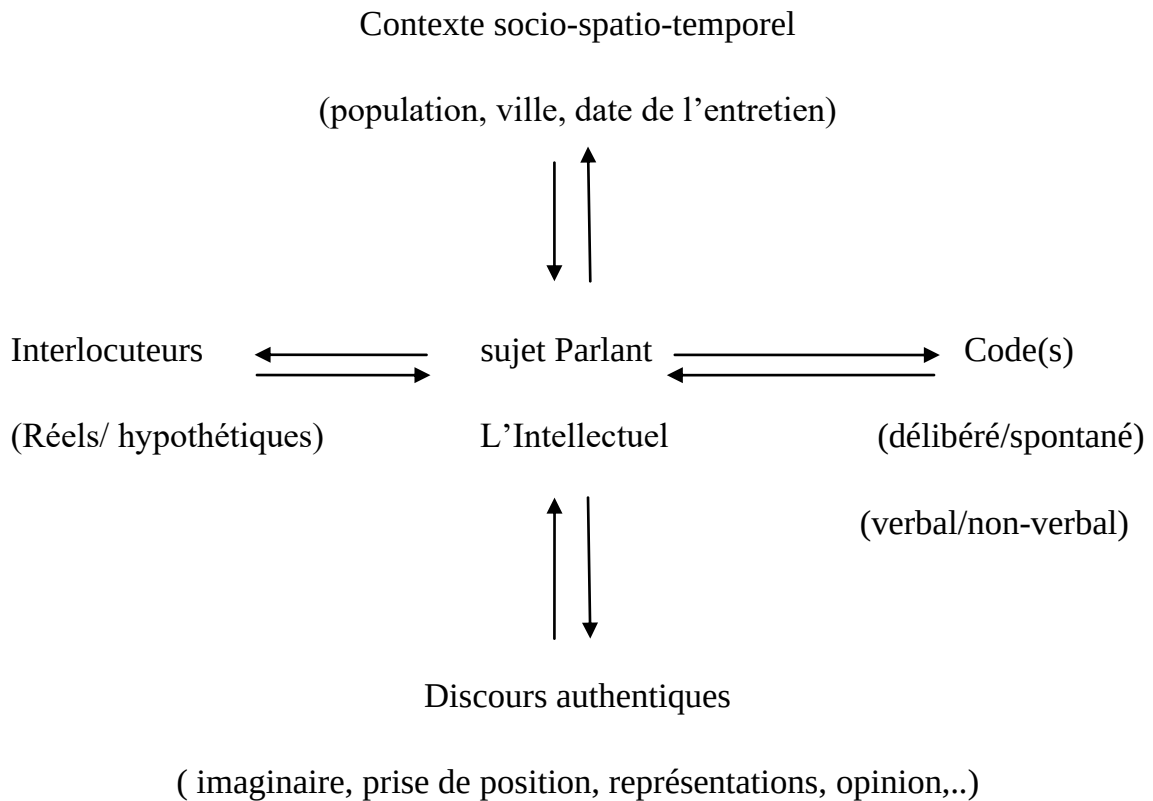


Figure 5 : Schéma de l'entretien des intellectuels

Sur la base de ce qui a été présenté, il est supposé que le public destinataire n'est pas passif et peut-être impitoyablement critique. Il est même potentiellement opposant et qu'il soit nécessaire de le débattre et de réfuter ses thèses, (même si on les cite pas), par des antithèses soutenues théoriquement et méthodologiquement par des arguments et des exemples à l'appui.

¹ Sur la notion de légitimation lire notamment M. Ngalasso-Mwatha, *L'écrivain comme instance de création et de légitimation*, In. *Légitimité, Légitimation*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2011.

Or, le.s destinataire.s « imaginaire.s » demeure.nt néanmoins perméable.s car potentiellement convainable.s : d'abord, à travers le large éventail d'arguments scientifiques qui consolident ses points de vue et les opinions qu'il met en avant mais surtout, par le répertoire lexical, et les stratégies et les manœuvres discursives variées mises à l'oeuvre au sein de son discours pour influencer son.es interlocuteur.s. C'est-à-dire, par la nature même de l'énoncé, si l'on reprend Ducrot.

O. Ducrot qui refuse de réduire l'argumentation aux seules « conditions de vérité assignables », suppose que celle-ci n'a de sens qu'au sein d'une sémantique. Il distingue entre ce qui est de l'ordre du logique et ce qui est de l'ordre du discours :

« Raisonnement et argumentation relèvent de deux ordres tout à fait différents, l'ordre de ce qu'on appelle habituellement « logique », et l'ordre de ce que j'appellerai « discours » (...) dans un raisonnement, l'enchaînement des énoncés n'est pas fondé sur les énoncés eux-mêmes, mais sur les propositions véhiculées par eux, sur ce qu'ils disent ou supposent du monde. La situation est tout à fait différente quand il s'agit d'un discours. Là, l'enchaînement des énoncés a une origine interne, il est fondé sur la nature même de l'énoncé, ou, si l'on préfère, sur son sens, et non pas sur l'état du monde auquel il renvoie » (Habert, 1982)

Il s'agit donc d'un pouvoir symbolique considérable qui suppose reconnaissance et légitimation de celui qui l'exerce (l'intellectuel), par celui qui l'écoute et le transcrit (le chercheur) et le lit et l'évalue (l'instance scientifique). On peut même constater que l'intellectuel interviewé développe des contre-discours adressés à des interlocuteurs hypothétiques dont les positions et les attitudes diffèrent de celles qu'il avance.

L'effervescence identitaire, l'instabilité économique, l'état d'impasse politique, entre autres, qu'a traversé l'Algérie ces dernières années, ont fait émerger des situations qui ne sont que des échos des problèmes accumulés au fil des ans, comme une boule de neige. Et que la société et l'Etat n'ont pas réussi à faire face. Il n'en demeure pas moins que tous ces événements ont contribué à

façonner les représentations jonchées dans les discours des interviewés et à la manière dont sont appréhendées les relations à l'Autre.

- La dimension énonciative

Sert à appréhender comment les locuteurs-énonciateurs s'identifient par et dans la langue qu'ils articulent et mettent en œuvre. L'objectif serait donc de saisir la fonction du langage comme moyen de dire le réel séparément des conditions de production. C. Kerbrat-Orrecchioni (1980) met en évidence la thèse élaborée par Austin (1962)¹ puis par Searle (1969)²:

« Parler, c'est sans doute échanger des informations ; mais c'est aussi effectuer un acte régi par des règles précises (dont certaines seraient pour Habermas, universelles) qui prétend transformer la situation du récepteur et modifier son système de croyances et/ou son attitude comportementale » (Kerbrat-Orrecchioni citée par B. Pavelin, *le geste à la parole*, p :60)

Ducrot (1984) qui s'intéresse aux travaux de J. Lacan, lui-même s'intéressant aux travaux de Heidegger sur la parole, en adopte quelques points de vue où l'on peut comprendre qu'il est question d'écouter le « logos » comme « parole dit l'être » plutôt que de celui qui parle (Juignet, 2003). C'est à partir de cette réflexion que Ducrot redéfinit l'énonciation en proposant la suivante : « l'événement constitué par l'apparition d'un énoncé » (Verhaegen, 2010). Cette proposition fait sortir l'énonciation d'une dépendance au locuteur vers une co-construction du sens : les sujets construisent le discours autant qu'ils sont construits par lui. Ce regard a été porté, entre autre, par la linguistique des interactions représentée par Gumperz, L. Mondada et C. Kerbrat-Orrecchioni dans leurs travaux.

D'où les questions qui sont majeures pour moi et qui construisent le pivot de cette recherche :

¹ « Quand dire c'est faire ».

² Speech Acts.

Comment les intellectuels interrogés se définissent-ils dans leurs discours et à travers la ou les langues de leurs discours ? C'est-à-dire à travers les mots, les manœuvres rhétoriques et les représentations qu'ils créent ? Et comment appréhendent-ils le paysage linguistique dans toute sa complexité ?

Pour s'exprimer, communiquer, influencer, etc., l'être humain a besoin d'un registre de signes qu'il partage avec les membres de son groupe ou de sa société. Le choix du code n'est nullement anodin. Qu'il soit maître du code ou qu'il ne le soit pas, l'être humain cherche toujours la meilleure façon qui devrait rendre son discours compréhensible mais surtout convainquant. Choisir la langue comme système de signes de transcription et de sonorisation, mais aussi choisir la langue comme système de sens bâti d'une façon endogène et distinct et dont la mise en valeur interprétative n'est qu'une entreprise co-construite.

Pour y répondre, tous les choix théoriques et méthodologiques disponibles sont sollicités et investis dans de telle exploration. C'est ainsi que nous avons fait appel, entre autres, aux travaux d'Alain Rabatel et de Robert Vion sur l'énonciation, à savoir la notion de PDV et le concept de Prise de Position.

- La dimension sémantique

Pour P. Charaudeau, faut-il le rappeler, trois dimensions partagent le domaine de la production discursive : une dimension situationnelle, soit le contrat, une dimension énonciative, c'est à dire la mise en scène langagière, et une dimension *topicalisante*, de l'ordre de la sémantique des contenus (Boyer H. e., 2016), qui est dans les mots, les phrases et les formules récurrentes

« où se construisent les savoirs sur le monde qui constituent les « imaginaires sociaux » qui caractérisent une société. C'est-à-dire la façon dont les individus vivant en société se représentent le monde et jugent les comportements humains, organisant ces savoirs en doctrines, idéologies ou tout simplement opinions plus ou moins stéréotypées. c'est ce phénomène de circulation et d'encroisement des paroles qui s'échangent dans l'espace public ou interpersonnel, qui est appelé, parfois, « intertextualité » (Genette), parfois, « Dialogisme » (Bakhtine), parfois « interdiscursivité. » (Charaudeau P. , 2015)

Certes, l'engagement de la compétence langagière permet d'interroger le sens que renferme le discours proféré dans une situation d'énonciation. Or, le sens que loge un discours est aussi déterminé par l'engagement d'une aptitude socioculturelle. Ainsi, en s'interrogeant sur l'identité du sujet parlant et sur la finalité de l'échange, l'interlocuteur finit par déterminer l'enjeu de signification de l'échange langagier.

« Un savoir de référence qui n'est pas seulement celui contenu dans les systèmes linguistiques, mais aussi celui contenu et véhiculé par un ensemble de discours qui ont été produit par le groupe social auquel appartient le sujet parlant. » (Charaudeau, 2005)

Et auquel appartient aussi son interlocuteur car ce dernier se trouve dans la position et le devoir de comprendre et d'interpréter le message communiqué.

La compétence que partage tout champ culturel, permet au récepteur de décoder le message et de référer tel sens à tel énoncé puisque chaque culture possède ses propres caractéristiques et sa propre spécificité. On parle ainsi de compétence culturelle : savoir permettant la connaissance du système des signes dans une culture donnée puisqu'un signe n'est pas simplement un contenu lexical mais aussi un contenu culturel si on reprend Barthes.

Les dimensions et les facteurs affectant la société algérienne ont été retenus: conditions économiques, décisions politiques, valeurs sociétales fondamentales, relations internationales, etc. nous les traiterons comme des contraintes affectant la dynamique sociale. Ainsi, les analyses porteront sur les développements qui, selon nous, ont l'impact le plus significatif sur la société algérienne.

Ma démarche se veut plus inductive et plus empirique. Pour cette raison je tiens à préciser que j'ai toujours veillé à utiliser tous les outils d'analyse disponibles qui conduisent à une vision globale du paysage sociolinguistique de la ville de Djelfa. Je n'avais pas le souci, au départ, de ne retenir que les éléments servant d'appui aux arguments préalables.

« En effet, l'incertitude irréductible est la marque des sciences de terrain. Elle ne tient pas à une infériorité, mais à une modification des rapports entre « sujet » et « objet », entre celui qui pose les questions et celui qui y répond. » (Stengers, 1995, p. 163)

I. 3. 3. 4. Représentation, identité, opinion, prise de position, imaginaire, point de vue, quelle(s) relation(s) ?

Parce « [qu'] elles sont en même temps stables et mouvantes, rigides et souples » (Rateau, 2007, p. 176), les représentations sociales présentent un double système qualifié de contradictoire. Elles sont à la fois stables et mouvantes, rigides et souples, ce qui leur confère une structure contradictoire. Elles possèdent un noyau dur, stable et rigide, qui repose sur les valeurs partagées au sein de la communauté sociale, et qui leur donne leur caractère consensuel. Cependant, la périphérie de ce noyau est loin d'être stable ou fixe. Elle forme une zone instable et transformable, alimentée par les expériences individuelles et les vécus personnels de chacun. Ainsi, une représentation sociale peut combiner des opinions stables, partagées par le groupe, tout en intégrant des éléments individuels, qui reflètent les différences entre les individus, selon un processus de transformation ou même de métamorphose.¹

Cela conduit à adopter la définition de Willem Doise (1990), qui soutient que les représentations sociales reflètent à la fois les croyances communes partagées concernant un objet social et les ajustements individuels exprimés à travers une variété de prises de position (opinions, postures, points de vue, etc.) que l'individu apporte à ces mêmes croyances :

« principes générateurs de prises de positions [individuelles] liées à des insertions spécifiques dans un ensemble de rapports sociaux et organisant les processus symboliques intervenants dans ces rapports » (Doise, *cité par Roussiau & Bonardi, 1985, p. 245*)

C'est ce qui explique que tant que l'environnement est stable la représentation l'est aussi. Ainsi, la communication ou le langage en interaction

¹ On peut évoquer ici les grandes transformations qu'a connu l'humanité, le transfert de la population de la péninsule arabique du paganisme au monothéisme en un temps très court.

sert à la formation/reproduction de la représentation sociale et à la véhiculer, car pour communiquer, les sujets ont besoin, en plus du langage commun, d'une « *carte mentale commune* » de repères et de croyances partagés leur permettant de se référer « au même système de signification institutionnalisées » (*ibid.*)

On pourrait donc appréhender les objectifs collectifs et les objectifs individuels dans une relation de réciprocité, c'est-à-dire que les objectifs collectifs orientent ceux individuels et que ces derniers sont la source des premiers. Donc, c'est en fonction des représentations du groupe auquel on appartient qu'on se définit autant identité propre et c'est à partir d'elle, qu'on assure, en même temps, l'existence d'une identité sociale. « c'est pourquoi, en contribuant à l'édification des identités individuelles, les représentations contribuent à l'affirmation d'existence des groupes sociaux » (Moliner, *cité par Roussiau & Bonardi, 2001, p. 22*)

En se référant à la définition de Cornelius Castoriadis (1975), Charaudeau reprend la notion d'imaginaire social en imaginaire socio-discursif. Ce dernier est défini non pas comme un concept mais comme un processus à la fois affectif et rationnel de symbolisation du monde et de construction du sens.

« un mode d'appréhension du monde qui naît dans la mécanique des représentations sociales, laquelle (..) Construit de la signification sur les objets du monde, des phénomènes qui s'y produisent, les êtres humains et leurs comportements, transformant la réalité en réel signifiant. » (Charaudeau P. , 2007)

L'imaginaire socio-discursif selon le même auteur, possède une double fonction de création de valeurs et de justification de l'action. Celle-ci est qualifiée de sociale dans la mesure où elle s'assume dans un domaine de pratique sociale (*ibid.*), ce qui redonne ajustement et cohérence au rapport entre l'ordre social et les conduites. Cette hypothèse conduit à considérer les représentations comme des rudiments et fondement de l'imaginaire rendu perceptible par la parole.

I. 3. 4. Méthode de construction du corpus

L'entretien semi-directif nécessite une préparation rigoureuse, incluant des connaissances théoriques et méthodologiques, ainsi que des outils adaptés. Les chercheurs doivent préparer des questions pour ne pas oublier les thèmes clés de la recherche. Dans notre étude, nous avons conçu un guide de questions pour orienter l'entretien autour de trois axes principaux : la ville de Djelfa, l'identité naili ou djelfaoui et la (es) langue(e), y compris le parler naili. Ce guide sert de repère, mais ne doit pas être suivi de manière rigide car « chaque entretien a sa propre dynamique. Le seul impératif est que tous les enquêtés aient couvert tous les thèmes du guide avant la fin de l'entretien, ce qui permettra de procéder à une analyse comparative des différents entretiens » (Berthier, 2006, p. 60). Notre guide comprend trois groupes de questions fermées et semi-fermées tournant autour des trois axes de l'enquête. (cf, Annexe). Cependant, chaque entretien possède sa propre dynamique. Le but est d'aboutir à une comparaison pertinente des différents entretiens. Nous avons mené treize entretiens semi-directifs avec des intellectuels de la ville de Djelfa, en obtenant leur consentement pour l'enregistrement. Une brève présentation du sujet de recherche a été faite pour éviter d'influencer les réponses, tout en facilitant l'interaction.

Lorsque j'ai estimé que le nombre d'enregistrements et, par conséquent, celui des personnes interrogées étaient suffisants pour garantir la représentativité de mon échantillon, j'ai pris la décision de mettre fin à la phase de collecte des données. Cette décision a été motivée par les premières suggestions de personnes déjà interrogées, ce qui m'a donné l'impression que l'échantillon était saturé et que les informations supplémentaires ne génèrent plus de nouvelles perspectives. De plus, j'avais la conviction d'avoir accumulé suffisamment d'heures pour passer aux étapes suivantes de ma recherche.

Un nouveau projet a débuté : une fois que les enregistrements ont été rassemblés, j'ai entrepris de les transcrire pour en garder une trace fiable. Nous avons adopté notre propre protocole de transcription : tout ce qui se prononce

s'écrit conformément aux règles de l'alphabet phonétique international (API). L'objectif était de retranscrire le plus fidèlement possible le discours oral, en tenant compte des hésitations, des pauses, des répétitions des items... Cette méthode nous a permis de garantir que rien n'était omis et que tous les éléments sonores étaient couverts par la transcription. L'important était de rendre la parole compréhensible et lisible. En fait, le discours des enquêtés ressemblait beaucoup à de l'écrit, donc ma priorité était de capturer avec précision ce qui avait été dit. Pour respecter l'anonymat des enquêtés, nous les avons codé sans se soucier l'ordre chronologique de passation des entretiens.

Vous auriez à lire dans les transcriptions les codes suivants :

Code	Signification
E1	Enquêté n ⁰
S1	Séquence n ⁰
[]	Intervention de l'enquêtrice
?	Intonation interrogative ou marque d'une question
!	Intonation exclamative
Xxx	Segment inaudible
()	Explications à des fins explicatives
[ggeellmm]	Extrait en italique et entre deux crochets, indique une traduction
/	Marqueur de frontière entre syntagme en arabe et syntagme en français
//	Marqueur de frontière syntagmatique en position finale
[pause]	l'enquêté se tait momentanément avant de reprendre sa réponse

Figure 6: Codes des transcriptions

Décider de la pertinence des données pour la construction du corpus d'étude, c'est-à-dire, trancher sur la question des données relevant uniquement de mon objet d'étude, et servant ainsi les finalités de ma recherche (Blanchet, 2012a), est une étape importante dans une enquête de terrain.

Le corpus, comme contenu « provoqué et produit » par l'intervention du chercheur dans son terrain, « constitue l'ensemble des traces communicationnelles prises en compte pour être soumise aux procédures analytiques » (Bardin, 2007, p. 247). Il constitue donc, le « sur quoi va porter » toute description et analyse du phénomène objet d'étude.

Mon souci était de rendre intelligible le réel tel qu'il est énoncé sur le terrain, c'est-à-dire, d'essayer de limiter au maximum mon intervention dans une quelconque simplification du corpus. Cette démarche consiste à garder les entretiens dans leurs entières et de n'écarter aucun fragment de l'analyse sauf ceux n'ayant pas de relation avec la thématique de recherche : les énoncés hors sujets. Les paraphrases et les redondances sont eux aussi mis à l'écart. Analyser les entretiens dans leur enchainement logique et chronologique, s'avère une démarche pertinente et irremplaçable pour appréhender l'enchainement des pensées construites dans leurs progressions discursives sur le plan individuel et par la suite sur le plan de la synthèse globale.

Une question qui se pose désormais est de savoir comment procéder à la construction d'énoncés prêts à être analyser à partir des discours proférés par les enquêtés ? L'écoute et la réécoute des enregistrements sonores et la lecture et la relecture des textes transcrits m'ont permis de sélectionner les séquences, objet d'analyse. En effet, la somme de ces énoncés constituent pratiquement la totalité des entretiens. La volonté de garder les entretiens dans leurs formes d'origine a été exprimée plus haut.

CHAPITRE II - CONCEPTUALISER LE CONTEXTE DE L'ENQUETE

CHAPITRE II - CONCEPTUALISER LE CONTEXTE DE L'ENQUETE

« Sous sa forme la plus réductrice : chacun n'aurait qu'une seule identité, se trouverait défini par elle, se verrait juger, serait appelé à se juger en fonction d'elle. Alors que chacun d'entre nous a des identités multiples, alors que la personnalité de chacun est faite au mieux de la synthèse, au pis de la juxtaposition conflictuelle d'identités multiples. »

Alfred Grosser, Le Monde, 28 janvier 1994

II. 1. L'identité

Identité culturelle, identité linguistique, identité ethnique, identité religieuse, crise d'identité ¹, trouble identitaire, etc., se sont quelques exemples, parmi d'autres, témoignant de la modernité de la question identitaire et certifiant de l'ampleur qu'elle prend de nos jours. Une omniprésence qui tend à la considérer comme une donnée existante en elle-même, essentielle (Baudry & Juchs, 2007).

Mot majeur de notre temps, toutefois, son emploi massif et abondant peut donner l'illusion de sa banalité. Mais, aussitôt que l'on tend à le cerner, les difficultés apparaissent. En effet, l'identité comme concept moderne se trouve liée à d'autres concepts tels que le patrimoine culturel, la stabilité sociale, la diversité, la similitude, l'existence, etc., et est d'usage dans des contextes disciplinaires différents : la sociologie, l'histoire, la psychologie, le droit, la philosophie, etc. Ces multiples contextes épistémologiques tendent à aborder l'identité en termes de connotations, de dimensions et de composants de base d'où la richesse et en même temps la complexité de ce concept. Toutes ces données poussent à s'interroger sur le phénomène, ses origines et ses destinées.

¹ Erik Erikson (1968), est le premier à associer le concept d'identité au développement de l'adolescent.

II. 1. 1. L'identité, des origines aux retombées

II. 1. 1. 1. L'origine d'un concept

Historiquement, le mot « identité » est un emprunt du bas latin *identitas*, « qualité de ce qui est le même », dérivé du latin classique *idem*, « le même »¹. Il apparaît en ancien français, au XIV^e siècle dans le poème de *Pamphile et Galatée* comme correspondant à identique « *ce qui fait qu'une chose, une personne est la même qu'une autre, qu'il n'existe aucune différence entre elles* »².

Mais à l'encontre du sens ou nuances de sens que recouvre le mot identité dans les multiples versions des dictionnaires français : similitude³, unité⁴, identité personnelle⁵, la neuvième version du dictionnaire de l'académie française tend à se débarrasser de la synonymie et à réintégrer les nouveaux emplois du terme : l'identité culturelle d'un peuple (l'identité nationale), l'identité judiciaire (la personnalité civile d'un individu), etc.

En arabe, Le concept *huwiyah*, identité, est un néologisme. On ne le rencontre guère dans les anciens dictionnaires. En réalité, ce terme n'a rien en lui-même et par lui-même à se rapporter à l'essence de la langue arabe. Parmi les plus anciennes références indiquant le mot *huwiyah* (dérivation lexicale du pronom « *houa* », qui désigne en français l'égo), on trouve le livre d'*Ibn Hazm Al Andaloussi* (994-1064)⁶, dans lequel il pose, selon le principe d'évidence, la question du lien logique entre l'identité et l'altérité: « *La définition de l'identité (le soi), est que tout ce qui n'est d'autre est soi-même. Car il n'y a pas du tout de médiation intelligible entre l'identité et l'altérité. Donc, tout ce qui s'écarte de l'identité rentre dans l'altérité.* »⁷ [traduction libre].

¹ cf. « <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9F0430> »

² cf. « <https://www.le-tresor-de-la-langue.fr/definition/identite> »

³ cf. « <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A8I0041> »

Sens mathématique qui apparaît dans les dictionnaires du début du XX^e siècle.

⁴ Sens didactique donné comme seul sens jusqu'au XIX^e siècle.

⁵ cf. « <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A6I0036> »

Sens juridique apparaît dans les dictionnaire du XIX^e siècle.

⁶ الفصل في الملل والنحل *Décider de ses croyances et convictions.*

⁷ Ibid. Tome II, p : 107

Par cette définition, *Ibn Hazm* exclut donc l'*illusion*, c'est-à-dire la représentation : ce qui n'est lui-même est un autre et par conséquent ce qui est autre n'est pas lui-même. D'emblée, une distance entre les deux entités s'établit. En termes de comparaison, l'identité implique forcément la différence, mais c'est une différence conciliable car elle se pense et se connaît en se disposant de l'autre qui la renvoie vers soi. On réalise ainsi que « soi » et « identité » dans la définition d'*Ibn Hazm*, sont interchangeables.

En abordant la question de l'identification de l'identité, un certain nombre d'interrogations se posent : qui juge l'identité ? Quels sont ses supports ? Est-elle individuelle ou collective ? Est-ce qu'elle est de caractère acquis ou inné ? Quels rapports entretiennent-elles, l'identité linguistique et l'identité culturelle ? Se sont ces questions et d'autres auxquelles cette recherche tentera d'apporter des éléments de réponses.

II. 1. 1. 2. développement du concept dans le champ des sciences humaines et sociales

On se rend compte de notre identité dès lors que l'on commence à parler de soi : qui suis-je ? Est-ce celui que je crois être ou bien celui qui dit que je suis ? (Charaudeau P. , 2009 a) Aurai-je besoin d'un autre pour me reconnaître ? Aurions-nous besoin de l'obscurité pour reconnaître la lumière, de la pathologie pour apprécier la santé et de l'agitation du mouvement pour qu'on ait réalisé le silence de l'immobilité. « *Le sens se reconnaît par son opposé* », expression récurrente dans les références linguistiques et herméneutiques ¹ arabes ; « c'est pourquoi toute définition faite à propos d'un mot est vaine, c'est une mauvaise méthode que de partir des mots pour définir les choses. » (De Saussure, 2005, p. 20)

Le signe, selon la conception linguistique arabe et saussurienne, comme représentation psychique, c'est-à-dire conceptuelle, ne peut se déterminer d'abord, qu'en contraste avec un autre signe. C'est-à-dire que l'on ne peut se

¹ Cf. « <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura25-aya45.html> »

rendre compte de ce que signifie un signe, que s'il y a un signe contraste. Ainsi, le sens qui sort de la mise en contraste de deux signes vient de la différence qui existe entre les deux. Cela veut dire que finalement, le sens est d'abord une négation : un signe est, ce que ne le sont pas les autres signes.

Par transposition, l'identité semble avoir besoin d'un Autre qui la renvoie à Soi, c'est-à-dire, qu'il n'existe pas un « Soi » sans l'existence d'un « Autre » qui lui rend compte de son existence et de sa réalité. En d'autres termes, l'altérité serait la condition même de l'émergence de l'identité. En effet, c'est par et à travers ce contraste perceptible et manifesté par le langage, que l'on s'identifie et se définit et que l'on arrive à identifier et à définir la réalité du monde qui nous entoure pour le faire exister.

« Le langage est au cœur de la construction aussi bien individuelle que collective du sujet (...) dans la mesure où c'est à travers le langage que s'instaure la relation de soi à l'autre(...) c'est par et à travers le langage que (...) nous arrachons le monde à sa réalité empirique pour le faire signifier [et les valeurs] ont besoin d'être parlées pour exister(...) ce qui donne sens à notre action.» (Charaudeau P. , Identité linguistique, Identité culturelle: une relation paradoxale, 2009 a)

La question identitaire est restée pendant longtemps, une question philosophique et logique. Mais c'est le XX^{ème} siècle, particulièrement la période d'après guerre, qui constitue une période propice pour le développement du questionnement identitaire. Thème qui rentre en résonance avec les changements politiques qu'a connu le monde aux débuts des années cinquante. Les mouvements d'émancipation aux USA des années soixante, notamment les mouvements afro-américains qui se sont emparés du concept, ont participé au succès du thème identitaire dans les sciences sociales analytiques (Becchia & Chamboduc de Saint Pulgent, 2012). Celles-ci tendent à réexaminer les relations entre l'individu et sa société.

II. 1. 2. l'identité, une catégorie de pratique sociale et étatique

II. 1. 2. 1. *L'identification horizontale arabe, un outil social de (re)présentation*

L'affirmation que j'ai faite plus haut selon laquelle l'identité est un concept occidental n'exclut pas que le phénomène existe et ait toujours existé dans la réalité, bien avant qu'il soit remis en question. Faut-il savoir que la question identitaire ne s'est pas posée dans la société tribale traditionnelle où un système moral et un système de savoir établis préalablement définissaient à chacun un sens de la vie et un sens des valeurs. La mise en place d'un tel système de contrôle social et éthique permet l'établissement d'un savoir individuel commun et réciproque. Un système où tout le monde connaît tout le monde et tout le monde contrôle tout le monde ¹. Il existe un dicton algérien amusant qui reflète l'idée de connaissance commune et partagée : *Mimouna connaît Dieu et Dieu connaît Mimouna*.

En revanche, le système généalogique oral chez les Algériens conforte cette thèse. Les Arabes s'en servent pour se distinguer. Dès qu'un Arabe rencontre un autre Arabe, il lui pose immédiatement la question suivante : *تكون؟* Qui vous êtes ? une question suffit à l'interlocuteur pour exposer son arbre généalogique ascendante : son nom, celui du père, du grand père, de la fraction et de la tribu. Tous ces éléments « identitaires » permettent de (re)connaître son interlocuteur, c'est-à-dire de le « localiser » socialement et moralement. Ce savoir social et moral que partagent les individus de la communauté, constitue un outil efficace de (re)connaissance. Identifier son interlocuteur permet de prendre l'attitude adéquate à tel ou tel contexte. Une attitude qui n'est pas forcément discriminatoire, mais qui permet, entre autres, à la personne de calculer la « distance » qui la sépare de son interlocuteur et de décider de la façon de dire ou/et d'agir. On observe quasiment le même phénomène lors d'un appel téléphonique. Ainsi, avant d'entamer la conversation, l'appelant demande à son

¹ Les petits villages de l'Algérie profonde en sont un exemple.

interlocuteur : « Où êtes-vous ? » Comme si la réponse à cette question délimite quelques aspects du cadre et du contenu de la communication ; le permis et l'interdit ainsi que l'axe des priorités thématiques.

Le même procédé identitaire est remarqué dans la société steppique algérienne. La première question qui serait donc poser à une personne « étrangère », portera sur ce « qui vous êtes ? ». Interrogation nécessaire pour que vous seriez, autant qu'interlocuteur, symboliquement localisé ; pour se décider du cadre et de l'aboutissement de la communication. Certaines connaissances préalables semblent nécessaires pour démarrer et poursuivre une conversation.

II. 1. 2. 2. Les papiers identitaires, un outil de control étatique

Le procédés d'identification que je viens de citer, ressemble, à peu près, au procédés des papiers d'identité. C'est une invention apparue avec le développement de l'État moderne comme appareil séparé de la société vivante. Un État, qui dans un souci de contrôler ses sujets, avait besoin d'emblée de les connaître. Les premiers papiers attachés aux individus étaient des papiers liés aux personnes déracinées comme l'indique l'historien de l'émigration, G. Noiriel :

« Dès les premiers moments de l'application de la loi de 1893 qui contraint les patrons à contrôler l'identité de leurs ouvriers étrangers, des observateurs remarquent que cela est impossible si l'on n'oblige pas les Français à se munir eux aussi de "papiers" ; comment confondre autrement les imposteurs se prétendant Français, ayant l'air Français mais n'étant pas Français ? »
(Gérard Noiriel cité in, *Piazza, P.*, 2004)

L'idée « illusoire » que développe l'État sur les papiers identitaires implique que l'on peut tout savoir sur la personne juste en examinant ce bout de papier. Le système établie la représentation, qu'au lieu d'interroger la personne elle même, il suffit d'interroger le papier fournit par l'administration. Alors, la personne, apparait comme une doublure du papier ! C'est ainsi que le système d'identification passe d'une identification horizontale où toutes les personnes de la société traditionnelle se connaissent selon un système social et moral qui y

sont soumis, à une identification verticale moderne où l'Etat comme système autonome de la société civile, prend à sa charge les desseins de la société. La société se voit donc exclue de sa tâche ancestrale, progressivement déchargée du contrôle de ses éléments, laissant ainsi la place à un système administratif centrale.

II. 1. 3. l'identité culturelle, un support d'identification

II. 1. 3. 1. Construction de l'identité individuelle, un droit international

Les événements historiques marquant les années soixante tels que la récession coloniale étant l'une des conséquences de la décolonisation, l'apparition de nouveaux États nations dans les anciennes colonisations et la situation sécuritaire et économique, plus ou moins stable qu'a connu l'Europe post-guerre, prouvent que le monde change d'époque. Constat développé par des historiens et des sociologues tels qu' « Ulrich Beck dans son ouvrage (*Société du risque, sur la voie d'une autre modernité*, 1986), François Dubet, (*Le déclin de l'institution*, 2002) ou Anthony Giddens qui a élaboré la théorie de la structuration, dans son ouvrage intitulé (*Les conséquences de la modernité*, 1994)¹ Ce nouvel air qui s'installe petit à petit, met l'individu au devant de la scène.

L'individu n'avait pratiquement aucun statut dans le droit international lui permettant de jouir en tant que sujet, de droit et de devoir en vertu de l'ordre juridique international et ce, jusqu'à la fin de la première moitié du XXe siècle. Mais, le droit international d'après la II^e guerre, va le jouir d'une série de traités et de règles coutumières: traités protégeant les minorités, droits pour les étrangers, etc., lui permettant de les réclamer en son nom devant les tribunaux internationaux. Une construction de l'identité individuelle va se forger petit à petit, renvoyant à un sentiment et une attitude de singularité et d'individualité : je suis moi et je suis différent des autres (Marc, 2016).

¹ Cf. « <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2001-1-page-25.htm> »

La prise de conscience de soi, de son corps, de son savoir, de ses jugements, de ses actions et de son environnement social (famille, tribu, communauté, nation), constitue une quête de soi. Celle-ci semblerait sidérante, vu le caractère changeable et incomplet de l'être humain. D'où une mémoire constituante en permanence et d'une façon ininterrompue, permettant ainsi d'établir et d'enrichir un rapport à soi et un rapport au groupe d'appartenance. De fait, l'identité apparaît comme un système dynamique (Kunnen Saskia & Harke Bosma, 2006) et évolutif.

II. 1. 3. 2. le lien à l'Islam, un support d'identification dans la culture arabo-musulmane

Les anciens Arabes qui s'étaient basés sur des critères généalogiques et langagières d'identification, avaient connu deux univers : un univers arabe et un univers non arabe « 'A`jamī », renvoyant à toute personne non arabe ; la personne ou le groupe social qui n'est pas arabe est cependant « 'A`jamī ». Avec la venue de l'Islam, le support racial d'identification, bien qu'il soit reconnu et retenue, ne constitue pas le support principal d'identification ; la foi et le lien à l'Islam comme valeurs absolues et universelles dépassant toutes les frontières territoriales et ethniques, s'invitent à devenir le nouveau support d'identification et de catégorisation. Une identité suprême émerge et se positionne en position dominante.

Les Arabes, comme ethnie, ne sont appréhendés désormais que comme un sous ensemble inclus dans le grand ensemble de la « *Oumma* » des fidèles. Et l'arabe, comme langue véhiculant la parole divine, se voit bénéficier d'un statut de prépondérance lui permettant de devenir la langue de la littérature scientifique dans le monde musulman. Afin de garder la proximité au Coran, des groupes linguistiques « 'A`jamī » se sont usés du système graphique arabe pour transcrire leurs langues, à savoir les langues turciques, les langues persanes, les langues indiennes et les langues africaines [traduction libre] (الخطاط, 1939).

La distinction est désormais, un univers musulman par opposition à un univers non musulman.

Le premier étant considéré comme une entité solide et indivisible, son unité est perçue au-delà des frontières géographiques et tribales, et au-delà de toute hiérarchisation ethnique, et par conséquent, de toute langue. Les nombreux textes sacrés le confirment et le confortent ainsi :

« Les croyants ne sont que des frères. Etablissez la concorde entre vos frères, et craignez Allah, afin qu'on vous fasse miséricorde » Sourate les appartements, verset 10

« Et parmi ses signes la création des cieux et de la terre et la variété de vos idiomes et de vos couleurs. Il y'a en cela des preuves pour les savants. » Sourate les romains, verset 22

« An-Nu'mân ibn Bashîr (qu'Allah l'agrée) rapporte que le Prophète (sur lui la paix et le salut) a dit : « Les croyants, dans la façon dont ils sont aimants, miséricordieux et solidaires les uns envers les autres, sont comparables à un corps : lorsque l'un de ses membres souffre, l'ensemble du corps subit l'insomnie et la fièvre. » Authentique.
- Rapporté par Al-Boukhari et Mouslim ¹-

Quant au deuxième univers, il est envisagé comme une entité dans son incrédulité. Dans son rapport à la « Oumma », il est considéré comme divisé en deux catégories: la première est désignée par le mot arabe المعاهد « *m'āhid* », auquel les musulmans relie un contrat de paix et la deuxième, المحارب « *mḥārib* » désignant celui qui a rompue ou refusé le contrat de paix.

¹ Cf. < [Encyclopédie des paroles prophétiques traduites \(hadeethenc.com\)](http://hadeethenc.com) >

Toutefois, le déclin de la dernière « *Khilafat* »¹ et l'intrusion européenne dans le monde arabo-musulman, au XIXème et au XXème siècle, avec toutes les idées modernistes importées et fournies, ont favorisé l'émergence d'une classe intellectuelle et politique prônant les idées nationalistes européennes. Une classe qui s'engage dans la lutte pour établir l'État-Nation moderne et indépendant. L'Europe coloniale arrive à marquer « sa norme (..) Qu'il s'agisse de la perception de ce que doit être un État, de ce qui est archaïque et moderne, [et] de ce qui est juste et injuste. »²

Le nouveau support d'identification s'établit petit à petit dans le monde arabo-musulman. Il s'agit de l'identité nationale et territoriale. En Algérie, pendant la période coloniale et postcoloniale, la création d'un État Algérien constitue une figure centrale dans les discours identitaires algériens. Ainsi, une identité algérienne se constitue et se structure dans les articles des revues, les romans, les espaces culturelles et dans les tribunes des partis politiques nationalistes. L'Algérie, comme mère-patrie de tous les Algériens, s'annonce dans tous les supports médiatiques envisageables, et sa définition commence à prendre forme dans l'imaginaire des Algériens.

Cependant comment définir le territoire comme un concept lié à la notion de l'État d'une part, et l'Algérien en tant que citoyen qui s'y identifie d'autre part ?

« Le territoire s'entend ici en premier lieu comme l'espace sur lequel s'exercent la souveraineté et les politiques publiques de l'État à qui il donne son nom(..) Ce territoire est (..) celui auquel s'identifie la communauté nationale dépositaire de la souveraineté populaire dans laquelle sont ancrées, (..) la démocratie, la légitimité des gouvernements et la souveraineté de l'État. » (Kahn, 2014)

¹ *El khilafat*, comme concept de l'unité religieuse et politique de la *Oumma* musulmane, a été fondé par Abou Bakr As-Siddiq, le successeur du Prophète Mohammed, après la mort de ce dernier, et aboli en 1924 par Mustafa Kemal Ataturk, le fondateur et premier président de la République Turque.

² Cf. < [La fabrique de l'islamisme | Institut Montaigne](#) >

Au XVII^{ème} siècle, le mot « algériens » était d'usage courant pour désigner les habitants de la régence d'Alger. Cependant, l'Algérie existait en français bien avant son adoption officielle en 1838. Fontenelle aurait écrit dès 1680 un opuscule intitulé « De l'Algérie et des Algériens » (Pervillé, 1997)

À partir de 1830, les nouveaux maîtres s'emparent du nom et de l'adjectif d'algérien pour se définir par opposition à l'indigène. Notion qui désigne littéralement l'autochtone, avait pris dans le contexte colonial une connotation péjorative, discriminatoire et despotique ¹. Un mouvement « *algérianiste* » fut conçu au début du XX^{ème} par quelques intellectuels, tel que Robert Randau. L'idée était de rassembler tous ceux qui reconnaissent dans l'Algérie leur patrie sans pour autant contester son appartenance à la France. Cependant, cette conception fut dépassée par le nationalisme algérien musulman, qui identifie le « *peuple algérien* » à la masse des « *indigènes* » assujettis. L'identité nationale qui lui est attribuée est donc antérieure à la conquête coloniale ². La conception de l'islamo-nationalisme fut bâtie et répandue en France puis en Algérie grâce à l'étoile nord-africaine fondée en 1926.³

II. 1. 3. 3. Identité nationale, une identité culturelle non stable. renégociée

Visant à une sécession du colonisateur européen dont il ne partage pas leur imaginaire, des mouvements nationaux à aspiration indépendantiste se fondent sous l'hégémonie de l'occupation européenne. Ces mouvements de jeunes visent, par leur militantisme, le fondement de nouveaux États-nations. Mais, le concept de nation ou même d'État suscite toujours des débats. Il ne faut pas oublier non plus qu'au nom de l'identité nationale, que la xénophobie, le racisme, entre autres, s'amplifient aujourd'hui et que les deux grandes guerres du XX^e siècle se sont déclenchées, engendrant tous les malheurs qu'avait connu l'humanité.

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Cf. « [Le nationalisme algérien : origine et perspectives \(crasc.dz\)](http://crasc.dz) »

C'est ainsi qu'un nouveau « Je » se construit renvoyant à l'égoцентризм. Or, c'est un « Je » qui n'est pas stable, et est incessamment remis en cause par les nombreuses décisions politiques prises sous le poids des revendications. Le mouvement berbère en est une preuve.

Depuis son indépendance, l'Algérie s'étend à réinterroger les dimensions qui la détermine, le contenu des multiples révisions constitutionnelles en témoigne. Ainsi, la constitution de 1963 et celle de 1976, dans l'article 3, mentionnent la langue arabe comme langue nationale et officielle dont l'État s'occupe de sa généralisation.

« L'arabe est la langue nationale et officielle ». Constitution de 1963, Article 3

« L'Arabe est la langue nationale et officielle. L'Etat œuvre à généraliser l'utilisation de la langue nationale au plan officiel. » Constitution de 1976, Article 3

Or, la constitution de Liamine Zeroual (1996) se désengage de la généralisation de la langue arabe au plan officielle. Mais, celle-ci va être amendée en 2002 par le Président Bouteflika, qui depuis son arrivée à El Mouradia n'a cessé de la critiquer. Concédant au mouvement qui a secoué la Kabylie en 2001, il intègre l'article 3 bis, reconnaissant au tamazight le statut de langue nationale et garantie sa promotion.

« L'arabe est la langue nationale et officielle. » Constitution de 1996, Article 3

« Tamazight est également langue nationale. » Constitution de 1996, Article 3bis

« L'État œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national. » [Article nouveau. Loi n° 02-03 du 10 avril 2002.]

Par ailleurs, la révision constitutionnelle de 2016, à l'instar de la langue arabe, repromut Tamazight au rang de langue officielle. Aussi, elle s'engage de promouvoir toutes les variétés linguistiques en usage et de faire valoir la langue arabe dans les domaines scientifiques et technologiques à travers l'encouragement de la traduction vers l'arabe.

« 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. » Révision constitutionnelle de 2016, Art 3

« Tamazight est également langue nationale 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 la 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. » Révision constitutionnelle de 2016, Art 4

Autant, on peut remarquer aisément que quelque soit l'intention du pouvoir algérien vis-à-vis des révisions constitutionnelles, qui d'une volonté de refroidir les crises par la création de nouveaux terrains d'entente, tente à refonder l'identité nationale. En effet, la « nation algérienne » comme représentation et comme conception, se voit instable et en renégociation permanente. Certes, l'association du son et du graphe de « nation » et celle de « nationalité », ainsi que de leurs représentations respectives, serait le fruit d'une reconfiguration collective et modifiable.

II. 2. La langue

Le langage humain, en tant que système de signes particulier ¹ et en tant que code servant à communiquer grâce à la possibilité d'inventer de nouveaux discours et même d'en parler ², jouit d'un pouvoir expressif, communicatif et informatif potentiellement illimité. Il semble que cette multiplicité fonctionnelle soit nécessaire au développement des caractéristiques fondamentales de l'être humain, notamment la pensée.

Ce système de signes apparaît donc comme une ressource d'identité culturelle pour ceux qui s'en usent. C'est également considéré comme le bien commun de toute communauté linguistique. Réciproquement, la culture permet de

¹ Lire, Benveniste, Saussure et Martinet.

² Le langage est utilisé par les humains comme une métalangue.

décoder le message et d'énoncer son sens, et cette compétence partagée par des individus appartenant au même espace culturel, m'incite à m'interroger sur les particularités du parler *djelfaoui*, et à savoir comment l'esprit « *djelfaoui* » saisit les choses à travers son système de signes.

Il convient de noter que la majorité de l'échantillon parle la langue arabe et c'est pour cette raison que j'ai trouvé utile de penser la langue comme système de perception, comme je viens juste de le mentionner. Une réflexion qui semble permettre de s'informer sur la manière dont l'esprit du locuteur arabophone saisit les choses, puisque la perception des choses crée la réalité de celui qui les aperçoit.

Cette réflexion est censée guider la distinction entre deux systèmes linguistiques: le français comme langue *in vitro* ayant vu le jour dans un environnement européen et présentant ainsi les traits caractérisant les langues européennes (système graphique, système d'emprunt, traits sémantiques, etc.), et l'arabe comme langue *in vivo* a émergé dans la péninsule arabique, soit dans un milieu généralement bédouin présentant des caractéristiques afro-asiatiques. Langue liturgique de l'Islam, sa légitimité est fortement religieuse.

L'étude de cette disparité et de son impact sur les représentations linguistiques que développent les locuteurs des deux langues sur les thématiques proposées semble pertinente, du moment que l'on enquête sur les discours épilinguistiques prononcés dans ces deux langues, à savoir l'arabe et le français.

II. 2. 1. Logos, à quelle notion renvoie t-il ?

Terme « *antique* » tenant une place considérable dans la philosophie de tous les temps, véhicule et suscite dans son utilisation des représentations mentales différentes, ce qui le rend ambigu¹. La multiplicité des significations

¹ Cf. « [LOGOS - Encyclopédie Universalis](#) »

qu'il recouvre nous oblige à nous référer aux multiples contextes dans lesquels il y apparaît afin d'interpréter le sens.

À ces débuts, pour *Héraclite*, le mot « *logos* » signifie tantôt simple dire du maître: « La nature parle en œuvrant, l'homme œuvre en parlant ». Tantôt, cela signifie la raison selon laquelle le feu se transforme en eau. Le sens qui va être repris par *Platon*, et pour cette raison, il acquiert un statut scientifique. Mais pour *Aristote*, le terme va désigner la « notion » ou la « loi » qui gouverne le cosmos. Plus tard, aux emplois philosophiques se mêleront les emplois religieux.

Mais pour apporter quelques éclaircissements sur le concept de *logos*, un détour par le grecque classique semble nécessaire : *Logos* signifie une parole ou un discours qu'il soit sacré ou profane (Heidegger, 1981). C'est justement ce sens là que l'on retiendra, car le terme arabe « *luḡah* » « لُغَة » semble découler du terme grec « *logos* ». N'oublions pas que les Arabes désignent la faculté linguistique par le mot « *lisān* », c'est-à-dire langue. Quant au mot « *luḡah* »¹, fait référence au parler.

En effet, dans la tradition arabe, « *luḡah* » semble être utilisée pour désigner les variantes tribales dont les plus connues sont celles de *Quraich*, de *Banou Kaab*, de *Tammim*, etc. Bien qu'ils appartiennent toutes à la langue arabe, chaque tribu possède néanmoins, des spécificités langagières susceptibles d'une description précise aussi bien au niveau phonologique qu'au niveau esthétique.

Ainsi, pour dénommer la langue commune, l'individu arabe recourt au mot « *lisān* », par contre, il use du mot « *luḡah* » pour désigner un parler arabe parmi d'autres. Autant, on dit « *lisān al-'arab* » pour désigner la langue arabe et « *luḡatū Quraich*, » pour désigner le parler de *Quraich* ². Ces parlers qui appartiennent d'ailleurs, au même « incubateur » arabe, peuvent aider à se

¹ Cf. < dorar-aliraq.net >, entrée « لُغَة » هذه لُغَتُهُم التي يَلُغُونُ بِهَا أي ينطقون.

² La tribu de la Mecque dont le prophète est l'un des leurs.

rendre compte de la réalité de l'existence de plusieurs parlers arabes plus ou moins divergents, mais qui sont toutefois intelligibles entre eux. De fait, ils reflètent les caractéristiques de l'univers tribal auquel ils appartiennent.

Il convient de noter que le Saint Coran est le premier et le plus ancien document littéraire authentique connu à ce jour en langue arabe. De plus, il s'agit de la plus importante œuvre littéraire et linguistique dont l'influence sur les études linguistiques arabes est toujours considérable¹. En y faisant référence, nous constatons que le Coran est dépourvu de toute indication au mot « *luġah* ». Seul le mot « *lisān* » est évoqué dans toutes ses fonctions grammaticales. Cette observation conforte l'hypothèse de l'utilisation moderne du terme « *luġah* » pour désigner la langue.

II. 2. 2. le « logos » arabe : l'arabité, une identité langagière

Dans un projet sociolinguistique et normatif colossal, des sociolinguistes arabes des premiers siècles eurent mené des enquêtes de terrain dans la « *Badia* » arabe. L'objectif était de décrire par quels mots les locuteurs arabes bédouins,² éparpillés dans la péninsule arabique, désignent-ils les objets du monde qui les entoure et comment articulent-ils ces mots? Leurs études ont touché les niveaux morphologique et sémantique de la langue arabe. Ainsi, les analyses des conversations authentiques ont permis d'un côté, de puiser dans la richesse lexicale arabe, de l'autre côté, de dresser un ensemble de règles descriptives d'une linguistique dite sociale. S. Essaleh dans son livre paru en langue arabe dont la traduction est « *philologie de la langue arabe* », met en évidence cette réalité :

¹ Cf. « [Du Coran à la philosophie - Chapitre I. La langue du coran et du Hadīt - Presses de l'Ifpo \(openedition.org\)](http://openedition.org) »

² Les linguistes qui se sont convertis à la collecte et l'écriture de la langue arabe, considèrent la langue bédouine comme la source la plus fiable à rendre compte de l'arabité du langage. cette considération est toutefois basé sur l'aspect naturel de l'environnement bédouine et de son éloignement de tout brassage affectant les villes.

« La méthodologie de la linguistique moderne se veut descriptive et inductive, ainsi la fonction du linguiste consiste à comprendre et décrire la langue comme fait social. les philologues arabes des premiers siècles tels que *Ibn Djinni*, *Al Assmaïi*, *Al Suyuti* et d'autres, se sont plutôt rendus compte de cette réalité. après avoir enquêtés auprès des tribus arabes, ils se sont penché sur l'étude des textes regroupés, tout en leur appliquant l'analyse inductive et ce, avant que ces procédés soient déviés par leurs successeurs qui avaient substitué les règles aux réalités, les normes aux faits et la prescription à la description rigoureuse. » [traduction libre] (الصالح, 2004, p. 56)

Des enquêteurs linguistes tels que *Al-Khalil Ibn Ahmad*, mort en 170 AH / 786 AD, *Khalaf al-Ahmar*, mort en 180 AH / 796 AD et *Yunus Ibn Habib Al-Dabi*, mort 182 AH / 798 AD, ont préféré attribuer aux règles inductives une dénomination ayant la même racine que le mot « *'arab* », (en arabe عرب).

Désormais, « *al i'rab* » (en arabe الإعراب) dont le sens veut dire « *parler comme un Arabe* », désigne le système des suffixes nominaux, adjectivaux ou verbaux de l'arabe classique et de l'arabe standard moderne rétabli par les grammairiens arabes de l'époque médiévale. Sa traduction littérale désigne : rendre le mot arabe [traduction libre] ¹. Le terme peut désigner l'élucidation, entre autres, des sens confus par le biais des différentes suffixations [traduction libre] ². Ainsi, la traduction littérale du terme « *al i'rab* », indique que l'arabité comme identité, est attribuée à toute personne dont la langue obéit aux règles descriptives de la langue arabe.

Le système consonantique de l'arabe a poussé les philologues à penser un système diacritiques ³ permettant aux non-Arabes ainsi qu'aux Arabes dont la langue s'est « *affaiblie* »⁴, de distinguer entre les différents phonèmes. Les suffixes typiques de « *al'irab* » sont l'une des caractéristiques de la langue

¹ Cf. < alukah.net ما هو الإعراب في اللغة العربية؟ >

² Cf. < shamela.ws >, Ibn Ya'îš, كتاب شرح المفصل لابن يعيش - القول في وجوه إعراب الاسم - المكتبة الشاملة > « *L'explication du Moufassal* », p : 196

³ La langue arabe accorde aux consonnes une importance dans la constitution des mots selon un système morphologique qui utilise la racine composée de consonnes radicales.

⁴ L'affaiblissement de la langue arabe serait l'une des résultats du brassage humain qui s'est produit de l'expansion territoriale de l'Islam.

arabe, voire la plus distinguée. Ainsi, sa considération fut la seule limite entre les sens équivalents et ce, grâce aux signes diacritiques.

L'appartenance à la « *Oumma* »¹ musulmane, engendre une autre appartenance, celle à la langue arabe, par laquelle le message divin a été révélé. Aussitôt, une relation d'amour naîtra entre la langue arabe et les non Arabes convertis à l'Islam. L'arabe, au-delà d'être une langue parlée par une ethnie, se conçoit dans l'imaginaire des musulmans qui la côtoient quotidiennement dans leurs prières et/ou leurs psalmodes coraniques, comme une appartenance religieuse et civilisationnelle dont les limites sont « transterritoriales », poussées au-delà de l'espace et au-delà du temps.

« La langue arabe est importante à plus d'un titre : elle est une des plus jeunes et des plus élaborées de la famille sémitique, elle est le véhicule de la troisième et la plus récente des religions abrahamiques, elle couvre aujourd'hui encore un espace géographique immense, elle est la cinquième ou la sixième en termes de ses locuteurs, et elle est une des six langues officielles des Nations Unies. » (Carter, 2010)

Cependant, quelques interrogations se voient nécessaires pour appréhender la langue arabe comme « Être » à travers son passé et son paraître : quelle est son origine ? Quelles relations avait-elle entretenue avec les langues auxquelles avaient rentré en contact ?

II. 2. 2. 1. L'origine de la langue arabe

L'arabe, langue chamito-sémitique faisant partie d'un groupe de langues parlées dès l'Antiquité. Elle s'étend du Moyen-Orient jusqu'à l'Afrique du Nord ainsi qu'une partie de l'Afrique de l'Est. La péninsule arabique, zone limitée, fermée et sans aucun intrus, constitue le foyer dans lequel elle est restée longtemps véhiculée « ainsi fut l'une des principales caractéristiques de la langue

¹ Concept qui apparaît à plusieurs reprises dans le Saint Coran. En se basant sur la racine du mot, désigne: être devant, être en avant, avec l'idée de guider. Le sens du guide engendre le sens de celui qui guide et celui qui est guidé et la manière dont on est guidé. D'où l'apparition de trois significations dans le Saint Coran: le guide, exemple le prophète Abraham ; le groupe guidé par son Imam, exemple le prophète Mohammed qui guide les musulmans et la manière dont le groupe est guidé, voir sourate 2, verset : 213.

arabe considérée par J. Olshausen ¹ comme la plus ancienne langue sémitique. » [traduction libre] (الصالح, 2004).

En outre, l'arabe archaïque remonte, d'après la tradition, à l'ancien Yémen ainsi, des tribus arabes disparues dont les plus citées par le Coran, sont *A'ad* et *Thamud* qui auraient été de la descendance de *Iram*, l'un des fils de *Sem*, fils de Noé qui aurait parlé cette langue dans une forme plus ancienne.

II. 2. 2. 2. L'arabe, une langue d'une culture orale

Les Arabes d'avant l'Islam formèrent une société sans écriture, puisque c'est l'oreille qui travaille et jamais les yeux ². Ce phénomène, que l'on peut observer chez les bédouins, même d'aujourd'hui, renseigne non seulement sur la qualité de l'oreille qui eut permis de rapporter un patrimoine oral arabe colossal ³, mais il montre également, que les Arabes ne se sont intéressés à l'écriture qu'après la venue de l'Islam.

Des quelques fragments rares, écrits dans un alphabet imparfait, avaient été découverts par les géologues ⁴ dévoilent, entre autres, que la langue arabe avait été travaillé principalement à l'oral et que la transmission du patrimoine culturel d'une génération à une autre s'était réalisé oralement. Dès lors, il semble que l'oralité est l'un des principaux aspects de la culture arabe. Toutefois, le prédominant dans une culture orale est l'imagination, mais celle-ci se distribue en tant que faculté en imaginaire et en imagination créative. Ce qui fait des Arabes un peuple poète de première catégorie surtout pour une société qui s'enorgueillissait d'une longue tradition de composition et de récitation de poèmes.

¹ Justus Olshausen (9 mai 1800, Hohenfelde - 28 décembre 1882) est un orientaliste allemand qui apporta des contributions à la philologie sémitique et iranienne.

² La tradition orale était pour longtemps, la seule voie de transmission du patrimoine arabe.

³ On pourrait remarquer ce phénomène actuellement chez les nomades non sédentaires, à travers tout un patrimoine que véhicule et préserve la tradition orale. la mémorisation et la transmission orale est pratiquée d'une manière étrangère et inconnue à ceux qui n'appartiennent pas à la culture orale. se sont les oreilles qui enregistrent et jamais les yeux. cependant si je ne me trompe pas on pourrait la comparer à la mémorisation des non-voyants ou à celle des petits enfants avant l'âge scolaire.

⁴ La plus ancienne inscription en langue arabe découverte par les fouilleurs saoudiens à Qaryat al-Faw au nord est de Nadjran, remonterait au IV^e siècle avant l'ère chrétienne (al-Ansary, p. 145).

Or, c'est à la propagation de l'Islam que revient la fonction d'instaurer l'arabe comme langue de la parole divine et de la tradition prophétique, mais aussi comme langue véhiculant une culture et une appartenance. L'arabe, transmis par le Coran, le hadith et la poésie préislamique, demeure la langue de la littérature et de la rédaction scientifique.

En fait, la Révélation a coïncidé avec un langage typique et standardisé, atteignant un haut niveau de créativité et de perfection. Ces caractéristiques le rendent digne d'être le code de la classe des lettrés. « Cependant, c'est le Coran qui a véritablement préservé l'unité de la langue arabe et approfondi son impact. » [traduction libre] (الصالح, 2004, p. 56)

D'une part, il la protégeait de toute segmentation et dichotomie, comme c'était le cas pour le latin. En fait, la pérennité de la langue arabe et son adaptabilité en termes de fonction ont favorisé son unité. D'autre part, l'arabe, en tant que langue porteuse de la parole divine, assume le rôle de langue liturgique de l'Islam. Une telle fonction a permis et lui permet amplement de s'étendre sur plusieurs continents.

Par ailleurs, l'histoire de la langue arabe révèle que les Arabes dans la péninsule arabique étaient loin de tout contact linguistique. Un climat qui avait favorisé l'émergence d'une langue claire et « limpide» ¹, et socialement élaborée. (Ibn Khaldoun, 1863, p. 8). Or, cette affirmation n'exclut pas l'hypothèse qu'un contact linguistique se fut effectué dans les frontières géographiques avec essentiellement la Perse et la Grèce antique. Les emprunts lexicaux dans la langue arabe, quoiqu'ils soient rares, le révèlent et constituent, de ce fait, des traces historiques d'anciens contacts des populations arabes avec leur environnement (Pennacchio, 2011). Les Arabes ont réussi à les arabiser et ce, en les structurant par la structure de leur langue : les épousant à leurs schèmes et les imprégnant par la stylistique arabe [traduction libre] (السيوطي ع, 1974).

¹ Les textes arabes ainsi que le Saint Coran l'identifient ainsi.

Le grand philologue arabe *Al-Suyūṭī* (1445-1505 JC) fut le premier à adopter une classification des emprunts par langue d'origine dans son traité *al-itqān fī 'lūm al-qr'ān*.

II. 2. 3. La situation sociolinguistique du dialecte djelfaoui

Par le biais de deux méthodes, à savoir l'entretien semi-directif et le questionnaire, j'ai formulé la question suivante : Est-ce que Djelfa possède son propre dialecte ? Comment le définissez-vous ?

Un nombre important de réponses recueillies pointent du doigt le rapprochement existant entre le dialecte *djelfaoui* et l'arabe classique. Ainsi, j'ai voulu vérifier l'hypothèse confirmée par les enquêteurs.

Je pars déjà de l'affirmation que le changement est une constante. Toute structure de la matière, toute production humaine l'en subisse impérativement. Le changement structuré par le contexte touche les différents niveaux langagiers. En effet, la langue comme manifestation humaine, n'échappe pas à cette règle. L'étude sociolinguistique des discours enregistrés révèle les changements qu'ont subis quelques formes discursives arabes au fil du temps. Lorsque j'ai procédé à l'écoute et à la réécoute des enregistrements effectués dans le cadre de cette enquête, j'ai pu déceler l'existence de procédés rhétoriques et syntaxiques arabes, tels que la *truncation*.

Des remarques sont à retenir concernant le procédés de la transcription des enregistrements aussi que concernant la langue « parlée » objet de la transcription. Il est à noter et j'insiste sur ce point là que les interviewés arabophones s'expriment dans une langue que l'on peut qualifier de « langue arabe » et non pas de « parler arabe ». En effet, Cette description est corroborée par la présence de procédés rhétoriques arabes dans le discours oral. Les quelques arguments que je citerai plus loin étayent cette thèse.

Mais avant d'étaler la question, il serait utile de jeter quelques lumières sur la nature et la manière dont ces procédés fonctionnent afin d'approcher l'élocution arabe, point de convergence entre la *balagha* et la rhétorique aristotélécienne (Ismaili, 2007).

II. 2. 3. 1. La troncation ou l'abrègement, النحت en arabe

Phénomène connu dans les langues sémitiques et européennes, l'abréviation, au sens générique relève de l'oral ou de l'écrit. Relevant de l'oral, elle se manifeste dans la plupart des mots tronqués postérieurement métropolitain> métro ou antérieurement autobus > bus. Concernant les locutions, l'omission d'un des mots constitutifs doit être considérée comme une ellipse, par exemple les États Unis d'Amérique devenant les États-Unis. À la différence de l'abréviation de l'oral, l'abréviation procédant de l'écrit constitue au premier chef une forme écrite issue d'une orthographe plus longue.

En outre, l'expansion du phénomène dans la langue arabe a attiré l'attention du linguiste *El Khalil Ibn Ahmed*¹, le premier à décrire les procédés dans la langue arabe. Ainsi, il le décrit : « Prendre un mot de deux mots consécutifs et en tirer un verbe ». En effet, elle consiste à établir une forme écrite et/ou orale à partir d'une orthographe longue de façon à en tirer le verbe duquel toutes les formes lexicales peuvent être dérivées. Aussi, le verbe quadrilittère حوعل est formé à partir de la formule de l'appel à la prière :

حي على الصلاة حي على الفلاح

Tant à l'oral qu'à l'écrit, l'abrègement consiste à procéder à deux mots ou à une phrase et de former du total des lettres de ses mots, un mot unique indiquant ce qu'était la phrase elle-même. Les linguistes comparent le geste de déplacer ou d'emporter des lettres, à la sculpture sur bois et pierres, ce procédé s'appelle en arabe : sculpture. La « sculpture » en tant que phénomène langagier

¹ Cf. < alukah.net في اللغة العربية >

arabe, paraît comme la construction d'un nouveau mot à partir des lettres de deux ou plusieurs mots différents en sens et en graphe, de sorte que le nouveau mot indique le sens de la phrase à partir de laquelle il est formé.

Il faut noter que la citation et l'omission sont deux phénomènes rhétoriques répandus dans la langue arabe. Si la citation est appropriée au discours détaillé, la suppression, elle, va en harmonie avec la concision. D'ailleurs, les Arabes, nation dont la culture est principalement orale, favorisent dans leur communication la brièveté à la longueur. Pour ce faire, ils utilisent l'omission afin d'alléger la lourdeur des expressions. En fait, la suppression peut atteindre toutes les catégories grammaticales de la phrase arabe.

Cependant, le phénomène est peut-être expliqué par d'autres facteurs qui ne sont pas nécessairement d'ordre réguliers, notamment la diminution de l'amplification et de l'exagération de l'expression. Les poètes arabes utilisent ces procédés pour ce qu'ils appellent « *la nécessité poétique* » (suppression d'une lettre sonore à la fin d'un phonème). Outre la poésie, le phénomène est fréquent dans Le Coran. Les quelques exemples suivants le démontrent : (*isstaou* - *isstaou*) ;(*tatanaz' zal* – *tanaz' zal*); (*tatawaf' fahoum* – *tawaf' fahoum*) ; (*lam'yakon* – *lam'yako*)...

Dans notre cas, la concision est fréquente dans les discours oraux des intellectuels arabophones interviewés. En voici quelques exemples :

*** L'omission de la consonne du milieu :**

"اللي" pronom relatif « qui », devenu par suppression "التي" et "الذي"

"كالتي" ou "كالذي" « comme si celui » ou « comme si celle », devenu "كاللي"

*** La suppression de la dernière syllabe :**

"شيء" « chose », seul le son « *šā* » va être gardé, les autres vont être supprimées. les exemples sont innombrables où la lettre "ش" indique le mot

: "شيء"

ما نتصور ش = ما نتصور شيء

ما هو ش = ما هو بشيء

ما تمشيش = ما تمشي شيء

ماناش = ما نحن بشيء

ماكانش = ماكان شيء

علاه و علاش = على أي شيء هو؟

ماكانش = ماكان شيء

واش = و أي شيء

ما يتقبلهاش = ما يتقبلها شيء

واشنهي = و أي شيء هي

كلش = كل شيء

* L'omission du son "هاء" *hā'* ou le *hā'* muet à la place d'un *hā'* aspiré :

نشتي = نشتهي verbe qui indique aimer, trouver agréable, estimer, apprécier, avoir envie de

* L'omission de la première syllabe de رأى , lorsque celui-ci est suivi d'un pronom. Le verbe possède une valeur persuasive, " أرى أنا " ou " نرى أنا " ou " أرى أنكم " ou " أرى أنهم " , etc.

رانا = أرى أنا

* L'omission de la première lettre « لام », « *lām* »

وكان = لوكان

قتلي = قلت لي

*** La permutation :**

- L'utilisation d'un parler arabe ancien dans lequel le son *ġīm* est remplacé par le son *īā'* :

حاجة = حية

- Le son «*al-f*» remplace le son «*nūn*» qui paraît plus lourd

نحن = احنا

- Pour alléger la prononciation, le son «*nūn*» est permuté par le son «*mīm*»,

من بعد = ممبعد

حتى أن = حتان

II. 2. 3. 2. Des traces de l'arabe archaïque

إيه qui désigne l'accord, l'acceptation, l'assentiment, la reconnaissance et qui peut indiquer l'indifférence.

ضرك adverbe du temps désignant la période actuelle : maintenant, en ce moment là. il indique aussi le début de quelque chose, etc.

Le terme est peut-être issu du mot درك désignant parvenir à, atteindre, etc.

خزر étymologiquement, le verbe désigne en arabe : regarder de travers, de façon fâcheuse ou de façon hostile. Aujourd'hui, il indique simple regard : porter sa vue sur ou considérer, etc.

II. 3. La ville de Djelfa

La tentative de recherche sur la ville en tant que concept découle du fait que l'intellectuel est une figure urbaine d'excellence. Il est de fait, le produit de la

ville et c'est dans la ville qu'il intervient à travers ses discours engagés et ses positionnements. Une figure qui influence le paysage urbain et qu'en est affectée, en même temps. La nécessité de réfléchir la ville est pesée par les constations du rôle de la ville moderne traduit, entre autres, par la montée des tensions sociales et la naissance de l'intellectuel sous ses différentes formes d'engagement. L'intellectuel apparaît donc, comme une figure de la cité et dans laquelle il s'y engage.

II. 3. 1. Définir la ville

La lecture dans les versions du dictionnaire de l'Académie française a permis de rapprocher l'aspect matériel changeant de la ville. Elle fut d'abord, « *Un assemblage de quelques maisons disposées par rues et fermées d'une closture commune qui est ordinairement de murs et de fossez* ¹ ». Cependant, les grands changements économiques et politiques de la fin du XIX^{ème} ont affecté son paysage urbain à un point tel qu'elle est devenu un « *Assemblage d'un grand nombre de maisons disposées par rues, et souvent entourées d'une clôture commune, qui est ordinairement de murs et de fossées* ² ». Ainsi, des oppositions naissent : grande ville vs petite ville et ville riche vs ville déserte. Cette édition montre bien que la ville de l'époque, s'agrandisse désordonnément. Les ruraux, nouveaux locataires, s'installent dans les faubourgs avec l'espoir de trouver une vie meilleure en accédant au progrès urbain.

Sous l'effet de l'exode de masse, la ville connaît un accroissement démographique rapide induisant deux univers distincts : un centre et une périphérie. Cet état de fait invite le pouvoir et les scientifiques à réfléchir l'aménagement du territoire. Une ville doit nécessairement refléter le progrès du pays. Ainsi, la définition de la huitième édition (1935) décrit la ville comme

¹ Cf. <<[ville | Dictionnaire de l'Académie française | 1e édition \(dictionnaire-academie.fr\)](#)>>. Cette 1^{re} définition (1694) sera maintenue dans les éditions qui suivent : 1718 ; 1740 ; 1762 et 1798.

² Cf. <<[ville | Dictionnaire de l'Académie française | 6e édition \(dictionnaire-academie.fr\)](#)>>. 6^e édition (1835).

« Assemblage ordonné d'un nombre assez considérable de maisons disposées par rues, et limitées souvent par une enceinte ¹ ».

Les définitions que l'on vient de citer semblent décrire la forme matérielle de la ville. Or, l'aspect matériel qui constitue l'objet « ville » n'est que le cadre matériel dans lequel les interactions sociales spécifiques de la vie urbaine se rendent possibles (Wiel, 2002). La vie urbaine est en effet conçue par un système de représentations et d'interactions entre les différents groupes et personnages du paysage urbain. Par extension, la ville se dit de l'ensemble des habitants qui y vivent ².

II. 3. 1. 1. La sociolinguistique s'engage dans le terrain urbain

L'idée du contenant et du contenu de la ville, c'est à dire de la forme et de la substance de la ville, est présente, et est exprimée par L. J. Calvet :

« La ville est à la fois comme une forme spatiale et comme un phénomène culturel. Cette forme et cette culture sont le produit du phénomène historique de construction de la ville » (Calvet L. J., 1994)

Si géographes et économistes ont été les premiers à s'intéresser à la ville, d'autres disciplines, vu la complexité de l'objet « ville », se sont engagées eux aussi dans cette concurrence. Au XX^{ème} siècle, l'aspect discursif et identitaire de la ville a retenu l'attention de la sociolinguistique qui dorénavant, va s'intéresser à l'approche sociale des faits de langue. Cette dernière est forcément liée à la ville du fait que la population mondiale est majoritairement urbaine ³.

La sociolinguistique « calvetienne », depuis 1994, s'est penchée principalement sur le terrain urbain ⁴, aussi bien que la sociolinguistique urbaine de H. Bulot, qui s'engage dans une problématique visant à rendre compte de la ville

¹ Cf. << [ville](#) | Dictionnaire de l'Académie française | 8e édition ([dictionnaire-academie.fr](#)) >>. 8^e édition (1935).

² Ibid.

³ Cf. « [Population mondiale: 68% de citadins en 2050 contre 55% aujourd'hui - ladepeche.fr](#) »

⁴ L. J. Calvet publie, en 1994, les voies de la ville, son introduction à la sociolinguistique urbaine.

mise en mots. Elle inclue « dans sa problématisation du fait sociolangagier, les spécificités organiques et fonctionnelles de l'espace urbain » (Bulot, Veschambre, 2006). Ainsi, une construction représentationnelle et imagée de la ville est rendue visible par les discours qu'entretiennent les locuteurs de la ville.

Cette enquête ressent le besoin de définir et de comprendre la ville comme étant un phénomène universel immensément diversifié dans son aspect linguistique et représentationnel, mais aussi, dans sa fonction incessamment évolutive « qui n'admet pas de limite ». Car au gré des usages, la ville, comme phénomène urbain et social, change de visage et se réinvente de nouvelles fonctions : des villages agricoles transformés en villes à l'âge néolithique, aux cités-États de l'antiquité, passant par les cités fortifiées du Moyen-âge aux cités industrielles du XIXe siècle jusqu'à arriver aux métropoles mondiales de la fin du XXème siècle (Baumont, Beguin, & Huriot, 1996).

C'est au cœur d'une réflexion sociale à tendance linguistique reposant sur une conception identitaire de la ville, que certains sociolinguistes ont amorcé une réflexion sur les outils d'analyse et de conceptualisation utiles pour comprendre comment les pratiques discursives observables de la ville contribuent à façonner un sens de l'urbain dans ses dimensions à la fois symboliques et matérielles (Mondada, 2005). De ce fait, un travail sur les pratiques symboliques (ibid), (conditions et contextes de production du sens) tient sa légitimité du fait que le sens est dynamique. Par conséquent, il se construit et se transforme continuellement sur le terrain social quotidien (ibid).

II. 3. 1. 2. L'intellectuel contribue à façonner un sens de sa ville : l'intellectuel invente la ville et se réinvente par elle

L'intellectuel, comme figure urbaine, est une invention de la ville, mais elle est réciproquement son invention puisqu'elle est incessamment présente dans ses jugements et ses prises de positions. C'est ainsi que l'engagement

intellectuel, sous son double rapport à l'espace public et à l'espace politique, trouve sa place de choix dans la ville.

En effet, les différents acteurs sociaux, à l'instar des intellectuels, circulent des discours sur la langue et l'identité de la ville exprimant des prises de position variées et ce, à travers des débats publics, des tribunes de presse ou politique, des associations militantes, etc. Leurs positionnements, par rapport aux multiples enjeux, contribuent à façonner un sens de la ville. Bourdieu, dans *L'Identité et la représentation*, considère que

« la langue, le dialecte ou l'accent, comme critères « objectifs » de l'identité régionale, sont l'objet d'actes de perception et d'appréciation, de connaissance et de reconnaissance, où les agents investissent leurs intérêts et leurs présupposés » (Bourdieu, 1980)

La ville est perçue, de ce fait, non seulement comme un lieu où se manifestent les pratiques et les attitudes linguistiques des locuteurs, mais elle semble être à l'origine de ceux-ci. Cela pose, de fait, quelques questions : comment les intellectuels qui s'engageant dans l'espace de la ville de Djelfa, mettent en mots l'identité de leur ville ? Et comment cette ville, influence-t-elle leurs discours sur la langue, l'identité, la ville et sur eux-mêmes en tant que figures de la cité ?

Pour répondre à ces questions, nous tenterons d'aborder le contexte de la ville de Djelfa dans toutes ses dimensions.

II. 3. 2. La ville de Djelfa: histoire d'un espace et géographie d'une tribu

II. 3. 2. 1. Histoire d'un pays, histoire d'un territoire

Ce n'était pas le premier contact avec « l'occupant du Nord ». Tout au long de son histoire, la situation géographique et naturelle de l'Algérie l'a exposé à de nombreuses offensives lancées depuis le Nord. J. Duval dévoile la convoitise européenne sans limites pour l'Algérie et ses richesses, aussi bien que

leur esprit hautain qui se vante d'être les premiers à ouvrir les portes de l'Afrique :

« Un pays situé à une nuit de l'Espagne, à deux journées de la France et de l'Italie, admirablement approprié aux besoins de l'homme par la pureté du ciel, par la douceur du climat, par la fertilité du sol, par la vertu vivifiante de ses eaux, par la richesse de sa végétation, par le nombre et l'éducation facile de ses animaux domestiques, réunissant d'ailleurs les principaux éléments d'installation, la pierre, la terre à brique, la chaux, le plâtre, le bois, ne pouvaient à tout jamais rester entre des mains barbares, fermé au mouvement de la civilisation qui déborde de l'Europe, aux entreprises des populations d'outre-mer qui, pressées par le besoin et une légitime ambition poursuivent vers tous les horizons le bien-être par le travail. un jour ou l'autre, les barrières devaient tomber. À la France est la glorieuse initiative qui a ouvert le continent africain à l'activité des peuples. une insulte du Dey d'Alger au consul français en fut l'occasion et le ressort décisif ; mais depuis des siècles la tradition française traçait cette route à la politique du gouvernement. pendant deux cents ans, la France, au premier rang des nations chrétiennes, avait fondé des comptoirs sur le littoral de la province de Constantine : dans les lieux où la compagnie de la Calle avait établi son négoce, les souvenirs des tribus indigènes survivaient, en 1830, à une éclipse passagère de sa puissance. En prenant possession de l'entier domaine de la barbarie, la France a repris et développé, en l'élargissant, une voie politique et commerciale qui n'avait été brisée que par les vicissitudes des guerres de la république et de l'empire. » (Duval J. , 1859)

Les Romains, bien avant les Français, parvinrent à atteindre les faubourgs du Sahara ¹. Gilbert Charles-Picard, archéologue spécialiste de l'Afrique du Nord punique et romaine, mena deux fouilles en 1939 et en 1941 à *Castellum Dimmidi*, située dans l'actuelle Commune de Messaëd, dans la wilaya de Djelfa. Ses fouilles soutiennent les arguments de son directeur, Jérôme Carcopino, concernant *les Limes de Numidie et sa garde syrienne*. Gilbert Charles-Picard soutient que :

« Septime Sévère a cherché à étendre vers le sud et le sud-ouest la domination romaine en Numédie : il a occupé dans cette intention la route d'El Gahra ², soit depuis El Kantara (ou plutôt Seba Mgata), soit depuis Ain Naimia. il a lancé des avant-postes *Dimmidi* et *Gemellae*. » (Carcopino, 1939)

¹ *Castellum Dimmidi*, devenu Demmed qui s'étire à l'est au sud de la palmeraie, du village d'El Hania et du nouveau quartier El Qods sur le versant nord de l'oued Messaëd dans la commune de Messaëd (Djelfa).

² Prés de Messaëd.

Il considère que ces deux postes présentent les extrémités de voies normales aux limes s'enfonçant à travers le désert insoumis. Ces multiples incursions et occupations ont forcément marqué l'imaginaire social algérien à un tel point que l'on peut aisément juger que la mémoire algérienne, présentant plusieurs césures et fractures historiques, semble porteuse des marques d'une identité traversée par les contradictions multiples (Cheniki, 2019).

Cette introduction historique mène à réfléchir Djelfa dans sa complexité. Comme espace géographique, elle fut parcourue par de nombreuses races et cultures : des toponymes tels que *Zahrez*, d'origine romaine ou *Taadmit*, d'origine berbère ; des épithètes tels que *Μακρός* (*prononcé makrous en arabe locale*), d'origine grecque ou قشبة « *gašbah* », d'origine arabe archaïque..., démontrent l'impact de ces passages humains sur la langue, et par conséquent sur le « *sédiment* » culturel de la région.

Penser la ville de Djelfa, c'est penser ses spécificités culturelles, car c'est à travers la différence que les individus et les groupes sociaux communiquent, se distinguent, se représentent et se différencient. Sloterdijk, en pensant les espaces urbains (sphérologie), propose une conception classique anthropologique par l'ouverture d'un intérieur qui s'immunise à l'extériorité (Sloterdijk, 2005, p. 274). C'est dans ce processus social contemporain que se constitue un « nous » et se manifeste dans sa relation à un « eux ». Ainsi, les conceptions qui régissent la société traditionnelle, à savoir le contrat, ne sont plus pertinents pour penser le social.

« Par « société », nous entendons un agrégat de microsphères de différents formats (couples, foyers, entreprises, associations) qui se jouxtent comme les bulles dans une montagne d'écume et se glissent par dessus ou par dessous sans être, les unes pour les autres, ni véritablement atteignables, ni effectivement séparables » (*Ibid.*, p. 51-52)

Plusieurs paramètres contribuent à construire la ville : son territoire urbain, son histoire et ses récits et discours. De ce fait, les interactions langagières des habitants de la ville de Djelfa (*capitale des Ouled Nail*), où

d'ailleurs, s'articulent histoire et langue pour produire des sens (Orlandi, 2001), mettent en évidence un sens sociolinguistique de la ville.

Quiconque qui évoque Djelfa, évoquera certainement les *Ouled Nail*, leur « pays » et leur tradition orale, leur hospitalité, leur éloquence, leur tenue, leur danse, leur musique, et la grâce de leurs femmes etc. Or, la plupart des *Ouled Nail* sont aussi les nomades de la steppe semi-aride. Un territoire qui les a contraint à exercer le pastoralisme et toutes les activités annexes. Soutenant cette idée, É. Masqueray, linguiste et ethnologue de la troisième République, se référant à Ibn Khaldoun, « réfute l'idée que la « sédentarité » et le « nomadisme » étaient des modes de vie inhérents à la race, et insiste sur le fait que ceux-ci ne sont déterminés que par le milieu ». En plus de leur activité agropastorale, Les *Ouled Nail* possèdent quelques industries domestiques qui leur permettent de « serv[ir]ent d'intermédiaires pour le commerce entre les habitants du *Tell* et les habitants du désert » (Reclus, 1886, p. 552)

D'où des interrogations s'imposent : qui sont les *Ouled Nail* ? Quelle est leur origine et histoire ? Quel rapport entretiennent-ils avec Djelfa ? Quelle est la part de la réalité et du mythe dans leur récit ? Et comment sont-ils représentés ?

II. 3. 2. 2. Les *Ouled Nail*, histoire et mythe

D'après la tradition orale transmise, les *Ouled Nail* sont les descendants de *Sidi Nail* ¹. *Nail* fut un surnom que lui discerna son maître *Sidi Ahmed Ben Youcef*, le maître de *Miliana*, parce qu'il avait « obtenu » sa bénédiction. On dit plus tard que ses enfants : أصلهم شرفه و نايلين الخير « *āṣlhum šurfa wa nāīlīn al-ḥaīr* » c'est-à-dire : « nobles [de la descendance du prophète Mohamed] de race et ayant obtenus la grâce » (De Villaret F. , 1995, p. 22).

¹ EL-Cherif Mohamed ben Abdallah El-Khourchoufi El-Idrissi El-Hassani.

Sidi Nail ou *Mohammed Ben Abdallah El Khourchoufi El Idrissi* ¹ *El Hassani* naquit en l'an 1494 JC à *Qasr El-Pharaon* à *Figuig*. Son père est *El-Emir Abdallah El-Khourchoufi*, doyen des *khourchoufiyines*, et sa mère *Lala Aicha*, enterrée à *Bordj-Menaïel* (wilaya de Boumerdès), est la fille de *M'hamed Ennajai*. Les « *Najaiwounes* » sont les actuels *Ouled Daraj* dans la région de *M'sila* et ses environs ².

Le récit oral est soutenue par des sources écrites, que je vais essayer d'exposer chronologiquement. Cependant, il serait bon de rappeler que si ces versions se recoupent sur l'ascendance *charifa* de *Sidi Nail*, elles divergent sur sa descendance, notamment les noms et le nombre de ses fils :

La première source est celle de *Achmawi* ³ (1678) qui dit que *Sidi Abdellah El-kherchoufi* est l'ancêtre des *Erahama* des *Ouled Nail* qui sont dans le Sahara, et que *Ahmed ben Abdellah El-khourchoufi* laissa trois enfants: *Abou Lith*, *Es-Seknaoui* et *Abderahmane* ⁴.

La deuxième, est celle d'Arnaud (1872), indique comme fils de *Sidi Nail* : *Ahmed*, *Zekri*, *Yahia* et *Malik*. Ce dernier, ancêtre de *Si Mhammed*, *Saad*, *Yahia* et *Aamer* ⁵.

La troisième est celle du défunt *Si Atya Messaoudi* ⁶ (1980), reprise par (De Villaret F. , 1995), où il désigne les noms suivants comme étant fils de *Nail* : *Aissa*, *Zekri*, *Abou lith*, *Yahia* et *Malik*. Mais ce *Malik* serait le père d'*Ahmed*, qui est le père de *Salem*, ancêtre des *Ouled Si Mhammed*, *Saad ben Salam*, *Yahia ben Salam*. Selon cette généalogie, *Aamer* n'est que *Malik ben Yahia ben Nail*.

¹ Les Idrissides sont une dynastie chérifienne de souche alide. ils doivent leurs nom à Idriss II, fils de Idriss 1er, arrière petit fils de Al Hassan Ibn Ali et de Fatima Zahra, fille du prophète Mohamed (QLSSL). sa mère est Kenza Al Awrabiya. les Awrabas, tribu berbère du Maroc, reconnait Idriss I comme Imam de la population berbère et son fils, Idriss II, comme unificateur du pays.

² Cf. < [Djelfa Info - L'information près de chez vous - Sidi Nail : Noblesse et Géographie](#) >

³ Ahmed ben Mohammed El-Achmaoui, Essalssila Al Wafiyya, Wel Yakout Essafia, non édité.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Le Grand Imam et Moufti de Djelfa (1990-1989).

Une deuxième hypothèse, avancée par Élisée Reclus, suggère que les *Ouled Naïl* sont des Arabes hilalites:

« La grande confédération des Nail, tribus qui sont venus vers le milieu du onzième siècle, occupe un très vaste territoire de ârcours au sud de Bou-Sâda : du coté de l'ouest elle atteint le djebel Amour, à l'est elle touche au ksour des Zibân ; les pasteurs des Oulad-nail errent avec leurs alliés les Harazlia jusqu'aux portes de Touggourt : on reconnait leurs campement aux tentes de laine de teinte en rouge-brun » (Reclus, 1886, p. 552)

Enfin, une troisième hypothèse que B. Ferhati avance dans l'article qu'elle a publié dans *L'Algérie et la France*, indiquant qu'ils sont une société berbère fortement arabisée (Vedès-Leroux, 2009, p. 656)

II. 3. 2. 2. 1. Les représentations des Ouled Nails et de leur pays dans les écrits des orientalistes

De nombreux orientalistes citent les *Ouled Naïl*, soit en leur consacrant des ouvrages, soit en les mentionnant dans leurs écrits. Je peux citer, à titre non exhaustif, les travaux d'Émile Dermenghem qui publie en 1956 des fascicules intitulés *Documents algériens, des mises au points sur le pays des Ouled Naïl*, duquel on extrait ce passage qui présente Djelfa:

« L'annexe de Djelfa (..) est par excellence le pays des Ouled Naïl (à part les Saharis et les Abbaziz; à part six tribus Ouled Naïl sur BouSaâda et trois aux Ouled Djellal). Son territoire a la forme d'un rectangle nord-ouest sud-est entouré par les communes mixtes de Chellala, d'Aïn-Boucif, Bou-Saâda (dans le département d'Alger), les annexes des Ouled jellal et de Touggourt (Territoire de Touggourt), de Ouargla (Territoire des Oasis), de Ghardaïa et de Laghouat (Territoire de Ghardaïa), la commune mixte d'Aflou ou du Djebel Amour (département d'Oran). C'est vraiment le cœur de l'Algérie. » ¹

En 1960, le même auteur publie chez Gallimard, *le pays d'Abel : le Sahara des Ouled-Naïl, des Larbaâ et des Amour*.

De son coté, le peintre Eugène Fourmantin invente, en 1854, l'écriture du regard dans son récit de voyage « *Un Été dans le Sahara* » où il décrit son

¹ Cf. < le_pays_des_ouled-naïl.algerie/documents_algeriens,venis;alger-roi.fr >

voyage de *Médéa* à *Laghouat* passant par *Djelfa*. Dans l'extrait suivant, Fromantin retrace son itinéraire depuis la vallée de *Gueltat Estal* (la frontière nord de la Daïra de Djelfa) en direction de la ville de *Djelfa*.

Quoique le passage, cité en bas, paraît descriptif, le peintre glisse des mots manifestants de la condescendance envers les *Ouled Nail* comme s'il les envoyait pour la beauté des paysages et la nature éblouissante qui caractérise certains endroits au pays des *Ouled nail* !

« Ici, le pays change entièrement d'aspect, au point qu'on croirait s'être trompé de route et rebrousser chemin vers le nord. Les montagnes (..) Sont couronnés de pins. La vallée, pareillement couverte de pins et d'assez beaux chênes, a surtout le grand tort de n'être point à sa place en plein territoire des Ouled-Nayl, et sur le chemin du désert. trouvons ici non seulement des vivants, mais un petit poste de tirailleurs français occupés à bâtir un caravansérail. (Fromentin, 2014, pp. 64,65)

François De Villaret, connu chez les habitants de la ville de *Djelfa* sous le nom de *Père Abderrahmane*, entreprit une recherche d'archéologie et d'ethnographie dans la Daïra de *Djelfa*, intitulée : *Siècle de steppe, jalons pour l'histoire de Djelfa*, réparti en trois tomes: *Avant les Ouled Nail*, *Les Ouled Nail*, ainsi qu'une partie annexe dédiée aux *Récits populaires*. L'objectif de sa recherche, comme il le déclare clairement, n'était guerre de soutenir une thèse quelconque, mais plutôt, susciter des mises au points et donner une base à des recherches futures. Ainsi, les premières lignes de l'avant propos, orientent la réception vers l'absence quasi-totale d'une auto-conscience, nécessaire pour toute relance civilisationnelle :

« La région de Djelfa, située au cœur de l'Algérie, centre de la très importante confédération des Ouled Nail, est très mal connue de ses habitants eux-mêmes. ce n'est pas que personne ne s'y soit jamais intéressé. il y a eu un certain nombre d'études particulières publiées (..) mais tout cela reste épars et peu accessible. » (De Villaret F. , 1995)

II. 3. 3. Naissance d'une ville

Djelfa, carrefour de croisement routier et accès au sud, sa naissance est liée intimement à la colonisation française. Sa création marque en effet, l'importance de la région pour l'accomplissement des plans militaires et économiques français. D'un lieudit Djelfa constitué par de vastes parcours steppiques traversés par les tribus nomades des *Ouled Naïl*, à un centre de population civile, promulgué le 20 février 1861. Le décret impérial porte « la création d'un centre de 55 feux et 144 autochtones... », vivant autour d'un *Bordj* (fortification), érigé en 1852, servant de forteresse et de caravansérail à l'armée française dans sa conquête de Laghouat. De fait, cette réglementation ne fait que régulariser un état de fait qui existait déjà ¹.

L. Piesse dans son « *Itinéraire historique et descriptif de L'Algérie* » décrit minutieusement Djelfa de l'année 1881:

« Djelfa (1100 mèt. Au dessus du niveau de la mer) est un des nouveaux postes établis sur la route de Lar'ouât ; un marché important s'y tient tous les dimanches. Sauf un moulin français, tout l'établissement est situé sur la rive gauche de la rivière de ce nom et consiste en un bordj ou maison de commandement, un petit hameau, une smala de spahis et le camp du bataillon d'Afrique. Ce poste ² est placé sur une pente peu inclinée à l'est du djebel-Senalba couvert de vastes forêts, et du Zebdeba, aujourd'hui connu sous le nom de *redoute Lapasset*. L'oued-Djelfa est profondément encaissée ; ses berges ravinées se composent de terres d'alluvion de différentes nuances et au-dessous desquelles il y a une couche d'argile bitumineuse. Les environs de Djelfa étaient couverts de marais qu'on a desséchés depuis notre occupation de ce point ; on a établi, dès 1855, des rigoles qui conduisent les eaux de ces marais dans l'oued-Djelfa, et le terrain a pu être livré à la culture.

Le bordj de Djelfa, ainsi que l'indique une inscription placée au-dessus de sa porte d'entrée, a été bâti en quarante jours, aux mois de novembre et de décembre 1852, par la colonne expéditionnaire du général Yussuf. Sous le gouvernement du maréchal Randon. C'est un vaste corps de logis élevé carrément au dessus d'une enceinte de murs bas. On y a installé la maison du khalifa des Oulad-Naïls, dont Djelfa est le centre, et un bureau arabe. C'est tout à la fois une maison de commandement, un caravansérail et une forteresse » (Piesse, 1881, p. 117)

¹ Suite au rapport envoyé à l'Empereur à Paris par J. L. Randon, le gouverneur de l'Algérie (1851-1858).

² Transformé après l'indépendance, en collège d'enseignement moyen portant le nom du CEM Ben Ayyade.

Ce petit regroupement va connaître, au fil du temps, des métamorphoses successives, aussi bien à l'échelle « *morphologique* » (démographie et structure urbaine), qu'à l'échelle sociale et culturelle (langues et *habitus*) :

Au niveau langagier, le contact entre l'arabe dialectale, véhiculée par les autochtones et l'arabe classique assurée par les *Zaouïas* comme langue liturgique, d'une part et d'autre part, le français, comme langue officielle de l'Algérie coloniale, « se révèle houleux ¹ ». Toutes les circonstances et modalités sont favorisées pour l'intrusion officielle de la langue française et la marginalisation de l'enseignement de l'arabe et des variétés berbères. La politique linguistique coloniale va marquer *de facto*, son impact aussi bien au niveau lexical (emprunts et calques) et phonologique, qu'au niveau représentationnel.

Cependant, ce qui apparaît important pour l'étude sociolinguistique, du moins de mon point de vue, c'est la « *sédimentation* ² » représentationnelle que les locuteurs algériens vont développer, au fil des générations, sur les langues qui partagent le paysage linguistique ainsi que sur les locuteurs de ces langues. K. Ibrahimy décrit le rapport qu'entretenaient les langues dans le contexte algérien :

« Cette coexistence se révèle houleuse, fluctuante et parfois conflictuelle dans un champ symbolique et culturel traversé de rapport de domination et de stigmatisation linguistique, des rapports aggravés par les effets d'une politique unanimiste, volontariste et centralisatrice qui exacerbe les enjeux d'une problématique identitaire fortement malmenée par les vicissitudes de l'histoire ». (Taleb-Ibrahimy, 2007)

II. 3. 4. Dénomination de la ville de Djelfa

L'aspect écaillé et crousteux des alluvions semble être à l'origine de sa dénomination. Djelfa, « *al-ğalfai* » en arabe, signifie l'écorce ou la crouste ; l'*Oued Djelfa* comme oued à court lent, permet aux particules de se former sur

¹ Expression empruntée à K. T. Ibrahimy.

² Terme emprunté à la géologie. En effet, les représentations s'apparentent aux strates de la roche sédimentaire (sable ou argile), en ce sens qu'ils s'accumulent et se sédimentent au fil du temps jusqu'à former des couches compactes semblables à des couches de roches sédimentaires.

les berges formant des croutes. Ainsi, les alluvions, en tant que dépôt de débris tels que le sable, l'argile et la vase, semble être à l'origine de cette dénomination.

Une autre piste linguistique, amène vers un deuxième sens proche du premier : *تلقفت البئر و تلجفت، أي أكل الماء جوانبها* En se basant sur le caractère dérivationnel de la langue arabe, on peut avancer une hypothèse selon laquelle le substantif Djelfa s'est dérivé du verbe « *talağawfat* » *تلجفت*, (qui désigne, le changement que subissent les parois d'un puits à cause de l'érosion hydraulique), transformé en « *tağalwafat* » *تجلفت*, en alternant les deux consonnes *lam* et *gim* dont les points d'articulation sont rapprochées. Ce phénomène est connu et courant en arabe orale.

II. 3. 5. L'histoire de L'éducation à Djelfa, en chiffres et par ordre chronologique

Dans un contexte historique de lutte d'influence des religions, les Français inaugurent, en 1856, une église provisoire construite en planche. Par le décret du 31/03/1860, Djelfa fut érigée en succursale du culte catholique. Les français lancent aussitôt, une souscription destinée à financer la construction d'une église en dur à Djelfa et à Laghouat. L'Archevêque d'Alger bénit la première pierre de la nouvelle église, achevée en 1863. La première mosquée, la mosquée de *Si Belgacem Belahrech* fut bâtie en 1864 dans la cité d'*El Bordj*, hors les remparts de la ville.

En réaction à la construction de l'église, la population musulmane de la ville et de la périphérie contribua à la construction de la première et grande mosquée du centre ville. Pour la réaliser, ils demandèrent à *Si Bencherif* ¹ de leur concéder le terrain d'en face de l'église. D'après un témoignage rapporté par *Said Boukhakhal* ² : « les habitants de Djelfa, voyant les français bâtir leur église sur un sol musulman, par l'argent des musulmans, demandèrent à *Si Bencherif*,

¹ Un notable de la ville.

² Un jeune élu de la première assemblée communale de Djelfa (1967) qui a remplacé le maire démissionnaire pour être à la tête de l'APC en tant que plus jeune président d'APC de toute l'Algérie.

le khalifat des Ouled Nail, de leur octroyer le terrain d'en face de l'église afin d'y bâtir le « *ğām' al-ğum'ah* [c'est-à-dire, la mosquée de la prière du vendredi] (...) Pendant que le propriétaire mesurait, par nombre d'enjambées, la surface choisie pour la construction ; l'un des Aghas présents lui demanda d'être généreux et de bien écarter les jambes afin qu'Allah lui accorde de son vaste paradis ¹ ». La « *ğām' al-ğum'ah* » fut édifiée en 1919 et porte aujourd'hui le nom du donateur de la terre, Si Ahmed Ben Cherif.

II. 3. 5. 1. la vie scolaire pendant la période coloniale

Deux ans après sa promulgation, le petit village de Djelfa connaît sa première institution scolaire. En 1863, les français construisent en effet, la première classe franco-indigène. Le maître d'école, Mr Demongues, fit la classe à quarante élèves. En plus du programme scolaire habituel, il leur enseigne un rudiment d'agriculture. L'école sera fermée de 1863 à 1864 à la suite de la révolte des *Ouled Sidi Cheikh*. Aujourd'hui, l'école porte communément le nom de Madame Chergui, sa première directrice d'après l'indépendance.

La ville va être animée, en 1868, par un ouvroir d'enseignement des travaux ménagers, chapeauté par les sœurs blanches et destiné aux filles musulmanes. En 1870 une deuxième école, portant le nom de « Gustave Martin », premier maire de la ville de Djelfa, fut inaugurée. Elle sera transformée, après l'indépendance, en siège de la Direction de l'Éducation. En face de la mairie, une école de six classes (CEM El Amir Abdelkader actuellement), fut construite et inaugurée le 5 mai 1932 par Jules Carde, gouverneur général civil de l'Algérie. La ville qui s'étend, a vu la construction de la première école des filles dans la cité de *Guennani* en 1912. Dans le cadre d'une prolongation de l'obligation scolaire, des cours complémentaires eurent été institués à la fin des

¹ Histoire relatée par S. Boukhalkhal lors de l'entrevue menée avec lui.

années 1935. Djelfa va bénéficier du plan de Constantine : l'école de la cité des *Cents maisons* fut bâtie en une semaine ¹.

De son côté, l'Association des oulémas musulmans algériens ouvre, au centre ville, *Medresset El Ikhlass* en 1935. Une école dont l'enseignement fut dispensé en arabe classique. Voici une liste non exhaustive des instituteurs étant passé par la Medersa : *Messaoudi Attia* (l'ancien Moufti de Djelfa), *Raïss Mohamed*, *Bencherik Abderrahman*, *Labgaa Lakhdar*, *Bouzidi Ali*, *Ali Aïssa*, *Aggoun Hadj Sadek*, *Bouti Mohamed*, *Marzougui Belarbi*, *Bellaha*, etc.

II. 4. L'intellectuel

« Ne peut être intellectuel qu'un individu qui se caractérise à l'origine par un savoir intellectuel, par de l'intellectualité, en d'autres termes. » (Duclert, 2003)

II. 4. 1. Interrogations légitimes

Qui sont les intellectuels ? Existerait-il des professionnels de l'intelligence ? Si oui, qu'est ce qui rend cette hypothèse valide et fiable ?

L'identification des intellectuels est sans doute l'une des tâches les plus difficiles dans mon domaine de recherche. Quelle est la description qui peut être adoptée pour l'identifier et le légitimer ? Si l'identification de l'académicien, du cinéaste, du journaliste, du politicien, de l'écrivain, etc., est rendue facile par le diplôme correspondant à la spécialité, par le domaine de l'activité, à travers la carte professionnelle, par la création que la critique témoigne à l'artiste et à travers les belles lettres que la réception atteste au romancier., celle de la figure intellectuelle ne repose sur aucun critère tangible de crédibilité savante ou de consensus agréé.

¹ Source orale (de la bouche de S. Boukhalkhal).

Ainsi, le journaliste qui dénonce les entraves à la liberté de la presse ou qui s'engage ou adhère à une cause humanitaire, est-il un intellectuel ? L'écrivain qui ne s'abstient pas ¹ d'assumer la responsabilité morale de défendre la liberté d'expression, l'envert du droit de critiquer l'État (Sapiro G. , 2010), est-il un intellectuel ? Le politicien réformateur politique et culturel, est-il un intellectuel ? un juriste qui participe à la cohésion sociale, peut-il être considéré comme un intellectuel ?

Face à ce problème scientifiquement complexe, on peut considérer que si le groupe baptisé « classe intellectuelle » est composé d'éléments qui ont des points d'intersection parce qu'ils portent tous la même référence, alors les aspects communs entre eux peuvent être identifiés. Dès lors, la question qui se pose est la suivante : quels sont les aspects cognitifs qui distinguent cette catégorie ? Serait-ce ses méthodes de travail, la nature de son discours, la dynamique de sa trajectoire, ou encore les fondements de son engagement ?

D'autres questions s'imposent auxquelles cette étude devrait fournir quelques éléments de réponse : l'intellectuel, comment est-il produit ? Comment est-il légitimé ? Sur quoi se fonde-t-il ? Comment les intellectuels sont-ils structurés ? Comment progressent-ils ? Cependant, il convient avant d'y répondre, de faire un flash back sommaire sur l'histoire de l'intellectuel.

Ce titre se propose de retracer dans un premier temps, l'histoire généalogique de l'intellectuel comme concept ayant vu le jour en France et qui, postérieurement, a connu un succès en Europe, en Angleterre moins. Plus tard, le concept immigre pour atteindre d'autres rives, notamment celle de l'Algérie. Il en résulte une renégociation théorique et une réappropriation conceptuelle, corollaire de toute « *décontextualisation* » ou mobilité conceptuelle. Le concept, rétabli dans le nouveau climat social et culturel, sera finalement progressivement redéfini, dans l'espace des nouvelles attitudes. Cela signifie que tout processus de

¹ À l'encontre de Stendal qui considère l'intrusion de la politique dans une œuvre littérature, un coup de pistolet au milieu d'un concert.

décontextualisation suppose une renégociation du sens pour que le nouveau concept s'adapte au nouveau contexte socioculturel.

Il revient plus tard de consulter deux acceptions différentes du concept « intellectuel » : une première appartenant initialement au contexte européen, une seconde voit le jour dans un espace maghrébin d'expression arabe.

Il y a aussi de bonnes raisons de s'interroger sur la nature de cette figure emblématique, ses postures changeantes, son mode d'action, sa trajectoire, bref., de parcourir dans un deuxième temps, l'itinéraire de l'intellectuel algérien à travers les différentes étapes de l'histoire contemporaine, tout en ayant le souci de questionner les figures de ce personnage, son engagement hier et aujourd'hui, à travers sa prise de position dans la société ainsi qu'à travers son discours et d'essayer de le concevoir « sur le mode d'une double posture : l'engagement et la distanciation. » (Ali-Khodja, 2013)

II. 4. 2. Naissance de l'intellectuel

L'intellectuel comme figure publique est né en France à l'époque de l'affaire Dreyfus, la célèbre lettre ouverte au président de l'III^e République, Félix Faure, avec son titre en manchette et ses deux majuscules, « J'Accuse... ! », et sa conclusion: « Qu'on ose me traduire en cour d'assises et que l'enquête ait lieu au grand jour ! J'attends », signé Emile Zola, publié le 13 janvier 1898 à la une du journal *L'Aurore*, annonce en effet, la « *naissance sociale* » de « *l'intellectuel* » comme concept.

Par cet acte rhétorique l'écrivain, s'investit dans un contre-pouvoir et met sa plume aux services d'un engagement politique. L'article publié à plus de 200000 exemplaires réussit à ouvrir le débat public et crée une polémique. La course médiatique commence, motivé, le journal *Le Temps* publie à son tour une pétition signée par un groupe d'auteurs et de journalistes à la faveur du capitaine

Dreyfus accusé de trahison et condamné à perpétuité à la fin de l'année 1894. Le ministre de la guerre porte plainte contre Zola, la France est divisée.

Le terme intellectuel reflète bien la seconde moitié du XIX^e siècle. À cette époque, les nouvelles élites françaises se façonnèrent une nouvelle identité attachée à la connaissance et qui contribue par conséquent au développement des journaux et revues littéraires. Cette presse écrite, assurait à son tour « une nouvelle « position » aux auteurs de littérature. » (Patéridou, 2017)

L'écriture constitue de fait le gagne-pain d'un bon nombre d'auteurs, mais, elle leur procure aussi une « autorité » symbolique, un capital construit pierre par pierre par leurs activités dans la création de nouvelles tendances d'analyse esthétique. Ainsi que l'explique Pierre Bourdieu, c'est exactement ce désir d'autonomie des facteurs économiques, sociaux et politiques qui a donné aux auteurs littéraires cette impulsion qui leur a fait franchir le seuil de leur champ et à intervenir dans des sujets sociaux et politiques pour présenter leurs propres valeurs et combattre pour une cause (Delmas, 2007).

II. 4. 2. 1. Premières occurrences

Il est à signaler que l'une des premières occurrences du terme « intellectuel » se trouve dans les textes des *Cahiers de jeunesse* d'Ernest Renan, rédigés en 1845-1846. Renan distingue l'homme d'action de l'homme de pensée. Il affirme la primauté de l'activité intellectuelle, l'action étant dénuée de sens (Patéridou, 2017).

Par le terme « intellectuel », il a principalement à l'esprit, un homme de pensée ou un artiste, quelqu'un qui écrit de la poésie, qui s'adonne à la peinture ou à la sculpture. » (*Ibid.*)

Le substantif intellectuel ne figure pas dans les anciens dictionnaires tels que : le *Littré* (édition de 1876), le grand dictionnaire universel de Pierre

Larousse (1866-1878) et la grande encyclopédie (1885-1902) (Touchard & Bodin, 1959)

Plusieurs paramètres interviennent en effet, dans la définition de l'intellectuel : l'époque historique, le contexte culturel et social, mais aussi les orientations politico-sociales de celui qui use du terme. Donc, « à vouloir imposer dès le début une définition à priori, on risquerait soit de prendre parti avant toute analyse, soit de s'en tenir à des observations tout à fait générales. » (*Ibid.*)

II. 4. 2. 2. *Prémices d'une définition*

Convaincu de l'innocence du capitaine Dreyfus, Georges Clemenceau homme d'État et anticlérical, plaide aux cotés de Zola inculpé et condamné dans l'affaire entreprise contre lui. Il entame dans les colonnes de *L'Aurore*, selon Jacques Julliard, la « campagne de presse sans doute la plus abondante qu'un journaliste ait jamais consacrée à une affaire » (Julliard, 1993) : 665 articles dans sept volumes successifs, à commencer par *A la dérive!* dont il lance le néologisme d'intellectuel ¹, le 23 janvier 1898.

« N'est-ce pas un signe, tous ces *intellectuels*, venus de tous les coins de l'horizon, qui se groupent sur une idée et qui s'y tiennent inébranlables? Sans les menaces qu'on a répandues dans tous les établissements d'instruction publique, combien seraient venus qui n'osent manifester le trouble de leur conscience ! [...] Pour moi, j'y voudrais voir l'origine d'un mouvement d'opinion au-dessus de tous les intérêts divers, et c'est dans cette pacifique révolte de l'esprit français que je mettrais, à l'heure où tout manque, mes espérances d'avenir. » (Duclert, 2003)

Étant l'initiateur du néologisme, la première définition a été bien proposée par Clemenceau. Ainsi, les intellectuels sont au sens clemencien, des individus qui se groupent autour d'une idée, une opinion dont ils s'y tiennent et défendent pacifiquement. C'est à ce mouvement, dont les valeurs dépassent ceux de

¹ Georges Clemenceau, « À la dérive », *L'Aurore*, 23 janvier 1898, republié dans Georges Clemenceau, *L'affaire Dreyfus. L'iniquité*, introduction de Michel Drouin, Paris, Mémoire du livre, 2001, p. 217.

l'individualisme, que Clemenceau veut s'engager désormais. Il voulait voir bâtir un mouvement intellectuel qui prône l'intérêt général de la société française, dont le militantisme pacifique serait la seule et unique voix. L'approche clemencienne quoi qu'elle ne détermine pas le statut social de l'intellectuel, « *au singulier* », définit cependant, sa mission et son outil d'action.

Si donc, dans ces temps derniers, un certain nombre d'artistes, mais surtout de savants, ont cru devoir refuser leur assentiment à un jugement dont la légalité leur paraissait suspecte, ce n'est pas que, en leur qualité de chimistes ou de philologues, de philosophes ou d'historiens, ils s'attribuent je ne sais quels privilèges spéciaux et comme un droit éminent de contrôle sur la chose jugée. Mais c'est que, étant hommes, ils entendent exercer tout leur droit d'hommes et retenir par devers eux une affaire qui relève de la seule raison. Il est vrai qu'ils se sont montrés plus jaloux de ce droit que le reste de la société, mais c'est simplement que, par suite de leurs habitudes professionnelles, il leur tient plus à cœur. Accoutumés par la pratique de la méthode scientifique à réserver leur jugement tant qu'ils ne se sentent pas éclairés, il est naturel qu'ils cèdent moins facilement aux entraînements de la foule et au prestige de l'autorité. (*Ibid.*)

Six mois après, Émile Durkheim reprend le néologisme ¹ non pas dans le corps de son article, mais dans le titre de « *L'individualisme et les intellectuels* », paru dans *Revue bleue*, juillet 1898. Sociologue engagé dans l'affaire Dreyfus, il réussit à rassembler autour de lui un groupe de jeunes intellectuels contre l'antisémitisme et le conservatisme.

Voyons comment Durkheim détermine t-il ce groupe engagé ? Artistes, savants, chimistes, philologues, philosophes et historiens, possédant le droit éminent de contrôle sur la chose en exerçant leurs droit d' « hommes », accoutumés par la méthode scientifique et cèdent moins aux jugements de la foule et aux séductions de l'autorité (Durkheim, 1898).

Les intellectuels de Durkheim, comme on peut le remarquer, sont d'abord issus de divers univers scientifiques. Usagés de la raison critique, cette formation leur permet de prendre le temps dans l'analyse de la situation avant d'y porter

¹ Émile Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », *Revue bleue*, juillet 1898, réédité à Paris, Mille et une nuits, postface de Sophie Jankélévitch, 2002, p. 19.

jugement. Le lien du savoir et du savoir-faire, et de l'exercice de la citoyenneté forme le fondement de leur pouvoir symbolique. Des « *hommes* » exerçant leur liberté d'opinion et leur droit de contrôle sans qu'ils soient attirés par un gain politique. De ce fait, l'intellectuel dont l'activité professionnelle réclame l'intelligence et la méthodologie scientifique, serait la personne la plus appropriée à prendre le contrôle sur toute la société et sur le politique, et à dénoncer tout dépassement touchant aux droits civils. Il convient de noter que cette définition met l'accent sur l'identité sociale et culturelle de l'intellectuel telle que mentionnée dans les références qui ont abordé la question..

L'affaire historique qui a ébranlé la III^e République pendant douze ans, créant ainsi un climat de tension et d'effervescence, donna en effet, naissance à un nouveau phénomène culturel, politique, et social qui, depuis, n'a cessé de gagner de l'ampleur comme l'atteste le riche répertoire de référence usant de la question.

II. 4. 3. Le discours des intellectuels sur eux-mêmes : mutation de la figure intellectuel

Tout concept est exposé à travers le temps et les terrains à des « arrangements de sens » pouvant même l'emmener très loin de son premier sens (sens originel). Loin de son terrain de naissance, Il sera soumis à un processus d'adaptation plus ou moins important, régis par des stimulus environnementaux ; c'est le corps social qui s'en chargera. Des adaptations qui s'exécuteront sans vacarme et avec une telle souplesse, qu'on ne pourrait percevoir le changement. Cette « agencement » conceptuel est peut-être comparée à l'effet de l'érosion naturelle que subit les couches terrestres, que nul ne peut la saisir ni la prévenir ; c'est un déroulement naturel et silencieux.

L'actuelle section recense quelques citations proférées par des intellectuels à travers des moments divers de l'histoire française et européenne d'une façon générale. L'objectif est de mettre en lumière une progression

perceptive à travers les différentes attributions qu'accordent des artistes, des écrivains, des politiciens et des journalistes entre autres, à la figure de l'intellectuel.

L'intérêt serait également intéressant d'enregistrer les progrès de l'esprit intellectuel français, de reconnaître les variations de sens au fil du temps sous l'influence des changements sociaux et politiques, et de tenter de comprendre ces attributions en les reliant aux contextes socio-historiques dans lesquels elles se sont exprimées. Il serait intéressant de voir comment le sens socialement élaboré, progresse à travers le temps : tantôt il se rapproche, tantôt il s'éloigne voire se détache du sens originel.

Un autre intérêt serait de voir comment le personnage de l'intellectuel, objet de séduction, de respect, source de courage, se transforme en un personnage objet de mystification, de dédain et de moquerie. Saisir comment qu'il manque à ses engagements politiques et sociaux dans des situations, alors que c'est grâce à cet engagement, à cette parole engagée qu'il est devenu intellectuel. Changements de figures et changements de positions, tel qu'on va découvrir dans ce chapitre et ce, selon une progression chronologique permettant de dégager les différentes perceptions de la réalité, du rôle, du statut et de la fonction sociale de l'intellectuel ; d'observer le changement « définitionnel » et situationnel dans le temps.

Du moment où nous avons procédé par un échantillonnage basé sur une perception sociolinguistique de la figure intellectuelle, nous avons préféré rester sur la même démarche tout en se rapprochant de la figure intellectuel française puisque l'intellectuel comme notion et comme inspiration fait toujours revenir à l'histoire française.

II. 4. 3. 1. L'« Intellectuel » avant l'affaire Dreyfus : l'intellect est la pensée du divin

« l'amour et la bonté n'est que la conséquence de l'intelligence et la pensée divines. donc dieu est bon parce qu'il est infiniment intelligent »

Auguste Guyard dans Quintessences (1847)

« L'âme est la vie intellectuelle et morale de l'homme ; c'est le mobile invisible auquel obéit le corps pour accomplir les desseins de la pensée ; c'est ce pouvoir intérieur qui retient, dirige ou sollicite les mouvements irréfléchis de l'instinct. »

Louis-Auguste Martin ; L'esprit moral du XIX^e siècle (1855)

Dans la 6^{ème} édition du dictionnaire de l'Académie française de 1835, aussi bien que dans la 7^{ème} édition de 1878, le vocable intellectuel est un adjectif, le substantif nominal n'avait pas encore fait son apparition. « Intellectuel INTELLECTUEL, ELLE. adj. qui appartient à l'intellect, qui est dans l'entendement. La faculté intellectuelle. L'espérance et la foi sont des vertus intellectuelles. Objet intellectuel. Vérités intellectuelles. Il signifie aussi, Spirituel, par opposition à Matériel. L'âme est une substance intellectuelle, un être intellectuel »¹.

En effet, le catholicisme a largement contribué à la confrontation des idées et des pensées en cette période. Le meilleur de l'intelligence française paraissait émaner du monde ecclésiastique. Sa présence s'est largement effacée sous les coups des intellectuels anticléricaux qui se sont engagés dans l'affaire Dreyfus. Le terme intellectuel, avant l'article de Clemenceau, fait référence à la divinité, à la spiritualité, à la foi, bref., tout ce qui relève du monde céleste par opposition à la matérialité et à la corporalité relevant du bas monde. Ainsi, il existe une intelligence divine, comme il existe une bonté divine. Elles sont distinctes par leurs aspects parfaits, la première étant source de la deuxième.

Les facultés intellectuelles ne sont que le résultat d'une élévation affective ; intelligence et bonté sont en rapport de cause à effet et l'affecte puise son essence de l'intellect. C'est ainsi que l'amour de tout ce qui est bien est

¹ Cf. « [intellectuel, elle | Dictionnaire de l'Académie française | 6e édition \(dictionnaire-academie.fr\)](https://dictionnaire-academie.fr/article/I9444) »

qualité des êtres intelligents ; Dieu n'est bon que parce qu'il possède une intelligence parfaite.

II. 4. 3. 2. L'Intellectuel de l'affaire Dreyfus : une pensée laïque et réformiste

Le positivisme ¹ d'Auguste Comte ² comme doctrine philosophique et scientifique fondée au XIX^e se substitue progressivement à la philosophie théologique chrétienne. Refusant toute notion de cause, elle rejette toute explication religieuse, morale et métaphysique et s'y tient uniquement à l'observation des relations qu'entretiennent les phénomènes naturelles entre elles. L'empirisme serait la démarche et l'outil fiable permettant à l'expérience sensible de fournir toute connaissance et toute croyance à travers les lois scientifiques déduites.

Influencée par les découvertes scientifiques, la connaissance des faits par l'expérience scientifique va être la doctrine des générations ultérieures. Une doctrine où le pourquoi ne serait plus tolérable, un comment, sera le bien venu. Ce courant et d'autres qui l'ont précédé « se félicitaient de la disparition radicale du passé et saluaient les théories de l'émancipation de la raison et les premiers essais d'une liberté sans limites » (Mercier, 1900) .

Le positivisme comme paradigme se structure et décline différemment cet esprit. Il influence presque tous les domaines de la pensée française du XIX^e siècle, entre autres la sociologie, les sciences politiques et l'histoire.

Orné d'une pensée laïque, le mot intellectuel connaît un tournant avec l'affaire Dreyfus qui a marqué le grand changement. Le mot fait désormais référence à Soi: liberté de la presse promulguée par la loi de 1881, est l'image de la liberté et du courage intellectuel. L'affaire Dreyfus a réussi à lancer la mode des pétitions en France et plus tard dans le monde. Et si elle a réussi à innocenter

¹ Le positivisme puise ses sources des idées des Lumières tendant à expliquer le progrès de l'esprit humain par les sciences exactes , de Denis Diderot qui soutient un « matérialisme enchanté ».

² Cours de philosophie positive, de 1832 à 1842.

un condamné à mort, c'est qu'elle possède une force incontournable, elle devient de facto une autorité à redouter.

À la veille de la première guerre mondiale, dix millions d'exemplaires de journaux vendus chaque jour en France, Clemenceau qui a choisi le titre « J'Accuse ! », fait du texte de Zola une machine de guerre.

« Je suis pour la liberté de la presse comme pour toutes les libertés intellectuelles et morales. La presse fait plus de bien que de mal, elle est plus utile que nuisible. »

Paul Brulat ; Le reporteur (1898)

l'Académie française intègre le substantif « intellectuel » à son 8^e édition de 1935 :

« Il se dit aussi des Personnes chez qui prédomine l'usage de l'intelligence et, dans ce sens, il s'emploie souvent par opposition à Manuel. Les travailleurs intellectuels. Confédération des travailleurs intellectuels. Substantivement, Un intellectuel. Des intellectuels »

II. 4. 3. 3. Les non-conformistes : Les Intellectuels du renouveau

Les années 30 ont connu l'apparition de petites revues de jeunes intellectuels qui critiquent le désordre établi en usant d'un même vocabulaire et en produisant le même discours idéologique. Constat fait par (Touchard J. , 2014) lorsqu'il entame un rapprochement entre les revues de l'époque. L'historien Jean-Louis Loubet del Bayle reprend cette idée dans sa thèse sur *Les non-conformistes des années 30*, il parle de l'esprit des années 30, personne ne croit plus à la III^e République, ni la droite (patriotique de la grandeur perdue), ni la gauche (héritiers du vieux romantisme révolutionnaire) : on assiste à « une tentative de renouvellement de la pensée politique française » (Olivera, 1998).

Dans un renouveau philosophique, Bachelard, philosophe de la science, fait négocier sciences et littérature en interrogeant les rapports entre Imaginaire et rationalité qui peut être conflictuel ou complémentaire. Intellectuel est caractère du courage du chercheur et la continuité à penser n'est que courage et l'œuvre n'est qu'intellectuelle. « Étrange rapport qu'entretient l'homme parlant et écrivant avec l'être et avec sa propre pensée » (Meitinger, 2008).

Bachelard décrit l'instant-clef de la formation individuelle propre à chacun.

« Le courage intellectuel, c'est de garder actif et vivant cet instant de la connaissance naissante. »

Gaston Bachelard ; L'intuition de l'instant (1932)

À ce début des années 30, toutes les tendances représentées par la jeune couche intellectuelle se changent. Les idées, dans un idéal de sociabilité intellectuelle, recoupe une représentation largement partagée par la jeunesse universitaire de l'époque (ibid). Cependant, selon, J. Touchard et J.L Loubet del Bayle, cette tendance ne réussit pas à dépasser la première phase pour atteindre une forme plus durable, un courant de pensée. En effet, le contexte politique à partir de 34 connaît une bipolarisation accentuée. En dix-huit mois, cinq ministères se succèdent, la crise économique de 1929, qui atteint l'Europe, touche profondément la France, le chômage bat son plein, la vente des revues est touchée aussi, ce qui ne permettrait pas à cette jeunesse intellectuelle de diffuser ses idéaux.

Pousser par la presse qui jouait un rôle déterminant dans le paysage intellectuel français, le 6 février 1934 des ligues droites, hostiles au régime parlementaire se manifestent contre la chambre des députés. La République est ébranlée, mais elle n'est pas renversée. Ils revendiquent un régime plus autoritaire. Une semaine après, les partis de gauche se manifestent pour sauver la démocratie. Les littérateurs prolétariens y participent, leur slogan est : pour une

révolution intellectuelle, collaborez à la cité moderne. Socialistes et communistes, ennemis d'hier, crient d'une seule voix : unité pour sauver la démocratie. Ce jour là est né le front populaire, dans la rue, contre la ligue d'extrême droite. Le débat d'idées va se fixer autour de l'anticommunisme et de l'antifascisme.

II. 4. 3. 4. Les Intellectuels comme figure féminine de l'Après Guerre : figure de la femme émancipée

La France, République affaiblit depuis la première guerre mondiale et proie des affrontements internes, n'y peut rien contre la montée du totalitarisme allemand, mais qui, déclare comme même la guerre à l'Allemagne Nazi. Instituée après la fin de la IIème Guerre, la 4ème République voit le jour en 1946. La France y restera fidèle ainsi qu'au régime républicain parlementaire, baptisé en 1875. Le nouveau régime devrait assurer la reconstitution et la sécurité sociale.

La priorité est donnée avant tout à la reconstruction des infrastructures y compris celles éducatives.

« La volonté démocratique de former les nouvelles et multiples élites en puisant dans toutes les classes de la société grâce à un enseignement de masse et de haut niveau s'accompagne de la confiance en une possibilité d'accord spontané entre les besoins sociaux et la répartition des aptitudes individuelles. Cette adéquation rêvée entre les aptitudes et la structure de l'emploi par la médiation de l'éducation-formation risque là encore de apparaître largement illusoire aujourd'hui, mais l'idée peut être mieux comprise si on la replace dans le contexte socio-économique de l'époque qui est celui de la reconstruction et des besoins en matière de travail qualifié exigés par la modernisation du pays. »¹

Ainsi, un projet permettant de mettre en place une matrice intellectuelle aussi bien féminine que masculine commence, du moment que les hommes s'approprient l'image intellectuelle et respire l'émancipation, les femmes l'en doivent aussi.

¹ Cf. « [La Quatrième République et les questions de l'égalité et de la justice dans l'enseignement du second degré : le changement sans la réforme \(openedition.org\)](http://openedition.org) »

Les femmes d'après guerre se sont rendu compte qu'il ne suffit plus de s'occuper des enfants, du mari, de la maison mais qu'il fallait aussi se procurer le statut de « citoyen » réjouissant de tous ses droits ; le statut passe par les études mais aussi par le combat.

Une tension antiautoritaire se développe depuis les années 50, le changement dans les rapports entre les sexes, la consommation, la rupture de la transmission culturelle, etc., tous, des phénomènes dont l'interprétation ne pourrait être opérée qu'en les remettants aux contextes d'origine.

Une « *période de déprotection* » commence. Un nombre important de femmes étudiantes font les rencontres libres avec les jeunes du même âge mettant leurs vies à découvert sans aucune crainte. Elles se donnent elles même leurs propres règles, tout comme l'homme. Une attitude apparemment désapprouvée par les hommes intellectuels ! La figure de la femme émancipée et intellectuelle du début du XX^e siècle ne fait pas l'unanimité. Son discours féministe suscite des anxiétés voire dérange.

« Les femmes intellectuelles jouent perdantes au jeu de l'amour, les hommes se lassent des femmes qui leur fatiguent le cerveau. »

André Maurois ; Les roses de septembre (1956)

II. 4. 3. 5. Le début du désengagement, l'existentialisme comme nouveau avatar

L'engagement manquait aux intellectuels d'après guerre ; ils renoncent au contrôle, peut être par manque d'audace ou par manque d'arguments, ou peut-être par peur de faire manquer à un quelconque gain. L'intellectuel engagé se se perçoit comme isolé, voire faible, craintif et timoré.

« Les intellectuels, s'ils ne se dégonflent pas pour un oui, se déballonnent toujours pour un non. »

Frédéric Dard ; Tout le plaisir est pour moi (1959)

La défaite de 1940 marque l'échec de la pensée républicaine classique française. Une crise de confiance s'installe et esquisse à une critique du présent et du passé, voire à une négation d'un monde ordonné. « Il fut difficile d'avoir une pensée constructive, intégrant le passé » (Peyrous, 2004), et adoptant un demain estimé plutôt meilleur.

L'existentialisme, nouvel avatar de l'idéalisme marxiste et plus tard le structuraliste, définissent la pensée de cette époque que décrit l'historien et intellectuel Tony Judt par ces mots :

« La passion élevée à la dignité d'une philosophie, de nier la légitimité du présent au nom des promesses d'un avenir meilleur. Ils préférèrent à l'individu l'intérêt général ; aux incertitudes républicaines l'utopie révolutionnaire .¹ »
(Ibid)

Le marxisme s'autoproclame « horizon indépassable » de la pensée comme le confirmait Sartre, le dépasser par la critique, expose à la censure voire à l'exclusion de la société intellectuelle. L'extrême gauche prend les commandes de tous les champs de pouvoir culturel et administratif en France ; personne n'ose à l'époque, le contredire.

Déformateur, cons, abrutis, dégonflés, sont des connotations attribués aux intellectuels de cette époque. Une critique dans la direction des intellectuels se développe, des personnalités utilisent leur réputation pour dénoncer la domination intellectuelle et faire critiquer les idées conformistes établies et imposées par les gardiens de la cité.

« Dans ce contexte, on a commencé à voir naître, puis se développer, une critique de l'intelligentsia en place. C'est toute une littérature qui a vu ainsi le jour et continue, puisque les causes persistent. On pourrait même parler, à mon sens, de « révolte », peut-être même d'« insurrection de la pensée. »
(Ibid)

II. 4. 3. 6. De Gaulle et les intellectuels progressistes : l'ère néolibéral

¹ Judt T., *Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956*, Paris, Fayard, 1992, p. 380-381.

L'Education nationale française notamment l'enseignement supérieur, monde idéologique où s'imbriquent la pédagogie au politique, était le champ d'une « *guerre froide* » entre De Gaulle et les intellectuels progressistes de gauche, Sartre spécialement. L'université à cette époque était sous l'emprise des communistes formant un réseau idéologique qui ne fut jamais démantelé (ibid). De Gaulle voulait la reprendre. « oui avait-il dit en 1959 au conseiller (Jacques Narbonne), il ya bien une subversion qui est principalement d'origine communiste. Mais il faut que l'université se sauve elle-même, il faut qu'elle se reprenne. L'Etat ne peut tout faire » (Mayeur, 1996). Les gaulois voulaient une démocratisation complète de l'éducation, une politique qui a été exécutée dans la précipitation ; la dyarchie dans la prise des décisions en était preuve. L'accès à l'enseignement secondaire et supérieur devenu désormais un droit pour tous les Français.

« Tout le système éducatif se mit en mouvement. En 1950, 4,9% des jeunes d'une classe d'âge obtenaient le baccalauréat ; 19% en 1970 ; 62,7% en 1975. En quelques années correspondant au pic des « Trente Glorieuses », on multiplia les lycées puis les universités et l'on augmenta dans des proportions extraordinaires le nombre d'enseignants du Supérieur et des Grandes Écoles. On passa de 194.000 étudiants en 1960 à 661.000 en 1970, puis à un système de onze millions d'enfants et jeunes scolarisés, dont un million d'étudiants, lequel constitua comme un véritable monde en soi. Il y avait 10.000 enseignants du Supérieur en 1960, dont 1960 professeurs, 41.000 enseignants en 1980, dont 12.100 professeurs. Le personnel recruté le fut dans le vivier que nous venons de décrire. Les professeurs de Faculté des années 60-70 sont les agrégés des années 50 et les docteurs des années 60. » (Peyrous, 2004)

La « démocratisation » que serait l'admission de tout venant dans les facultés, (..) comme une manifestation de la « pensée idéologique » a été dénoncée explicitement par Narbonne en 1963 (Mayeur, 1996). Un nouveau ordre idéologique s'est établi petit à petit, l'enseignement ne fut ni catholique, ni laïque, ni neutre, il diffuse la culture d'Après guerre, il est néolibéral. Les événements de mai 1968 en sont la preuve et la conséquence. Toute la société se légitime désormais la prise de parole et l'implication dans le débat public.

« On a fait de la paresse intellectuelle la deuxième plus grande vertu, la troisième étant la chasteté, et la première, c'est la soumission totale de la conscience à une conscience suprême qui n'est pas celle de Dieu. »

Andrée Maillet ; Nouvelles montréalaises (1966)

« À quoi sert d'être intellectuel si les abrutis se mettent à réfléchir ! »

Frédéric Dard ; L'Archipel des Malotrus 1967)

« Dans notre famille, on est le contraire d'intellectuel, c'est-à-dire qu'on voit les choses de la vie sans les déformer. »

Frédéric Dard ; Vol au-dessus d'un lit de cocu (1978)

II. 4. 3. 7. Le début de la fin : la dépression collective

Ce qui définit l'intellectuel n'est pas le fait d'engager ses compétences culturelles, intellectuelles et langagières, entre autres, pour intervenir de manière critique dans le vie de la cité. Ils est vrai que les prises de position de Zola, Clemenceau, ou Durkheim ont fait d'eux des intellectuels ; ce ne sont pas seulement leurs grades institutionnels.

Il semble que l'université de masse ne s'avère pas toujours l'endroit approprié à l'émergence de nouvelles figures intellectuelles. En effet, l'engagement journalistique de Zola ou l'engagement politique de Clemenceau ou même l'engagement progressiste de Sartre, le dément. Souvenons- que Zola n'avait même pas eu son baccalauréat et que Clémenceau, étudiant dissipé et médiocre, ne réussit pas à poursuivre son cursus universitaire. Cependant, ils s'affichent parmi les grandes figures intellectuelles ayant marqué l'histoire française.

Les années quatre-vingts ont connu la disparition presque totale de toutes les figures intellectuelles françaises qui animent le champ dont les politiciens prennent compte de leurs poids et qui ont utilisés leurs notoriété culturelle et sociale pour faire entendre une voix anticonformiste et critiquer toute les formes

modernes de la pensée unique : Barthes mort le 26 mars 1980, Sartre mort le 15 avril 1980, Lacan, 09 septembre 1981, Foucault mort le 25 juin 1984, , François Chatelet, 26 décembre 1985, Gilles Deleuze, prit sa retraite en 1988 et meurt le 04 novembre 1995, Claude Lévi-Strauss, le 30 octobre 2009, Derrida, le 09 octobre 2004.

« Le but de l'instruction est la fin de l'instruction, c'est-à-dire l'invention. L'invention est le seul acte intellectuel vrai, la seule action d'intelligence. Le reste ? Copie, tricherie, reproduction, paresse, convention, bataille, sommeil. Seule éveille la découverte. L'invention seule prouve qu'on pense vraiment la chose qu'on pense, quelle que soit la chose. Je pense donc j'invente, j'invente donc je pense : seule preuve qu'un savant travaille ou qu'un écrivain écrit. »

Michel Serres ; Le Tiers-instruit (1991)

Une pensée molle dont tout le monde est victime, habite les esprits. Une pensée unique qui derrière sa bannière se sont rangées toutes les catégories sociales : une sorte de « *dépression collective* » s'est emparée des consciences.

Une vraie crise touchant à tous les niveaux, un moment de paroxysme « *cultivé* » où les gens ne savaient vers quel but on tendait. Un moment de retour à la morale, à l'éthique, à la critique serait donc, indispensable. Ainsi, les gens attendent avec impatience des figures éminentes qui leurs apprennent à dépasser le tunnel. Un besoin aux « *lumières* » qui guidaient autrefois lorsque l'idée manquait à la vision. Un monde moribond réclamant des sauveurs pour le ressusciter.

La France se glorifie d'avoir créer l'intellectuel. Mais pour l'historien israélien Shlomo Sand, qui dans son livre « la fin de l'intellectuel français », revisite une longue histoire intellectuelle qui lui paraît, depuis l'affaire Dreyfus jusqu'à l'affaire Charlie hebdo, un long déclin décoré de mythes ! Lui qui admirait de son jeune âge Zola, Camus et Sartre, est aujourd'hui stupéfié de ce

que l'intellectuel français est advenu lorsqu'il s'incarne sous la bannière des « intellectuels » médiatiques : Michel Houellebecq, Éric Zemmour ou Alain Finkielkraut.

« Le monde des intellectuels, qui devrait être le plus compréhensif, est un monde gangrené par l'incompréhension, par l'hypertrophie de l'ego, le besoin de consécration, et la soif de gloire. »

Edgar Morin ; La méthode, Ethique (2004)

Le constat qu'on peut faire aujourd'hui et dont Régis Debray l'a évoqué dans une émission avec France culture, c'est que le monde vit dans une période où on s'aime et on s'aime entendre plutôt que de s'aimer lire. Une bascule s'était faite de l'état intellect vers l'état émotif, du projet vers l'optique. On assiste à l'ère du publicitaire, du photographe, du cinéaste ; la photo déclenche les décisions politiques. Le monde vit dans le marketing de l'instant, plus de parti politique idéologiquement structuré avec une vision de l'avenir. En effet, les partis politiques existants se sont convertis en startups, en entreprise ; la politique s'est convertie en économique et l'avenir s'efface devant un présent des chiffres.

I. 4. 4. L'intellectuel arabe vs l'intellectuel occidental : deux réceptions dans la culture arabe : émergence et rôle

Comme pour une partie des concepts « idoles » appartenant à un champ culturel déterminé, lorsqu'ils s'enracinent dans de nouveaux champs sémantiques, trouvant d'autres points de départ. C'est de cette façon que la notion « intellectuel » vint au monde arabe. Son sens se trouve peu ou prou transformé via un processus plus ou moins long d'ajustements tacites venus de l'origine du mot, des tendances sociopolitiques du moment de la réception et des attentes du milieu culturel dans lequel elle s'origine.

Ce titre s'interroge sur la réception de l'« Intellectuel » dans l'espace maghrébin. Nous allons essayer de porter un focus sur l'émergence de la notion

dans le contexte maghrébin. Si le substantif français « renvoya plus à une prise de position éthique et politique qu'à la nature intellectuelle des activités professionnelles de ceux qui s'en réclamaient ¹ », le substantif arabe renvoie d'avantage à la nature intellectuelle qu'au sens dreyfusien, c'est-à-dire à la position de l'intellectuel lui-même.

L'intellectuel et la culture, dans la langue arabe, sont dérivés du verbe trilitère *taqwafa*, ثقّف qui désigne, selon le dictionnaire *Lissan Al Arab*, plusieurs significations, notamment : sagesse, rapidité de compréhension et d'apprentissage, intelligence, perspicacité, et redressement du cours des choses ².

Les termes arabes *muṭaḳwaf* et *taqāfah*, correspondent respectivement à l'« intellectuel » et à la « culture » d'origine latine, utilisés dans les langues européennes. Quoique la réflexion sur le rôle de l'intellectuel et sa relation à la culture suive toujours les significations générées par la littérature occidentale, la dérivation arabe aide néanmoins à penser le rapport qu'entretient l'intellectuel à la culture dans la conception arabe. les deux termes sont intimement liés du moment où le premier est dérivé de l'intellect, c'est-à-dire la pensée et que le deuxième fait référence à l'ensemble des connaissances acquises ³.

Conclusion

Ce chapitre vise à offrir un aperçu des quatre axes étudiés : la langue, l'identité, l'intellectuel et la ville de Djelfa. À travers les quatre thèmes, se dessine une cartographie intellectuelle, linguistique et identitaire profondément enracinée dans l'histoire culturelle et sociale de l'Algérie. Nous avons tenté d'exploiter tous les outils théoriques disponibles en sciences sociales et humaines. L'objectif est de diversifier les perspectives afin de construire une réflexion scientifique que toutes les sciences sociales et humaines contribuent à structurer.

¹ Cf. « [INTELLECTUEL - Encyclopædia Universalis](#) »

² Cf. « [إسلام ويب - لسان العرب - حرف الثاء - ثقّف - الجزء رقم 3](#) »

³ Cf. « [culture - Définitions, synonymes, conjugaison, exemples | Dico en ligne Le Robert](#) »

Ces réflexions, bien que distinctes dans leurs objets, convergent toutes vers une même problématique centrale : comment le langage, les représentations, et les discours participent à la construction du réel, du soi et du collectif dans un contexte algérien marqué par les croisements entre traditions locales, héritages religieux, colonisation et modernité?

La notion de Logos, en tant que principe structurant du langage et de la pensée, nous a permis d'interroger les fondements philosophiques et sacrés de l'expression humaine, depuis la Grèce antique jusqu'au monde arabo-islamique, en mettant en lumière le rôle médiateur du langage dans la formation de l'identité.

L'exploration de l'identité a révélé son caractère relationnel, discursif et conflictuel. Qu'il s'agisse de l'identité religieuse dans l'Umma ou des luttes postcoloniales pour la reconnaissance linguistique, l'identité n'existe que par l'interaction, l'opposition et la revendication.

Le parcours de l'intellectuel, quant à lui, illustre les tensions entre engagement, autonomie, et autorité. Entre la figure universaliste à la Zola et les réalités de l'intellectuel algérien post-indépendance, se joue la question fondamentale de la parole critique dans un espace politique en mutation.

Enfin, l'étude des Ouled Naïl et de la ville de Djelfa nous a transportés dans un territoire où se mêlent mémoire tribale, assignation coloniale et appropriation urbaine. Ces récits témoignent de la pluralité des appartenances et de la manière dont les populations façonnent leur espace symbolique face à l'histoire et aux discours extérieurs.

Dans la continuité de cette réflexion théorique et historique, nous allons désormais plonger au cœur de la parole des acteurs sociaux eux-mêmes, à travers l'analyse des réponses recueillies dans le cadre de l'enquête sociolinguistique menée autour de trois thèmes majeurs :

1. La langue : usages, représentations, et attitudes vis-à-vis de l'arabe, du français et des variantes locales.
2. La ville de Djelfa : perceptions, attachements, transformations, et projections.
3. L'identité : expressions personnelles, ancrages collectifs, tensions entre héritage et modernité.

Cette analyse empirique viendra enrichir et nuancer les apports théoriques précédents, en offrant un regard situé, vivant et incarné sur les rapports que les habitants de Djelfa entretiennent avec leur langue, leur ville et eux-mêmes. Ce sera, en quelque sorte, une mise à l'épreuve du réel, à l'écoute de la voix des locuteurs dans toute leur complexité sociale et symbolique.

**CHAPITRE III -
CATEGORISATIONS
DES INTELLECTUELS,
POINTS DE VUE, ET
PRISES DE POSITION
SUR LES PRATIQUES
LANGAGIERES ET SUR
LES LECTES**

CHAPITRE III - CATEGORISATIONS DES INTELLECTUELS, POINTS DE VUE, ET PRISES DE POSITION SUR LES PRATIQUES LANGAGIERES ET SUR LES LECTES

« J'appelle « énonciateurs » ces êtres qui sont censés s'exprimer à travers L'énonciation, s'ils « parlent », c'est seulement en ce sens que l'énonciation est vue comme exprimant leur point de vue, leur position, leur attitude, mais non pas, au sens matériel du terme, leurs paroles.

(Ducrot, 1984, p. 204)

Introduction

Dans le contexte sociolinguistique complexe de l'Algérie, la wilaya de Djelfa offre un terrain d'observation particulièrement révélateur de la hiérarchisation des langues, façonnée par des dynamiques historiques, générationnelles et socio-économiques. L'analyse des pratiques discursives révèle une stratification linguistique marquée : d'un côté, les locuteurs de plus de cinquante ans, souvent scolarisés en français, conservent une affinité fonctionnelle pour cette langue ; de l'autre, les générations plus jeunes, majoritairement arabophones, manifestent une préférence croissante pour l'arabe dialectal et une ouverture stratégique à l'anglais, perçu comme vecteur de modernité et de mobilité.

Cette hiérarchie n'est pas figée mais reflète des jugements évaluatifs sur la « valeur marchande » des langues, dans un contexte de mondialisation où l'anglais s'impose progressivement comme langue d'accès au savoir, à l'emploi et aux réseaux internationaux. L'usage du dialecte local, le parler *naili*, révèle quant à lui une dimension identitaire profonde, inscrite dans les pratiques

quotidiennes et l'affectif collectif, tout en étant traversé par des influences de l'arabe classique et du français.

III. 1. Le parler naili : une aire linguistique aux frontières steppiques

Les enquêtés mentionnent le lieu aussitôt qu'ils évoquent la langue. Langue et milieu forment un binôme indissociable.

E8, S1 :

Quelles sont les limites territoriales du parler djelfaoui ?

[le parler à quelques petites variantes près قاع (toute) la steppe تهر (parle) le même langage à quelques variantes près/ la steppe / تاكل (mange) la même nourriture la même façon de cuisiner la même façon de s'habiller depuis toujours من بكري (depuis l'antiquité) / la même façon d'appréhender les problèmes / كي (et quand vous vous rendez à El Bayadh vous avez l'impression que vous êtes à Djelfa) / كي تروح لتبسة تحس روك كأنك هنا (et quand vous vous rendez à Tebessa vous avez l'impression que vous êtes à Djelfa) / كاين حويجات آلي يتغيروا (toutefois cela n'empêche pas qu'il y ait quelques dissemblances)/ même au niveau du langage (il cite un exemple)]

E8 estime que toute la steppe possède des parlers voisins voire le même parler à quelques nuances près. La steppe constitue, de ce fait, un genre de *Sprachbund* steppique. Cette représentation rappelle une autre, celle qu'un nombre de nos enquêtés avaient partagés lorsqu'ils mentionnent Djelfa, tels que E9 et E5

E9, S1 :

[يعني لهجة تشترك فيها مع مع تقاطعات/ مع المنطقة الوسطى كاملة يعني مع المسيلة مع شوية من بسكرة مع لغواط مع جزء آلي في الحدود مع تيارت //]

[Je veux dire un dialecte qu'elle partage [Djelfa] avec les gens qui vivent dans les zones géographiques limitrophes/ avec toute la région centrale c'est-à-dire avec Msila avec une partie de Biskra avec Laghouat avec une partie de la frontière de Tiaret//]

E5, S1 :

[هل الجلفة عندها لهجتها؟]

[عندها لهجة/ ماهيش الجلفة منطقة معينة عندها لهجتها/ يوقعوا des nuances مثلا في الشارف يقولو "قّيع" هنا [Djelfa ville] انقولو "قّاع"/ مثلا في بوسعادة يكسرو و حنا ما نكسروش مثلا يقلك "عمر" بكسر الحرف الأول و حنا نقولو "اعمر" بتسكين الحرف الأول/ حنا في عموم المغرب العربي نسكنوا الحرف الأول و الثاني/ امم جمع ساكنين/ و هاذي تقريبا آآ ميش عربية / لهجة من لهجات العرب/ رانا قلنا ميش عربية قريش/ فهمتي مش عدنانية / صح نرجعو مثلا بوسعادة يقولوا التاج احنا نقولو الناصية] ايه [pourtant منطقة وحدة / عدنا مايميزها قاع الغين ننطقوها قاف و القاف ننطقوها قا / قلنا آ آ عدنا الهمزة لا تنطق عدنا / اذا هاذي لهجة منقولوش أمينة / نقولو يمينة مانقولوش ذئب نقولو الذيب / مانقولوش البئر نقولو البير / منقولوش مثلا أنس نقولو يانس / هذا على نطق الهمزة عدنا قتلك لهجتنا / اتحدثوا عليها بعض الفرنسيين راني دايرهم في المرجع اتقيب لي الأسماء/ لأنه مايحفظش الإنسان كل شيء ذاكرين قالك / لهجة أولاد نايل بديعة لهجة بديعة [بديعة وش معناها؟] رائعة [زينة] فائقة الجمال من الإبداع بديعة [بديعة وش يقصدوا بيها] رائعة نقية زينة واضحة/ صافية / فهمتيني / هاني انقلك ماتحدثنيش على اليوم / اليوم راها تغيرت اللهجة [pause] جذريا]

[Existe-t-il un parler djelfaoui ?]

[oui/ pas seulement Djelfa mais toute une région (un parler régional dont Djelfa en fait parti) / toutefois il existe des nuances discriminatives / à Charef on dit « gaa, tout » / tandis qu'à Bousaada on dit « قّيع guie » les gens prononcent la voyelle brève « kasra [i] » au début des mots / et nous ne le faisons pas/ par

exemple ils disent « Imar » et nous disons « 'imar » avec une syllabe fermée « sukūn » sur la lettre « ع » / généralement les Maghrébins prononcent une syllabe fermée ou deux au début de la phrase prononcée « deux consonnes non vocalisées »/ et ça mmm/ ce n'est pas de l'arabe/ ce n'est pas l'arabe de Quraich ce n'est pas l'arabe adnanite¹/ c'est un parler arabe/ bon/ revenant à Boussaâda les habitants désignent la couronne par le mot « al-twāğ »/ nous l'appelons « al-nwāṣīt » / pourtant c'est une seule région/ on possède des points communs / par exemple on prononce la lettre « ġ » un « q » et la lettre « q » un « gā » / nous disons que nous ne prononçons pas la hamza / nous ne disons pas « Amina » mais « Yamina »/ nous ne disons pas « al-d'ib » [renard] mais « al-dīb » / nous ne disons pas « Anas » mais « Yanes »/ nous ne disons pas « al-b'ir » mais « al-bīr »/ c'est ce qui concerne la « hamza »/ des français l'ont mentionné je les ai cité dans mon livre mais leurs noms m'échappent/ l'être humain ne peut se rappeler de tous les détails/ que disaient-ils/ ils disaient que le dialecte des Ouled nail est merveilleux un dialecte remarquable [qu'est-ce que cela signifie ?] merveilleux [beau] super beau, créatif/ [qu'est-ce qu'ils entendent par là ?] merveilleux pur agréable clair/ je vous parle du parler d'autre fois/ aujourd'hui le dialecte a changé [pause] radicalement/]

Djelfa est perçue non pas comme un espace géographique aux limites closes mais plutôt comme un espace culturel beaucoup plus vaste, dépassant l'espace territorial de la ville voire la géographie administrative de la wilaya. Une conception qui pourrait être dû à l'activité pastorale des *Ouled Nail*. Un mode de vie qui les avait poussés à parcourir les territoires à la recherche de l'eau et des pâturages pour leurs cheptels. Ces nomades de la steppe, étant en déplacement constant, intègrent d'autres territoires et entreprennent de nouvelles relations. Des liens naissent de ce contact et un brassage culturel s'effectue au fil du temps.

¹ La langue que parlent les Arabes arabisés, descendants de Ismail fils d'Abraham, qui s'est intégré au sein de la tribu arabe « *Jurhum* ».

Une constatation qui me rappelle que lors de mon voyage en Tunisie, j'avais remarqué que les Tunisiens se servaient un plat sucré au petit déjeuner appelé « *al-bsīṣah* ». il se compose essentiellement de farine de blé torréfiée et de l'huile d'olive. Les *Djelfaouis* connaissent un plat du même nom. « *Al-bsīṣah* » originaire de la steppe algérienne, est aussi un plat sucré composé essentiellement de la semouline de blé et de la graisse animale.

On peut alors faire les remarques suivantes : les deux plats portent le même nom et les mêmes ingrédients de base, à savoir des céréales torréfiées et moulues, des glucides et des lipides. Pour les Tunisiens, le sucre en poudre constitue une source de glucides, tandis que les habitants de la steppe algérienne utilisent les dattes écrasées. D'autre part, les Tunisiens utilisent de l'huile d'olive comme source de lipide, tandis que les habitants de la steppe, éleveurs de bétail, utilisent la graisse animale.

Le mot « *al-bsīṣah* » dérive du verbe trilitère « *bassa* » d'où les Arabes disent : « *bassa al-daḡīq* », qui signifie : rendre la semoule grasse. L'attribution du mot « *al-bsīṣah* » à ce mélange, est en parfaite adéquation avec la texture grasse du plat qu'il soit à l'huile d'olive ou à la graisse animale. Ainsi, chaque zone géographique utilise les graisses dont elle dispose : les agriculteurs tunisiens utilisent de l'huile d'olive, tandis que les *Ouled nail*, les pasteurs de la steppe, utilisent des graisses animales. Ce partage lexical et gastronomique témoigne d'un *continuum* culturel et linguistique, du moins dans la partie steppique du Grand Maghreb.

III. 2. Le parler naili représente une pureté arabe menacée

E8, S2 :

[le parler الجلفة (*de Djelfa*) a gardé tant que peu par rapport aux dialectes النّايي معناها (*se trouvant en*) l'Algérie une certaine pureté de la langue arabe/ واحد يهدر بالجلفوية في السعودية و لا في مصر (*c'est-à-dire quelqu'un qui parle*

djelfaoui en Arabie saoudite ou en Egypte) il peut être compris/ plus ou moins / كايـن بلدان كي انقولوا (je vous donnerai) un exemple de déviation sémantique وش معناها معناها "فارغة" كايـن «fārgāt» [vide] qu'est cela veut dire cela veut dire «hālīāt» et il existe) des villes en Algérie "معمرة" معناها خالي نقولوا خالي (désignent par «fārgāt» quelque chose de plein «m'mraï»]

Pour E8, le parler *djelfaoui* a pu garder une « pureté arabe » que l'on peut d'ailleurs appréhender à partir d'un lexique riche de mots et tournures issus de la langue arabe classique. Un parler que les locuteurs des pays arabes pourraient facilement comprendre, un autre indice d'une « pureté » que le parler des *Ouled Nail* avait conservé malgré les changements sociolinguistiques.

E5, E9, E4 et d'autres rejoignent également cette idée.

E4, S1 :

[لهجة جلفاوية كايـن/ في الحقيقة اللغة الجلفاوية هي لغة عربية/ أما اللهجة الجلفاوية فهي لهجة جلفاوية/ شوفي منذ يومين نحوس في قاموس وجدت كلمة غريبة "وَدَّكَ ودين"/ شكون اللّي في الجزائر يقول "وَدَّكَ ودين"/ في الجلفة/ و في العالم العربي ماكانش اللّي يقول "وَدَّكَ ودين" أي "حبك حبان"]

[il existe un parler *djelfaoui*/ la langue *djelfaoui* est véritablement une langue arabe/ cependant le parler *djelfaoui* est un parler *djelfaoui*/ il y'a deux jours j'étais entrain de chercher dans un dictionnaire et je suis tombé sur une expression « étrange » « wuduka wudīn »/ qui utilise cette expression en Algérie?/ c'est seulement à Djelfa !/ dans le monde arabe personne ne dit « wuduka wudīn » qui veut dire « mon amour à toi est deux fois l'amour » //]

E9, S2 :

[هي لهجة عربية تشترك مع اللغة العربية في معجم كبير بالألفاظ المستعملة أو الغريبة غير المستعملة / لأنه أحيانا نكتشف كلمة غريبة غير مستعملة في اللغة العربية موجودة الآن في الدارجة/ نبحت عنها في

القواميس القديمة نلقاها موجودة تحمل نفس المعنى/ يعني اللغة هاذي كانت مستفيدة بشكل جيد من اللغة العربية / هي لهجة عربية هذا أكثر شيء ممكن نميزها بيه//]

[c'est un parler arabe partageant un grand registre de mots usagés et de mots rares avec la langue arabe/ parfois on tombe sur un mot étrange que la langue arabe moderne n'utilise pas mais qu'il est d'usage dans le parler djelfaoui / que l'on tombe dessus dans les anciens dictionnaires de langue arabe cela veut dire que cette langue a très bien bénéficiée de la langue arabe/ c'est un parler arabe/ c'est justement la chose (la pureté arabe) la plus distinctive que nous puissions remarquer à son sujet //]

De plus, E5 estime que tous les objets que les *Ouled Nail* utilisent dans leur quotidien possèdent des dénominations arabes. Il ajoute : *Si les Ouled Nail auraient des origines amazighes, d'où venait donc ce lexique purement arabe.* E5 n'économise non plus ses efforts pour défendre sa thèse et les exemples qui la corroborent ne lui manquent pas. Le « burnous » aurait une origine arabe dont la référence est, entre autre, la tradition prophétique. Le couscous porte plusieurs appellations: *maftoul*, *masfouf*, *couscous*, etc. Toutes ces dénominations sont d'origine arabe. Elles dérivent de verbes trilitères arabes : « *fatala* », « *saffa* », « *kassa* », etc.

E5, S2 :

[قلنا اللهجة انتاعنا عربية قحة ولهجة بدوية، تلقاي اسماء البيت تفاصيلها لي عدنا احنا، نفسها في المشرق في الخليج او عند العرب كامل، كامل نفسها، نرجعو للباس، اللباس انتاعنا كله عربي، مثلا البرنوس لانو لباس عربي ومذكور في الاحاديث النبوية وفي اللغة ثاني عندو الشرح انتاعو تقدر تروحي لاي معجم من المعاجم يعطيك شرح البرنوس، تقدر تقراي و تخيطي. الطعام مثلا الاكل الطّعام¹ تروحي لشمال شبه الجزيرة العربية عدهم ، تروحي صعيد مصر عدهم،تروحي لسوريا والاردن عدهم تروحي للبنان

¹ Le terme « al-t'ām » (en français : la nourriture) désigne le plat communément appelé « couscous ».

عدده ويسمه المفتول، اذا الاكل انتاعنا عربي واللباس عربي واللهجة انتاعنا عربية قحة. الكسكس راه
ماهوش امازيغي؟ ماهوش بربري ابدأ، عربي ابحتي عن كلمة المفتول من الفتل واحنا نقولو نفتلو وعلاش
يقولو المسفوف وعلاش يقولو الكسكس من كسا الشيء دقه فهمتيني؟ منين جاتنا اذا كان جدنا بربري لانه
عاش في بيئة بربرية امه بربرية جداته بربرية تربي في بلاد بربرية هاذي اللهجة منين؟]

[Nous avons dit que notre parler est un parler bédouin et purement arabe / il contient tous les noms de la « baït », la « khaima » ainsi que toutes ses particularités / les même noms que l'on trouve en Orient au Golf et partout dans le monde arabe / tous les mêmes / revenant au registre vestimentaire / le registre vestimentaire chez nous est entièrement arabe/ par exemple le « burnous » qui est d'ailleurs cité dans les hadiths prophétiques ainsi que dans la langue arabe et dont l'explication se trouve détaillée dans les dictionnaires de langue arabe / le registre culinaire par exemple « al-ṭw'ām », le « couscous », on le trouve dans le péninsule arabique en haute Egypte en Syrie en Jordanie / au Liban ils le nomment « Maftoul » / donc notre registre culinaire est purement arabe / notre mode vestimentaire est arabe / notre parler est arabe / le « couscous » n'est pas un mot amazigh/ n'est pas berbère non plus / il est arabe / cherchez en le mot « maftoul » issu de la racine « fatala » / et nous le disons nous le disons / et pourquoi on dit « masfouf » et « couscous » issu de la racine « kassa » qui veut dire le rendre en poudre / vous m'avez compris ?/ d'où nous sont-ils venu tous ces mots arabes si notre arrière grand père fut un berbère vécu dans un climat berbère sa mère est une berbère et son père est aussi berbère /d'où vient-il ce parler ?!//]

Pour nos enquêtés, en l'occurrence E9 et E6, le parler *djelfaoui* ou *naili*, possède la spécificité d'être un parler bédouin ayant conservé son originalité arabe apparente. Cette idée a également été évoquée dans la « *Moqaddimah* » d'Ibn Khaldoun, pour qui : « la vie bédouine est le berceau de la civilisation et

les cités sont les auxiliaires de la *badiya*¹. C'est en effet de la *badiya* que les citadins puisent leur essence langagière.

E6, S1 :

[حاولت في رواية "روائح الحب" أنني نأزّخ لفترة مضت و ضرك ماقعدتش/ فترة وين كانوا عايشين البدو/ و حاولت ندخل الشعر الشعبي باللغة المحلية / و حتى الحوار حاولت ندير حوار بالمحلية الجلفاوية كتأريخ للتراث هذا باه مايروحش/ و كذكرى ثاني للمنطقة و أهل المنطقة الحقيقيين/ يعني الي كانوا عايشين بكل بساطة و بكل صدق/ قدام لتاكلهم المدينة و فوضى المدينة و ضوضاء المدينة//]

E6, S1 :

[Dans mon roman « Parfums d'amour » j'ai essayé de situer une époque historique passée et terminée/ l'époque bédouine / j'ai essayé d'y exploiter le folklore poétique au dialecte local / j'ai écrit les dialogues au parler djelfaoui afin de conserver et d'immortaliser le patrimoine/ aussi comme souvenir d'une région et de ses vrais gens/ c'est-à-dire ceux qui jadis y vivaient avec toute modestie et sincérité/ avant que la vie citadine avec ses sons et ses bruits ne les engloutient //]

E6 suppose, quoiqu'il ne l'explicite pas, que la vie citadine concourt aujourd'hui à l'hybridation² du parler *djelfaoui*. Point de vue qu'il partage avec E9. Celui-ci n'hésite pas à souligner l'aspect arabe et bédouin du parler *djelfaoui*.

E9, S3 :

[هي لهجة عربية هذا أكثر شيء ممكن نميزها بيه/ لأنها ما زالت لهجة بدوية / البدو الرحل لغتهم من الحياة التي يعيشون فيها/ شخص يريد أن يذم شخصا أو يهجو شخصا يقول له مثلا ماك ركيزة في البيت

¹ Cf. « [Moulasserdoun Fadila, thèse doctorat 2017 \(1\).pdf \(univ-oran2.dz\)](#) »

« *Badiya* » désigne les terrains vagues ou désertiques sur lesquels sont implantés les nomades par opposition à la « *ḥaḍira* », la ville. voir « Lissan Al Arab ». Les Arabes appelaient jadis, Damashāḍirades Omeyyades, Bagdadhāḍirades Abbassides et Cordoue ḥaḍirade l'Andalousie.

² La vision classique de l'anthropologie fait de la langue parlée le critère essentiel de la singularité d'une ethnie donnée. celle-ci est contredit aujourd'hui par un métissage langagier qui caractérise de plus en plus les sociétés humaines contemporaines sous l'effet de l'urbanisme accentué.

ماك باب تبوب غير عميد سابعة سابك الاطناب/ ضركه الآن شخص مثلاً يعيش معنا الآن أقول له ماك
ركيزة في البيت ربما يفهمها / ماك باب تبوب هو لا يعرف أنه الباب يشبه الركيزة يعني عمود هو الذي
يرد الباب/ غير عميد سابعة السوابع يسموهم و هم أعمدة صغيرة تشد الاطراف تحت / سابك الاطناب
شاد تحت شغل يسبكه هاذوك الاطناب / يعني أنت ماكش ركيزة يعني راس القوم و ماكش حتى الي
شاد الباب ويبوب يعني راه جاي في المرتبة الثانية أنت راك شيء في الأسفل/ اللغة أو التراكيب هذيه أو
التشبيه هذا وليد البيئة التي يعيش فيها الإنسان/ الآن إنسان يريد أن يذم شخص بالطبع ماهوش راه يذمو
بنفس الذم قبل خمسين ستين سنة/ لم يعد الزمن نفسه و لم تعد أصلاً مسبه لأنه أصلاً لا يفهمها/ تخيلي
واحد يذم شخص آخر بلغة مخالفة لا تمثل شيئاً و كأنه يسبه بلغة أخرى / اللغة وفق البيئة/ حنا كانت
عندنا نوع من البيئة المعينة عشنا في تلك البيئة كونا نوع من التراث الموجود في تلك البيئة ثم انتقلنا إلى
المدينة حاملين معنا نوع من التراث معين//]

E9, S3 :

[C'est un dialecte arabe c'est ce qui le distingue le plus/ parce que c'est encore
un dialecte bédouin/ la langue des nomades s'inspire de l'environnement dans
lequel ils vivent/ une personne qui voudrait calomnier quelqu'un elle va lui dire
par exemple : vous n'êtes ni un pilier de tente ni une porte qui clôture vous
n'êtes que la septième colonne (petit bâton de la tente cloué au sol qui servant à
resserrer les extrémités de la tente) tenant les petites cordes au sol/ maintenant si
je m'adresse maintenant à quelqu'un de notre entourage en lui énonçant cette
expression il peut bien comprendre la première phrase mais va-t-il comprendre
la suite ? et va-t-il encore comprendre le sous-entendu de l'expression dont le
sens est péjoratif / que vous n'êtes pas une personne honorable digne de respect
mais plutôt une personne ignoble va-t-il vraiment le comprendre ?/ cette langue
ces tournures cette métaphore sont le produit de l'environnement social auquel
appartient le locuteur/ maintenant si quelqu'un voudrait dénigrer une personne
il ne va pas s'en servir des expressions que les gens utilisaient il y'a une

cinquantaine d'années / le temps n'est plus le même et l'expression conçue autre fois comme satirique ne l'est plus aujourd'hui car les gens ne vont pas la comprendre comme telle/ elle n'est plus offensante/ c'est comme si quelqu'un critique avec une autre langue /il ne peut pas se faire comprendre/ la linguistique est modelé par le contexte social/ nous avons une sorte d'environnement spécifique/ nous vivons dans cet environnement /nous avons formé une sorte de patrimoine/ puis nous avons déménagé en ville/ emportant avec nous un patrimoine culturel //]

Sous quelle forme et selon quelle modalité la subjectivité se manifeste-t-elle dans un énoncé désembrayé ? Questions qui ont bouleversé la réflexion benvenistienne. Ainsi, l'absence de marques déictiques exprimant le point de vue du locuteur n'implique pas forcément l'objectivité de celui qui parle. Comme si la subjectivité n'existait que dans le *modus*, tandis que le *dictum* serait objectif, représentation dont Ducrot (1993) a souligné la naïveté). Car ici [dans les sciences du langage] il y a d'abord des points de vue, justes ou faux, mais uniquement des points de vue, à l'aide desquels on crée secondairement les choses.

L'absence de marques modales, bien au contraire, comme l'explique A. Rabatel, n'indique aucunement l'objectivité de celui qui parle, car il est impossible de séparer l'objet de son commentaire.

« La langue actualisée en discours qui comporte des traces du point de vue de l'énonciateur sur l'objet, indépendamment du fait que l'énonciateur exprime explicitement un jugement de valeur sur l'objet (car il n'est pas possible de dissocier l'objet de son commentaire, comme si la subjectivité ne se manifestait qu'au plan de la connotation et n'affectait pas celui de la dénotation, ou encore comme si la subjectivité n'existait que dans le *modus*, tandis que le *dictum* serait objectif, représentation dont Ducrot (1993) a souligné la naïveté. » (Rabatel A. , 2016)

Cette hybridation est cependant, explicitée par E5 lorsqu'il use d'une forme axiologiquement péjorative (Kerbrat-Orecchioni, 1980) arabe *اتمسخت*,

« métamorphosé », pour désigner l'état défectueux auquel est arrivé le parler *naïli*.

E5, S3 :

[لما نتحدث على اللهجة نتاعنا لي رانا نقولو ادارسة لهجة عربية قحة بالخصوص اللهجة القديمة اليوم راها اتمسخت اللهجة انتاعنا طبعاً، مفردات ماكناش نستعملها، مثلاً كنا نقولو مضربي من المضرب ماكناش انقولوا بلاصتي، كذا نقولو السوق على الاسبوع لانو يعقد من أسبوع إلى اسبوع كيما اهل المشرق يقولك من الجمعة الى الجمعة، اليوم واش عدنا نقولو عدنا نقول سمانة، مثلاً هذي امثلة. بكري ماكوناش نقولونهدر كنا نقولو نتحدث لانو الهدر هدر البعير، البعير هو لي يهدر با با با هذا يسموه الهدر او يقولك هدر دمه شتته فهمتي؟]

E5, S3 :

[Lorsque l'on évoque notre parler (*djelfaoui*) /que l'on désigne d'*Idrisside* /c'est un parler purement arabe en l'occurrence l'ancien parler/ aujourd'hui notre parler a perdu son authenticité /des termes que l'on n'utilisait pas avant sont aujourd'hui présents dans nos discussions journalistiques /autrefois on disait « *madharbi* » du terme arabe « *maḍrab* »/ aujourd'hui on dit « *blasti* » du français (ma place)/ on disait chaque souk c'est à dire chaque semaine /car le marché hebdomadaire eut lieu chaque semaine comme disaient les orientaux du vendredi au vendredi /aujourd'hui on dit « *semmana* » (la semaine) /ceux-ci quelques exemples/ jadis on disait pas « *nahdar* » (je parle) on disait plutôt « *nataḥadwt* » du *hadith* (le dire de quelqu'un) /car « *al-hadr* » le nom duquel est extrait le verbe « *nahdar* » désigne en arabe le son du chameau//]

Malgré tous les vents contraires, le parler *djelfaoui* peut encore garder son cap et ainsi résister aux mutations qui envahissent son espace urbain. Mais E8 estime que la « pureté » du parler *djelfaoui* est menacée par les apports que les

réseaux sociaux véhiculent. La poésie serait le garant du maintien de la pureté linguistique.

E8, S3 :

[Les apports qui viennent se brancher dans une langue / la langue arabe parlée l'arabe dialectale de la région malgré qu'il y a eu des apports a gardé une certaine pureté راني خايف راني خايف اليوم / مع طول الوقت (j'ai peur avec internet et qu'avec le temps) avec internet avec les moyens de communication avec les moyens de transport et de visite avec l'apport de l'administration l'interpénétration des wilayas راني خايف من (j'ai peur de) justement la perte de cette pureté parce que كيفاش راهم يتحدثوا (ici à Djelfa je vois que) les jeunes ما / (usent d'un lexique qu'on n'utilisait pas) بوجد اللهجه الّلي حنا ما كنّاش نتحدثوا بها زال (il reste encore) peut-être la poésie elle va garder pa'squ'il y'a une production poétique بلّك (peut-être que) elle va garder "اللغة انتاعنا" (notre langue) dans sa pureté بلّك (peut-être) qu'elle sera une barrière aux apports//]

Aujourd'hui, le système langagier se meut à une vitesse considérable et est même incontrôlable. C'est le constat que fait E8 lorsqu'il attribue au parler *djelfaoui* une identité arabe qui risque de se perdre en raison de nouveaux apports. Mais, la question qui se pose est la suivante : existe-t-il une langue capable de conserver éternellement son homogénéité ?

La sociolinguiste C. Canut, dans « *une langue sans qualité* », réfute le « *fantasme d'unité de la langue* » ou d'« *homogénéisation de la langue*¹ » que l'Europe institutionnelle instaure et défend dans son territoire et qui, aujourd'hui plus que jamais, est remise en cause par les scientifiques. Aujourd'hui et plus que jamais, l'homogénéisation de la langue est un choix politiquement imposé et loin d'être un choix naturel et spontané :

¹ Labov est le premier sociolinguiste à remettre en cause la conception de l'homogénéisation de la langue.

« Les notions de pureté, d'origine, de communauté, d'identité, c'est-à-dire les constructions et les homogénéisations linguistiques telles qu'aujourd'hui présentées comme spontanées, sont une implication de choix de mises en frontières. Leur objectivation en tant que catégorie prétendument naturelle provient de leur instrumentalisation par des discours antérieurs imposés et réappropriés. De réalités fluides, mouvantes et subjectives, les fantasmes d'unité de la langue se meuvent aujourd'hui à travers un ensemble de mots d'ordre qu'il semble presque incongru de questionner. La force de ces discours explique que le linguiste n'ait pu s'en départir sans que tout son édifice théorique s'écroule. » (Canut C. , 2007)

Mais, L'idée d'un parler plus pur qu'un autre est très ancienne chez les Arabes. En effet, avant l'avènement de l'Islam, les Arabes distinguaient entre les différents parlers arabes selon le critère du rapprochement et l'éloignement d'un niveau standard littéraire. Certains lieux tels que la Mecque et certaines festivités telles que la foire de « 'ukāz » où les poètes viennent exposer leurs poèmes, ont favorisé la prépondérance d'un parler sur les autres. Le parler de *quraīš* fut devenu le parler le plus pur et le plus éloquent des parlers arabes :

« Il est cependant probable que cette langue représente un niveau standard essentiellement littéraire, sorte de "Koinè" dont l'élaboration aurait été favorisée par certains centres comme les cours royales ou la grande foire de " 'ukāz " à l'occasion du pèlerinage à la Mecque. C'est dans cette langue de synthèse dont le noyau serait le parler de Quraīš que le Coran fut révélé au début du VII^e s.-J.C. au Prophète Muhammad, originaire de cette même tribu hedjazienne de l'Ouest. » (Baccouche, 1998)

E8, S4 :

[*تعلمنا* (on avait appris) la langue maternelle (on l'avait appris à la maison on la parlait entre parents et enfants on l'avait aussi appris) *تعلمناها في الدار نهديروا امنا و* في المحيط نهديروا العربية (في المحيط كذا و لهيه) *مême dans la rue ابوينا وخاوتنا في الدار* (ce) *هذا* (dans notre environnement social on parlait arabe) *انتاعنا* dialecte *انتاعنا* (le notre) il est le plus proche possible de la langue classique/ mais ça ne veut pas dire qu'on maîtrise la langue classique / *أنا واحد من الناس العربية* / *الفصحى ما نعرفلهاش ما نعرفلهاش* (moi personnellement je ne maîtrise pas l'arabe classique je ne le maîtrise pas) / *ولكن نهدير العربية الدارجة الّي هي قريه من العربية* / *قاتلي بنتي في العراق كي* (seulement je parle un dialecte proche de l'arabe) *الفصحى*

نهدرلهم يفهموني (*ma fille m'a dit une fois que les Irakiens comprennent ce qu'elle dit lorsqu'elle s'adresse à eux*)]

Pour E8, sa langue maternelle est incontestablement le dialecte de Djelfa, dit « *naïli* », d'une part ; d'autre part, E8 envisage que le dialecte *naïli* ou *djelfaoui* est souvent perçu comme étant très proche de l'arabe classique. Néanmoins, cette réalité n'implique sans doute pas que celui qui le parle, maîtrise l'arabe classique. Ce point de vue me conduit à penser qu'à travers l'histoire de la langue arabe, il y eut, surtout, une disparité entre les deux niveaux de la langue arabe: l'arabe écrite ou littéraire et l'arabe parlée ou formelle. Il est clair que le premier niveau s'est abondamment bénéficié et enrichi grâce à l'immense apport coranique.

« C'est de cet arabe ancien qu'est né après l'avènement de l'islam l'arabe classique dont les sources étaient considérablement enrichies grâce à l'immense apport coranique qui fut de surcroît un remarquable facteur de cohésion linguistique au niveau littéraire. La langue coranique devint ainsi la norme immuable à partir de laquelle les philologues arabes ont élaboré leurs traités de grammaire et leurs dictionnaires. On ne peut s'empêcher de remarquer que les toutes premières œuvres (la grammaire de Sîbawayhi et le dictionnaire d'Al Xalîl) étaient de véritables chefs-d'œuvre et continuent d'être des sources fondamentales. » (Ibid)

En revanche, et au niveau oral, la nouvelle norme (la langue coranique) n'avait pas supplanté les dialectes arabes. En effet, les particularités dialectales ont continuées à exister. D'autres part, l'expansion de l'Islam avait favorisé les interférences linguistiques aussi bien pour l'arabe que pour les différentes langues auxquelles l'arabe fut entrée en contact.

« L'expansion de l'Islam vers l'Asie et l'Afrique favorisa l'extension rapide de l'arabe qui influença les diverses langues locales (persan, turc, berbère,, etc.), allant jusqu'à supplanter certains d'entre elles comme le copte en Egypte ; mais l'arabe en subit également l'influence grâce aux contacts intenses qui favorisaient les interférences linguistiques particulièrement lexicales. ces interférences n'ont pas touché seulement l'arabe littéraire mais ont touché en particulier l'arabe parlé, par les nouveaux islamisés. ce phénomène serait à l'origine des nouveaux dialectes arabes qui ont évolué vers les formes que connaissent aujourd'hui les pays arabes. ces dialectes ont en commun la perte des flexions casuelles, perte probablement amorcée dès avant l'Islam. » (Ibid)

III. 3. L'âge et le besoin discursif: deux facteurs hiérarchisant les langues à Djelfa

E8, S5 :

[alors تعلمنا العربية الدارجة في الدار و تعلمنا *(on avait donc appris l'arabe dialectal à la maison et)* le français à l'école / on a été à l'école française / enfin je parle du moins pour l'ancienne génération/ l'ancienne génération a été éduquée à la française / و تعلمنا *(et on avait appris)* comme deuxième langue l'anglais / ce qui fait que français arabe anglais sont trois langues majeures / *اللي يحسنهم مليح (celui qui les maitrisent)* c'est bien / maintenant si on ajoute l'espagnol *اتعودنا حاجة زينه (ça serait encore mieux)/* mais on utilise pas l'anglais dans la rue/ sauf peu / c'est pas une langue de communication / c'est une langue accessoire / ce qui est réellement langue maternelle *(c'est bien l'arabe) هي العربية* / *العربية في المحيط انتاعنا (la langue arabe dans notre entourage)* actuel / toute la tranche d'âge au dessus de 50 ans le français est une langue de communication//]

Selon E8, une hiérarchisation des langues à Djelfa s'articule autour de deux facteurs : la tranche d'âge du locuteur et les jugements évaluatifs et/ou prescriptifs qu'expriment les locuteurs sur la valeur marchande des langues.

III. 3. 1. La pratique discursive selon le facteur âge

E8 distingue deux catégories de locuteurs ayant fréquenté les écoles publiques algériennes. La catégorie des moins de cinquante ans et la catégorie des plus de cinquante ans. Tout au long de sa formation entièrement ou partiellement en français, les personnes de plus de cinquante ans maîtrisent parfaitement la « langue de Molière ». Ainsi, à force d'habitude, le français devient la langue de communication, de lecture et d'écriture. Quant à l'arabe dialectale, qui est une langue maternelle naturellement acquise, elle reste une langue chère au cœur de cette catégorie.

E8 agé de plus de cinquante ans, fait partie de cette catégorie. De plus, les francophones avec lesquels j'ai entamé des entretiens, appartiennent tous à cette tranche d'âge. Quant aux plus jeunes, ils sont tous arabophones. Cette réalité implique que la Francophonie sera menacée par son avatar moderne¹ et perdra ainsi de plus en plus la fidélité à sa vocation. C'est le moins que l'on puisse dire.

III. 3. 2. Les attitudes et représentations discursives, facteurs du besoin discursif

E8 envisage la répartition suivante :

III. 3. 2. 1. Langue maternelle

Aussitôt que E8 évoque la variété *naili*, il la qualifie par le pronom possessif *ntā'nā*, « la nôtre ». En fait, il tente de flatter les idiosyncrasies et de se légitimer. Une attitude qui montre bien que « la langue étrangère ne peut bénéficier du statut de la langue « maternelle », celle qui a grandi avec nous, et avec qui nous avons grandi » (Trevisse, 1996) et ce, malgré la position qu'occupe la langue première dans la bourse des langues. L'attachement à la langue maternelle, ici l'arabe, est si fort qu'elle est fréquemment exprimée par un certain nombre d'enquêtés, en l'occurrence :

E8, S6 :

المحيط نهدروا العربية انتاعنا (dans notre environnement social on parle notre arabe) il se trouve que هذا (ce) dialecte انتاعنا (le nôtre) il est le plus proche possible de la langue classique...

E5, S4 :

قلنا اللهجة انتاعنا عربية قحة ولهجة بدوية (Comme nous l'avons dit et souligné notre dialecte est de l'arabe pur et a un caractère bédouin //)

¹ Terme que l'historien de la langue française, Alain Rey utilise malicieusement dans son histoire des mots français, pour d'ailleurs dénoncer l'anglicisme.

III. 3. 2. 2. Langue de communication

L'arabe et le français sont deux langues « maîtrisées » par la tranche d'âge à laquelle appartient E8, au point qu'elles sont considérées comme des langues de communication. Motivée par le besoin de comprendre, la personne communique dans la langue que ses interlocuteurs connaissent le mieux. Il est certain que communiquer dans une langue, en outre de véhiculer des informations (différentielles) sur la manière de communiquer (Bourdieu, 1982), est souvent lié à la maîtrise de la langue d'expression ou à un état de confort ressenti par l'interlocuteur.

III. 3. 2. 3. Langues majeures

Lorsque E8 désigne ces quatre langues comme « majeures », à savoir l'arabe, le français, l'anglais et l'espagnol, il fait référence à leurs longévité, leur vitalité et leur épanouissement. Parmi les facteurs intervenant à l'expansion et à la vitalité d'une langue, se trouve les facteurs démographiques, (le nombre et la dispersion de ses locuteurs...) ; les facteurs culturels, (la production scientifique et littéraire...) ; les facteurs politiques, (la force militaire et l'influence mondiale...) ; les facteurs économiques, (l'acquisition de moyens matériels et humains permettant de concurrencer, de commander et de dominer...). En effet, toutes ces langues bénéficient plus ou moins de ces atouts.

Par « majeures », E8 désigne les langues dans toutes leurs puissances normalisatrices et dans toutes leurs forces à conquérir les territoires géographiques. Certes, l'arabe, le français, l'anglais et l'espagnol sont des langues largement utilisées, mais aussi, solidement enracinées. Si elles sont « majeures », c'est par rapport aux rôles qu'elles exercent réellement dans le contexte *djelfaoui* et selon l'accès qu'elles offrent au monde du travail. Si elles sont majeures, c'est par opposition aux langues vues comme « mineures ». Celles qui ne présentent pas, du moins actuellement, les opportunités que les langues

majeures en disposent. Toutefois, cette position ne signifie pas qu'il y ait réduction ou exclusion des langues mineures par les langues majeures.

III. 3. 2. 4. Langue accessoire : l'anglais

Il est évident aujourd'hui que l'anglais domine largement les systèmes éducatifs internationaux. Cette hégémonie linguistique n'est que le fruit d'une politique étrangère américaine amorcée depuis la deuxième guerre mondiale¹. En effet, la mondialisation, en tant qu'un des principaux domaines de la politique américaine étrangère, avait propulsé l'anglais vers sa position actuelle de première langue mondiale. En outre, les logiques économiques, scientifiques et technologiques ont eux aussi contribué à faire dominer l'anglais à l'échelle internationale. Aujourd'hui, l'intégration dans le système mondiale nécessite une langue « outil » commune: c'est l'anglais par excellence.

« L'état des langues est d'une infinie fluidité ; elles sont exposées à la domination et à l'appropriation. Pour s'en persuader, il suffit d'écouter de la publicité, de la propagande, ou le jargon d'une profession quelconque. Pourtant, les langues sont également considérées, puisqu'elles véhiculent et de l'avis de certains créent la pensée, comme un puissant facteur d'unification..dans l'empire austro-hongrois, chaque langue cimentait une culture et un peuple. Au Zimbabwe aujourd'hui il existe quatorze langues officielles exigeant codification, traduction et interprétation dans les autres langues, pour servir tant dans les circonstances de la vie quotidienne que dans le domaine légal et politique. » (E. Kushner, 2002)

Cette répartition rappelle la problématique de L.-J. Calvet lorsqu'il tente d'établir une écologie des langues du monde. L.-J. Calvet propose une distinction entre deux paradigmes: celui du « marché des langues » élaborée par Bourdieu et le sien de « bourse aux langues ». Dans son ouvrage *Pour une écologie des langues du monde*, il envisage la langue comme un ensemble de pratiques et de représentations et propose le concept de bourse aux langues où il distingue des langues hyper-centrales, des langues super-centrales, des langues centrales et des

¹ Lire le livre de Noam Chomsky, « Dominer le monde ou sauver la planète ? L'Amérique en quête d'hégémonie mondial ».

langues périphériques. Cette hiérarchisation, qui détermine le « poids » et l'importance d'une langue, permet de la classer par rapport aux autres.

III. 3. 2. 5. Lecture sur le baromètre des langues du monde

Les frères Calvet, Louis-jean et Alain, créent et mettent en ligne en 2012 onze critères d'ordre économique, démographique, culturel, politique et social baptisés « baromètre Calvet » ¹.

Ils avaient sélectionné les critères suivants : nombre de locuteurs, entropie² (fonction qui permet de quantifier le « désordre »), véhicularité (l'utilisation de la langue dans la communication sociale), statut officiel (le statut et la place qui lui sont conférés par les textes officiels), traduction source (c'est-à-dire depuis la langue en question), traduction cible ³ (vers la langue en question), prix littéraires ⁴, articles Wikipedia, IDH, c'est-à-dire l'indice du développement humain (le niveau de développement du pays affaiblit ou renforce le poids de sa langue), taux de fécondité, et enfin pénétration internet.

Il y'a lieu de remarquer que les critères adoptés par les frères Calvet ne couvrent particulièrement que des aspects économiques ou des aspects en intime relation avec les critères économiques. Par ailleurs, ces normes peuvent être soumises à plusieurs réserves dont je peux citer quelques-unes:

* Les diasporas ne sont pas prises en considération dans le calcul des locuteurs d'une langue. D'ailleurs, les familles émigrées surtout les femmes, sources de la langue maternelle, constituent un socle dans la préservation d'une langue.

¹ Cf. <wikilf.culture.fr/barometre2012/>, consulté le 13/08/2020

² L'entropie est une fonction qui permet de quantifier le "désordre". Elle a été utilisée à l'origine en thermodynamique, puis a trouvé des applications en théorie de l'information et plus récemment en linguistique.

Cf. <wikilf.culture.fr/barometre2012/tmpl.php?data=doc/facteur/entropie&crt=1&type=defaut>, consulté le 13/08/2020

³ La base de données *Translationium* répartit les traductions recensées en neuf domaines, dont la littérature.

⁴ Distinction remise pour une œuvre littéraire particulière par des institutions publiques ou privées, des associations, des académies, des fondations ou encore des personnes individuelles.

* Le patrimoine culturel et scientifique réédité n'a pas été pris en considération dans le calcul des indices. L'héritage culturel reconsulté et relu, peut être considéré comme un réservoir inépuisable d'idées et de créations qui semblent être toujours prêtes à l'emploi.

* Les critères sont traités sur un pied d'égalité, alors que l'on peut juger qu'il existe des facteurs plus influençant que d'autres. Par conséquent, il serait objectif de les considérer et de les traiter différemment. Des critères tels que la fonction qu'occupe une langue dans l'imaginaire social à travers l'histoire ou le nombre de locuteurs et l'étendue géographique de leur distribution s'avèrent décisifs dans la vitalité d'une langue et par conséquent dans sa longévité.

* L'historicité de la langue : les langues des grandes cultures montrent une grande résistance. Elles continuent réellement à mener une vie ralentie même si leurs civilisations sont en déclin ou ont annoncé leur déclin. Ainsi, il ne suffit que d'un effort quelconque ou de la concurrence d'un faisceau de conditions favorables pour qu'elles reprennent vie.

* L'usage de la langue dans la communication sociale peut être repensée. En fait, les langues commencent désormais à s'approprier leurs propres domaines sociales et sphères de communication : par exemple, un médecin kabyle vivant à Djelfa peut communiquer de la manière suivante : oralement, en utilisant l'arabe dialectale *djelfaoui* avec ses patients, sur le marché, en négociant ses achats, etc., le vendredi, il récite les versets coraniques et les psalmodies en arabe classique. A l'écrit, il rédige sa correspondance judiciaire en arabe classique. Toutefois, lors des séminaires scientifiques, les communications aussi bien à l'oral qu'à l'écrit sont en français. Mais entre collègues, il fait recours à une variation diatopique (sociolecte qui se compose de termes techniques et médicaux en français et du dialecte algérien). Enfin, il communique avec les membres de sa famille en langue kabyle.

On peut remarquer qu'à l'écrit, il peut faire recours à trois langues : l'anglais au niveau international, le français au niveau francophone et algérien et l'arabe au niveau arabe et algérien. Et ce, selon la région où l'on se trouve et selon les domaines que l'on aborde : éducation, législation, médias, religion, etc. L'anglais s'avère alors, la langue visa pour se lancer à l'international. Quant au français, langue outil pour garder contact avec l'espace francophone.

D'après Jean-François Daguzan, il a toujours existé une farouche volonté française de ne jamais renoncer à la relation si spéciale qu'entretient la France avec l'Algérie et dont le pivot est, la très forte communauté algérienne ou d'origine algérienne installée en France (Daguzan, 2009). Une communauté dont les estimations non officielles se chiffrent en millions ¹, et ce en absence d'estimations officielles car l'Etat français n'autorise pas à recueillir de statistiques sur une base ethnique. Cette importante masse humaine communiquant plus ou moins en français et voyageant périodiquement entre les deux rives, contribue par conséquent à la longévité de la langue française en Algérie, et ce en dépit de tous les problèmes que peut rencontrer les relations bilatérales.

Quant à l'arabe classique, en plus de sa médiatisation à travers des groupes médiatiques à grande audience telles que Al Jazeera, Al Arabiya news ou encore la chaîne du Saint Coran, elle s'approprie des domaines bien que restreints, s'avèrent à dominance arabophone : le domaine éducatif avec ses trois paliers, le domaine religieux et le domaine législatif. D'autre part, l'arabe dialectale, qui reste sans doute techniquement pauvre par rapport aux langues écrites, demeure l'apanage des couches sociales peu instruites qui n'arrivent ni à acquérir le français ni à manipuler l'arabe dans sa forme plus ou moins savante, car il est plus facile de renoncer à une passion que de la maîtriser ².

¹ Le Président algérien, Abdelmajid Tebboune a déclaré le samedi 04 juillet 2020, que l'Algérie attend des excuses de la France. Il rappelle que plus de six millions d'Algériens vivent en France.

² Friedrich Nietzsche. Cf. « [Il est plus facile de renoncer à une passion que de la maîtriser. \(linternaute.fr\)](http://linternaute.fr) »

Country / Region	Total Population	Arabs%	Total Adult Arabs (15y+)	Penetration	Potential Audience
Algeria	32,818,500	99.0%	21,833,492	24.0%	5,240,038

Figure 7: Audience potentiel selon le site de la chaine télé Al-Jazeera ¹

* Les prix littéraires comme critère peuvent être remis en cause : la remise des prix littéraires n'est pas soumise uniquement à des critères de créativité et d'éloquence, mais il semble que les critères politico-culturels dominent dans de telles manifestations (Dubois, 2010). En outre, il existe un décalage manifeste entre le nombre de prix littéraires d'une langue à une autre et d'un pays à l'autre : s'il existe des pays possédant les moyens matériels et physiques pour organiser de telles manifestations, d'autres n'en possèdent pas.

D'autre part, des réserves peuvent être émises à l'égard de l'omission de quelques critères qui sont aussi importants que ceux cités par cet examen. Ainsi, on s'aperçoit, par exemple, que le baromètre n'avait pas pris en considération des facteurs d'ordre historiques, culturels ou idéologiques. Certes, la langue est importante par son poids politique et économique, mais elle l'est aussi par son poids liturgique, son incarnation idéologique et son parcours historique. Si toutes les langues se valent dans leur mission communicative, elles ne le sont pas sur le plan religieux, ni sur le plan idéologique. D'ailleurs, celles qui ont été des supports pour la révélation, manifestent de la vitalité dès lors qu'elles sont porteuses de la parole divine.

On peut vite noter l'exemple de l'hébreu, on le sait, les juifs avaient vécu dans la diaspora pendant plus de 3000 ans. Cependant, malgré leur dispersion, des liens entre les communautés éparpillées et éloignées ont pu être conservés et leur unicité ne fut pas dénaturée. Dès lors, se pose la question de savoir comment ces liens avaient-ils été gardés ? En effet, l'hébreu, comme langue porteuse

¹ Cf. « [Marketing Case Study Of Al Jazeera - 3490 Words | Bartleby](#) », consulté le, 07 septembre 2020

CHAPITRE III - CATEGORISATIONS DES INTELLECTUELS, POINTS DE VUE, ET PRISES DE POSITION SUR LES PRATIQUES LANGAGIERES ET SUR LES LECTES

des textes fondamentaux du judaïsme tels que la Torah et du Talmud, s'est appropriée la fonction liturgique. Une fonction endogène, saisie de l'intérieur de la langue elle-même et non assignée de l'extérieur. De plus, selon l'Encyclopédie britannique, le judaïsme est le mode de vie total du peuple juif :

« Judaism, monotheistic religion developed among the ancient Hebrews. Judaism is characterized by a belief in one transcendent God who revealed himself to Abraham, Moses, and the Hebrew prophets and by a religious life in accordance with Scriptures and rabbinic traditions. Judaism is the complex phenomenon of a total way of life for the Jewish people, comprising theology, law, and innumerable cultural traditions. »¹

Dès lors, l'hébreu devient la langue d'une communauté raciale et religieuse dont l'usage constitue une sorte de serment d'allégeance aux traditions juives. C'est cette fonction complexe qui lui attribue l'aspect unificateur : le ciment qui unifie la communauté juive à travers les continents lointains. L'hébreu, le judaïsme et la judaïté, constituent ainsi l'incarnation de l'identité juive.

Un autre exemple frappant : l'arabe qui s'avère très différente des autres langues de grandes cultures. Issue de la famille des langues sémitiques, la langue arabe tire son nom des tribus arabes habitant la péninsule qui porte d'ailleurs leur nom. Une langue ayant connu des évolutions considérables qui peuvent être réparties en trois périodes (Baccouche, 2009) :

* la période préislamique ou période d'«*Al Jahiliyya*»² par opposition à l'ère islamique»:

Les inscriptions arabes de cet ère sont rares³ et ne remontent pas à plus de trois siècles avant l'ère chrétienne. L'arabe oral paraît-il caractériser cette

¹ cf. <<<https://www.britannica.com/topic/Judaism>>>, consulté le 25/08/2020

² Nom donné pour décrire l'état des choses régnant dans le monde d'après Jésus et d'avant Mohammed (que paix soient sur eux). ce terme peut signifier : le jugement par ignorance. un pareil jugement peut conduire l'être humain à suivre des pensées non conformes à la vérité. L'Islam oppose donc « El Ilm » ou la connaissance totale étant un bien divin dont les fondements sont tangibles à « El Jahl » ou l'ignorance.

³ Cf. Robin Christian. Les plus anciens monuments de la langue arabe. In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°61, 1991. L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet - Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions, sous la direction de Christian Robin . pp. 113-125.

époque. Ce qui prouve que la plupart des arabes, d'avant l'avènement de l'Islam, ne lisaient pas et n'écrivaient non plus. Ce constat explique d'une part, l'ordre divin de lire, proclamé dans le premier verset du Coran. D'autres part, la raison pour laquelle le prophète Mohammed eut opté pour la libération de prisonniers pris en otage dans la bataille de Badr, à condition que chaque prisonnier fassent apprendre à dix analphabètes musulmans la lecture et l'écriture ¹.

* La période islamique : l'arabe classique dit arabe littéraire ou arabe éloquent :

Forme prestigieuse et inséparable de l'Islam et de l'enseignement, elle eut été codifiée et fixée par les grammairiens et lexicographes et philologues de l'époque ². En effet, la production scientifique après l'avènement de l'Islam l'a énormément enrichi (voir infra) et c'est avec cette forme que l'arabe est devenue la langue d'une civilisation appelée : civilisation arabo-musulmane.

* La période de la renaissance arabe au XIX ème s :

C'est la période de l'arabe moderne avec ses deux composantes: l'arabe littéraire et l'arabe dialectal (Baccouche, 2009)., un niveau enrichi principalement par une relecture du patrimoine et une ouverture sur la culture occidentale par l'emprunt et le calque.

Ainsi, l'histoire de la langue arabe peut se résumer de la manière suivante :

La langue arabe de la période préislamique avait atteint un degré de maturation qui serait le résultat d'une longue et fructueuse évolution (Baccouche,

¹ William Muir, *The Life of Mahomet*, Londres, Smith, Elder and Co., 1861, Volume 3 éd, p. 123.

² L'activité linguistique dès le 1er s. H., liée, entre autre, à la transcription, la phonétique, l'exégèse, l'éloquence du coran, va contribuer largement au développement des sciences du langage arabe et à son expansion en dehors de la péninsule arabique. Se sont Otman, par l'uniformisation officielle de la transcription du coran et Ali, par l'introduction des voyelles, des signes diacritiques et du signe hamza, qui eurent amorcé les études linguistiques arabes. Ce projet linguistique va battre son plein aux siècles moyenâgeux (IX^e, X^e, XI^e siècles). En effet les premiers grammairiens descriptifs « les premiers sociolinguistes » inaugurent les études de la syntaxe arabe (naḥū) ou (i' rāb) terme désignant la façon dont les arabes parlent et comprennent leur langue. D'où, toute séquence linguistiquement correcte est dite (mu'rab). On remarque aussitôt que toute la terminologie syntaxique est dérivée du mot (arabe).

Dynamique de la langue arabe, 2009). La poésie arabe, généralement rapportée oralement¹, est une preuve tangible que la langue arabe avait aboutie à un haut degré d'éloquence. En outre, la production scientifique, linguistique et liturgique, après l'avènement de l'Islam, l'a considérablement enrichie. Elle se voit donc évoluer vers une forme normée à la faveur de la codification des grammairiens² qui eut fixé éternellement la langue dans sa forme classique.

L'arabe classique étant la langue de la révélation coranique et du hadith, avait connu une entrée spectaculaire dans la grande histoire. De fait, elle avait accompagné la propagation de l'Islam puisque le Coran comme pour la prière, ne peuvent être récités et psalmodiés que dans cette langue³. Loin du fait que sa diffusion était un objectif politique planifié, se sont ces facteurs qui auraient participé à la propagation rapide de la langue arabe dans des territoires non arabes. Avant l'avènement de l'Islam, l'arabe véhicula principalement une littérature orale (poèmes, proverbes, etc.) ; elle ne fit évoluée vers sa forme écrite que grâce à la révélation. Depuis, elle fut devenue la langue d'écriture des musulmans : traités de grammaire, dictionnaires, œuvres littéraires et scientifiques..., sont tous, rédigés en arabe dite classique. Les musulmans considèrent la langue du Coran comme sacrée puisqu'Allah l'avait choisi pour transmettre son dernier message : le Coran.

« Parmi les grandes langues de culture du monde, l'arabe est peut-être celle qui est la plus jalouse de sa pureté : elle arabise ses rares emprunts à l'étranger et forme, à partir de racines arabes, les mots techniques qui lui manquent. Ce souci de la pureté de la langue est, là également, dû à l'Islam qui souhaite que toute expression de la pensée puisse se rattacher au Coran » (M. MALHERBE (1995 : 225), cité in, DARDOUR, F., (2008), « *Langue enseignée et dialecte arabe : quelle méthodologie et quelle formation pour l'acquisition de la compétence communicative en Arabe standard ? Le cas des lycées libyens* », Université Nancy 2⁴

¹ Les Arabes d'avant l'Islam, constitue une nation analphabète sauf peu. C'est peut être pour cette raison que le premier verset qui fut être révélé, était l'ordre de lire ou de réciter : « iq_r'a » c'est-à-dire « lis » ou « récite »⁹⁶. 1. le Coran ainsi que le Hadith furent rapportés aussi bien par l'oralité que par la transcription textuelle.

² Ibid.

³ Les traductions du Coran ne peuvent pas être récitées à des fins rituelles tant qu'elles sont produites par l'homme. Le Coran, comme parole divine, est le seul texte inimitable.

⁴ Cf. <<http://docnum.univ-lorraine.fr/public/NANCY2/doc518/2008NAN21017.pdf>> consulté le 05/09/2019

Or, l'arabe passa par une longue période de léthargie et ce, depuis la destruction de la ville de Bagdad ¹ par la conquête des Mongols en 1258 ². « L'essoufflement de la civilisation arabo-islamique à la fin du Moyen-âge a fini par confiner l'arabe dans la fonction de conservation du patrimoine. » (Baccouche, 2009). Malgré cette situation désastreuse, cette langue continue à jouer un rôle prépondérant dans la vie des musulmans qui la considère inséparable de l'Islam et donc outil pour comprendre la parole divine : le Saint Coran et le Hadith (la tradition prophétique). Les musulmans ayant perdu leur civilisation considèrent que si l'arabe n'avait été engagé que pour la mission religieuse, ça l'aurait suffi. D'ailleurs, les musulmans continuent jusqu'à nos jours à l'apprendre afin de comprendre l'Islam et se comporter conformément à ses règles. Ainsi, l'arabe semble constituer une charpente dans l'unité des peuples arabes et musulmans.

La pratique des langues serait associée donc aux représentations que les locuteurs se font de son utilité et du bénéfice qu'ils peuvent en tirer. Plus la langue est utilisée, plus sa valeur augmente. D'autres part, les langues ne détiennent pas toutes la même force d'attraction ni la même puissance politique ni la même résistance ; elles maintiennent, tout comme les humains, un rapport de pouvoir. Il semble que les langues porteuses de messages divins sont les mieux adaptées et les plus résistantes à toute épreuve et tiennent à tous les vents.

¹ Bagdad est, à partir de 762, la capitale du califat Abbasside, régnant sur le monde islamique de l'époque et centre intellectuel et scientifique majeur. (<https://vous-avez-dit-arabe.webdoc.imarabe.org/histoire/un-monde-en-mutation/pourquoi-la-chute-de-bagdad-en-1258-a-t-elle-bouleverse-le-monde-arabe>).

² La grande bibliothèque de Bagdad appelée la maison de la sagesse, contenant des milliers voire des millions d'œuvres littéraires et scientifiques dans toutes les disciplines, fut complètement brûlée par l'armée mongole. Eric Vallet, historien, enseignant chercheur à Paris 1 – Panthéon Sorbonne et directeur du Groupement d'intérêt scientifique « Moyen-Orient et monde musulman » (GIS MOMM), considère la chute de Bagdad en 1258 comme la fin de la période arabe, la région passe ensuite durablement sous la domination mongole et turque, dont la langue de gouvernement est le perse. (<https://www.lescledumoyenorient.com/La-chute-de-Bagdad-en-1258-entre-l.html>).

il revient à noter que les bibliothèques de Bagdad et leurs archives ainsi que les musées furent détruits et saccagés une deuxième fois et ce, quelques heures après l'arrivée des troupes de la coalition dans la capitale irakienne le 09 avril 2003. Seule la bibliothèque antique de Bagdad sauvée aux flammes a échappé au désastre. (https://www.lemonde.fr/culture/article/2004/09/21/guerre-contre-l-irak-le-mauvais-exemple_379992_3246.html).

Le français, pour la catégorie d'âge au dessous de cinquante ans, ne constitue pas une langue de communication. Cependant, elle l'est pour la catégorie au dessus de cinquante ans. Étant éduquée dans cette langue, du moins institutionnellement, le français lui constitue une langue de culture et de communication et un atout pour pénétrer et disposer des postes clés. C'est alors que la langue de Molière, largement usitée par cette tranche d'âge, est loin d'être une langue étrangère. Dès lors, on peut dire que la mise en œuvre de la représentation de la langue privilégie tantôt la technicité et tantôt l'affectivité, selon le partenaire (..) et selon le degré d'expertise du locuteur. » (Rouquette, 1998, p. 33)

Mais, si on dresse une image synthétique du paysage linguistique de cette catégorie, on pourrait dire que l'arabe dialectal occupe essentiellement l'espace intérieur¹ : la maison, la mosquée, le souk, etc. de l'autre côté, le français est consacré pour l'espace extérieur : lieux de travail, publications, discussions entre collègues de travail, etc. Deux fonctions distinctes occupées par deux systèmes distincts dont les rôles sont redistribués et assumés. Cette « paire oppositionnelle » d'intérieur et d'extérieur, est peut être comparable à « la paire oppositionnelle saussurienne du signe » : le signifié et le signifiant dont ils représentent respectivement la réalité psychique et la réalité matérielle du langage. Elle peut être aussi comparée au couple substance/forme ou langage « familial »/langage « commercial » ou l'intrasystème/l'extrasystème dont les fonctions sont respectivement : le contrôle et la transmission des éléments de la mémoire et de la raison ou encore au concept et à l'image, l'intime et le superficiel, le profond et le léger, le personnel et le public, la réalité et la représentation, le discret et le voyant, etc.

Ainsi, je peux dire que l'intérieur serait l'essence et l'extérieur serait l'image. D'ailleurs chaque fois que E8 mentionne l'arabe dialectal naili, il ajoute en arabe « *ntā' nā* », « le nôtre ». Cette auto-proclamation constitue en effet, une

¹ L'arabe dialectal figure la familiarité, un espace de quiétude et de délivrance...

forme inconsciente de détermination identitaire qu'on a remarqué d'ailleurs chez un bon nombre d'enquêtés comme l'avons précisé (voir supra).

III. 4. Les enjeux linguistiques alimentent les débats politico-culturels en Algérie

Le parler *naili* dit *djelfaoui* s'apparente beaucoup à l'arabe classique dont les structures syntaxiques restent assez fondamentalement celles de l'arabe classique à l'exception de certaines tournures calquées sur celles de la langue française. Bien que l'arabe classique ne fût pas la langue d'usage populaire en Algérie, du moins pendant la période pour laquelle je dispose d'informations, il était néanmoins la langue d'enseignement et de production savante, comme l'atteste la littérature scientifique des derniers siècles. En effet, tout le patrimoine scientifique et culturel moyenâgeux du Maghreb avait l'arabe classique comme langue support et ce, jusqu'à la pénétration française qui avait renversé la donne.

Les Algériens qui revendiquent la langue arabe se réfèrent à l'Islam et à sa langue. Ils veulent substituer l'anglais au français qu'ils qualifient de langue qui se rapporte à une culture « euro-chrétienne » voulant chasser autrefois, une culture « arabo-musulmane » de son territoire. Une réalité confirmée par une politique coloniale de francisation du territoire occupé :

« La politique [de l'occupant occidental] n'avait fait quasiment aucune place à cette langue [l'arabe] , ni dans l'enseignement, ni dans l'administration du pays. Aussi, dès l'indépendance, la question de la restauration de la langue arabe a été posée. Cette restauration, désignée sous le terme d'arabisation, a été l'objet d'enjeux politiques, sociaux, culturels et suscite des débats encore aujourd'hui. » (Grandguillaume, 2001)

Une restauration qui pourrait se réaliser du moins théoriquement par deux façons : la première serait une reconquête arabe de l'espace officiel et éducatif et ce, en décrétant des lois en sa faveur. Une optique monolingue consiste à éradiquer le français et à le remplacer par l'arabe ; ce qui ne serait d'ailleurs pas sans provoquer des tensions. La deuxième serait l'optique du bilinguisme où

l'arabe serait appuyé par le français ; c'est un enseignement dispensé en arabe et secondé par le français.

L'Algérie, qui avait choisi officiellement l'arabisation, semble échouer à l'assumer à cause des antagonistes de cette politique. Il paraît donc, que la querelle linguistique ne va pas s'arrêter et l'hostilité de chaque parti envers son adversaire ne va pas s'achever. K. T. Ibrahim s'exprime sur cette problématique :

« Le choix de la ou des langue(s) d'enseignement reste une question centrale pour les décideurs et pour les différents acteurs sociaux concernés : élites, familles, médias. Traversé par une constante têtue, celle de l'affirmation identitaire, ce choix a suscité, à chaque étape de sa mise en œuvre, des controverses passionnées : certaines questions fondamentales liées à l'histoire et au devenir de la nation ne sont toujours pas réglées. » (Taleb-Ibrahimi, 2015)

De sa part, G. Grandguillaume décrit les fondements politiques de ces controverses :

« Le substrat de ces confrontations linguistiques, se sont deux catégories sociales en compétition s'articulant sur deux systèmes de valeurs : pour l'une, la référence est le Moyen-Orient, l'Islam, l'unité arabe (..) pour l'autre, la référence est le monde moderne incarné par la France, la langue française.. » (Ibid)

E8 qui tend à dresser un portrait stéréotypé et ambivalent de la situation linguistique en Algérie, prône en même temps une culture universelle qui passe nécessairement par l'acquisition d'autres langues.

E8, S7

أنا *بصيح أنا* [(mais moi) ce que j'aurais aimé c'est que du point de vue pensée du point de vue culturel du point de vue intellectuel ثاني يقادر شويها *(qu'il respecte un peu)* l'autre côté في راه يخدملو في *(celui qui lui conçoit le)* hammer quatre quatre يقادر ثاني *(qu'il respecte aussi)* la culture universelle / Abdallah Ben Kerriou d'accord mais la culture universelle aussi/ il ne faut pas qu'il la rejette و يقول هادي راهها لغة *(et dire que c'est la langue du colonisateur)*]

III. 5. L'alternance codique pose problème

E8 nous rappelle le phénomène de l'alternance codique, qu'il caricature également sous le nom de *ḥālūṭha* خالوطه, un jargon dans lequel les locuteurs alternent stratégiquement entre les codes pour atteindre divers objectifs pragmatiques et sociolinguistiques (Gumperz, 1982). Ce phénomène est observé dans de nombreuses sociétés contemporaines. En Algérie, il constitue l'un des problèmes auxquels sont confrontées les écoles algériennes. E8 met en évidence ce phénomène :

E8, S8 :

[Moi j'écris/ mon écriture est en français mes publications sont en français j'utilise très peu l'arabe / très très très peu très très très peu dans mon écriture/ c'est-à-dire que je fais l'interférence des mots arabes parce que je parle beaucoup de la région/ je suis obligé parfois d'utiliser des mots locaux dans mon texte / هاذوك (ces) les mots sont très rares je les évite au maximum/ mais quand je suis obligé je le fais/ maintenant que j'enseigne il y'a l'enseignement d'abord pas que j'enseigne en vacation et puis il y'a la communication à l'occasion avec mes amis / à l'occasion avec mes amis je fais beaucoup d'interférence linguistique / c'est-à-dire que je m'exprime dans les deux langues خالوطه كيما راهم يديروا (mélange de langues comme ils font) pourvue qu'on fasse de l'animation dans la discussion / et je suis dans un groupe où tous on utilise la même méthode et tous on se comprend / c'est comme un américain qui avait dit que les Algériens s'expriment dans trois langues l'arabe le français et le kabyle / dans un même discours on trouve les trois langues et les gens se comprennent entre eux / c'est la « mixture » qui n'est comprise que par eux/ maintenant en matière d'enseignement la technique / j'ai beaucoup reproché aux enseignants aux collègues enseignants de ne pas s'exprimer en français pour des disciplines prévues en français/ ils s'expriment dans la mixture arabe français/ يا جماعة ها (et remonter) و نطلعوا (allons copains faisons baisser ce) Ph mètre نهبطوا هذاك (ici il cite un exemple)/ j'ai beaucoup reproché en leur disant non / puisque vous

enseignez dans une discipline qui demande la langue française exprimez-vous en français/ ما هو في روجو il n'arrive pas à maîtriser la langue française en totalité/ donc il s'exprime dans la mixture/ و من بعدها (puis) j'ai compris que l'essentiel dans l'enseignement c'est de faire passer le message / l'essentiel dans l'enseignement c'est de faire passer la technique / on est pas entrain de faire enseigner le français/ on est entrain d'enseigner la technique / on forme des chimistes/ on forme des économistes/ on forme des gens qui sont appelés à exercer un métier dans un domaine/ donc on leurs transmet le métier / on leurs transmet pas la langue française/ s'il a envie d'apprendre la langue française il n'a qu'à aller à la faculté de la langue française/]

E8 expose le phénomène du mélange des langues où les interlocuteurs mêlent les mots et les règles de l'arabe, de tamazight et du français dans un même discours. Ainsi, il le représente de la manière suivante :

* L'alternance codique dans une conversation entre amis : dans laquelle tous les membres de la conversation en usent. Pour E8, se débarrasser de la « Norme », rend la discussion plus animée. Toutefois, le mélange linguistique reste compréhensible par toute l'audience : c'est la mixture qui n'est comprise que par les Algériens, dit-il.

* L'alternance codique à l'école : E8, en tant qu'enseignant et en tant qu'intellectuel francophone, reproche aux enseignants, dans un premier temps, de ne pas s'exprimer en français dans des disciplines scientifiques et techniques dont l'enseignement est prévu en français. Mais, quand il se rend compte que du moment où l'enseignant ne maîtrise pas totalement la langue française et que l'objectif de l'enseignement n'est pas l'apprentissage de la langue mais plutôt de la technique ; il fini par l'admettre en tant que stratégie de communication d'enseignement dans les disciplines scientifiques dont l'objectif serait de faire passer les compétences techniques.

* L'alternance codique dans la littérature : l'auteur algérien se voit contraint quelques fois d'utiliser des mots arabes dans sa littérature, surtout s'il s'agit d'une littérature qui relate le patrimoine local. E8 le tolère, quoiqu'il

s'efforce de le limiter. La littérature algérienne de langue française, en quête de soi, se crée une sensibilité arabe ou kabyle et ce, grâce aux emprunts éparpillés sur les pages. Quel paradoxe de voir les intellectuels les plus engagés dans la cause nationale, tels que Feraoun ou Dib, s'exprimer dans la langue de celui qu'ils combattent pour le chasser de leur Algérie !

D'autres part, E8 débat avec un grand fonctionnaire de l'audience :

E8, S9

[il y'a ce qu'on appelle le problème des interférences linguistiques/ déjà عدنا
[*il y'a ce qu'on appelle le problème des interférences linguistiques/ déjà* عدنا
(*est un problème chez nous*) on a la langue maternelle وعدنا (*et on a*) la
langue classique (*la nôtre puis on passe à*) مع انتاعنا و من بعد نعقبوا ل
(*ensemble*) mais très différentes l'anglais et le français / ça c'est une
bêtise كبيرة (*grande*) / l'enfant « nqarūh » (*on lui fait enseigner*) une certaine
phonétique / la différence وراهي (où *réside t-elle*) le « a » précédé d'une
consonne se prononce toujours « a » / on lui apprend ça à l'école / و من بعد يعقب
(*puis il passe*) vers l'anglais رايح يدير اسقاط لهذاك الشي (*il va faire une projection*) /
alors qu'en anglais non ça n'a aucun rapport / il y'a ce qu'on appelle aussi « al-
šadwh ou šadda¹ » (*la consonne géminée*) / le français يتقرى en linéaire [il
montre avec sa main] و من بعد نهزوا (*puis on prend*) l'enfant (on
fait plonger notre enfant dans) une langue (*qui s'acquiert autrement ainsi il ne*
acquérir ni le français ni l'anglais راح يتعلم فرانسويه ماهو راح
اللي تتقرى هاك ما هو راح يتعلم فرانسويه ماهو راح
la langue بدينا بها احنا / يتعلم انجليزيه
(*avec laquelle on a commencé notre*
enseignement scolaire) c'est le français c'est pas l'arabe ايه (*oui*) l'arabe
maternelle) réplique E8 / « ana » j'étais bilingue وعدنا كانت
(*on avait une seule matière arabe*) / الباقي كان قاع "رومييه" (*le reste c'étaient*
toutes romaines [dispensées en français]) / و من بعد
(*maintenant*) les enfants à mon
avis يخيروهم (*devront les faire choisir*) soit qu'ils apprennent le français soit
qu'ils apprennent l'anglais / كيفاه (*comment*) l'enfant va maîtriser quatre

¹ Signe arabe qui sert à faire l'économie d'un redoublement de consonnes identiques et assimilées.

الدارجه انتاعو العربيه و من بعد راح يعقب للفرنسيه و من بعد لانجليزيه ؟/ (sa langue maternelle l'arabe puis il passe au français et à l'anglais) et les kabyles وين راح يولي هذا الطفل يولي ما / (ajoutons à cela le kabyle) زيدلهم القبائليه كيفاه ؟ (comment va-t-il devenir cet enfant il ne va) maitriser aucune langue / c'est l'un des problèmes / bon il est purement politique (ايه ايه ايه) réplique E8]

E8, S10 :

[pour les interférences linguistiques c'est quand on s'exprime dans une langue et on pense dans une langue/ par exemple نهدرلك (je vous parle) en français و نخم و نهدرلك (en pensant en arabe)/] (répond E8)

[اما لا (donc) le problème se pose comme ça en anglais les gens pensent en français / il va dire le contraire de ce qu'il pense/ en anglais « issue » وش معناها (cela veut dire معناها خارج / (qu'est ce que cela veut dire en français ?) بالفرونسي؟ sortie)/ en anglais c'est le problème / « hasard » en français c'est la coïncidence / هانوك يسموهم (ceux-ci s'appellent) « les faux amis » réplique E8 / justement / le « hazard » en anglais c'est le danger/ donc السيد (le monsieur) apprend une langue qu'il ne va pas la maitriser و يروح يدير لها اسقاط في (et il va la transposer dans) l'autre langue /]

Les enquêtés mentionnent un problème pédagogique sérieux auquel sont confrontés les élèves algériens. C'est leur incapacité à acquérir des langues étrangères et à communiquer conformément à la norme. La vérité est que la confrontation de l'élève algérien, avant de maîtriser les langues nationales, avec deux langues étrangères, le français et l'anglais, dont les systèmes phonétiques, culturels et psychologiques diffèrent radicalement de sa langue naturelle (Maume, 1973), pose problème. La rencontre précoce, au lieu d'être une source d'enrichissement et de découverte, devient, dans un nombre de cas, un frein et un handicap, même pour la « maîtrise » des langues nationales, non seulement à l'échelle scientifique mais également au niveau culturel et éducatif.

Dans ce contexte, A. Amara mène une enquête de terrain sur les difficultés que rencontrent les élèves algériens en langue française, et remarque :

« Les élèves algériens apprennent le français comme langue étrangère. L'arabe et le français n'ayant pas la même origine, ni la même évolution, d'importantes différences marquent ces deux langues, non seulement au niveau phonologique, mais aussi aux niveaux lexical et morphosyntaxique. Ces différences présentent une grande difficulté aux lycéens algériens de 1^{ère} A.S. » (Amara, 2001)

De sa part, M. Miliani conduisant une enquête auprès d'un groupe de lycéens qui l'intitule malicieusement « *Le français dans les écrits des lycéens : langue étrangère ou un Sabir* », fait le constat suivant :

« les lycéens semblent être de moins en moins à mêmes de respecter une norme qui soit la plus commune (en tant que langue étrangère, voire langue seconde). (...) ce que nous avons relevé c'est la détérioration progressive des compétences scripturales chez une grande majorité d'élèves, mais aussi une sorte de rupture avec la Norme pour laisser place à une langue de plus en plus difficilement compréhensible: un Sabir qui n'a plus rien de commun avec la langue-cible ni avec les phénomènes et processus qui affectent toute langue en contact avec d'autres (code-switching, code-mixing, emprunt, calque). » (Miliani, 2002)

Les résultats des épreuves écrites de sixième, du BEM et du Bac dans la ville de Djelfa sont révélateurs de cet « handicap linguistique ». En tant qu'enseignante puis inspectrice, nous avons soulevé ce problème à plusieurs reprises dans les établissements scolaires. K. T. Ibrahimi pointe le problème au niveau national à travers le prisme de l'objectivité du chercheur :

« Ces bacheliers, toutes filières confondues, entrent à l'université avec des difficultés notoires d'expression écrite en langue arabe, langue première de scolarisation, et des lacunes immenses dans la maîtrise de la langue française, première langue étrangère enseignée à l'école mais langue d'enseignement des disciplines scientifiques et technologiques à l'université. » (Taleb-Ibrahimi, 2015)

III. 6. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) moyen d'unification linguistique

E9 , S4 :

[الآن الجيل الجديد هو الذي يشكل مع التواصل الاجتماعي يشكل نوع من الفضاء اللغوي الجديد الذي يعني يخصه/ هادي وحده/ في العصر الأموي و العباسي صار علماء اللغة يبحثون يريدون صناعة النحو صناعة القواعد عوض أن يلجئوا إلى النص القرآني هذا النص القرآني هذا النص القرآني الذي أنزل في بيئة نوعا ما حضارية / لأنه قریش لم تكن كسائر القبائل التي حولها كانت في بيئة نوعا ما حضارية لأنها كانت ملتقى العرب كلهم في شبه الجزيرة العربية/ صار الأصمعي و حماد الراوية وهذوك علماء اللغة عوض أن يلجأوا إلى النص القرآني صاروا يذهبون إلى الأعراب في الجزيرة العربية/ تشكلت المعاجم و تشكلت اللغة العربية انطلاقا من لغة أهل البادية عوض أن تتشكل من لغة أهل المدينة/ هادي المشكلة/ و صار الأعرابي الذي يسكن أقاصي البادية هو الذي يحكم مابين اللغويين؟/ صح/ و صارت حادثه/ في مناظرة مابين الكسائي و سيبويه حول موضوع ألا ندخلوا على الأعراب لينطقوا هذه الكلمة أو يحكموا بيننا/ و هاذين عالمن لغويين من أعلم أهل العرب/ سيبويه يحكم فيه واحد من الأعراب؟/ المهم صار تشكل اللهجة نديروا نوع من المطابقة/ أيضا حملنا هذه اللهجة إلى المدينة و لكن أنا عندي اعتقاد أنه مسقبلا رايح تتوحد اللهجات إلى حد ما قاع داخل الوطن/ تتقارب فيما بينها بحكم التكنولوجيا/ لأنه مثلا صرنا نسمع مثلا كلمات هنا كلمات العاصمة هنا/ صارت عادية في الاستعمال و كذا هادي في العشر سنوات الأخيرة فقط / و نفس الشيء في وهران و نفس الشيء في عنابه/ و التداخل اللغوي الكلمات الفرنسية و حتى الكلمات التكنولوجية الآن هي commun للجميع ||| twitter répondez flexy clicker tchatteر عدنا مخزون كبير ر راه رايح يكون مشترك وراه رايح هو اللّي يقضي أنا نظن على جزء كبير من هذ اللهجات المحلية//]

[La nouvelle génération forme aujourd'hui avec les réseaux sociaux un nouveau espace langagier spécial / les linguistes durant le règne des omeyyades et des abbassides au lieu de faire appel aux textes coraniques qui s'étaient révélés dans un environnement plus ou moins civilisé ils se sont penchés sur la conception d'une grammaire prescriptive aux règles formelles / car les Quraychites à la différence des tribus arabes de leur entourage vivaient dans un environnement assez civilisé/ les Quraychites [la Mecque] formaient un lieu de rencontre de tous les Arabes de la péninsule arabique/ Al-Asma'i et Hammâd al-Râwiya [le transmetteur] ainsi que les autres linguistes de l'époque au lieu de recourir aux textes coraniques révélés en langue arabe de la Mecque ils sont allés chez les Arabes dans la péninsule arabique pour les entendre parler/ Des dictionnaires ont été conçus à cet égard et la langue arabe a été formée ainsi à partir de la langue des bédouins plutôt qu'à partir de la langue des habitants de la ville/ c'est une problématique ?/ comment se fait-il que le Bédouin qui vit aux confins du désert fasse le juge entre les linguistes ?/ Dans un célèbre débat entre deux grands linguistes abbassides al-Kisai et Sibawayh sur une question de grammaire on fit recours à un groupe de Bédouins pour trancher entre les deux chefs de fil / Sibawayh est jugé par un Bédouin ? est-il possible ?/ l'essentiel/ le dialecte s'est formé/ faisons ce rapport/ on avait également introduit le dialecte [naïli] avec à la ville/ mais j'ai la conviction qu'à l'avenir, les dialectes s'uniront d'une certaine manière dans le pays [l'Algérie]/ grâce à la technologie ils vont s'homogénéiser/ par exemple des mots du dialecte algérois se font entendre aujourd'hui chez / il est devenu habituel de les entendre cette dernière décennie/ les choses vont de la même manière à Oran qu'à Annaba/ l'interférence des deux codes arabe et français est devenu un phénomène commun/ des termes appartenant au domaine technologique tels que twitter répondez flexy cliquer chatter sont aujourd'hui partagés par les locuteurs algériens/ possédons une réserve linguistique commune qui sera consolidée par le temps/ cela éliminera beaucoup des dialectes locaux]

Si l'homogénéisation linguistique et culturelle favorisée par les NTIC a été mal vue par les sociologues quant à ses effets potentiellement dévastatrices sur la diversité linguistique et culturelle des peuples de la planète, pour E9, ces réseaux vont unifier les variations dialectales et vernaculaires locales et ce, grâce au grand potentiel linguistique commun que possède les Algériens et que les NTIC favorisent sa promotion et sa diffusion.

Le profil dialectal assez complexe de l'Algérie d'aujourd'hui est susceptible selon notre enquête, d'évoluer vers un modèle écologique : une sorte de macro dialecte algérien que les Algériens des quatre coins du pays nourrissent, enrichissent et défendent., en le véhiculant. On ne peut que remarquer, aujourd'hui, que les dialectes des villes algériennes se muent. Le « *naïli* » de la ville de Djelfa n'est pas celui des nomades de la wilaya. L'écart se creuse jour après jour. On le sent et on le vit.

Etant donné l'évolution démographique des agglomérations algériennes, il semble que ce soit la ville qui stabilisera le dialecte algérien à partir de la confrontation des variétés régionales et ainsi juger de la validité de tel ou tel mot ou tournure. D'autre part, la confrontation des dialectes sur les réseaux sociaux permet de trouver les similitudes existantes et d'en inventer d'autres et définir un dialecte partagé.

Conclusion

Ainsi, la situation linguistique à Djelfa illustre non seulement la coexistence souvent tendue de l'héritage colonial, de l'identité nationale et des pressions de la mondialisation, mais aussi les défis que cette multiplicité pose à la standardisation linguistique, à l'éducation et à la cohésion sociale. Le phénomène d'alternance codique, loin d'être un simple symptôme de confusion linguistique, apparaît comme une stratégie discursive révélatrice de tensions entre les sphères privée et publique, l'intime et le formel.

L'avenir linguistique de la région, et plus largement de l'Algérie, dépendra en partie de la capacité des institutions éducatives à gérer cette diversité, à réévaluer le multilinguisme sans le transformer en dichotomie, et à intégrer les NTIC comme levier potentiel de standardisation dialectale et de revitalisation des compétences linguistiques. En définitive, comprendre la hiérarchie des langues à Djelfa revient à saisir les multiples strates de l'identité linguistique en constante reconfiguration.

**CHAPITRE IV -
IMAGINAIRES D'UNE
VILLE, VILLE
IMAGINAIRE : DJELFA
AU PLURIEL**

CHAPITRE IV - IMAGINAIRES D'UNE VILLE, VILLE IMAGINAIRE : DJELFA AU PLURIEL

« Ce n'est pas le sujet qui fait une photographie mais le point de vue du photographe. »

André Kertész (1894-1985)

Introduction

L'étude de l'espace urbain de Djelfa, à la lumière des approches sociolinguistiques, met en lumière la complexité des dynamiques entre langue, lieu, identité et mémoire collective. Djelfa ne peut être appréhendée uniquement comme une entité géographique : elle constitue un espace sociodiscursif symboliquement investi par les pratiques linguistiques, la production littéraire et les récits de vie qui l'habitent. La vitalité littéraire de la région, incarnée par un patrimoine rhétorique vibrant, un ancrage poétique populaire et une créativité écrite multilingue, révèle une territorialité discursive où la langue devient facteur d'identification et de commémoration.

Les contributions d'auteurs tels que Mohamed Bencherif, ou les expériences d'internement relatées par Max Aube et Roger Garaudy, confèrent à Djelfa la qualité d'un « lieu de mémoire » (Nora, 1984), où l'espace s'incarne dans les discours et contribue activement à la construction d'un sentiment d'appartenance qui transcende les frontières géographiques.

Ce travail propose d'interroger les manières dont Djelfa, en tant que topologie symbolique, remodèle les relations entre espace, subjectivité et récit historique.

IV. 1. Djelfa, double posture de rupture et de continuité

E1, S1

[أناالجلفة وش كنت نشوف فيها بكري مع وش راني نشوف ضركي يعني الصورة الوردية اللي كانت كايـنة
لي ورثها الواحد من الطفولة و المراهقة و الأصدقاء و الدراسة و الأقارب و كذاتبدلت/ مع التجارب المهنية
و السياسية اللي جربتها في الجلفة/ ظهرت لي حقائق وحدي أخرى خلّاتني أنغير شوي رأيي فالجلفة/
وليت نشوف الجلفة مثلا بللي البلي مهيـش ///]

E1, S1:

[Ce que j'avais l'habitude de voir avec ce que je vois maintenant c'est à dire
l'image en rose que l'on a reçue de l'enfance de l'adolescence des amis des
études et des proches tout ça a changé avec les expériences professionnelles et
politiques que j'ai vécues à Djelfa / les choses qui me sont arrivées m'ont montré
des réalités que je ne connaissais pas et m'ont fait changer d'avis sur cette ville/
je vois que Djelfa par exemple eh eh eh n'est plus eh eh eh //]

E1 n'a pas terminé sa réflexion, mais sur la base du discours qui a suivi, on
peut supposer ce qu'il avait l'intention de dire :

E1, S2 :

[كمسقط رأس ممكن تكون [pause] بـصح كـمناخ ممكن أنك تتـجـج فيه و تـروح فيه بـعيد صـعيب//]
[Comme lieu de naissance peut-être [pause] mais comme climat propice aux
succès/ où l'on peut aller loin c'est difficile//]

E1, S3 :

[فيها وحد العراقيل ووحـد les obstacles ووحـد les empêchements فيها وحد الذهنيات [pause] ثاني
يعني الجلفة يليقلها//]

[A Djelfa il existe des obstacles des empêchements de taille à surmonter et des
mentalités désuètes [pause] je veux dire que Djelfa a besoin de..]

E1 possède deux représentations de sa ville natale : une, venant de sa mémoire du passé et l'autre, venant de son vécu : le passé et le présent comme conception de rupture et de continuité. Une mémoire qui ne fait ressurgir qu'une histoire sans vécu mais qui renvoie en même temps, au bon vécu : les bons moments partagés avec les parents, les proches et à l'école avec les copains, bref. Un récit charmant plein de nostalgie et de bonheur.

En effet, les expériences difficiles du quotidien l'éloignent de son passé luisant. Elles l'ont même fait changer d'avis à propos de la ville qui recèle ses plus beaux souvenirs. Piégée et alourdie d'obstacles, Djelfa a cessée d'être ce qu'elle était pour lui. En faisant ces commentaires, il est approuvé par d'autres intellectuels, tels que E5, E2 et E8 qui la décrivent comme une "boomtown".

E8, S11 :

[Djelfa c'est une ville qui s'est développée très très vite c'est une ville champignon / أنا نشفي (je me rappelle) quand j'étais gosse pas si longtemps que ça parce que je ne suis pas très vieux je me souviens on était 5000 milles habitants]

E1 exprime un mal-être qui pèse sur ses pensées l'empêchant même de vivre l'instant présent. Louis vicomte de Bonald décrit ainsi ce que E1 ressent : « *Les hommes qui, par leurs sentiments, appartiennent au passé et, par leurs pensées à l'avenir, trouvent difficilement place dans le présent* »¹.

Les expressions de malaise se succèdent. Cependant, il prend du recul, qui ne durera pas longtemps, faisant preuve d'une certaine objectivité lorsqu'il dit: هي مدينة مليحة، بصح (c'est une ville acceptable dans l'ensemble, mais...) Une position qui éclaire et confirme l'amertume. Il confronte en lui deux tendances contradictoires : il se place dans un nouveau point de vue en prenant ses distances avec sa première assertion afin de « mitiger » l'impact de sa position.

¹ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/pass%C3%A9/58464#citation>.

« بَصَحَ » « mais ». Un « mais » qui le ramène à la posture du critique, un critique féroce qui voit que tous réseaux relationnels et interdépendants du système qui commandent et contrôlent la ville devraient être remis en question.

À un rythme accentué, et d'une voix haute, il se plaint de sa « présente » ville :

E1, S5 :

[مازال في الحالة الخام و بعض الجوانب نتاعها راها في حالات متفسخة يعني يليقلها عملية إصلاح و عملية تطهير في زوجباش الجلفة تقدر تولى مدينة كيما سائر المدن اللي فيها حركية و فيها أمور باينة و فيها جانب اللي يميز المدينة على أي تجمع سكاني وحدار على محتشد بشريوشنهي الحية اللي تميز المدينة على أي محتشد بشريقاع فيهم بشر، بصح وشنهي المدينة و وشنهي المحتشد ولا سوق سوق ثاني معمر شعب هل هاذون يشكلوا مدينة مايشكلوش مدينة جاو يشروا و يبيعوا و رايعين]]

[la ville [Djelfa] est encore à l'état brut et certains de ses aspects sont dans un état de dégradation/ Cela signifie qu'elle a besoin d'un processus de réforme et de purification les deux à la fois pour qu'elle devienne comme toutes les autres villes possédant un dynamisme urbain et ayant les choses claires/ des aspects qui distingue toute ville d'un rassemblement de population ou d'un camp de regroupement/ tous deux regroupent des humains/ mais qu'est ce qui diffère une ville d'un regroupement humain ou d'un marché/ un marché est aussi un lieu où se rassemble les gens/ peut-on le considérer ainsi une ville/ Ces gens qui venaient s'approvisionner au marché forment-ils une ville]

En lui attribuant les représentations suivantes, E1 décrit sa ville d'une manière plus ou moins distante : « elle est encore à l'état brut » ; « certains de ses aspects se trouvent dans un état abimé » ; « qu'est ce qui distingue une ville d'un groupement d'humains ! » ; « les deux comptent des gens mais forment-ils une ville ? »

A. Rabatel, dans « *Homo Narrans, pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit* » affirme que

« tout point de vue ne se limite pas à rapporter simplement une vision : percevoir, c'est en réalité toujours déjà faire percevoir et donc diriger les interprétations selon l'origine percevante » (Rabatel A. , 2008)

À travers ce jeu de description insérée dans un tour de questions/réponses, mon enquêté tente d'orienter les interprétations selon l'origine de sa perception, d'insérer le récepteur dans son focus et de lui im (poser) son point de vue. Ainsi, un dialogue interrogatif inséré dans une description où l'interlocuteur pose ses questions et y répond, est considéré comme une argumentation indirecte, et cela par la vigueur de ce qui est décrit et expliqué,

« La description insérée dans un dialogue romanesque, est riche d'inférences du point de vue de l'observateur (on est en effet au cœur de l'effet-PDV) qui construisent une représentation et la rendent partageable, sans même rechercher explicitement l'assentiment du destinataire, par la force de ce qui est vu et des conclusions qu'en tirent le personnage comme le lecteur. » (Rabatel A. , 2018)

On en déduit que ce qui s'applique au dialogue romanesque inséré dans la description pourrait s'appliquer parfaitement au dialogue interrogatif inséré où le locuteur/énonciateur tout en ayant le souci d'impliquer le récepteur dans son point de vue, le dirige à admettre ses insertions. E1 fait opposer la ville au groupement humain ou au souk, tout en les décrivant et s'interrogeant sur ce qui les différencient.

Cette mise en scène discursive riche d'inférences de la représentation du locuteur/énonciateur, a pour objectif de rendre le point de vue du locuteur partageable avec son interlocuteur sans que ce dernier explicite son acquiescement : selon mon enquêté, les deux concepts se recoupent dans le fait que chacun d'eux forme un groupe important d'individus dans un espace défini. Cependant, l'absence ou la faiblesse des systèmes socio-économico-culturel composés de réseaux relationnels interdépendants qui commandent et contrôlent la ville signifie que peu importe le nombre de personnes qui occupent un espace physique, cela ne leur attribue pas le statut de ville. Par ces deux références, on se

retrouve au cœur des inférences abductives¹ (ibid), et aussi au cœur de l'argumentation par le point de vue (A. Rabatel, 2004)

E1 ira jusqu'à désigner sa ville par un « rassemblement humain » dénué de tout aspect de civisme, dès lors qu'il se demandera : qu'est ce qu'une ville ? En avançant cette interrogation, il fait référence aux gens ayant peuplé cette ville sans qu'ils soient ravitaillés d'outils et/ou de processus nécessaires à la vie urbaine. Car il ne suffit pas d'avoir une adresse dans une ville ou de fréquenter le café ou le souk de la ville pour que l'on mérite l'appellation d'« urbain ». Tout un ensemble de caractéristiques dont dispose la ville est censé la distinguer de facto ou de jure du monde rural.

Position que E8 partage également. Or, la représentation semble rejouer, car il a préféré utiliser des termes moins gênants. Il évite de blâmer les habitants, qui ne sont pas responsables de la détérioration de la ville. La responsabilité incombe à « ceux » qui les ont « déplacés » de la tente à l'habitation.

Par cette expression, E8 semble accuser l'État de ne pas pouvoir ou ne pas vouloir entretenir les villes et ce, en rapportant une vie meilleure aux nomades trop longtemps tenus à l'écart des préoccupations administratives. décrivant la réalité de sa ville, E8 utilise la métaphore de la « tente » pour désigner le monde nomade, avec tous les clichés qui s'y collent. Et « habitation » pour représenter le monde urbain et donc le mode de vie sédentaire, qui s'appuie sur un capital culturel à part entière qui manque aux nomades.

E8, S12 :

[الجلفة مدينة جديدة ماهيش قديمة فيها آآ هذا التنمية العمرانية هاذي البناء ماكانش تنمية انتاع l'humain الإنسان للأسف ماكانش إنسان كان في مستوى هاذ التنمية مدينة جديدة واحد كان في العشة (une tente) داروه في دار (une habitation) ما عندوش تاريخ قديم ماشي كيما لقواط كي constantine كي تلمسان لازم واحد ما يطمحش اكثر مما راه كايين]

¹ La méthode scientifique d'où résulte l'abduction découle des travaux de Peirce, qui lui donne deux sens. L'un se veut un processus de formation d'une hypothèse explicative et l'autre relie les trois types d'inférence dans une séquence d'arguments nouant, dans cet ordre, abduction, déduction et induction. Pour l'enquête sociale, Dewey s'est inspiré de la logique abductive de Peirce. Cf. « [L'abduction comme mode d'inférence et méthode de recherche : de l'origine à aujourd'hui \(erudit.org\)](http://erudit.org) »

[*Djelfa est une nouvelle ville elle n'est pas ancienne/ dispose eh eh eh d'un développement urbain/ mais à l'échelle humain elle en manque/ malheureusement l'être humain qui est à ce niveau de développement manque/ Une personne qui vivait dans une tente et est logée dans une habitation (tout en manquant des aspects de la vie citadine)/ ne possède pas d'histoire citadine/ ce n'est pas comme une personne de Laghouat ou de Constantine ou de Tlemcen qui en disposent/ on ne peut pas espérer plus que ce que l'on a //*]

Dans le même temps, le *djelfaoui* est présenté comme une personne « hybride », binaire ou à la croisée de deux mondes : un monde bédouin représentant la nostalgie du passé, et un monde moderne qui représente l'avenir., Ainsi, il ne peut se passer du passé qui lui représente toutes les valeurs perdues, ni du présent qui représente les loisirs et l'occupation, et qui lui appartient vraiment.

E8, S13 :

[la meilleure image qui peut être donnée pour toute la région steppique et principalement le *Djelfaoui* c'est l'homme qui possède en même temps un Hammer une villa branchée sur satellite et GPS / et qui en même temps déguste *الشعر الملحون انتاع عبد الله بن كاريو* (la poésie folklorique de Abdallah Ben kerriou) au même temps / il est en même temps branché sur le passé et il est branché sur le présent / il est bivalent / il est deux fois valent / *ماهوش مفرط في انتاعو/ يشتي ياكل المطلوع / يشتي ياكل الطعام باللحم / يشتي يلبس* (qui ne renonce pas à ses) les traditions *قندورة في الصيف / باش يرتاح العشية /* (il préfère manger le Matloumanger la viande ovine porter le Gandoura le soir en été pour se détendre) et *يدير ثاني* ([il] porte aussi) son bleu jeans *في النهار (pendant la journée)/ و يصوق (et il conduit)son 4x4* *و يروح لقنمو و لا يروح لارضه البر / (pendant la journée) في النهار* (afin d'inspecter son cheptel et sa terre) il vit dans le confort / il est en même temps dans le monde moderne et en même temps dans le monde traditionnelle / au même temps branché sur ses traditions et en même temps sur le monde occidental //]

Cette hybridation semble être le résultat du peuplement massif et rapide de la ville de Djelfa. Une hypothèse approuvée par E8. Autant, E1 dénonce implicitement le phénomène du « *nomadisme des villes* » en dévalorisant certains aspects que Djelfa considère à la fois éthiques et esthétiques :

E1, S6 :

[بعض الملامح اللي فيها ياسر غايبة على الجلفة على الأقل إلى وقت قريب مثلاً ماكانش التعاون في الجلفة ما كانش التضامنتحسها صح بللي محتشد بشري ماهيش مدينة، تحس بللي هاذ الناس وافدين و سكنوا لأغراض تجارية ولأغراض سكنية أكثر منهم أنهم صح راهم يعبروا على انتمائهم للمدينة و يضربوا عليها و عدهم أهداف خعدهم صورة يدافعوا عليها ولايعبروا على
[leur situation

[quelques aspects du mode de vie urbain sont absents à Djelfa/ au moins jusqu'à récemment/ par exemple la participation sociale est déficiente à Djelfa/ vous sentez vraiment que vous êtes dans un regroupement humain et non pas dans une ville/ Vous avez l'impression que ses habitants sont des nouveaux venus qui restent pour magasiner puis repartent/ Ce sont d'autres citoyens que de vrais citadins qui expriment leur appartenance et leur dévouement et qui ont des objectifs et une image de leur ville qu'ils expriment et défendent//]

Mais, réalisant qu'il a trop « matraquer » la scène sociale de sa ville avec son argumentation défavorable, E1 se « révisé » en prenant de la distance : en minimisant ses critiques, et en allant à l'encontre de sa dépréciation et de ces jugements qu'il a portés.

La nouvelle prise de position lui permettrait de se souscrire dans la sphère de « l'observateur idéal » dont les propositions renvoient aux faits objectifs indépendamment des positions qualifiées de subjectives. Cette situation, contrairement à ses convictions personnelles initiales, suppose l'adoption d'un point de vue cohérent avec l'identité intellectuelle qui lui convient. Un intellectuel qui se veut objectif et va jusqu'à argumenter contre son opinion.

Quoique la persuasion repose sur un raisonnement visant à valider une thèse et/ou réfuter une contre thèse, sur le cas présent, on constate que E1 plaide tantôt pour « Djelfa » tantôt contre. Cette attitude s'explique par sa volonté de réprimer sa colère en prodiguant à sa ville tous les éloges possibles afin d'établir un certain équilibre auquel le lecteur lambda peut prétendre.

E1, S7 :

[الجلفة مدينة مسالمة على العموم الجلفة/ مدينة محافظة على العموم/ الجلفة تقدر تلمس فيها ذاك الطابع
العروبي تاع les steppes و الجنوب بصفة عامة/ ناسها طيبين/ خاصة مع الأجانب معناها لي يعود
أجنبي يلاحظ ذيك الطيبة كاين فيها /... بعض الناس لي لباس عليهم قدرو ينجحوا في هذا المناخ/ ..
تلقى ياسر تجارب ناجحة كأفراد يعني ماهيش déserte كاين أمور مليحة]

[Djelfa est une ville généralement paisible / Djelfa est une ville conservatrice de
façon générale / Djelfa est l'endroit où l'on peut saisir l'aspect arabe des steppes
et du sud en général/ ses habitants sont bons surtout avec les étrangers tout
étranger peut remarquer la gentillesse de ses habitants / eh eh eh..il existe des
personnes qui ont pu réussir dans de telle ambiance/ il existe de nombreuses
expériences réussies]

E1 va se repositionner encore une fois dans la fonction de la pensée critique. Un engagement devenu sans cesse réitérée. Cette double posture de rupture et de continuité, va agir profondément sur les représentations qu'il possède de sa ville en tant qu'espace politique, administratif, économique, culturelle, et même urbain.

Ce que cette ville lui peinait est tel, qu'il ne s'attarde pas à abandonner son rôle de critique objectif : « Mais à Djelfa, il faut qu'on dégrade la limite de nos ambitions.. » « C'est une ville aux apparences trompeuses entre parenthèses.. » « elle est vide de l'intérieur..il n'y a rien ! » Sa croissance démographique accélérée met en évidence le phénomène de l'exode rural avec toutes les conséquences qui en découlent, telles que : la dégradation des activités

rurales, la condensation de la population dans la ville, la précarité, « la perte des repères communautaires et familiaux, avilissement des mœurs, autant de conséquences licencieuses. » (Marec, 2005).

Les tribus de nomades décroissonnées et émancipées de toute structure urbaine et qui d'ailleurs, possèdent des mœurs ancestrales et une structure hiérarchique très solide, une fois installés dans la ville, se voient perdre tout repère.

E1, S8:

[ولكن في الجلفة لازم الواحد يهبط سقف الطموح .. هي مدينة خادعة بين قوسين كي تشوفها كبيرة تعطيك الصورة تع المدينة الضخمة بالصبح الداخل ما كاين والوا فارغه ماكانش هذيك الحركية الي مواكبة لهذاك الكبر ماكانش النخب بحجم هذيك المدينة مكانش مشاريع ثقافية و علمية هياكل بلا روح بالعكس
أيادارة تمسها تحصل ...]

[*A Djelfa devrions revoir nos ambitions à la baisse..c'est une ville entre parenthèse à l'apparence trompeuse / son ampleur et sa vaste agglomération vous donne l'illusion qu'elle est importante mais quand vous examinez ses faces cachées vous réalisez que c'est vide à l'intérieur/ y'a rien/ elle manque de l'activité culturelle et sociale adaptée à ses besoins croissants/ elle manque de l'élite dont une grande ville a besoin/ elle manque de projets culturels et scientifiques / que des structures sans vie/ et toute sa gestion et son administration est problématique...*]

E5, S5:

[هل تحس انه الجلفة أخذت مقومات المدينة ولا مازالت؟] مازالت / شوفي / المدينة يليقلها سلطة / أي حاضرة يليقلها السلطة / لانه السلطة هي الي ماتخليش الامر ينفلت / احنا معدناش سلطة !]

[*Considérez-vous Djelfa comme ville viable ? pas encore/ écoutez / toute ville a besoin d'une autorité dont le rôle est d'établir l'ordre social urbain/ cette autorité fait défaut //*]

E5, S6:

[الإنسان كله أصلاً من البداوة/ المدن تتعمر من البدو هذه القاعدة الاجتماعية ابن خلدون يقولها العمران يتعمر من البدو تأسس المدينة من البدو ولكن مع القرون أو السنين باش يتغير النمط انتاع المعيشة انتاع هذاك البدوي اللي عنده مجال مفتوح مع اهل المدينة اللي كل واحد فيها عنده مجاله المخصوص اللي مايتعداهش وهذا مزال ماصراش التحول في ذهنية الناس؟ الذهنية ممكن تتغير بحكم السلطة هي اللي تفرضها وحنّا ماهيش فارضتها احنا ماهيش مفروضة عدنا والجزائر تقريبا كاملة متغلّبة عليها البداوة و لكن بدرجات متفاوتة//]

L'homme est d'origine nomade/ les villes ont été originellement colonisées par les nomades/ une théorie sociale que Ibn Khaldoun propose et défend/ un mouvement cyclique portant les sociétés d'un ordre rural (badawa) se caractérisant par sa simplicité politique vers un ordre urbain (hadara) où l'organisation politique aboutisse à un haut degré de complexité/ n'avons pas encore atteint cette étape/ La mentalité peut changer en vertu de l'autorité qui l'impose chose qui s'est pas produite jusqu'à ce jour là/ elle n'a pas encore été imposé dans notre pays /l'ordre rural caractérise presque toute l'Algérie à des degrés divers de (badawa)/

E9, S5 :

[الجلفة لم تكتمل كمدينة]

l'aménagement urbain de la ville de Djelfa est inachevée

E5 rejoint la position de E1, E2, E3 et de E9, qui distinguent que Djelfa ville n'a pas encore atteint le degré de maturité nécessaire pour mener à bien une vie citadine digne de ce nom. Des représentations telles que « Le nomadisme dominant toujours » ; « l'absence de signes de civisme »., forment des indices sur lesquels s'appuie la position de E5. Mais il se trouve que toute l'Algérie souffre du phénomène du « nomadisme de la ville » d'après E5. Si le nomadisme est approprié au mode de vie bédouine, il ne s'adapte cependant pas au mode citadin. Ce dernier correspond à un ensemble de « qualités morales » dont le

dévouement à la chose publique et le devoir de civisme envers l'espace et la société (Cerde et al., 2004; Waaub, 1999; Moreno Lache et Rodriguez Cely, 2008) Ces valeurs sont de plus en plus absentes du paysage citadin algérien.

IV. 2. Djelfa, un espace culturel étendue

E2, S1:

[أنا نشوفها (الجلفة) جزء من نسيج هي نقطة من نسيج معناتها حنا مناش منفصلين على المحيط انتاعنا
انفصال كلي [المحيط نتاعنا ويناها؟] المحيط نتاعنا الولايات المحيطة وكل مازاد الابتعاد كل مازاد
الاختلاف وكلما اقتربنا كل ما زاد الاقتراب //]

je la vois(Djelfa) comme élément d'un ensemble homogène/ un tissu/ je la considère comme un point appartenant à un ensemble formant un tissu/ sommes pas complètement séparés de notre entourage/ quel est notre environnement ? se sont les wilayas limitrophes/ plus la distance est proche plus sommes proches les uns des autres //

E2 perçoit sa ville non pas comme une agglomération avec des limites urbaines mais comme une partie d'un espace culturel étendue, comme composante indissociable d'un tissu culturel et géographique dont il est composé de toutes les wilayas limitrophes. Ainsi, les différences apparaissent et se multiplient chaque fois qu'on s'éloigne de Djelfa comme épiscentre, et se diminuent, jusqu'à disparaître, chaque fois qu'on s'approche. Pour E2, Djelfa ne représente pas seulement une ville mais beaucoup plus, un espace géographique d'intercommunication qui a donné naissance à une géographie culturellement distincte : une identité culturelle.

E2, S2:

[احنا ماناش مفصولين على المجال تاعنا يعني نقصد لك على مستوى المخيال وعلى مستوى اللغة وعلى
مستوى الموسيقى مثلا نجد تقارب كبير ما بين الموسيقى الشاوية و الموسيقى الناييلية كايين تقارب كبير
حتى في الأزياء كايين تقارب كبير //]

Nous ne sommes pas éloignés de notre espace géographique/ c'est-à-dire sur le plan de l'imaginaire sur le plan linguistique et sur le plan acoustique/ on remarque une grande convergence entre la musique naiti et la musique chaouié/ une convergence importante est aussi remarquée sur le plan vestimentaire//

E2 développe son point de vue sur la géographie culturelle ou l'espace identitaire dans lequel s'inscrivent les « *Ouled Naïl* ». Il met la lumière sur cinq centres d'intérêt, cinq systèmes de convergence : l'imaginaire, la langue, la musique, l'activité économique agropastorale et la culture vestimentaire, sont considérés comme traits d'union dans le territoire culturel auquel Djelfa appartient.

En évoquant l'imaginaire, je voudrais profiter de cette occasion pour mettre l'accent sur cette notion qui a atteint son apogée avec l'œuvre novatrice de Gilbert Durand, « Les structures anthropologiques de l'imaginaire » qui a nourrit la réflexion de plusieurs générations de chercheurs et qui s'inscrit, en même temps, contre une « domination technique et matérielle de l'Occident¹ ». Cependant, il faut rappeler que G. Durand a bénéficié du « bachelardisme » et du « sartrisme ».

D'ailleurs, on peut lire sur « L'Imaginaire ² » de J. P.Sartre, ce qui pourrait être une théorisation du concept:

« Nous sommes à même, à présent, de comprendre le sens et la valeur de l'imaginaire (...) toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire (...) toute conscience du monde appelle et motive une conscience imageante comme saisie du *sens* particulier de la situation. » (Sartre, 1986, p. 238)

L'imaginaire est perçu dès lors, comme une catégorie permettant à l'être humain de construire du sens. La raison, représentée par le langage, étant traducteur du sens, s'alimente par les affects, le psychique, les images catégorisées à un niveau inférieur que le niveau auquel appartient la raison. De

¹cf. <<https://www.scienceshumaines.com/gilbert-durand-la-rehabilitation-de-l-imaginaire_fr_14969.html>>, consulté le 20/09/2019

² Sartre est le premier à faire de l'adjectif substantivé un titre, à donner cette phénoménologie à la réflexion philosophique.

même, elle s'approvisionne par ce qui est en dessous du psychique : soit tout ce qui vient de la motricité, du monde physique.

Cette vision qui était d'ailleurs négociée et renégociée par un nombre de philosophes tels que Bachelard, Merleau-Ponty et d'autres, et à l'encontre du « positivisme¹ », essaye de replonger l'intelligible dans le sensible, et de connecter le rationnel à l'imaginaire. Bachelard tente de démontrer cette conception :

« Comme beaucoup de problèmes psychologiques, les recherches sur l'imagination sont troublées par la fausse lumière de l'étymologie. on veut toujours que l'imagination soit la faculté de former des images. Or, c'est plutôt la faculté de déformer les images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de libérer des images premières, de changer les images. s'ils n'y a pas changement d'images, union inattendue des images, il n'y a pas action imageante. si une image présente ne fait pas penser à une image absente, si une image occasionnelle ne détermine pas une prodigalité d'images aberrante, une explosion d'images, il n'y a pas d'imagination. il y a perception, souvenir d'une perception, mémoire familière, habitude de couleurs et des formes. le vocable qui correspond à l'imagination ce n'est pas image mais imagination. ² » (Danvers, 2003)

La valeur d'une image se mesure à l'étendue de son auréole *imaginaire*. Grâce à l'imaginaire, l'imagination est essentiellement *ouverte, évasive*. Elle est dans le psychisme humain, l'expérience même de *l'ouverture*, l'expérience même de la *nouveauté*. Plus que toute autre puissance, elle spécifie le psychisme humain. Le célèbre peintre anglais William Blake annonce : « L'imagination n'est pas un état, c'est l'existence humaine elle-même. ».

L'imagination parlée ayant comme support le langage, se dégage de la réalité et forme ainsi un tissu temporel de la spiritualité. Par contre une image qui

¹ Par opposition à la philosophie théologique, le positivisme doctrine fondée par Auguste Comte (1798-1857) , explicitée dans son œuvre principale « *cours de philosophie positive* » occupant depuis deux siècles le quasi monopole de la pensée scientifique occidentale, ne cherchant ni les causes premières ni les fins ultimes, elle se propose comme objet les lois qui gouvernent les phénomènes observables sans nulle prétention d'aller au delà des acquisitions de la science expérimentale. elle s'en tient aux relations entre les phénomènes et ne cherche pas à connaître la nature intrinsèque, il renonce de ce fait au « pourquoi » des choses et se contente du « comment ». cette pensée renonce à comprendre l'origine des choses, elle met l'accent sur les lois scientifiques et refuse la notion de cause car l'esprit humain ne peut atteindre l'essence des choses et doit renoncer à l'absolu. le positivisme revendique la primauté des résultats mais plus encore des méthodes. se préoccuper des sciences implique la préoccupation des faits.

² G. Bachelard, 1943. dans son *Introduction à la poétique de l'espace*, 1958, In : Danvers, F.,

se fixe dans une forme définitive, prend la qualité de la perception présente ; et au lieu de faire rêver elle fait agir. (Bachelard, 1943)

Surpassant toute réflexion sur l'habitabilité de la ville, sur l'amélioration des conditions de vie en ville, ou sur la politique environnementale, E2 n'appréhende pas sa ville comme un (mi) lieu de vie mais elle représente au-delà de toute spatialité matérielle, un espace identitaire symbolique. Par cette perception, E2 s'inscrit dans un courant identitaire nourri par des réflexions scientifiques et esthétiques où la ville n'est pas saisie uniquement, comme référent géographique incluant des espaces publics et privés lui donnant son image.

En fait, « si l'identité concerne l'individu comme le groupe, elle n'est pas étrangère à la géographie bien au contraire » (Di Méo, 2002). Ainsi, Djelfa comme identité symbolique, apparaît aux yeux de E2 dépourvue de toute territorialité institutionnelle et d'assise spatiale.

En s'interrogeant sur l'identité ¹ comme système médiatique du rapport entre l'espace/société, G. Di Méo citant l'article de Bronislaw Malinowski qui constate que « les arts, les croyances, les rites, les usages sociaux et les techniques (soit autant d'éléments culturels) d'une communauté forment un tout intégré, doté d'une cohérence interne. »

E2, S3:

[عيساوي من بحبح و يكتب على الجلفة قالي: قاع احنا أولاد نايل المرجع انتاعنا الجلفة و بالتالي

بالنسبه ليا حدود الجلفة الثقافية أكبر من حدودها الجغرافية؟]

¹ G. Di Méo définit l'identité comme un récit, une mise en scène, une construction pouvant s'élaborer à plusieurs échelle : de l'individu au monde, dans une sorte de continuum spatio-temporel. Il s'agit en tout cas de l'une des composantes essentielles des pratiques et des représentations de tout individu, mais aussi de toute action et de toute idéologie collectives.

Aissaoui est de Bahbah ¹ mais Djelfa est omniprésente dans ses écrits/ un jour il m'a dit : sommes tous des Ouled Nail/ Djelfa est notre référence/ du coup ses limites culturelles sont au-delà de ses limites géographiques//

Sur une remarque que nous avons avancée concernant si tous les *Ouled Nail*, comme étant un groupe social spatialisé ou non, se réfèrent à Djelfa, comme berceau de leur culture, (sachant que j'ai rapporté ici les propos de E9 : [si l'on considère que Djelfa est la référence de tous les *Ouled Nail*, ceci implique que ses limites (Djelfa) culturelles sont au-delà de ses limites territoriales.]

E2, S4 (répond) :

[أنا ما نتصورش أننا اتشكلنا بطريقة مختلفة بحيث أنو الجلفة أصبحت آآ كلي(كالتى)(comme si) أصبحت عاصمة لوحد الثقافة لي هي الثقافة النايلية . بصح هي تقريبا ماهيش آآ ماهيش ذات خصائص فريدة ثقافيا بحيث أنني نقدر نقول مثلا الثقافة الجلفاوية، الثقافة الببحية، ما زالت ما تراكمتش المدينة لهاذيك الدرجة أننا ولينا راكنا ثقافة مختلفة! إذا ما نقدرش انقول مدينة الجلفة هاهي حدودها إيه لأنه ما كانش التراكم اللي كنت انقول عليه إيه الخصوصية هاذيك اللي تميزها على بحيح و على مسعد]

Je n'imagine pas que ayons été façonnés différemment / de telle manière que Djelfa soit devenu capitale d'une culture dite naili/ mais elle est à peu près eh eh elle n'est pas culturellement unique /de telle manière que pouvons parler de culture naili ou de culture Bahbhi²/ elle ne s'est pas encore accumulée à un degré tel que ayons accumulé une culture différente ! Donc ne pouvons pas prétendre des frontières culturelles distinctes propres à Djelfa/ oui/ car disposons pas de l'accumulation nécessaire qui permet de mettre en évidence les particularités qui la distingue de Bahbah ou de Messaad//

¹ Hassi Bahbah est une daïra limitrophe de la daïra de Djelfa. Située au nord de la ville de Djelfa, à une cinquantaine de kilomètres environ.

² Par référence à Hassi Bahbah.

E2 rejoint E1 sur le fait que la ville de Djelfa n'a pas encore atteint le degré cumulatif dans le processus d'agglomération qui lui permet d'atteindre le statut de la ville « centre d'une culture spécifique » dite « *naili* ». Cette attitude amène à penser que Djelfa n'a pas encore regroupé les caractéristiques communément admises de la catégorie des cités qui contribuent le plus à faire d'elle une ville où il fait bon vivre.

Cette posture est en effet, corroborée par de nombreuses études prouvant que l'installation d'un processus circulaire investissant le rapport entre croissance économique et dynamiques urbaines, engendre une agglomération continue et cumulative¹. Autrement dit, si la ville de Djelfa n'avait pas atteint le statut de ville centre d'une culture, c'est parce que la croissante démographique qu'elle connaît, n'a pas été accompagnée d'une politique de relance économique et sociale appropriée, ni d'institutions suffisamment solides. Cette situation semble engendrer une précarité économique et sociale qui ne cesse de croître.

Les résultats du 5e Recensement général de la population et de l'habitat effectué en 2008 ont livré une surprise de taille. Djelfa s'est élevée au quatrième rang des wilayas les plus peuplées de l'Algérie. Avec 1.164.870 habitants, elle surclasse Batna (1.126.809), Tizi Ouzou (1.119.646), Blida (1.009.752) et même Constantine, qui compte 943.112 habitants. »²

E3, S1:

[حنا كي نتكلمو على الجلفة كفضاء جغرافي، الفضاء الجغرافي يعكس فضاء آخر لي هو الفضاء الثقافي
او نتحدث على منطقة اولاد نايل، اولاد نايل موجودين حتى في الشرق الجزائري ماهومش حكر على ولاية
الجلفة وموجودين في بوسعادة وموجودين في لغواط لما نتحدث على الجلفة المدينة احنا نتحدثوا على
التعددية الثقافية وتقوليلي انت ذاك من بحبح؟ الي من بحبح مني ، منا ، من الجلفة، ماهوش اخر بالنسبة

¹ (Glaeser *et al.*, [1995], Moomaw et Shatter, [1996], Davis et Henderson, [2003], Duranton et Puga, [2005], Catin *et al.* [2008]). » cité in Dimou, M. & Schaffar, A. (2011). Les théories de la croissance urbaine. *Revue d'économie politique*, vol. 121(2), 179-207. doi:10.3917/redp.212.0179.

² cf. <<http://djelfa.info/fr/djelfa_news/11.html>>, consulté le 13/03/2020

ليا ، ولي من وسارة والبرين و.. حنا نتحدث على الجلفة كجلفة ، بصورة عامة ، الجلفة الذاكرة ملك

للجميع ماهيش حكر على احد ماهيش حكر على احد//

Lorsque l'on parle de Djelfa comme espace géographique/ l'espace géographique reflète un autre espace l'espace culturel/ si on parle de la région des Ouled nail/ les Ouled nail se trouvent même à l'est de l'Algérie/ leur présence ne se limite pas à la région de Djelfa/ ils sont également présents à Boussaâda à Laghouat/ lorsque l'on parle de Djelfa on parle de la pluralité culturelle/ et vous me dites celui-ci est de Bahbah ? celui qui est de Bahbah est de moi est de / pour moi ce n'est pas un autre/ et celui qui est de Ouassara ou du Birine ou ou ou/ lorsque l'on évoque Djelfa comme telle d'une générale Djelfa la mémoire / elle est la propriété de tous/ elle n'est pas limitée pas à ceci ou cela//

E3 évoque le rapport originel entre l'espace géographique et l'espace culture lorsque le deuxième reflète et se rapporte au premier. De ce fait, le territoire des *Ouled Nail* ne se limite pas à Djelfa ville ou Djelfa wilaya, il est beaucoup plus étendu. Les *Ouled Nail* vivant à l'est algérien ou ailleurs, représentent un espace culturel « *naili* » qui dépasse Djelfa comme territoire géographique et administratif clos aux limites rigides.

Du moment où les frontières sont maniables au contenu culturel, il serait raisonnable de dire que c'est la culture qui administre le territoire et non pas le contraire. Constat qui rappelle l'ancienne appellation « *Bled Ouled Nail* » « pays des *Ouled Nail* », parue dans les anciens écrits (Trumelet, 1892). En effet, si les blidéens avaient leur Blida et les médéens avaient leur Médéa, les *Ouled Nail*, eux, avaient leur « pays », *pays des Ouled Nail* ; une région qui semble dépasser les frontières administratives de ville et de la wilaya.

« Partant d'El-Blida (...) la ville de Sidi Ahmed-el-Kebir (...) nous traversons successivement la ville de Médéa, le Ksar Sidi-Boukhari, dominé par sa droite par le poste de Boghar qui marque la limite de la zone tellienne dans la province d'Alger (...) nous entrons dans le pays des Oulad-Nail. » (Trumelet, 1892, p. 13)

Loin de la conception territoriale moderne, les *Ouled Nail*, population d'agropasteurs, se déplacent. Et c'est en se déplaçant qu'ils tracent de nouvelles limites territoriales. En se référant à mon enquêté, celui qui est de *Hassi Bahbah* ou de *Ain Ouassara*, le *Naili* qui habite Boussaâda ou Constantine., bien que la distance les sépare, n'est pas un « Autre », du moment qu'ils partagent le même imaginaire. Constatation qui laisse à réfléchir sur le rôle de la culture dans les phénomènes ou processus géographiques qui en résultent.

Dans cette perspective et sans qu'il ne l'explicite, E3 fait appel à la « géographie culturelle », dénomination allemande, devenue l'un des paradigmes essentiels d'une discipline qui a beaucoup évolué ces dernières quarante années, connaissant un tournant culturel qui l'a profondément transformé. (Claval & Staszak, 2008)

E5 rejoint E2 sur le fait que Djelfa fait parti d'un espace culturel étendu, tandis que E4 la représente comme la capitale d'une culture dite « *naili* » :

E4, S2 :

[الجلفة هي عاصمة هذه الثقافة [النائلية] la ville de Djelfa هي عاصمة هذه الثقافة و ليست بوسعادة و ليست الأغواط عاصمة أولاد نايل لأنه في بوسعادة لا يحتفى بثقافة أولاد نايل، يحتفى ببوسعادة و في الجلفة يحتفى بثقافة أولاد نايل، لا يحتفى بالجلفة.في الجلفة الناس تحتفى بثقافة أولاد نايل أكثر من احتفائها كونها جلفاوية و لا[...]

La ville de Djelfa est la capitale de cette culture [naili]/ la ville de Djelfa est la capitale de cette culture/ ce n'est pas la ville de Boussaâda/ ce n'est pas la ville de Laghouat qui est la capitale des Ouled Nail/ parce que ce n'est pas à Boussaâda que l'on célèbre la culture naïli / là-bas on célèbre la ville de Boussaâda / à Djelfa on célèbre la culture naïli / on ne célèbre pas Djelfa/ à Djelfa les gens célèbrent la culture naïli au-delà de ce que la ville de Djelfa pourrait représenter pour eux ou bien [...]

E5, S7:

[التينيلاني مثلا وغيره من الرحالة يذكرو المجال انتاع منطقة اولاد نايل ، لانني كنت انقولك انتعاء تحالفات. يقولك من تقرت غرداية جبل عمور حتى لقصر البخاري. كاين حتى اللي يقولك حتان للمدية. التينيلاني يقول المدية والتينيلاني يقول حتى لورقلة موش قا لغرداية، حتى لقسنطينة. أنا مانقولش انا نقول لبوسعادة شرق تعاودي ترجعي حتان للحدود التونسية، لانو مجال القبائل انتاع اولاد الشراقة: اولاد حركات وو فهمتي؟ هذا هو المجال الحيوي انتاع اولاد نايل لانهم هوما اغلبهم يعتاشون على الترحال]

[« al-tinīlānī » par exemple comme d'autres voyageurs ont cités l'espace des « Ouled Nail »/ parce que je vous parlais d'affiliation et d'alliance/ on dit que[leur espace s'étendait] de Touggourt Ghardaïa et djebel Amour jusqu'à Ksar El Bokhari/ d'autres disaient jusqu'à Médéa/ « al-tinīlānī » a cité Médéa comme limite nord Ouargla comme limite sud et Constantine comme limite Est / la limite de leur territoire ne s'arrête pas à Ghardaïa mais la dépasse / Moi je ne dis ça/ je dis jusqu'au frontières tunisiennes/ car le domaine des tribus des « Ouled Echeraga » et « Ouled Harkatt » et et vous comprenez/ c'est la zone vitale des « Ouled Nail »/car la plupart d'entre eux vivent en déplacement]

Sur une interrogation concernant les limites de Djelfa, E5 cite « al-tinīlānī » dans son récit de voyage réalisé avant l'occupation française de quelques années où il relate l'itinéraire du voyage qu'il eut effectué de Béchar jusqu'à Alger, à travers sa chronologie, sa géographie et les tribus qu'il a croisées et accoutumées pendant le voyage. « al-tinīlānī » mentionne le pays des « Ouled Nail », Touggourt, Ghardaïa, Médéa et le domaine constantinois. Tous ces points forment les limites naturelles des nomades « Ouled Nail ».

De son côté, E5 pousse les limites Est des Ouled Nail jusqu'aux frontières tunisiennes et les limites Ouest jusqu'à El Bayadh passant par Aflou. Et sur une question que nous lui avons posée « Quand sentez-vous que vous avez quitté les limites de Djelfa ? » E5 dresse des frontières « imaginaires » du domaine des Oulad Nail :

E5, S8 :

[انا حتان للمسيلة نحس روجي في بلادنا شرقا شمالا حتان البرواقية تقريبا لانه تحسي البداوة، المدينة لا، نوع من النمط الحضري. غربا افلو البيض نخزهم ربما البيض فيها بعضالجيوب البربرية مثلا بوسمغون. فيها بوسمغون قرية بربرية خالصة يتحدثوا بلسان بربري، احنا في منطقتنا مكانش أبدا ماكانش هاذ الجيوب او الواحات ماكانش. تروحي لقصر البخاري تلقاي نفس القبائل: المفاتحة، اولاد اعلان هاذون كامل نفس النمط انتاعنا حتى في الثورة نتاع موسى بن حسن الدرقاوي كانوا معاها جنوبا غرداية هاهي تقدري تقولي مدينة لانه فيها او اغلبية سكانها او قراها السبع انتاع بني مزاب، نمط معيشتهم مختلف لانهم مبنية دور، لهجتهم مختلفة علينا//]

[Moi je me sens que je suis dans notre bled du côté Est jusqu'à Msila/ jusqu'à à peu près Berrouaghia du côté Nord/ car vous sentez le bédouinisme/ Médéa non c'est un genre de style urbain/ Aflou et El Bayadh vers l'Ouest / peut être que El Bayadh dénombre quelques poches berbérophones telles que Boussemghoun / chez il n'existe pas de chose pareille/ quand vous irez à Ksar El boukhari vous allez trouvé les tribus M'fatha Ouled allane /ils ont tous le même mode de vie que / ils étaient même nos alliés pendant la révolution de Si Moussa El Darkaoui/ Ghardaïa au Sud/ vous pouvez la considérez comme zone urbaine puisque les septs villages de la vallée du Mzab ainsi que le mode de vie de la majorité de ses habitants est différent du notre/ sa structure verticale/ et leur dialecte est différent du nôtre]

E5, S9 :

[غرداية نحس روجي خاطي، نحس روجي خرجت من المجال انتاعنا. مثلا الثاء ينطقوها تاء بخلاف كل المناطق الذال ينطقوها دال، مختلفين علينا، بني لقواط كيما احنا]

[A Ghardaïa je me sent autre je me sens hors de chez moi/ par exemple le « *tā'* » ils la prononcent « *tā'* » / à l'encontre de toutes les régions ils prononcent le « *dāl* » en « *dāl* »/ sauf que les gens de Laghouat sont comme //]

IV. 2. 1. l'Arabe et le Chaoui forment une seule entité culturelle

En évoquant la langue, E2 l'appréhende non pas comme un système de signes, car la différence entre les signes des deux langues est intelligible, mais comme un système d'idées. Comme système de signes et de sons, la langue arabe ne correspond pas à la langue *chaoui*. Cependant, les deux langues présentent de grandes similitudes en termes de systèmes de pensée et d'idées. Cette similarité indique qu'elles partagent le même imaginaire linguistique.

Ferdinand Brunot dans « *La pensée et la langue : Méthodes, Principes, et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au français* », met l'accent sur la relation que peut avoir la pensée à la langue. « Il faut se résoudre à dresser des méthodes de langage où les faits ne soient plus rangés d'après l'ordre des signes, mais d'après l'ordre des idées » (Brunot, 1922, p. 25). Il ajoute, tout en faisant référence à l'appropriation sociale du sens comme pour le système des signes, « les mots ont des constructions héréditaires comme ils ont des sens héréditaires » p.413

Malgré leurs différences phonétiques et phonologiques, l'arabe et le chaoui partagent un système génétique de significations et d'images : les deux systèmes linguistiques partagent un système spatial (la steppe), qui permet aux locuteurs des deux systèmes phonétiques de concevoir les choses selon un ordre d'idées similaire. Grâce à son imaginaire linguistique, Djelfa s'inscrit dans un ensemble comprenant toute la steppe, où la communication humaine et l'interpénétration du « Soi » et de « l'Autre » sont évidentes.

E2, S5 :

[إذا كنا احنا عرب و هما أمازيغ وش يفسر هذاك التقارب الشديد؟ حتى الغناء انتاعنا مثلا الموال النايلى والموال الشاوي تلاحظي بلي كاين تقارب في الأسلوب في نمط الحياةكون احنا قاع في الأساسرعاة هاذ المنطقة سكانها القدماء "الجيتول" [les Gétules Autololes]كانوا كامل رعاة، إيه يعني كاين مجال

احنا ننتموا إليه ماناش مفصولين عن المجال انتاعنا//]

[Si nous sommes des Arabes et eux [les Chaouis] des Amazighs comment expliquer cette proximité extrême entre les deux/ même au niveau du chant par exemple le Mawwal naili et le Mawwal chaoui / vous pouvez voir de grandes similitudes entre les deux / vous pouvez constatez une similitude aussi au niveau du mode de vie / du moment où sommes tous fondamentalement des pasteurs /les anciens habitants de ce domaine [les steppes] sont les Gétules Autololes / ils étaient tous des pasteurs/ oui il existe un domaine auquel appartenons et ne en sommes pas séparés //]

E2 s'interroge : « si Arabes que « nous sommes » et Amazighs « qu'ils sont », c'est à dire les *Ouled Nail* et les *Chaouis*, comment expliquer donc le niveau si élevé de convergence « entre les deux communautés linguistiques » ? »

En fait, j'attendais qu'il termine son interrogation par une locution adverbiale telle que « entre *Chaoui* et Arabe » ou « entre les deux ». Or, son attitude de renoncement semble relever d'une croyance installée chez lui que Arabe et *Chaoui* ne forment qu'une seule entité.

E2 installe son appareil argumentatif par le biais d'un jeu de question réponse, dans lequel c'est lui qui représente l'instance *problématique* et c'est à lui seul que revient l'instance *argumentatrice*.

Le jeu de problématisation et d'argumentation assuré par une seule instance : Locuteur (L) qui profère l'énoncé et en même temps Énonciateur (E) qui le prend en charge et le prend à son compte consciemment, relève d'une stratégie énonciative dont l'objectif est l'implication de l'interlocuteur/énonciateur(e), dans le PDV de l'énonciateur (E) mis en focus par l'argumentation ; de rendre son point de vue partageable avec son interlocuteur sans que ce dernier explicite son consentement. Cette attitude mettrait en avant une relation socio subjective établie entre le locuteur et son interlocuteur et envisagée par E2 :

« L'emploi d'arguments recevables, fondés sur des valeurs ou intérêts communs, est subordonné à la possibilité cognitive pour chaque interlocuteur d'envisager la perspective de l'autre. » (Golder, 1996, p. 123)

Ainsi, le degré d'admettre des arguments dépend des représentations que le locuteur possède sur les valeurs, opinions et croyances de l'autre et de celles qu'il juge être partageables avec lui » (Ibid.)

Lorsque E2 évoque Arabes et Amazighs, il les prend comme une seule entité sinon dit-il : « comment expliquer ce rapprochement (entre eux) ». De ce fait, l'Arabe n'est pas un Autre pour l'Amazigh et l'Amazigh non plus. En effectuant un va-et-vient entre l'analyse anthropologique et l'analyse culturelle de la société, on ne peut que se convaincre de la question. J'ai demandé à E2 de me guider sur sa piste d'hypothèses

E2, S6 :

[[بحكم واش؟] بحكم أنو أولاد نايل رحالة و هاذ المجال هو الي يرحلوا فيه؟ هيه طبعا ضرکه الإنسان
كي/ أنا عندي تصور أنو أولاد نايل ماهومش (...)]

[*Sur quoi vous basez vous? les Ouled nail sont des nomades et c'est dans ce domaine qui est le leur /les steppes/ qu'ils se déplacent ? oui bien sur maintenant l'individu/ moi je pense que les Ouled nail ne sont pas (...)]*

[*Ouled Nail ne sont pas...*] E2 n'achève pas sa phrase et par conséquent son idée, mais on pourrait tenter d'imaginer ce qu'il allait dire. En effet, une sorte de censure « sociale » passe alors à l'arrière plan, cédant la place à l'autocensure qui se manifeste par un arrêt brusque avant d'achever la prédication. La prudence remarquée pourrait être référée de la part de l'enquêté aux mots jugés trop forts ou qu'ils vont probablement lui attirer des ennuis. « *Ouled nail* » ne sont pas Arabes de souche » semble être l'expression plausible. Hypothèse soutenue par les propos consécutifs : tout de suite, il s'exprime dans une tournure de cause « *parce que la perception dominante est qu'ils (les Ouled Nail) sont Arabes* ». Il ajoute, en marquant une distance à l'égard de cette assertion « *c'est ainsi que les gens disent* ». Et là, il ajoute, en marquant une position insérée dans un point

de vue encore « sont (les ouled nail) de culture arabe, mais comme race, ils ne sont certainement pas une pure ethnie. »

E2 manifeste sa présence puisqu'il réagit au dictum ¹ (Vion R. , 2004). : (ils [les ouled Nail] ne sont pas une pure ethnie), en l'inscrivant dans l'univers de la certitude. En actualisant des positions énonciatives, il valide ses prédications par rapport à un repère fictif, supposé : (selon les œuvres archéologiques et le mode de vie, « Naili » et « Chaoui » ne forment qu'une seule entité).

« La notion de position renvoie en premier lieu à diverses opérations permettant de poser les objets par rapport aux catégories notionnelles dont ils relèvent(...) [elle] renvoie en deuxième lieu à un positionnement dans un plan d'énonciation, à la façon dont l'énonciateur primaire (E1) construit son objet en référence ou non à la situation d'énonciation par ancrage déictique ou anaphorique. En troisième lieu, la notion de position est indiquée par un nombre de marques qui affectent la prédication. » (Rabatel A. , 2012)

E2, S9 :

[يعني التصور السائد أنهم عرب كيما راهم يقولوا الناس () / و هما معربو الثقافة بضح ك الالجنس أكيد هما مختلطين ماهمش عرق صافي / وأكيد ياسر أنهم أبناء أصيلين لهاذا المنطقة / امم مثلا كي نشوف الأعمال الأثرية اللي نسميها أنا التشكيلية القديمة هنا في المنطقة تلقاي أنه الكيش آالكيش كان مقدس هنا في المنطقة قبل آلاف السنين / كان مقدس ايه / تلقايه في الرسومات الصخرية الكيش على راسه قرص الشمس يعني عبادة آمون ممتدة في كامل شمال إفريقيا و لكن هنايا كاين ممثل آمون هو الكيش أمم أنا كي نجي نتصور هاك ذاك أنه مثلا احنا أدارسه أو هلالين الإمتداد هذا ينقطع مع الكيش. ينقطع / ايه/معناتها أكيد نكونوا ممتدين / حتى كي تدرسي في الحقبة الرومانية و الجيتول في هاذ المنطقة تلقاي نفس الخصائص نفس الخصائص / مربو أغنام عايشين في آآ البيوت (les tentes) / محاربين أشداء و متنقلين من آآ تقريبا من تونس حتان آآالمغرب / و هاذا يفسر لك أشياء أخرى / التقارب في الموسيقى /

¹ Le dictum ne saurait être autre chose qu'une construction subjective relevant de la prise de position et non de la pure description.

التقارب في اللهجة/ في نمط الحياة/ في الشكل/ لأنه إذا سحبتنا الجانب اللغوي من الصعب جدا التفرقة ما

بين عجوز نايلية و عجوز شاوية ايهذا يعني أننا ممتدين في هذه المنطقة إيه//]

[C'est-à-dire que la perception dominante consiste à considérer [les Ouled nail] comme des arabes c'est d'ailleurs ce que l'on dit et ce que les gens avancent() / certes ils sont marqués par une culture arabe mais comme euh euh ethnique ils ne sont pas homogènes/ ils ne forment pas une race pure/ mais c'est fort probable qu'ils appartiennent à cette région / euh euh, par exemple quand examinons les travaux archéologiques que appelons les artefacts anciens ici dans cette région vous pouvez constater que le bélier euh euh le bélier était sacré dans cette région il y a des milliers d'années / Oui c'était sacré / vous le trouverez représenter dans les dessins rupestres / Le bélier possède un disque solaire sur sa tête / cela veut dire que le culte d'Amon s' étendait à toute l'Afrique du Nord / cependant le représentant d'Amon qui est le bélier est présent dans cette région/ euh euh si l'on suppose que sommes des Idrissides ou Hilaliens / cette proposition serait tout de suite remise en cause par le culte du bélier / l'extension ethnique serait tout de suite interrompue par le culte du bélier / Bien sûr /Cela signifie certainement que notre ethnicité remonte encore plus loin dans l'histoire de cette région/même quand vous étudiez l'époque romaine et Gétule dans cette région vous trouverez les mêmes caractéristiques les mêmes caractéristiques / [vous trouverez] des éleveurs de moutons vivant dans euh euh des tentes / de féroces guerriers qui déménageaient de euh presque de la Tunisie euh euh au Maroc/ et cela expliquerait beaucoup de chose / des caractéristiques musicales similaires / des formes dialectales proches/ au niveau du style de vie / l'habillement / car en dehors de l'aspect linguistique il sera difficile de distinguer entre une vieille femme Chaoui et une vieille femme naili/ cela montre bien que remontons aux temps lointains/ que sommes une extension des ancêtres qui ont habité cette terre//]

La notion de l'ethnicité ¹ est considérée comme un référent obligatoire des études anthropologiques dans leur analyse des identités collectives. « G. Kossina, philologue et pré-historien, propose une vision de la population originelle à partir de l'analyse des sites archéologique. il appelle la nouvelle approche « archéologie des sites » (Siedlungsarchäologie) (Müller, 2014) .

Cette approche propose une nouvelle ethnicité des artefacts « la culture matérielle », dont le but est de dresser méthodologiquement et théoriquement les rapport possibles entre le schéma ethnique et les artefacts archéologiques. elle aboutit à la formulation de l'hypothèse « historico-culturelle ». et si l'on se réfère à cette hypothèse et celle déclarée par E2, on peut aboutir à la déduction suivante : « Les modes vestimentaires et les caractéristiques musicales définis précisément correspondent avec des tribus ou des ethnies particuliers. »

Dans une perspective anthropologique et topologique, E2 aborde la question du rapport espace/ethnie : il attire l'attention sur des frontières souvent oubliées ou négligées dans les études identitaires, et tente ainsi d'élargir l'horizon des études sociolinguistiques dont l'objet d'étude est l'identité culturelle afin d'ouvrir leurs frontières à d'autres modèles culturels qui ont été jusqu'ici considérés comme marginaux ou même insignifiants dans ce type d'investigation.

Rappelons-que (Charaudeau P. , 2001) distingue entre l'identité discursive et l'identité linguistique lorsqu'il constate que ce n'est pas la forme linguistique (morphologie et syntaxe) qui est porteur du culturel, mais ce sont bel et bien les comportements discursifs (façons de dire, d'argumenter, de blaguer, etc.) qui le sont. Dès lors, on pourrait dire que tous les comportements culturels qu'ils soient ritualistes, vestimentaires, artistiques, culinaires ou autres, sont porteurs de traits identitaires pouvant amener vers une autre piste que celle si je me suis contenté uniquement de me baser sur la composante langue. De fait, la dépendance à la

¹ Selon Jones, l'ethnicité ce sont « tous les phénomènes sociaux et psychologiques associés à une identité de groupe culturellement construite. Cf. « <https://www.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2014-Supplement10-page-15.htm> »

composante linguistique seule pour déterminer l'identité culturelle d'un groupe sociale, semble conduire à l'erreur.

La thèse soutenue par E2, réfute donc l'idéologie de la filiation selon laquelle les membres d'une communauté linguistique sont les seuls héritiers légitimes d'une histoire et d'une tradition communes (ibid). La représentation que la langue est la seule manifestation de l'identité culturelle et le seul ciment unificateur, est ainsi contestée.

Djelfa représente un continuum culturel qu'elle partage avec d'autres wilayas dont l'imaginaire, la langue, la musique, le vestimentaire, entre autres, représentent des points de ressemblance et d'intersection. De ce fait, un rapprochement considérable semble exister entre le *chaoui* et le *naili* si nous nous appuyons sur la ressemblance existante entre les deux entités apparemment disparates.

En effet, « *naili* » et « *chaoui* », actuels agro-pasteurs des hauts plateaux, ancien foyer des Gétules Autololes anciens pasteurs, bien qu'ils ne parlaient pas la même langue, ils chantaient tous les deux « *El Maoual* », utilisent les mêmes instruments musicaux (flute en canne et tambourette en cerceau) et s'habillent, hommes et femmes, de la même façon, à savoir les même pièces vestimentaires. Il s'avère que le paradigme culturel, pour E2, est pertinent pour penser l'espace géographique. Djelfa fait ainsi partie d'une sphère ayant des éléments culturels communs qui se sont accumulés le long de l'histoire : une géographie culturelle. On peut résumer que E2 part du point que si l'on considère que l'hypothèse selon laquelle les « *Naili* » sont de race arabe et les « *Chaoui* » sont de race berbère est vrai, comment donc expliquer tous les points communs qui lient les *Chaouis* aux *Naili*.

Lorsque E2 évoque l'origine ethnique des *Ouled Nail*, il prend du recul par rapport à leur origine hilalienne. Il pense d'ailleurs, qu'il serait insuffisant voire dérisoire de se baser exclusivement sur le critère « langue » pour distinguer

et définir une catégorie sociale ou un groupe ethnique. En effet, l'habitus¹, les traits morphologiques apparents tels que les détails vestimentaires ou encore la façon dont les gens chantent..., le démentent fortement. Si on retire la langue (ajoute-t-il) comme élément culturel identifiant et qu'on se réfère aux autres critères tels que l'habitus, la musique, le vestimentaire..., une ressemblance entre la photo d'une femme « nailia » et celle d'une femme « chaouia » est telle qu'on ne peut distinguer la différence entre les deux, la ressemblance est presque parfaite. Ce constat amène à penser que les deux groupes distincts par leurs langues, forment de fait une seule extension culturelle et régionale .

IV. 3. La « 'aṣabīah » tribale, ciment social ou forme discriminatoire.

E3, S2 :

[الجلفة كذاكرة ثقافية هي لجميع ابنائها دون استثناء / هي لجميع ابنائها دون استثناء بما فيها الذكر والانثى / هاذي التعددية راها شبيهة بالحرية والديمقراطية والتداول]

[*Djelfa comme mémoire culturelle collective est la propriété commune de tous ses habitants sans exception/ elle est pour tous ses enfants sans exception hommes et femmes / Je considère ce pluralisme comme semblable à la liberté d'expression à la démocratie et à l'alternance politique//*]

Dans ses « Prolégomènes » (1332-1406), Ibn Khaldoun parle de la « 'aṣabīah² » comme du ciment qui maintient la cohésion sociale. Une observation qui peut être appliquée aux *Ouled Nail* malgré leur dispersion, ce qui leur donnait finalement victoire sur leur ennemi. Malgré la dispersion des *Ouled*

¹ L'habitus est un ensemble de dispositions durables, acquises, qui consiste en catégories d'appréciation et de jugement et engendre des pratiques sociales ajustées aux positions sociales. Acquis au cours de la prime éducation et des premières expériences sociales, il reflète aussi la trajectoire et les expériences ultérieures : l'habitus résulte d'une incorporation progressive des structures sociales. C'est ce qui explique que, placés dans des conditions similaires, les agents aient la même vision du monde, la même idée de ce qui se fait et ne se fait pas, les mêmes critères de choix de leurs loisirs et de leurs amis, les mêmes goûts vestimentaires ou esthétiques. <https://journals.openedition.org/sociologie/1200>.

² Etymologiquement, le terme renvoie au « 'aṣab », tendon ou ligament reliant les muscles aux os dans une articulation. « 'iṣaba », le bandeau ceignant la tête et la « 'aṣaba » désigne l'ascendance, la descendance, les frères et neveux et les oncles et cousins, tous, de sexe masculin. « 'aṣabīah », forte défense de sa tribu et un fort zèle dans leurs inclinations et leur défense.

Cette attitude négative envers l'identité régionale semble être due au cadre définissant l'identité régionale. En effet, si les identités étaient prédéterminées dans les sociétés traditionnelles, la socialisation dans la société algérienne après l'indépendance exigeait une identité algérienne unique et unifiée. Ainsi, le processus de socialisation transforme les identités locales en une menace potentielle pour l'identité nationale qui est un symbole de l'unité nationale.

[*une définition du djelfaoui / c'est l'algérien / il faut partir du principe que c'est l'algérien / une comparaison des tribus / كفاية روحها / عده هي الي كفاية روحها / عدها le commerce / عدها l'industrie / عدها طالب المحاضرة يزوج و يطلق و كل tribu / عدها l'autonomie / عدها le ministre de l'éducation national*]

216

يخدم الشقاليل يخدم السكة le ministre de l'industrie le forgeron / لا داخل في la tribu / يحرق le ministre de l'agriculture / يخدم السلاح يخدم tout ce qui est ferraille / وكنّا الي طاق على / des nations tribales indépendantes les unes des autres / يزرع parfois des confédérations / la confédération des ouled nails la confédération des ouleds sidi cheikh se sont des tribus alliées / باه ما يحقروهمش لخرين / des alliances stratégiques / مع بعضهم بعض tribes alliées / فرانسّا اتقلبّت علينا بهاذ les divisions هذا / parce que c'est-à-dire en 54 / جات الثورة divisions / village / il est algérien / لا لل tribu ما هو لا لل / مّلي جات الثورة الي يدخل للثورة يدخل عريان / sous une seule nation un seul drapeau une seule cause / أصبحنا / c'est pour ça que je réponds aujourd'hui à cette question / جلفاوي / c'est un algérien / qu'il soit hamdi sahraoui abzouzi [il cite quelques appartenances tribales nailis] ceci cela/ c'est un algérien]

E5, S10 :

[الجلفة بالنسبة ليا شخصيا ماهيش الحقيقة/ لأنو لو نرجعوا للجلفة نقولوا اولاد نايل/ مرتبطة باولاد نايل و إن تأسست على غير هذا الفكر/ ما تأسست على فكر قبلي/ تأسست قلنا نقطة عسكرية / و امبعد جابولها من كل منطقة/ الآن أو من فترة معينة أصبحت هي رمز لاولاد نايل/ كان كي تقولي اولاد نايل تقولي بوسعادة أو منطقة اولاد جلال و بسكرة لأنه اولاد نايل الشراقة يسموهم هاذوا هوم كي تقوليا اولاد نايل/ لأنه الجلفة لم يكن لها وجود/ من بعد أصبحت الجلفة هي أولاد نايل//]

[Djelfa, pour moi personnellement, n'est pas une réalité/ car si l'on revient sur Djelfa comme concept on dit les Ouled Nail / liée [Djelfa] aux tribus des Ouled Nail même si elle était fondé initialement sur une idéologie différente / Djelfa n'était pas établie sur le tribalisme / avons dit que Djelfa a été établi comme point militaire/ ce n'est qu'alors que les français y font venir des résidents de partout /Maintenant ou disons il y'a quelques temps elle [la ville de Djelfa] est devenue le symbole des Ouled Nail / jadis quand vous dites les Ouled Nail vous diriez Bousaada ou Ouled Djellal et Biskra/ parce qu'ils représentent les Ouled Nail Cheraga/ parce que Djelfa n'existait pas / plus tard Djelfa est devenu le symbole des Ouled Nail//]

Ce qui est attirant dans le discours de E5, c'est la prise en charge totale de son discours : comme locuteur-énonciateur premier (L1/E1) exprime directement ses émotions sans médiation quelconque. Il rejoint E3 et E4 dans l'idée que Djelfa incarne une culture dite « *naili* » dont la portée s'étend au-delà des frontières administratives tant que les tribus des *Ouled Nail* poussées par leur activité, occupent un espace géographique colossal. De Villaret raconte l'histoire de la dispersion des *Ouled Nail* dans des territoires éloignés :

« Quand les fils de Sidi Nail eurent à leurs tour des enfants, il fallut bien pour vivre, chercher d'autres ressources que les pâturages environnant Ain Rich. Abou Lith, Seknaoui et Abderrahman (...) si on en croit la tradition, partirent vers le Nord. Cet éloignement les coupa pratiquement de leurs frères. si on voulait faire une histoire complète des O^d Naïl, il faudrait rechercher les traditions des tribus dont ils sont les ancêtres. Les autres, c'est-à-dire Zekri, Yahia et Malik, cherchèrent des territoires plus proches ; ils s'écartèrent sans se séparer et restèrent voisins et solidaires. Ainsi se constitua la tribu des O^d Naïl, soudée par le souvenir du père et par le voisinage. » (De Villaret F. , 1995, p. 88)

E5 se lance, ensuite, dans une approche historique relatant l'histoire de Djelfa, mais également, l'histoire des *Ouled Nail*, car, il faut le rappeler, l'une rappelle l'autre. On ne peut écrire le récit de Djelfa sans l'écriture du récit des *Ouled Nail*. Le glissement de sens est toujours évident dans ce genre de situation. Alors qu'à chaque fois que nous posons une question sur la ville de Djelfa, on se rend compte que notre enquête se glisse dans la description des *Ouled Nail*, comme si les deux concepts forment les deux cotés de la médaille. L'héritage culturel est tellement prégnant que nous avons rencontré des difficultés dans la catégorisation des séquences ; le discours identitaire est omniprésent dans toutes les réponses proférées.

IV. 4. Djelfa représente l'âme arabe en Afrique du nord :

Sur une remarque portée par une personnalité de l'audience qui affirme que : [Djelfa représente toutes les valeurs perdues par les arabes et que c'est une ville hospitalière *يقدر يعيش ويخالط* n'importe qui], E8 réplique :

E8, S15 :

[*هاذي c'est la principale valeur des arabes (rire) donc elle n'a pas perdu les valeurs من وقت انتاع العرب la principale valeur les arabes en général الجاهلية sont hospitaliers*]

Mon enquêté se met d'accord avec cette personnalité sur le fait que Djelfa représente l'hospitalité, valeur que les Arabes partagent depuis la période préislamique. En effet, les Arabes possèdent un système social fondé sur un ensemble de valeurs dont l'hospitalité est l'un d'eux. L'hospitalité semble être pour E8 l'arrière plan international de la représentation de l'Arabe.

E8, S16 :

[*c'est une ville melting-pot*]

Et si cette affirmation est apportée, c'est justement pour conforter celle d'avant : que Djelfa est hospitalière, car ses habitants les « *Ouled Nail* » n'expriment aucune hostilité envers les gens d'ailleurs.

E5, S10 :

[*الجلفة أنا بالنسبة ليا هي روح العرب في شمال إفريقيا/ تمثل العروبة، بقبائلها كاملة، بسحاريها، بعبازيزها، برحمانها، حتى بالارباع و الحرازية و المخاليف/ أكل هاذون أنا بالنسبة ليا انتماء واحد/ أنا بالنسبة ليا كي انقول الجلفة و لا لقواط كاني ما خرجتش منها/ أنا انحدث فيك رأيي أنا/ هذا العضد انتاعي البوسعادي البيضي لقواطي/ هذا امتدادنا/ هذا هو الامتداد الطبيعي انتاعنا //*]

[*Djelfa, pour moi, c'est l'esprit des Arabes d'Afrique du Nord/ avec ses tribus entières elle est le représentant de l'arabité/ avec ses Sahari ses Abaziz ses Rahmane ses Arbaa ses Harazliyya et ses Makhalif / pour moi, toutes ces tribus représentent une affiliation/ quand je ne mentionne pas le nom de Djelfa ou de Laghouat comme si je n'est pas quitté les miens/ je vous parle de mon propre avis/ c'est mon humérus celui qui est de Bousaada ou d'El Bayadh ou de Laghouat / c'est notre prolongement/c'est notre prolongement naturel //*]

E5 rejoint E2 dans le fait que Djelfa n'est pas conçue comme une ville mais plutôt comme l'essence même d'une appartenance culturelle unique. Il l'a même appelé « *l'esprit arabe* » de l'Afrique du nord, auquel de nombreux espaces tribaux sont associés. Ceux-ci sont appréhendés comme le socle qui soutient le corps.

On peut aussi remarquer que E5 réitère son engagement envers les opinions qu'il avance. Une attitude qui indique d'une part, l'engagement explicite qui le caractérise, puisqu'il réitère chaque fois sa position dans son discours. D'autre part, il s'agit de défendre un point de vue jugé légitime et réfuter celui qui est y opposé et qu'il semble que quelques cercles du milieu djelfaoui l'admettent. Dans un autre contexte E5 trace l'itinéraire des *Ouled Nail* :

E5, S11 :

[لما نقول اولاد نايل بالنسبة ليا ماهيش قبيلة الأدارسة / c'est une confédération / حتى البيت اللون نتاعها علاش عدنا حمراء وكحله / هادي قراءتي ربما الخاصة / البيت نتاع الشعر او الخيمة البيت نتاع كل العرب سوداء اللون علاش / الاستثناء عدنا / احنا حمراء وكحلا ومخططة علاش / لازم يوقع تساؤل / عند العرب قديما اذا عقدوا تحالف او ربطوا تحالف فيما بينهم يديروا البيت قوة / هاذ العادة انقرضت راحت من عند العرب لم يبق لها وجود / وبقات سائدة عدنا علاش / لانه قبائل اولاد نايل تحالفوا مع قبائل أخرى / لانهم قلنا هما رحمان وش يكونوا / بني هلال / الصحاري بني هلال / العبايز ادارسة اولاد بن علي ادارسة / عدنا قصور اولاد نايل قصور / معناها المدن او القرى المسيجة المحاطة بأسوار / مثلا عدنا قصر زينة قصر الشارف قصر عمورة قصر الحنية / قصور متعددة في المنطقة انتاعنا هاذوا / قلنا دارو تحالف / ولات البيت حمراء / هادي القراءة انتاعي / بعض الناس يقولوا قا ولاد نايل وحدهم / لا (..) / وربما تجلب لي وحد الاقوال / علاه / يقولو كلنا ادارسة اشراف / اما بالنسبة ليا / لا هادي ماهيش هيا / لانه كاين قراءات //]

[Quand on dit les Ouled Nail pour moi ce n'est pas la tribu Idrisside/ c'est une confédération/ même la couleur de notre tente pourquoi est-elle rouge et noire /

c'est ma lecture personnelle/ pourquoi la tente de poil ou la tente des Arabes est-elle de couleur noire / à l'exception de la notre/ elle est rouge noire et rayée Pourquoi/ devons poser la question/ les Arabes dans le passé s'ils concluent une alliance ou nouaient une alliance entre eux ils montreraient ce pouvoir sur leurs tentes/ coutume qui n'est plus pratiquée aujourd'hui chez les Arabes/ cependant il reste prédominant chez pourquoi/Parce que les tribus des Ouled Nail se sont alliées avec d'autres tribus/ avons dit la tribu des Rahman qui sont-ils / Ils sont des Hilaliens/ les Sahari sont des Hilaliens/ les Abazize et les Ouled Benalia sont des Idrissides/ avons les Ksour des Ouled Nail / les ksour sont des villages fortifiés/ par exemple avons le Ksar de Zenina [El Idrissia] celui de Charef celui de Amourah celui d'El Hania / de nombreux Ksour dans notre région/ l'avons dit / ont accordés une alliance/ ainsi la tente rouge la symbolise/ceci est ma propre lecture/certaines personnes disent que cette alliance concerne uniquement les Ouled Nail /moi je dit non(..)/ cette lecture peut m'apporter quelques critiques/ pourquoi/ ils disent que [les Ouled Nail] sommes une noblesse Idrisside/ je ne suis pas de cet avis/ non ce n'est pas vrai/ il existe d'autres hypothèses plausibles//]

E5 comme (L1/E1) exprime directement en prenant à sa charge de faire un compte rendu critique du récit *naili* qui s'est basé jusqu'ici sur une tradition orale, sujet à caution. E5 relate le récit en avançant des questionnements allant remettre en cause tous les éléments jusqu'ici tenus comme évidents. Par sa version du récit, il avance une argumentation approuvant l'hypothèse de l'arabité des *Ouled Nail*, tout en réfutant la version « officielle ».

La narration comme activité langagière et humaine consiste à décrire les actions des êtres et les événements dans lesquels ils sont pris. Elle permet de rendre compte des phénomènes ainsi que de leurs causes et conséquences. Cette mise en scène peut être utilisée dans une optique persuasive, c'est-à-dire, raconter tout en faisant adhérer l'interlocuteur à son point de vue. De ce fait, elle apparaît comme une stratégie argumentative et persuasive, c'est-à-dire, raconter pour faire partager à l'autre un « faire croire » établi et discuté.

« Les sujets parlants qui ont pour visée d'inciter l'autre à faire, à dire ou à penser, sont davantage préoccupés par l'impact de leur discours que par la rigueur de leur raisonnement. Et l'on peut dire que cela se produit chaque fois que le sujet n'est pas en position d'autorité absolue vis-à-vis de son interlocuteur et ne peut se permettre de l'obliger à exécuter un ordre ou à penser dans une certaine direction ; il doit tout simplement persuader l'autre qu'il doit agir ou penser d'une certaine façon¹ »
(Charaudeau, P, 2005, p : 25)

A. Rabatel qui récuse l'idée du sujet omniprésent que traduit la notion genettienne, démontre, via les exemples de son argumentation, la subjectivité de l'auteur, d'où l'aspect argumentatif du récit. La prise en charge de la narration est désormais conçue comme une « re-présentation » permettant de faire le lien avec l'étude argumentative. (Rabatel A. , 2008)

IV. 5. Djelfa, une histoire à relire

E5 avance sa thèse sur l'histoire des *Ouled Nail*. Une lecture qui empreinte une nouvelle direction, mais qui, toutefois, ne réfute pas l'existence de *Sidi Nail* (1494 JC) ou *Mohamed Ibn Abdallah El Khourchoufi*, ni son affiliation à la noble famille du prophète. Il pense aussi que les « *Beny Nail* », que *Ibn Khaldoun* (1332 JC-1406 JC) mentionne dans son histoire d'être des hilaliens, sont de fait antérieurs à *Sidi Nail* dont l'origine est *idriSIDE*.

E5, S12 :

[لذا أنا القراءة انتاعي انه سيدي نايل اليهو محمد بن عبد الله الخرشفي لا أنفي انتسابه إلى العائلة الشريفة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام أو العترة الشريفة/ جاء هنا/ لأنه كاين النوايل وذكرهم ابن خلدون/ النوايل الي هو ما من بني هلال أو بني سليم/ كانوا هنا/ انضم معاهم في التحالف اللي كنت نذكرك ، هو ادي عليهم الاسم وهو ما ادا و عليه الانتساب الشريف، هذي قراءتي تجلب لي بعض اللغظ لأنه كاين اللي ما

¹ Patrick Charaudeau, "Quand l'argumentation n'est que visée persuasive. L'exemple du discours politique", in Burger M. et Martel G., *Argumentation et communication dans les médias*, Coll. "Langue et pratiques discursives", Éditions Nota Bene, Québec, 2005, 2005, consulté le 31 mai 2021 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications.URL: <https://www.patrick-charaudeau.com/Quand-l-argumentation-n-est-que.html>.

يتقبلهاش ولكن هاذي قراءتي لأنه قلت لك حتى نسيجنا بدوي [كايين اللي يشارطك في هذا القراءة؟]
العاقلين، اللي هوما الباحثين الموضوعيين الثابتين كلهم يقولولي ايه، هاذي الحقيقة // [

[donc ma lecture est que Sidi Nail qui est Mohamed Ibn Abdallah El Khourchoufi/ je ne nie pas son affiliation à l'honorable famille du Messager que paix et bénédictions soient sur lui ou à la lignée prophétique/ Il est venu ici/ parce qu'il y a les N'wael [les Bani Nail ou les Fils de Nail] mentionnés par Ibn Khaldoun/ qui seraient de Bani Hilal ou de Bani Salim/ Ils vivaient ici/Sidi Nail les rejoignit dans l'alliance dont je vous parlait/ il leur prit le nom et leur octroya la noble affiliation/c'est ma lecture /elle pourrait être une source de confusion et de critiques /Il y aura toujours ceux qui n'accepteront pas cette thèse / mais c'est ma lecture après tout/ parce que comme je vous l'ai dit notre tissu social est bédouin/ [existe-t-il des personnes qui vous partagent cet avis?]]les gens raisonnables/ les chercheurs objectifs et déterminés/ ils me disent tous oui c'est vrai//]

Mon enquêteur juge que *Mohamed El Khourchoufi*, savant marabout et un noble « *chérif* » rejoignit les « *Beny Nail* » désireux de posséder la *baraka* de sa personne de descendant du prophète et formèrent une sorte d'alliance spirituelle selon laquelle ils lui reconnaissent une paternité spirituelle. Ainsi, *Mohamed El Khourchoufi* portera le nom de leur grand père *Nail* et leur conféra la noble affiliation. E5 atteste que sa thèse, bien qu'elle soit partagée par un nombre de chercheurs, pourrait lui apporter une certaine confusion ou même des calomnies dans l'environnement djelfaoui.

Et pour servir et faire valoir son argumentation, E5 mobilise un arsenal d'exemples et d'arguments linguistiques et anthropologiques :

E5, S13 :

[النسيج انتاعنا/ مثلا الزرابي و الرقعات اللي فيها كله/اتروحي تخزري لي عدنا وتروحي للمشرق تلقاينة
كيف كيف/ هيا عدنا مثلا، كي تكون امك تنسج وش تقلك / تقل وتقاني ما معنى الغزل والمقانة في

العربية/ انا وحد الوقت نحسب تقاني من فعل /gagner/المقناة من قاني الشيء الشيءخالطه/ المقناة هي قرن زوج اشياء يعودو متساويين ومتوازيين يبرموهم/راني عطيتك لفظة مثلا/ عدنا لفظاتلوكان تبحتي عليها متلقياهاش في المعاجم/ مثلاحنا تقولي مثلا مامعنى مرهوج عدنا احنا، ابحتي في المعاجم ماتلقياهاش/ وكان تبحتي الرهج في المعاجم عارفة وش تلقاياها، تلقاي هو الغبار/ اذا منين جا التسمم علاش/ حنا الرهج هو السم / في المعاجم ماكانش، لانه في اللهجات اليمنية القديمة عند هم الرهش هو السم لانه مخرج حرف الجيم والشين واحد/ كيف كيف/عند اليمنيين رهش بالشين/ اومتلقياهاش في المعاجم/ لانه المعاجم ماتحويش كل اللسان العرب/ مستحيل/ قولنا على هاذي قولنا راها منطقة عربية هلالية، مابين الادارسة والهالين/ ايه //

[notre tissage/ prenons l'exemple des tapis et de leurs motifs / si vous dressez une comparaison entre notre tapisserie et la tapisserie orientale vous ne pouvez que constatez la similitude entre les deux procédés de tissage les deux sont identiques /chez par exemple/ lorsque votre mère tissait que disons-/ « taǧzal ū tqānī » elle file la laine et tord deux fils/ que cela veut dire en arabe/ je croyais que « tqānī » avait comme origine le verbe « gagner »/ « al-mqānāṭ » est issu du verbe « qānai » qui veut dire en arabe assembler deux choses/ cela veut dire que signifie mettre deux choses ensemble / « al-mqānāṭ » en tapisserie signifie mettre deux fils de longueurs égales en parallèle que l'on tord ensemble pour en faire un seul fil plus épais et plus solide/ je vous ai donné un exemple parmi tant d'autres/ il existe des termes que vous ne les trouverez pas dans les dictionnaires/ il y a l'attribut « marhūǧ » à titre d'exemple qui fait partie de notre langage et qui signifie une personne empoisonnée / si vous cherchez dans les dictionnaires vous trouverez que le mot « rahaǧ » qui signifie la poussière / donc quel rapport avec le poison/ chez « rahaǧ » désigne le poison/ chose qui ne se manifeste pas dans les dictionnaires/ cependant dans la langue ancienne yéménite on peut trouver le mot « rahaš » signifiant le poison/ en effet le point d'articulation de la lettre « jim » est le même que celui de la lettre « shin »/ ce sont les même/ chez les Yéménites le mot « rahaš » se prononce avec la lettre

« shin »/ vous ne le trouverez dans les dictionnaires/ ceux-ci ne répertorient pas tout l'arabe/ impossible/ c'est pourquoi nous avons dit que cette région est arabohilalienne/ partagée entre les Idrisides et les Hilalites / oui //]

IV. 6. Djelfa, quand la littérature fait voyager les limites territoriales

E6, S2 :

[الجلفة من المفروض ماعدهاش حدود/ والدليل انه اكبر عدد من الكتاب والشعراء في الجزائر هم من المنطقة الجلفة/ يعني ومعترفين بالمستوى اللغوي والفني والأدبي للمنطقة / اغلب الجوائز المحصودة هم من أبناء المنطقة /الجلفة أصبحت ظاهرة في مجال الأدب/ ماذابينا تلحق في المجالات الأخرى/ وفي مجال الشعر والأدب راها ظاهرة بدأت الناس تدرس فيها/ عادو يقولولنا واش فيها هاد المنطقة تخليكم تكتبوا السر في هذه المنطقة/ ربما نقول بحكم الفصاحة لي تربينا فيها/ بحكم الأذن اللي تعودت أنها تسمع الشعر الشعبي الأمثال الشعبية/ نظن هذا يلعب دور في تكوين الموهبة انتاع الكاتب/ الجلفة سافرت حدودها مع هذا الكتاب و الشعراء //]

[Djelfa est censée n'avoir aucune frontières [qui la surdétermine]/ la preuve en serait qu'un plus grand nombre d'écrivains et de poètes algériens sont originaires de la région de Djelfa/ ce qui signifie qu'on reconnaisse le niveau linguistique artistique et littéraire de la région / La plupart des prix remportés sont décernés aux fils de la région / Djelfa est devenu un phénomène littéraire/ voulons qu'elle soit en avance dans d'autres domaines également/ Dans le domaine de la poésie et de la littérature la considérons comme étant un phénomène que les gens commencent à décrire / Ils ont coutume de demander ce qui se cache derrière le phénomène littéraire que connaît cette région / je dis que c'est peut-être dû à la rhétorique avec laquelle avons grandi/ grâce à l'oreille accoutumée à entendre la poésie populaire et les proverbes populaires/ pensons que tout cela contribue dans la formation du talent de l'écrivain/ les frontières de Djelfa sont redessinées par la plume de ses romanciers et poètes//]

E6 aborde Djelfa d'un autre point de vue, celui de la création artistique. Pour lui Djelfa serait une région qui a beaucoup donné à la plume. Et Si l'on s'interroge sur le lien entre Djelfa, comme espace social et culturel et l'émergence d'un tel génie littéraire, on pourrait supposer que ce haut niveau est dû, en grande partie, à la manière de parler éloquente dans laquelle ces auteurs se sont élevés et grandis. En somme, le roman *djelfaoui* réussit à faire transporter une culture au delà des frontières algériennes.

La représentation que fait E6 de la littérature locale, fait rappeler la réalité que le premier roman algérien de langue française et de l'Afrique du nord fut écrit par l'un des fils de la ville de Djelfa : Mohamed ben si Ahmed Bencherif.¹ En effet, L'ouvrage intitulé « Ahmed ben Mostapha, gommier (1920) », paru dans les éditions Payot à Paris, est le premier roman de fiction publié en volume par un Algérien écrivant en français. Cette œuvre se distingue de la production de son époque par la qualité de son écriture². L'autre ouvrage de Mohamed Bencherif est un récit de voyage, « Aux villes saintes de l'Islam (1919) », paru dans les éditions Hachette. Le récit relate le pèlerinage à la Mecque et à Médine que l'auteur a accompli avec son père en 1913.

IV. 7. Djelfa, une identité à se revendiquer

IV. 7. 1. Djelfa, référent géographique d'une identité

E7, S1 :

[Je vous ai dit que je suis venu habité Djelfa et Djelfa m'a envouté ! d'ailleurs à Alger avec euh pratiquement après ma naissance, j'ai vécu à Alger, mes deux frères ont vécu à Meissonnier autant que moi et à Alger j'étais bien coté j'avais ma position sociale, etc. et j'étais toujours considéré comme algérois et moi je leur disais moi non, moi je suis un « naili ». bien que mon père est né à Alger en 1910 j'ai toujours revendiqué mon appartenance à Djelfa (...) mais bon Djelfa,

¹ Lire : Khireddine, Ahmed, « Rocher de sel : vie de l'écrivain Mohamed Bencherif », Paris, L'Harmattan, 2006, 275p.

² Remarque donnée par Khireddine Ahmed.

c'est quelques choses de merveilleux, lorsque les gens sauront qu'est-ce c'est Djelfa, ils regretteront de ne s'être proclamé de Djelfa auparavant alors qu'ils sont nés ici //]

Pour E7, Djelfa n'est pas simplement une ville, un territoire géographique d'origine auquel on sent que nos ancêtres y appartiennent, c'est plus que ça, c'est un attachement symbolique, profondément enraciné et inculqué dans son imaginaire. Elle est appréhendée non pas comme une entité extérieure à soi, mais comme une représentation qui le détermine.

Bien qu'elle ne soit ni le lieu de naissance ni le lieu de jeunesse de mon enquêté, Djelfa apparaît comme référent géographique de l'identité de E7. Son appartenance *naili* est incessamment revendiquée et explicitement mise en avant. On peut alors se demander : les identités construisent-elles des lieux ou les lieux les façonnent-ils ?

« L'identité spatiale est dans ce contexte une notion intéressante qui oscille également entre deux acceptions: d'une part comme identité d'un espace, d'autre part comme référent géographique de l'identité des individus. C'est le géographe Edward Relph (1986 [1976]) qui a vu sans doute le premier ces deux dimensions de cette expression, en distinguant en anglais, "identity of place" et "identity with place". » (Stock, 2006)

E7, qui n'avait pas habité Djelfa qu'en âge adulte, l'avait pourtant toujours revendiquée puisqu'elle constitue pour lui, une identité et un lieu de familiarité.

IV. 7. 2. Le « Djelfaoui », figure d'une identité phare

E4, S3 :

[الجلفة عندها خصوصية مختلفة عن كل التراب الوطني و عندها خصوصية التفوق / الجلفاوي إذا قرى يولي حاجه كبيره و إذا حب ما يحبش نورمال يحب بعنف و إذا أبدع إذا كتب يكتب خير من الناس و إذا رسم يرسم خير من الناس /être djelfaoui c'est déjà une qualité [...] /كاين سينما في الجلفة

كاين حركة تصوير رائدة في الجلفة les photographes artistes متفوقين على باقي المناطق [...] ينشروهم صورهم في الجزيرة و غيرها/ معروفين être djelfaoui / يعني أنه ابياتك كانوا بيازة كانوا يصيدوا بالبز/ كانوا يركبوا في الحصان/ هذا هو الجلفاوي/ الجلفاوي كان مملكه مستقله بنفسها [...]

[Djelfa a un trait qui la distingue de tout le terroir national le trait de primauté du talent/le Djelfaoui s'il étudie il excelle / s'il aime il aime fort / s'il crée une œuvre s'il écrit alors il écrit mieux que ses pairs / s'il dessine il dessine mieux que les autres/ être djelfaoui est en effet un trait de qualité [...] /Il y a une activité cinématographique à Djelfa/ Il y a un mouvement photographique pionnier à Djelfa dont les photographes artistes surpassent le reste des régions [...] que Al Jazzera ainsi que d'autres leur publie les créations/ils sont célèbres/ être djelfaoui veut dire que vos ancêtres furent des autoursiers ils élevèrent et dressèrent des autours pour la chasse/ ils montèrent à cheval/ c'est ça un djelfaoui/ autrefois le djelfaoui se considéré comme une royaume indépendante [...]

Pour E4, Djelfa [l'être humain] est figure d'une identité phare, construite dans et par un discours. Une identité incarnant des caractéristiques uniques et précieuses : chevalerie, fauconnerie, créativité artistique et intellectuelle, chaleur humaine, etc. Elle constitue donc une substance humaine de réussite.

Ce qui est considérable pour E4, ce n'est plus la ville comme patrimoine architectural mais c'est la personne qui en occupe et qui lui donne finalement sa valeur et son âme. E4 célèbre la figure « *djelfaoui* » qui donne valeur au lieu. Car Djelfa comme ville nouvellement créée, ne possède pas le récit qu'une ville ancestrale pourrait raconter. Or, ce qu'elle possède est, ce qui donne à cette ville tout son poids et tout son goût et coût. L'éloge que porte E4 pour la personne *djelfaoui* ou *naili*, relève d'une vieille tradition arabe, celle de la fierté ou l'éloge de soi, comme thème très ancien de la littérature arabe. En effet les arabes si fiers de leur appartenance, n'économisent pas les mots pour la célébrer chaque fois que l'occasion se présente, et les exemples sont innombrables pour les citer.

Djelfa représente pour mon enquêté tout ce dont une personne pourrait être fière de l'avoir et de l'être. Aussi, on pourrait se demander ce qui renforce l'attachement d'une personne à son pays d'origine ? selon France Guérin-Pace : « l'exil ou la migration « forcée », constitue encore des « cassures » qui peuvent être sources de remaniements identitaires importants» (Guérin-Pace, 2006).

En effet, ce que ressentent E4, E7 et E6 pourrait relever de cette sensation d'exil et de cet éloignement corporel qui renforce le lien sentimental avec le lieu d'origine. Ainsi, tous les lieux avec lesquels l'individu avait construit une relation signifiante, ne possèdent pas la même valeur symbolique : certaines sont pratiquées pour leur valeur esthétique, d'autres pour leur caractère identificatoire» (Stock, 2006). Aussi, l'identité se manifeste comme une relation possible au territoire (ibid.)

IV. 8. Djelfa, mémoire qui transcende le temps et l'espace

E9, S6 :

[أنا أرى المدينة أو المكان بصفة عامة أنه كل مكان عنده ذاكره متسعه على ذاكرة الإنسان / لأنه لو كان نحكو على مكان معين في الجلفه نحكو على مثلا سينما الكواكب سينما الكواكب هي الآن بناء حجري فيه اتساع مساحي معين / لكن لو نرى سينما الكواكب أنها موجوده في ذاكرة كل شخص / و بالتالي هي ذاكرتها تتسع لجميع الأشياء / لأنه أي شخص كيف يتعامل مع هذا المكان هو دخل هذا المكان أصبحت له ذاكره مع هذا المكان و هو يشترك مع هذا المكان في ذاكره معينه / و بالتالي يذهب هذا الشخص ثم يأتي شخص آخر ثم شخص ثالث و شخص رابع و شخص خامس و مائة شخص و مائتي شخص و يمر الجيل و يأتي جيل آخر / و يمر العقد ثم يأتي عقد آخر و كل هذه العقود كلها شاركت هذا المكان جزءا من ذاكرتها و بالتالي أصبحت ذاكرة هذا المكان تتسع لجميع هؤلاء الناس / ربما هؤلاء الناس يذهبون في أماكن عديدة ومن يحي منهم يحي ومن يمت منهم يمتلكن المكان يبقى على مد العصور / تخيلي مكان عمره عشرة قرون كم لهذا المكان من ذاكرة و كم يقاسم شخصا في هذا العالم ذاكرته / لهذا فأنا أقول دائما

ذاكرة المكان هي أوسع من ذاكرة البشر و تشارك جميع البشر الموجودين فيها/ حتى الجلفة الآن اتساعها ليس اتساعا مكانيا و إنما هو اتساع في ذاكرة الذين يزورونها كل يوم ويرتادونها كل يوم[/]

[je pense qu'une ville ou l'endroit de façon générale est tout lieu dont la mémoire est au-delà de la mémoire individuelle / car si on veut parler d'un endroit précis à Djelfa on prend comme exemple le cinéma « Al Kawakeb » le cinéma « Al Kawakeb » est un bâtiment en pierre d'une certaine superficie s'appuyant sur une configuration architecturale et topographique réelles/ étant donné qu'il est présent dans la mémoire de chaque personne l'ayant visité l'intrication de tous les souvenirs partagés va construire alors la mémoire de ce lieu/car quiconque entrera dans ce lieu garderait un souvenir qui l'y renvoie / et partagerait un souvenir spécifique avec lui/ des gens viennent et partent/ une personne puis une deuxième puis une troisième une quatrième personne, une cinquième personne, cent personnes, deux cents personnes une génération vienne et une autre parte/ une génération après l'autre une décennie après l'autre les souvenirs se dessinent et se constituent en une mémoire partagée/ peut-être que ces gens voyageront vers des terres lointaines qui vit et qui meurt mais le lieu continuera d'exister à travers les années/ en supposant qu'un lieu aurait mille ans combien de souvenirs a-t-il et avec combien de personnes partage-t-il ses souvenirs/ c'est pour ça que je dit que la mémoire du lieu est une identité constitutive et partagée par tous les individus qui y furent existés/ même l'expansion de Djelfa aujourd'hui n'est pas qu'une expansion spatiale mais plutôt une expansion dans la mémoire collective de ceux qui la fréquentent chaque jour //]

E9 réinterprète la ville d'une dimension historique au « mode personnel¹ », celle d'un lieu qui possède sa propre mémoire laquelle est composée de tous les souvenirs et représentations des individus étant passé par ce lieu. Cette mémoire spatiale ou mémoire carte, se distingue par son prolongement dans l'histoire dépassant toutes les limites temporelles et spatiales, mais aussi, par la nature de

¹ L'histoire en tant que science relie le passé à un discours abstrait et froid qui ignore les émotions de ceux qui ont vécu ses événements. La mémoire, quant à elle, l'inscrit dans un cadre personnel riche d'expériences quotidiennes, où l'individu entretient une relation personnelle avec son passé.

son récit dont l'écriture semble être œuvrée à partir des récits des personnes qui ont un jour marqué leur passage. C'est ainsi que Djelfa apparaît, pour mon enquêté, non pas comme un lieu aux frontières déterminées et closes, mais une mémoire qui se nourrit à perpétuité par des expériences vécues, liées à ce lieu. Ainsi, les souvenirs et les représentations voyagent avec nous et par conséquent, le lieu voyage avec nous, sorte de « madeleine de Proust ».

Alors, Djelfa semble dépasser l'espace et le temps puisqu'elle se trouve inculquée dans la mémoire de ceux qui l'ont côtoyée et qui les a marqués. Max Aube en est un exemple. Prisonnier au camp d'internement de *Ain Srar* à Djelfa ¹, entre novembre 1941 et mai 1942, il écrit en 1944, *Diario de Djelfa*, une centaine de poèmes racontant l'ignominie internementale et la souffrance, l'injustice et l'inhumanité, la mort et l'espérance. En outre, il écrit *El cementerio de Djelfa*, où il transcende, avec un humour désespéré, le niveau du témoignage anecdotique en associant deux grandes causes politiques: celle des Républicains espagnols et celle des Algériens, les os des premiers sont déterrés pour faire place à ceux des seconds.

Et c'est sous l'effet de cet espace que son co-résident Roger Garaudy remet en cause le modèle occidental dans son œuvre « *Pour un dialogue des civilisations* », publié vingt ans plus tard de son incarcération à Djelfa. Des événements se déroulant à l'intérieur du camp auraient provoqué chez l'intellectuel l'intérêt de revenir sur l'évènement tout en la déconstruisant et de lire par la suite sur l'Islam. Djelfa qui l'avait marqué à jamais, semble initier à sa conversion à l'Islam. Garaudy butinant les doctrines, en quête de vérité, trouve enfin son « foyer » dans la religion de ceux qui firent un jour, la garde de sa prison ². Dans le passage suivant, Garaudy dans « Parole d'homme » témoigne d'un épisode héroïque où le commandant du camp, écumant de rage, ordonne les

¹ Sous le régime de Vichy, une population de 1000 prisonniers représentant environ vingt-six nationalités se retrouvèrent à partir de mars 1941 internés au camp de Djelfa. et c'est par l'écriture de Max Aub qui fut l'un des prisonniers du camp, que le spécialiste de littérature espagnole de l'exil et des camps B. Sicot est arrivé à Djelfa. l'auteur qui traduit en 2009, « *Diario de Djelfa* », se relance dans l'aventure, il écrit en 2015, « *Djelfa 41-43 : un camp d'internement en Algérie (histoire, témoignages, littérature)* ».

² M. Said Boukhalkhal rapporte que Roger Garaudy lui disait lors de sa visite à Djelfa en 1990, que les valeurs que portent des gardiens musulmans pourtant analphabètes étaient captivantes.

prisonniers de se taire et qu'il tirera sur quiconque ne reviendra pas se coucher sous les tentes.

« Malgré les menaces et les coups que le commandant porte à nos gardiens arabes, les mitrailleuses se taisent toujours. Tous les hommes sont restés debout. Pas un n'a accepté de se coucher pour échapper à la rafale. Ce temps, long comme des dizaines de vie, s'éteint dans le silence. Ce n'est déjà plus qu'une vaguelette joyeuse sur le sable d'une plage. » (Garaudy, 1975, p. 13)

Les « soldats musulmans refusent [un jour] de le fusiller. C'est là un événement fondateur dont il montrera l'importance par la suite » (Collès, 2013). L'attachement qu'éprouve Garaudy pour ce lieu le poussa en 1990 à y rendre visite. Son guide n'était que M. Boukhalkhal Said, l'un de mes enquêtés.

Djelfa fut aussi mémorisée dans les correspondances qu'entretenait entre 1941 et 1942, l'anarchiste espagnol Antonio Atarés, interné à Djelfa, avec la philosophe française Simone Weil. À 1200 m d'altitude, le climat de Djelfa, très chaud en été et très froid en hiver, un froid aggravé par le vent glacial du nord qui souffle en tempête un jour sur deux, marque à jamais les « fortes têtes » venus des camps politiques de la métropole. Chaque lieu se trouve donc relater et dépeint par le système de représentations de celui qui le raconte. Ainsi, il semble qu'on a à faire non pas à un seul lieu mais à une multitude de lieux.

E9, S7 :

[مثلا القاهرة فيها العديد من الكتاب / فيها نجيب محفوظ / نجيب محفوظ كتب عن القاهرة ليست القاهرة الناس و إنما القاهرة نجيب محفوظ/ يوسف القعيد كتب عن القاهرة و لكنها القاهرة يوسف القعيد/ أسامة أنور عكاشة الكاتب السيناريست كتب عن القاهرة وكتب عن الإسكندرية / و لكن كتب عن الإسكندرية التي تعنيه هو/ التي كيف يريد أن يكتبها/ ألبير قصيري كاتب فرنكفوني مصري/ له ثلاث روايات أو أربع/ كتب عن القاهرة/ و لكنها القاهرة ألبير قصيري/ هي ليست نفسها القاهرة نجيب محفوظ/ القاهرة الفتوات أو القاهرة خان الخليلي/]

[le Caire à titre d'exemple compte de nombreux écrivains/il a Naguib Mahfouz/ Naguib Mahfouz a écrit sur Le Caire / ce n'est Le Caire de tout le monde mais celui de Naguib Mahfouz/ Youssef Al Kaid a écrit Le Caire mais c'est Le Caire

de Youssef Al Kaid/ le romancier et scénariste Oussama Anouar Oukacha a écrit sur Le Caire et sur Alexandrie/ mais il a écrit son Alexandrie/ il l'a écrit comme il l'a conçu/ Albert Cossery écrivain égyptien de langue française possède trois ou quatre romans sur Le Caire/ mais c'est Le Caire d'Albert Cossery/ Le Caire d'Albert Cossery n'est celui de Naguib Mahfouz/ Le Caire de la milice patronale et de Khan El Khalili //]

Puisque chacun le vit différemment, le représente différemment, s'attache à lui différemment et le raconte différemment, le lieu apparaît donc comme une mémoire construite collectivement, un espace pluriel. Chaque auteur l'évoque, le raconte, le décrit, le met en relief à sa manière, car le lieu n'est jamais que la structure froide et matérielle, il évoque aussi les souvenirs, les anecdotes, les expériences et les représentations, de fait, il est innombrable et multiple.

Au cœur d'une théorie urbaine à tendance économique reposant sur une conception statistique de la ville, certains économistes la définissent comme étant le résultat d'une agglomération spatiale de la production (Baumont, Beguin, & Huriot, 1996). Or, si la ville est le résultat d'un processus d'agglomération et/ou de production, toute agglomération productive constitue forcément une ville ! Approche « réductionniste » qui se limite dans son explication du phénomène ville sur les structures matérielles en ignorant tous les paramètres sociaux et moraux, aussi essentielles pour la définir.

Que nous soyons nomades ou sédentaires, nous n'avons pas les mêmes besoins, nous n'exerçons pas les mêmes fonctions, nous ne préparons pas les mêmes plats, nous ne servons pas des mêmes ustensiles, nous n'avons pas les mêmes préoccupations et nous ne parlons pas de la même manière. Il semble donc que nous ne sommes pas placés sur la même ligne de mire. Il est clair qu'une personne qui se déplace ne va pas saisir le paysage de la même façon qu'une personne figée dans sa place. Ainsi, le rapport qu'entretient un passager à un territoire spatial est différent de celui qu'entretient un sédentaire à son territoire. De ce fait, nous n'appréhendons pas la ville de la même manière.

Le rapport du nomade à l'espace diffère de celui du citadin, alors que pour le premier, le territoire est un lieu de transhumance dont la relation est brève dans sa durée, s'achève par l'expiration de la couverture végétale ; il est pour le deuxième un lieu d'expériences et un foyer de souvenirs.

Considérée par les préhistoriens comme l'une des grandes étapes de l'histoire humaine voire le berceau de la civilisation, l'urbanisation de la Mésopotamie au IV^e millénaire avant notre ère avait été si importante que les préhistoriens les qualifient de « Révolution néolithique ». En effet, les sociétés de l'époque avaient bâti les premiers villages sédentaires du monde. Cette civilisation urbaine a bouleversé le mode de vie des humains et a donné naissance à un nouveau mode de vie : saisir une nouvelle vision du monde et l'adapter aux exigences.

Conclusion

Une analyse sociolinguistique de Djelfa montre que le territoire ne se limite pas à une inscription topographique, mais se constitue plutôt comme un espace sémiotique, traversé par des pratiques discursives qui contribuent à la production et à la reproduction des identités sociales. À travers des récits littéraires, des témoignages historiques et l'usage différencié des langues (arabe parlé, arabe standard, français), Djelfa s'affirme comme un centre discursif où se discutent mémoire, appartenance et reconnaissance. Il sert de marqueur d'identité spatiale (Relph, 1976), intériorisée par les locuteurs et projetée dans le champ symbolique national.

La multiplicité des voix qui le traversent, de la littérature à la mémoire des camps, témoigne de sa grande densité et de sa capacité à servir d'ancrage narratif aux trajectoires individuelles et collectives. Djelfa devient ainsi un sujet exemplaire pour penser l'interrelation entre espace vécu, langue et construction identitaire dans les sociétés postcoloniales.

**CHAPITRE V - L' (LES)
IDENTITE(S) MISE(S)
EN MOT(S) : PENSER
L'IDENTITE**

CHAPITRE V - L' (LES) IDENTITE(S) MISE(S) EN MOT(S) : PENSER L'IDENTITE

*« S'interroger sur son identité, ce n'est pas rechercher ses racines,
c'est se demander qui d'autres puis-je être ? »*

Julien Offray De La Mettrie

Introduction

Dans une approche sociolinguistique centrée sur les imaginaires urbains, ce chapitre explore les multiples représentations de la ville de Djelfa à travers les discours de divers acteurs sociaux. Djelfa apparaît comme un espace discursif hybride, à l'intersection de l'identité, de l'histoire, de la culture et du symbolisme. Les témoignages recueillis révèlent une ville à la fois rêvée et contestée, où s'entremêlent mémoire affective, conscience critique, revendications d'appartenance et projections artistiques. L'analyse cherche à révéler comment les locuteurs construisent, déconstruisent et reconstruisent leur ville d'origine en fonction de leurs positions verbales et de leurs cadres de référence idéologiques.

V. 1. Une identité culturelle aux traits extra-langagiers

E2, S10

[حتى راك قتلي و كان نحو اللسان مانفروقش بين الناييلية و الشاوية؟]

[اللي يشتغل على الجانب الشكلي يشوف احوايح وحدي اخرى غير اللي يشتغل في الجانب اللغوي، لأنه

اللي يشتغل في الجانب اللغوي فقط راح يتورط لأنه يولي يشوف في اللغة فقط، يقولك احنا عرق و هما

عرق، يستحيل أنو احنا انكونوا حاجة و هوما حاجة، بصح كي تشوفي الجانب الشكلي و نمط الحياة

رايحة تشوفي حاجة وحدي اخرى تشوفي نفس الناس//]

[vous m'avez même dit que si on exclue la langue alors il serait difficile de faire la différence entre une [femme] Nailiya et une [femme] Chawia ?]

[Celui qui travaille sur l'apparence physique remarque d'autres choses que celles vues par celui qui travaille uniquement sur l'aspect linguistique/ car celui qui ne travaille que sur la dimension langagière risque de fausser les résultats voire d'induire à l'erreur/ parce qu'il ne se concentrera que sur la langue et ignorera donc des dimensions aussi importantes / on disait que sommes une ethnie et qu'ils sont une autre ethnie/ il est impossible que l'on soit différents/ si vous vous concentrez sur les différents habitus vous n'allez que constater que sommes les même//]

E2, calligraphe s'intéressant à la philosophie esthétique, évoque une question importante celle de l'identité collective qui risque d'exploser la société algérienne. Il se voit s'éloigner de son discours en gommant les marques de son existence dans son discours ainsi que le repérage de toute source énonciative identifiable (Vion, 2003 :334) » (Rabatel A. , 2004).

Pour lui, la personne travaillant sur les aspects physiques et matériels peut saisir des traits insaisissables par celui qui se penche uniquement sur l'étude des aspects langagiers. En effet, se baser exclusivement sur l'aspect langagier pour définir une identité culturelle pourrait induire le chercheur à l'erreur. Selon les linguistes, les langues ont vocation à demeurer le pivot de l'identité culturelle. Mais, cette thèse longtemps confirmée, pourrait être réfutée par la réalité sociale aussi complexe et confuse que l'on peut imaginer.

Ainsi, voir les choses par le petit bout de la lorgnette ne peut être une approche valable de rendre compte de la réalité sociale et culturelle multidimensionnelle. La prudence et la rigueur scientifique incitent alors à observer soigneusement le réel dans toute sa complexité.

E2 affirme une conception de l'identité souvent méconnue ou mal interprétée. Il critique l'approche culturelle et identitaire se basant uniquement sur l'aspect langagier et négligeant ou ignorant les autres aspects sociaux. C'est

en ne prenant en compte qu'un aspect dont l'importance est exagérée au point d'en négliger l'ensemble, et en se focalisant uniquement sur l'aspect langagier, que le chercheur s'induit en erreur.

Par cette critique formulée à l'encontre de l'approche linguistique de l'identité, E2 met l'accent sur la richesse des apports d'autres traits culturels lorsqu'il s'agit de traiter la question identitaire. La prise en compte d'autres dimensions peut très bien orienter dans toute autre direction que celle proposée par l'approche linguistique de la question culturelle. Que l'identité soit multidimensionnelle, pour E2, n'est pas l'affaire des seuls linguistes à nommer.

Ce point de vue explicité pourrait rejoindre partiellement celui envisageant la culture sous un angle historique.

« Les premiers auteurs intéressés par la dimension historique des phénomènes culturels (c'est le cas de A. Kroeber et C. Wisher, par exemple) ont cherché à reconnaître les modes de distribution géospatiale des divers produits de cultures identifiables. Ils prétendaient repérer des « aires culturelles » distinctes, pour établir ensuite une cartographie qui mettrait au jour leur mode de distribution, leurs centres et leurs périphéries, les zones probables de leurs frontières et des contacts inter-culturels. Cette entreprise monumentale est dans l'absolu irréalisable. Les auteurs qui s'y sont pourtant attachés ont collecté une masse considérable d'observations précieuses ; on leur doit le concept de « modèle culturel », qui s'est avéré d'une grande utilité pour comprendre les liens entre « culture et personnalité ». (Geneviève, 2002)

En déployant des études empiriques faites en Amériques du nord, F. Boas¹ déconstruit la notion de race se basant jusqu'alors sur la différenciation naturelle entre les humains. Il démontre qu'il est impossible de définir la race en terme opératoire. (Ibid.) Il constate que l'instabilité et le métissage sont les caractéristiques principales des traits physiques et mentaux. Ainsi une nouvelle conception relativiste se développe. (Ibid.)

¹ Franz Uri Boas (1858-1942) était un anthropologue américain d'origine allemande et un pionnier de l'anthropologie moderne, appelé le "Père de l'anthropologie américaine". Il introduit des concepts de relativisme culturel et de particularisme historique.

V. 2. La reconstruction identitaire algérienne entre deux idéologies : l'importation du modèle arabe risque de faire éclater la société algérienne

E2, S11 :

[ضركه مشكلة استيراد النموذج القومي في وقت بن بله أنه أحدث قطائع مابين الجسم الواحد، حاول أنه آ كاي ناس صنفهم في ناحية و ناس صنفهم في ناحية وحدي اخرى و هو تصنيف وهمي، موش تصنيف حقيقي لأنو هاذ الناس اختلطوا مع بعضاتهم منذ آلاف السنين منذ مئات السنين ما يقدرش امبعد واحد يتكلم باسم القومية هاك ذاك و يتصور أنه ماكاش تعددية ثقافية أو مشاركة ثقافية. بصح هاذ الوهم أملتة القومية العرقية (le nationalisme ethnique est une illusion) وكاي ناس ياسر خاصة في الجانب السياسي يستثمر فيها لليوم، يستثمر في هاذ الأمور]

[Le problème de l'importation du modèle national à l'époque de Ben Bella était qu'il provoquait une rupture dans le corps social/ il a essayé de euh euh/ il a catégorisé les gens il mettait les uns de ce côté les autres de l'autre côté/ ce qui ne repose sur aucune réalité et complètement fictif / parce que ces gens se sont mélangés il y a des milliers d'années il y a des centaines d'années on ne peut pas parler comme ça au nom d'un nationalisme/ et qu'il s' imagine l'absence de multiculturalisme ou de participation culturelle/ cette fiction a été dictée par un nationalisme ethnique / aujourd'hui beaucoup de gens continuent à investir cette question politiquement particulièrement / ils investissent ces questions//]

E2 évoque la question de l'importation du modèle du nationalisme ethnique arabe par le président Ben Bella. Un modèle qui n'est, selon mon enquêté, qu'illusion, car il ne repose sur aucune donnée scientifique. Un modèle dit-il, qui a divisé la société qui s'est fusionnée et harmonisée depuis des milliers d'années. Il est inacceptable, selon E2, qu'une seule personne puisse prendre des décisions politiques en imaginant l'absence de diversité culturelle. Aujourd'hui, selon mon enquêté, de nombreuses parties s'investissent politiquement dans ce dossier.

Dans un cas équivalent, un nationalisme berbère se revendique. Certains pensent que le nationalisme arabe de l'Algérie n'est qu'une réaction à un berbérisme que les français ont créé. Mais la vérité est que les deux modèles sont un leurre politique. Dans ce cas, tout investissement sur l'ethnicité cache derrière lui des intentions politiques et un pouvoir aspiré. Ainsi, celui qui veut du bien ne s'investit que sur les questions communes.

Au lendemain de l'indépendance, le président Ben Bella, dans son allocution officielle, définit l'identité et la perspective algériennes :

« Nous sommes des Arabes, des Arabes, dix millions d'Arabes (...) il n'y a d'avenir pour ce pays que dans l'arabisme (...) recherchant par tous les moyens le resserrement des liens avec les pays frères en vue d'aboutir à l'unité arabe. »¹

Une démarche de réappropriation identitaire confortée et conformée² serait être dictée par des contraintes historiques ou une vision utopique. Ce pas va être heurté et confronté par le mouvement culturel berbère.

« En se fondant sur le mythe du peuple algérien homogène, sans particularismes, les dirigeants algériens vont développer une politique éludant d'une façon récurrente les différents clivages qui caractérisent *de facto* la société algérienne. » (Zenati, 2004)

E2, S12

[هنا تقصد من اللي دخلوا القومية العربية؟]

إليه. و على غرارها قامت القومية البربرية. كايين اللي يقولو أنوالقومية العربية راها رد فعل على le berbérisme على أساس أنه اخترعوه الفرنسيين. بصح في الحقيقة هما في زوج استثمار غير حقيقي، هما استثمار سياسي، لأنهم حاولوا يستثمروا في مفاهيم العرق و القبيلة و معانيتها يثيروا أشياء كيما هادي لجني السلطة، إليه. لأنه لي يحوس على الخير ما يستثمرش في هاذ المجال، إليه، يستثمر في المشترك//

¹ Discours du 05 juillet 1963.

² Par la Charte d'Alger, 1964 ; la Charte national, 1976 ; la Constitution de 1976 ; le 5ème congrès du FLN, décembre 1983. pour ne citer que ceux-là.

[vous voulez dire ici quand ils ont introduit le nationalisme arabe ?]]

[oui/ qui à son instar un nationalisme berbère est né/ il y a ceux qui disent que le nationalisme arabe est une réaction au berbérisme / au motif que les Français l'ont inventés / la vérité est que les deux sont un investissement irréal/ Ils sont un investissement politique/ parce que les protagonistes des deux camps ont essayé d'investir dans des concepts de race et de tribu derrière lesquels ils visent à obtenir des gains politiques/ oui/ car celui qui veut le bien n'investira pas dans ce domaine/ oui/ celui qui veut le bien investit dans tout ce qui est commun //]

E2 pense que tous ceux qui se sont investis dans la conception ethnique ne veulent pas du bien au pays. Autrement dit, ils auraient dû s'investir dans le projet commun. il revient en arrière pour rappeler de la question identitaire et l'évoquer d'un angle historique et sa problématique en Algérie. Ainsi, adresse-t-il sa condamnation à tous les protagonistes de la question linguistique et ethnique, car ils sont responsables de toute rupture sociale.

V. 3. Djelfa : une identité culturelle figée aux frontières étanches

E3, S3

[الجلفة كذاكرة ثقافية هي لجميع ابنائها دون استثناء هي لجميع ابنائها دون استثناء بما فيها الذكر والانثى هاذي التعددية راها شبيهة بالحرية والديمقراطية والتداول ، لما يكون المثقف ماهوش مقتنع بهذه الاشياء انا لا الوم السياسي ولا الوم رجل الشارع محدود التكوين . ومسالة التعددية الثقافية تطرح حتى داخل الجامعة تطرح حتى داخل الجامعة ، داخل الجامعة فيه تخصصات في القسم الواحد التخصص احيانا هو مليح لكن ينبغي ان لا اسجن نفسي داخل تخصص معين انا التخصص ذاك درت بيه شهادة و [inaudible] مهنيا وتوظفت بيه خلاص نفتح شوية منعبدش ذاك التخصص ونقعد حاصل فيه انا راكي فهمتي يا استاذة//]

[Djelfa comme mémoire culturelle collective est la propriété commune de tous ses habitants sans exception/ elle est pour tous ses enfants sans exception

hommes et femmes / Je considère ce pluralisme comme semblable à la liberté d'expression à la démocratie et à l'alternance politique/ quand l'intellectuel n'est pas convaincu de ces choses là je ne peut alors blâmer le politicien ni l'homme de la rue d'éducation limitée/ la question du pluralisme culturel se pose même au sein de l'université même au sein de l'université/ au sein de l'université se trouve des spécialités intéressantes/ se spécialiser dans un domaine quelconque est une bonne chose/ cependant je ne devrais guerre m'enfermer dans la coquille de la spécialité/ le diplôme universitaire permet de franchir la porte de la fonction et du succès professionnel/ c'est bon/ je ne devrais pas se limiter à mon domaine de savoir il est nécessaire de s'ouvrir à d'autres perspectives/ vous me comprenez madame//]

La réponse à cette question vient sous forme de plaidoyer humaniste pour l'importance de la diversité culturelle, la beauté de l'ouverture d'esprit et contre l'avilissement de l'exclusion. Cette attitude intellectuelle ou idéologique l'amertume et la colère de E5 envers une élite dont les pratiques ne servent qu'à léguer tyrannie et despotisme aux générations ultérieures.

E3 met en avant certains attributs fondamentaux de la démocratie dont la liberté et l'égalité de partage de la mémoire culturelle. Ainsi, il développe une représentation péjorative de certaines pratiques culturelles imprégnant le paysage culturel de sa ville.

C'est en insistant sur le caractère commun des faits culturels ou de la mémoire culturelle que E3 déplore implicitement une tyrannie intellectuelle qui pourrait être exercée par certains groupes hautement autoritaires et exclusifs. Cet état de fait implique le manque de transparence caractérisant l'espace culturel.

Cette déploration imprévue de la part de mon enquêté, car la question que nous lui avons adressé porte sur la ville de Djelfa et non sur la culture, fait évoquer chez lui la question de la mentalité maghrébine que le philosophe marocain Mohamed Abed Al-Jabri évoquait dans son livre « le patrimoine et la modernisation ». En effet, mon enquêté remarque avec amertume que

l'intellectuel « chez » n'est pas encore convaincu de l'intérêt que présente un partenariat culturel pour les générations présentes ainsi que pour les générations ultérieures. La culture commune que chaque membre de la société objective en le représentant, constitue, en effet, l'héritage culturel du groupe social.

L'ouverture à l'Autre réclame une mentalité qui croit à l'esprit ouvert. Michel Montaigne écrivait un jour sur ses Essais, qu'il est nécessaire de « frotter et de limer notre cervelle contre celle d'autrui ». E3 prône l'accueil à l'autre permettant un regard critique sur soi-même. Un exercice aussi essentiel à la vie communautaire que l'exercice de la liberté, et qui doit être préparé par la lecture autant que par les contacts culturels et transmis aux générations futures.

Mais, notre société a-t-elle cette ouverture d'esprit ? y croit-elle ? et surtout, qu'est ce qu'un esprit ouvert ?

La théorie de l'esprit (theory of mind en anglais ou [TOM]) qui désigne « l'aptitude qui permet de prédire, d'anticiper et d'interpréter le comportement ou l'action de nos pairs dans une situation donnée. » (Duval C. e., 2011) est indispensable à la régulation des conduites et au bon déroulement des interactions sociales. Cette théorie se trouve dans la littérature scientifique sous différentes acceptions telles que : l'empathie ou la compréhension sociale (ibid.) Son importance réside à la théorisation d'une fonction innée et fondamentale propre à l'homme en tant qu'être social lui permettant d'accéder à la vie psychique d'autrui (Georgieff, 2005).

Pour faire face à une tyrannie destructive, E3 plaide pour une ouverture « consciente »:

E3, S4 :

[ادوارد سعيد كان يعتبر ان التخصص سجن كباقي السجون المعتقلات/ الانفتاح شي جميل/ اننا ننفتح على الاخر والانفتاح هذا يتطلب عقل يؤمن حقا بالانفتاح/ وعندو فوائد لانه راح اترسخ انت فكرة تجي

للاجيال الجديدة/ لانك وكان ماتمشيش كذا بمعنى راح اتسكر الباب على الاجيال الجديدة راح تورثهم

الاستبداد راح تورث الجيل الجديد الاستبداد//

[*Edward Said considérait que le cloisonnement disciplinaire emprisonne l'esprit / l'ouverture d'esprit est une belle chose/ on s'ouvre à l'autre et cette ouverture demande un esprit qui y croit vraiment/ et cela a ses avantages/parce que vous allez insuffler l'esprit ouvert aux nouvelles générations/ car si ne le faisons pas nous fermerons la porte aux nouvelles générations/ ainsi ils hériteront de la tyrannie//]*

V. 4. Djelfa, une identité arabo-musulmane

E4, S4 :

[الهوية الجلفاوية هي الهوية العربية الإسلامية تختلف عن الكثير من المناطق في الوطن وتتقاطع مع بعض المناطق/ هي تتقاطع مع الجلفة والجلفة تتقاطع مع الاغواط و بوسعادة وتيارت surtout مع قصر الشلالة / تتقاطع مع قصر البخاري ورواحي / تتقاطع مع هذا الفضاء / autour de Djelfa/ مع المسيلة شوية/ هذا الفضاء اليّ autour de Djelfa تتقاطع معاه ثقافتها الي هي الثقافة النائلية//]

[*L'identité djelfaoui est une identité arabo-islamique/ elle diffère de nombreuses régions du pays et se chevauche avec certaines / elle se croise avec Djelfa et Djelfa se croise avec Laghouat Bou Saada Tiaret et surtout avec Ksar Chellala / se croise avec Ksar El Boukhari / elle recoupe toute la zone géographique entourant Djelfa / avec M'sila un petit peu/ la culture naili recoupe tout cet espace qui entoure Djelfa//]*

E4 insiste sur la dimension arabo-islamique de l'identité de Djelfa partagée par d'autres régions limitrophes. En effet, ce carrefour culturel fait de Djelfa, Laghouat, Tiaret, Qasr al-Boukhari, Boussaâda et Qasr al-Shalala un espace de pratiques culturelles communes à la culture *naili*. L'identité djelfaoui est donc distinguée par un aspect arabo-musulman que l'on pourrait remarquer

aisément dans le discours des locuteurs, leurs jugements des choses et même dans la façon de les désigner. Conception partagée par un nombre de nos enquêtés : E2 la remarque aussi (voir supra). Pour défendre et appuyer son point de vue, E5, va mettre en avant un ensemble d'arguments et de références.

Les bijoux qui embellissent les femmes de chez nous , les outils de tissage ainsi que les noms des habits de femmes, etc., sont tous d'origine arabe, dit-il. Les mêmes bijoux que les nôtres trouvent dans la péninsule arabique, au Yémen et en Arabie Saoudite. Dès lors, il suffit de se référer aux dictionnaires arabes pour se rendre compte de cette réalité que certaines personnes l'ignorent ou dissimulent peut-être! Dit-il.

E5 spécialiste en la matière, n'économise pas ses efforts pour plaider en sa faveur et défendre ainsi sa prise de position. Pour ce faire, il expose une panoplie d'exemples et d'arguments. Son objectif est de revendiquer l'arabité d'un patrimoine culturel dont certaines entités culturelles se disputent la paternité. On assiste aujourd'hui à une guerre culturelle nourrie par des revendications idéologiques.

« Le patrimoine culturel fait référence à un substrat culturel qui se trouve à la base des schémas de pensée, des référentiels sociaux, politiques, économiques et historiques ainsi que des réalisations culturelles, artistiques et intellectuelles qui sont aujourd'hui à l'œuvre. » (Ait-Chaalal, 2007)

Si « *ibzim* » et « *couscous* », entre autres, seraient des noms d'objets d'origine arabe, cela signifie que les Arabes et les Berbères du Maghreb ont fusionné à tel point qu'il n'est pas possible de distinguer un mot d'origine arabe de celui d'origine berbère. Pour E5, la langue arabe avait fourni aux langues locales des emprunts lexicaux tels que : les noms de bijoux et de vêtements.. Que les Arabes eurent emporté avec eux lors de leur migration. Pour ce faire, il assoit son argumentation sur des arguments linguistiques, historiques et archéologiques.

E5, S14 :

[الحلي عربية في كلش، شوفي شوفي كاين واحد الكتاب مؤلفاته وحدة اسماها وسيلة، هاذي تمزالي وسيلة حقوقية ماعدهاش علاقة الانثروبولوجيا ولا بالبحث الاجتماعي او بالتراث او بالحلي/ لكن خاضت فيه/ او الفت كتاب اسماتو {ابزيم}/هي تعتقد انه الابزيم او ابزيم عند القبائل لانه هي قبائلية في منطقة القبائل/ يقولوا {ابزيم} على {الدرقة} او {الابزيم} باللغة العربية/ اعنقد انها تعتقد ان هذه اللفظة بربرية/ تسخيل روحها جبدتها من العمق انتاع البربرية/ ماهيش بربرية وماهيش عارفة بلي او اذا كانت عارفتها الله اعلم. هاذ اللفظة من عمق اللغة العربية/ الابزيم في المعاجم العربية يقولك اداة ذات لسان تجمع بين طرفين/ [ههههه] هي الدرقة المشكلة كالصحن الرئيسي وفيها من خلال وفيها دائرة لي هي الابزيم الي تبزم الاشياء، تربطها/ في المشرق الان كي تقولي [ابزيم] يعطوك الفم نتاع المحزمة/ و الفم انتاع المحزمة وش يدير يبزم، يربط الجيهتين/ افهمتي/ احنا عدنا المدور ثاني يا اما يسموه يا اما البزيم يا اما المدور يا اما {الشماسة} ، اعلاه يقولو شماسة لانو شكلوا كي الشمس و اعلاه يقولوا المدور لانه دائري الشكل وعلاه يقولو {ابزيم} لانه يبزم هاذي هي وظيفته، الدرقة علاش يقولو {درقة} لي هي الابازيم لي يشدو بيهم الملحفة، علاش يقولوا درقة لانه الدرقة بالعربية الفصحى هو {الدرع يصنع من الجلد} لانه شكلها كي الدرع كاين لي يسموها {الخاللة} لان فيها {الخلال} تخلل به بين طيات القماش. يقولك خلل بين الاصابع او يسموها البزيم او {الريشة} لانها صغيرة وخفيفة كالريشة. مثلا {العصابة} كاين لي يسموها التاج كاين لي يسموها {الناصية} في منطقتنا نقولوها {الناصية} لانها توضع على مقدمة الراس على الناصية: مقدمة الراس وعلاه يسموها عصابة لانها تعصب الراس تمتنوا {ونحن عصابة} وعلاش يسموها التاج لانها توضع فوق الراس. كلها الفاظ ومعاني عربية//]

[Nos bijoux sont arabes en tout/ écoutez écoutez une écrivaine qui s'appelle Wassyla Tamzali avocate et militante n'ayant aucun lien à l'anthropologie ni à la recherche sociologique ni aux études du patrimoine ni à la joaillerie/ mais elle a pataugé dans ce sujet/ elle a écrit un livre qu'elle avait intitulé « Abzim »/ elle croyait que le mot Abzim est kabyle/ elle qui est de la Kabylie/ là bas on nomme

une fibule « Abzim » et c'est « El Ibzim » en arabe et « El Darga » dans notre jargon/ elle a cru que c'est un mot kabyle/ elle s' imagine l'avoir extrait du plus profond de l'héritage berbère/ ce n'est pas berbère elle ne le savait pas et peut-être qu'elle le sache « Allah seul le savait »/ ce mot est extrait des profondeurs de la langue arabe / « El Ibzim » est défini dans le dictionnaire arabe comme étant une boucle métallique avec une languette qui sert à retenir les deux extrémités d'un vêtement / [ha ha] c'est « El Darga » qui a la forme d'un plat muni d'épingles et en lui se trouve un cercle qui est « El Ibzim » qui sert à fixer « tebzem » c'est-à-dire qui fixe les extrémités de deux choses/ aujourd'hui en Orient quand vous demandez « El Ibzim » on vous donnera le fermoir de ceinture/ le rôle d'une boucle n'est-il pas de retenir les deux extrémités et de les bien fixer/ vous me comprenez/ avons la fibule circulaire des Ouled nail /on l'appelle soit « El-bzim » soit « al-maḍwar » soit « al-šawmawāsāī » [ayant la forme de soleil]/pourquoi l'appellent-ils « al-šawmawāsāī » parce que sa forme est comme le soleil et pourquoi disent-ils « al-maḍwar » parce qu'il est de forme circulaire et pourquoi disent-ils « El-bzim » parce qu'il joint les deux extrémités d'un vêtement c'est ça sa fonction/ « al-dawṛqaī » Darga est la fibule / pourquoi l'appelle-t-on ainsi ?/ parce qu'elle a la forme du bouclier « al-diwṛ' » en arabe classique// son nom est dérivé du nom du bouclier en cuir / aussi l'appelle-t-on « al-ḥalālāī » fibule à épingle parce qu'elle est formée d'épingles imprégnant les fils du tissu/ .. on l'appelle aussi « El-bzim » ou « al-rīšī » c'est-à-dire la plume parce qu'elle est légère comme une plume/ « al-ṣ̣ābāī » le bandeau il y a ceux qui l'appellent « al-tawāḡ » la couronne /dans notre région on dit « al-nawāṣīāī » le toupet parce qu'il se place sur le devant de la tête sur le toupet/ et pourquoi appellent-ils ça un bandeau parce qu'il bande la tête c'est-à-dire qu'il la resserre [wanaḥnu 'uṣ̣bāī] [alors que sommes un groupe bien fort¹] et pourquoi l'appellent-ils la couronne parce qu'elle est placée au-dessus de la tête/ tous sont des mots et des significations arabes//]

¹ Coran, sourate 12, verset 8.

V. 5. Le bédouinisme, un aspect de l'identité de Djelfa

En outre, E5 ajoute un troisième aspect de l'identité djelfaoui : le bédouinisme.

E5, S15 :

[الجلفة هويتها عربية إسلامية/ طبعا بدوية //]

[L'identité de Djelfa est arabo-musulmane/ bien sur d'aspect bédouin//]

Mais comment E5 représente t-il le bédouinisme ? Question à laquelle E5 a fourni des éléments de réponse.

E5, S16 :

[نمط المعيشة التفكير / لأنه ماعدوش / la notion du temps et de l'espace / الفضاء قاع فيه والوقت قاع فيه لأنه ماهوش قار لأنه في مضاربه راه يدور / راه شاد جواق يا راه بيندر يا اما راه قاعد يحكي و يشعر / في اغلبهم عدهم طبعا الحرف عدهم الحرف / مثلا قلنا عدهم النسيج عدهم السلالة عدهم مثلا الملاسة / حتى وادوتهم ماهيش كثيرة / لأنه البدوي لي يرحل الأدوات لي يستعملهم باه ماتكسرلوشلازم تكون خفيفة و ما اتكسرش / لأنه الطين متاح في كل مكان يقدر يخدم في أي مكان يروح فيه عدهم الصناعات الحديدية والحلي صناعة مع الرُّحل / تفاصيل هذا الهوية عربية إسلامية بدوية / قلنا البدوي باه يمتاز / أولا بنوع السكن انتاعو / ماهوش قار / ينسج ماهوش يبني / يرحل قلنا / عندو النزعة القبلية / عندو ال آ آ مانقولوش التزمت / يعود عندو ذاك ال دائما يميل للأقرب / مثلا مايزوجش] il ne termine pas son idée / الأغلبية / ضركة راحت ذا الفكرة / وأنا نتكلّموا لما سبق وماناش نتكلّموا على الآن / رانا ضركا في دولة مدنية فيها نظام و قوانين تأثر وتحكم فيك / البدو بكري مثلا مايزوجش البنات إلا لقريب فيه تقريبا حتى ليموت عليها زوجها بكري تعاود ترجع لخواه ميش به المرا باش يحمي الأبناء /

يمتازوا أيضا بالفروسية الشجاعة الإقدام الكرم الجود و نبهين [perspicaces] والبلاغة ماكانش
ابلع منهم وفصاحة اللسان/ هاذون البدو//

[Le style de vie et la façon d'appréhender les choses/ la notion du temps et de l'espace chez le bédouin n'est pas celle du sédentaire / le bédouin dispose d'un espace étendu éloigné et séparé par de vastes vides où chaque lieu appartient à un temps organisé¹/ il est entrain de jouer à sa flûte en roseau (Djewak, Gasba) ou à son large tambourin (Bendir)ou qu'il est assis en train de raconter des contes populaires ou de réciter de la poésie/ la majorité des bédouins pratiquent évidemment des métiers artisanaux ils exercent des métiers/ par exemple comme l'avons dit ils exercent le tissage la vannerie la poterie/ même si leurs outils de travail ne sont pas nombreux/ car les bédouins qui vivent en déplacement perpétuel seront contraints de porter des ustensiles légers peu nombreux et incassables/ tenant compte que l'argile est disponible à tout lieu/ aussi connaissent-ils le métier de forgeron et de joaillerie ainsi que les métiers en relation avec leur déplacement/ cette identité possède plusieurs facettes elle est arabe islamique et bédouine/ avons dit que les Bédouins se distinguent / d'abord par le type d'habitat dont ils jouissent / ils ne sont pas stables / ils sont des tisseurs et non des bâtisseurs ils tissent leurs habitations et ne les bâtissent pas / ils partent, avons dit / ils ont des tendances tribales / ils ont eh eh je ne dit pas de la sévérité/ ils ont eh eh ils tendent toujours à favoriser les siens/ par exemple ils n'acceptent pas de donner leurs filles au mariage [il ne termine pas son idée]/ cette idée n'est plus répandue/ parlons de ce qui était et ne parlons pas de ce qui est actuellement/ sommes dans un état civil dans lequel il y a un système et des lois qui gouvernent et affectent les comportements/ ..]Les Bédouins d'autrefois, par exemple, n'épousaient une fille qu'avec un parent proche, de sorte que si son mari mourait prématurément, elle retournait chez son frère qui n'avait pas de femme afin de protéger les enfants/ ils se distinguent aussi par la chevalerie, le courage, l'audace, la générosité, la générosité, la vigilance

¹ Voir l'espace nomade, Denis Retaillé.

[perspicaces] et l'éloquence et la rhétorique/ il n'y a personne de plus éloquent qu'eux/ ce sont les Bédouins//]

E5 capte et représente la vie bédouine comme étant une vie échappant à la notion de temps et d'espace. La société bédouine, en tant que concept, a ses propres caractéristiques qui diffèrent de celles de la vie citadine ou de la vie en société d'un point de vue occidental. Le bédouinisme se révèle alors comme une vie sociale fondée avant tout sur l'esprit du clan : une sorte de culture de la sécurité qui tend à favoriser le parent. C'est donc un format très différent de la vie urbaine occidentale. Chevalerie, bravoure, résistance, hospitalité, cohésion de lignage, etc., sont les principales représentations que E5 offre aux Bédouins.

Ibn Khaldoun avait déjà évoqué ces aspects dans la « Muqaddima » lorsqu'il évoquait la vie dans la « Badiya ». D'autres part, R. Bocco et G. Chatelard présentent les Bédouins, leur structure sociale et leurs habitats de la manière suivante :

« C'est le terme arabe el-badya, la steppe, qui a donné son nom à ses habitants les bédouins, el-badou. Les steppes arides ou semi-arides sont des régions où le taux annuel de précipitations varie entre 50 mm et 350 mm et qui font la transition entre, d'une part, les zones où les paysans se livrent à l'agriculture irriguée et, d'autre part, les régions hyper-arides, les déserts proprement dits, inhabitables par manque d'eau et de pâturages,(..) La manière qu'avaient les bédouins de gérer ces ressources et d'occuper l'espace était principalement conditionnée par deux facteurs : l'économie pastorale et la structure sociale tribale. La tribu est un groupe humain de taille très variable qui dit descendre d'un ancêtre commun, parfois mythique, en tous cas toujours très lointain dans le temps et la généalogie. C'est souvent lui qui donne son nom à la tribu, immense famille dont tous les membres ne se connaissent pas personnellement mais doivent être solidaires les uns des autres lorsque besoin est. » (Bocco, 2001)

Cependant, ce mode de vie est en voie de disparition, reprend E5. Mais, ce qui est intéressant à retenir est que de nombreux passages montrent un E5 attentif à la pratique et soucieux d'applications locales : « Notre terroir », « notre Maghreb », « des ulémas de chez », etc. Toutes ces expressions et bien d'autres sont reprises dans son discours qui allie l'inspiration arabe bédouine de l'identité *naili* à un environnement professionnel concrètement saisi.

V. 6. Djelfa, est la capitale d'une culture naili

« Le sentiment d'appartenance au territoire est une prédisposition non variable de l'individu signifiant son identité et son attachement et le préparant à une attitude positive envers ce territoire. » (Frisou, 2011)

Cette attitude est vite remarquée chez E4 qui, d'ailleurs, représente la culture *naili* comme une culture au-delà de toute ethnicité.

E4, S5 :

[الثقافة الناييلية / الثقافة الناييلية / الثقافة الناييلية أوسعاً
تكون نايلي بالدم / non / الثقافة الناييلية هي أن تعيش بهذا النمط / كي ترقص نايلي ونتا عزوزي راك عندك
ثقافة نايلية / la danse / هذيك وجه من اوجه الثقافة / الشعر الشعبي الأمثال و الحكم et bien sur
المحكي / طريقة الحكي الجلفاوي في حد ذاتها طريقة مختلفة عن باقي مناطق الوطن //]

[Qu'est-ce que la culture naili/ il n'est pas nécessaire d'être un naili de souche pour que l'on s'attribue la culture naili/ l'héritage culturel naili est plus large que n'importe quel lien sanguin/non/ La culture naili est de vivre dans ce modèle/ que vous soyez « Abzouzi » et que vous dansez à la manière naili signifie que vous appartenez à la culture Naili/ la danse est l'un des aspects de la culture/ la poésie populaire aphorisme proverbe et le conte populaire le sont bien sur aussi/ la façon dont un Djelfaoui [naili] raconte des histoires est différente du reste du pays//]

Race et culture ont toujours été une instrumentalisation des différences. Mais pour E4, la culture *naili* est bien loin de celle de race. C'est au-delà de la « génétique ». L'intégration dans une culture particulière se réalise en adhérant à certains de ses innombrables aspects tels que la danse, la structure poétique, la façon de nommer le monde, etc. La sphère ou l'identité culturelle se distingue non seulement par la dimension linguistique, mais aussi par un certain nombre d'aspects morphologiques : l'apparence générale, la manière d'être, le sens des choses, bref, ce que Bourdieu nomme « l'habitus ». Ceci laisse supposer que la

culture est loin d'être une simple porte d'entrée linguistique ou ethnique. E4 semble ainsi défendre une conception culturelle plutôt que raciale de l'identité. Le modèle ethnique semble plus restreint et plus sobre.

E4, S6 :

[إملا حدود الجلفة اوسع من الحدود الجغرافية؟] non

[non] الجلفة هي عاصمة هذه الثقافة / la ville de djelfa هي عاصمة هذه الثقافة/ وليست بوسعادة
وليست الاغواط عاصمة ثقافة اولاد نايل/ لانه في بوسعادة لا يحتفى بثقافة اولاد نايل يحتفى ببوسعادة /
في الجلفة يحتفى بثقافة اولاد نايل لا يحتفى بالجلفة/ في الجلفة الناس تحتفى بثقافة اولاد نايل اكثر من
احتفائها كونها جلفاوية/]

[les frontières culturelles de Djelfa s'étendent au-delà de ses frontières géographiques ?//]

[non/ Djelfa est capitale de cette culture/ la ville de Djelfa est la capitale de cette culture [naili]/ ce n'est ni Boussaada ni Laghouat qui est la capitale de la culture naili/ à Boussaada on commémore la ville de Boussaada et non la culture naili/ c'est à Djelfa que l'on commémore la culture naili/ à Djelfa les gens célèbrent la culture des Ouled Nail plus qu'ils ne célèbrent leur appartenance à Djelfa//]

E4 confirme qu'il existe une culture *naili* dont la ville de Djelfa est la capitale car c'est à Djelfa que la culture *naili* est célébrée et nulle part ailleurs. Bien qu'il existe des villes avec des aspects de l'identité *naili*, ce n'est qu'à Djelfa que la culture *naili* est célébrée et non la ville de Djelfa. Les habitants de Bou Saada et de la ville de Laghouat célèbrent la mémoire de leur ville, et quant aux habitants de Djelfa, ils célèbrent la chose commune, qui est la culture des *Ouled Nail*.

E5 rejoint cette idée lorsqu'il déclare que les frontières culturelles sont plus étendues que les frontières tribales et raciales. Il semble qu'au gré des brassages humains se forme une culture commune alimentée par le partage des expériences humaines et de la vie commune. L'extension culturelle pousse E5 à considérer toutes les personnes appartenant au champ culturel *naïli* comme étant son « humérus » et sa « prolongement naturelle ».

E5, S17 :

[قتلك الجلفة انا بالنسبة ليا هي روح العرب في شمال افريقيا/ تمثل العروبة/ الجلفة بقبائلها كاملة بصحاريها بعبازيزها برحمانها حتى بالارباع والحرازية والمخاليف/ اكل هاذون/ انا بالنسبة ليا انتماء واحدانا بالنسبة ليا كي نقول الجلفة او نقول الاقواط كاني ماخرجتش منها، كاني كي نقول الجلفة ولا لاقواط ماخرجتش، انا نحدث فيك رايا انا كايين بعض الناس، لا يقولك اصحاب بوسعادة كلاونا كايين لي يقولها. انا معنديش هاذ النظرة انا بالعكس انا نقول هذا العضد انتاعي لي يحميني ونحميه . العضد نتاعي: بوسعادي لقواطبي البيضي هذا امتدادنا، هذا هو الامتداد الطبيعي نتاعنا.

[*Djelfa, pour moi, c'est l'esprit des Arabes d'Afrique du Nord/ avec ses tribus entières elle est le représentant de l'arabité/ avec ses Sahari ses Abaziz ses Rahmane ses Arbaa ses Harazliyya et ses Makhalif / pour moi, toutes ces tribus représentent une affiliation/ quand je ne mentionne pas le nom de Djelfa ou de Laghouat comme si je n'est pas quitté les miens/ je vous parle de mon propre avis/ c'est mon humérus celui qui est de Bousaada ou d'El Bayadh ou de Laghouat / c'est notre prolongement/c'est notre prolongement naturel //*]

V. 7. Le génie djelfaoui

E4 évoque fièrement l'une des particularités *djelfaoui* : le génie artistique. Selon lui, les *Djelfaouis* forme une communauté de gens de lettres et d'art. Djelfa multiplie les réussites artistiques, ce qui dénote un génie inhérent: nombre considérable de prix littéraires aussi bien au niveau local qu'au niveau arabe,

production d'un théâtre en arabe classique, nombres considérables de calligraphes, de peintres, de poètes, d'artistes photographes, de cinéastes, etc.

E4 représente sa communauté *naili* comme un groupe humain qui possède des sentiments raffinés qui lui font voir, goûter, s'exprimer et parler différemment du reste du pays. Sa politesse, sa chevalerie et son lancement dans le grand espace... témoignent de sa singularité. De tels éloges dénotent une fierté approuvée et avérée de l'interviewé vis-à-vis des *Ouled nail*.

E4, S7 :

[إحساسنا بالاشياء غير احساس الناس بالاشياء حنا كي نقولو حوايج نقولوهم بشكل مختلف تماما عن الناس ينبغي باش نعيشو مع ناس لازم نتنقلو مع ناس ونشوفو طريقة تعبيرهم عن الاشياء باش نعرفو بلي احنا ماناش كيما هم//]

[*Notre sentiment des choses est différent des autres/ quand on dit les choses, on les dit complètement différemment des autres/ et pour le découvrir il faut juste se déplacer avec les autres gens et de regarder la façon dont ils expriment les choses pour que nous sachions que nous sommes différents des autres//*]

E4, S8 :

[être Djalfoui يعني انه بوياتك كانو بيازة / كانوا يصيدوا بالباز / كانو فرسان يركبو في الحصان / هذا هو الجلفاوي / الجلفاوي كان مملكة مستقلة بذاتها/ كان اا صحيح حنا الان لاشيئ [؟] لأنه خطط لان نكون هكذا ، لأنه فرانساً خطّطت ، فرنسا سوسيولوجيا فهمت بأنه هاذون ينبغي أن ننشئ لهم فضاءات تحويهم ومانخلوهمش هكذا si non كانت مملكة الجلفة تستمر إلى غاية اليوم ، ماكانتش سماها مملكة الجلفة كانت سماها مملكة أولاد نايل//]

[*être Djelfaoui veut dire que vos ancêtres furent des autoursiers ils élevèrent et dressèrent des autours pour la chasse/ ils montèrent à cheval/ c'est ça un*

Djelfaoui/ autrefois le Djelfaoui se considéré comme une royaume indépendante [...] d'un point de vue social la France s'est rendu compte qu'il fallait leur créer des espaces pour les contenir et ne pas les laisser ainsi/ sinon le Royaume de Djelfa aurait perduré jusqu'à aujourd'hui/ et son nom n'aurait pas été le Royaume de Djelfa mais plutôt le Royaume des Ouled Nail//]

V. 8. L'identité naili : une affiliation spirituelle et non raciale

E5 et E1 avancent une nouvelle piste d'hypothèses sur l'origine des *Ouleds Nail* et sur la naissance de leur confédération. Cette approche s'appuie sur des arguments anthropologiques, linguistiques, sociodémographiques et historiques.

E5 offre plusieurs arguments à sa démarche. Selon lui, les *Ouled Nail* ne seraient pas la descendance de *Sidi Nail*, mais plutôt d'un groupe de tribus qui ont conclu une alliance sous la bannière du leadership spirituel *Sidi Nail*, dont le vrai nom est « *Mohammed El Khorchoufi* » qui appartient à la noble descendance, « *Ech-charifa* », de « *Idriss El Akbar* ».¹

Le récit « *naili* » comme tout autre saga nomade, est bâti sur la transvase individuelle et la transmission transgénérationnelle. En effet, la tradition orale sous ses diverses formes, captée ensuite par l'écrit, a préservé l'héritage culturel oral des *Ouled Nail*. C'est ainsi que le récit « *naili* » perpétue la distinction des *Ouled Nail* et contribue en même temps à la préservation et à la pérennité de leur patrimoine symbolique, indispensable à la préservation et à la continuité du lien social.

«[Il] relate les mêmes histoires dans une répétition infinie qui renaît à chaque lecture et par là se fait mémoire, lecture par laquelle la survivance et la permanence de l'identité groupale trouvent leur fondement. » (Monzani, 2005)

¹ Moulay Idriss I, arrière-petit-fils d'Al-Hassan ibn Ali, cousin et mari de Fatima Zahra, la benjamine du Prophète Mohammed « que paix et salut soient sur lui ».

E5 relate sa version inédite et actualisée du récit *naïli*, une version nourrie par les arguments et les exemples. Aussi, demande-t-il une critique scientifique des faits historiques ainsi qu'une relecture du patrimoine transmis dont il n'était jamais passé au peigne fin de la critique scientifique. Une telle démarche ne lui épargnera pas les critiques, affirme t-il.

Nous pensons que cette prise de position rentre dans une vague de relecture patrimoniale qui toucherait toute l'histoire algérienne. Dans ce contexte, on ne peut que remarquer le scepticisme à l'égard des lectures officielles qui semble être en vogue. Une situation qui met en évidence une sorte de méfiance à l'égard de ce qui est échangé comme une vérité absolue et indiscutable ¹.

E5, S18 :

[لانو الجلفة لم يكن لها وجود/ امبعد اصبحت الجلفة هي اولاد نايل/ ولما نقول اولاد نايل بالنسبة ليا
 c'est une confédération / ماهايش قبيلة الادارسة / حتى البيت اللون نتاعها علاش عدنا حمرة
 وكحلة / هذي قراءتي ربما الخاصة/ البيت نتاع الشعر او الخيمة/ البيت عند كل العرب سوداء اللون/
 علاش الاستثناء عدنا احنا حمرة وكحلة مخططة علاش؟/ لازم يوقع تساؤل/ عند العرب قديما كانوا اذا
 عقدوا تحالف أو ربطوا تحالف فيما بينهم يديروا البيت حمرة باش القبائل المحيطة بهم تعرف أنهم
 متحالفين أي عندهم قوة/ هاذ العادة انقرضت راحت من عند العرب/ لم يبق لها وجود وبقات سائدة عدنا
 علاش؟/ لانه قبائل اولاد نايل تحالفوا مع قبائل أخرى/لأنهم قلنا هوما: رحمان واش يكونوا بني هلال/
 الصحاري بني هلال/ العبايز ادارسة/ اولاد بن علي ادارسة/ عدنا قصور اولاد نايل/ قصور معناها المدن
 او القرى المسيجة المحاطة بأسوار مثلا عدنا قصر زينة قصر الشارف قصر عمورة قصر الحنية/ قصور
 متعددة في المنطقة انتاعنا هنايا/ هاذو قولنا دارو تحالف ولات البيت حمرة هاذي القراءة نتاعي/ بعض
 الناس يقولو قالولاد نايل اوحدهم/ لا حتى سيدي نايل هاذي قراءة خاصة وربما تجلب لي واحد الأقوال/
 علاه يقولو كلنا ادارسة اشراف/ انا بالنسبة ليا لا/ ماهايش هاذي هيا لانو كاين قراءات//

¹ Pour plus de détail, voir les deux chapitres : Djelfa au pluriel et la Langue mise en mot.

[parce que Djelfa n'existait pas / c'est après qu'elle soit devenue / Djelfa incarne les Ouled Nail/ quand on dit les Ouled Nail pour moi ce n'est pas la tribu Idrisside/ c'est une confédération/ même la couleur de notre tente pourquoi est-elle rouge et noire / c'est ma lecture personnelle/ pourquoi la tente de poil ou la tente des Arabes est-elle de couleur noire / à l'exception de la nôtre qui est rayée en rouge et noire / Pourquoi/ devons poser la question/ les Arabes dans le passé s'ils concluent une alliance entre eux ils montreraient ce pouvoir sur leurs tentes/ coutume qui n'est plus pratiquée aujourd'hui / cependant il reste prédominant chez pourquoi/parce que les tribus des Ouled Nail se sont alliées avec d'autres tribus/ avons dit la tribu des Rahman qui sont-ils / Ils sont des Hilaliens/ les Sahari sont des Hilaliens/ les Abazize et les Ouled Benalia sont des Idrissides/ avons les Ksour des Ouled Nail / les ksour sont des villages fortifiés/ par exemple avons le Ksar de Zenina [El Idrissia] celui de Charef celui de Amourah celui d'El Hania / de nombreux Ksour dans notre région/ l'avons dit / ont accordés une alliance/ ainsi la tente rouge symbolise cette union /ceci est ma propre lecture/certaines personnes disent que cette alliance concerne uniquement les Ouled Nail [les descendants de Sidi Nail] /moi je dit non(..)/ Cette lecture peut m'apporter quelques critiques/ pourquoi/ ils disent que [les Ouled Nail] sommes une noblesse Idrisside/ je ne suis pas de cet avis/ non ce n'est pas vrai/ il existe d'autres hypothèses plausibles//]

V. 9. L'arabité, un lieu de rencontre ouvert et divers

« Loin d'être une propriété culturelle d'une race à part, l'arabité est vécue philosophiquement comme un espace d'expérimentation. Elle sert plutôt à marquer un lieu de rencontre ouvert et divers, là où le Même et l'Autre s'interconnectent et s'inter-échangent. « En un mot, l'arabité n'est pas l'arabe ni l'Arabe, et encore moins l'arabophone. » (Meskini, 2008)

Et tout en réfutant la thèse de ceux qui contestent l'appartenance à la sphère arabe, E5 décrit « l'appartenance arabe » en disant : [« Ils » croient que l'arabisme est un indicateur raciste. Peu importe si vous n'êtes pas Arabe

d'origine ethnique. En fait, l'arabisme est une affiliation civilisationnelle et culturelle. Et pour démontrer cela, il cite le *hadith* suivant :

« Ô peuple, le Seigneur est un, et le père est un père, et l'arabe n'est pas l'un de vous du côté du père, ni du côté de la mère, mais plutôt la langue, donc quiconque parle l'arabe est l'Arabe. » ¹

E5, S19 : estime que :

[هامعليهش ماكش عربي؟/ هوما راهم يسخيرو العربية عرق/ العربية ماهيش عرق/ العربية انتماء حضاري/الرسول صلى الله عليه وسلم ليست العربية منكم بام واب ولكن من تكلم العربية فهو عربي/ هذا حديث ما نجمش انا ننفيه ماكانش لي يقدر يقول انا راني اصيل/ اي واحد في الصحراء من هذا ورقلة ماكانش لي اللي يقولها،/ماكانش لي اللي يقولها مع القرون والاحتلالات/ مانيش نطعن حاشاحاشا/ كاين شئ يسموه الانتماء الحضاري/ اما تقولي في النسل فهادي حاجو وحدا اخر/ انا ما ناقشها ما ندخل فيها ما نخوض فيها ماتهمنيش او مانيش مسؤول عليها / انا عندي ها هاالانتماء نتاعي / ها لوغتي ها لساني/ ها عاداتي/ ها عقيدتي/ ها هادي هي //]

[vous dites que vous n'êtes pas arabe je ne vois pas quel problème cela pourrait poser/ Ils pensent que l'arabisme est une ethnie/ l'arabisme n'est pas une ethnie/ la langue arabe est une appartenance culturelle/ le Messager que la prière et la paix de Dieu soient sur lui a dit: nul d'entre vous n'hérite l'arabe de son père ou de sa mère l'arabe est une habitude de langue et donc quiconque parle arabe est un Arabe / ceci est un hadith² honorable que je ne peux nier [...] personne ne peut prétendre qu'il est ethniquement pure/ au fil des siècles et de la succession des conquérants, nul ne peut en être certain de sa race/ je ne conteste pas la généalogie loin de moi l'idée de dire ça loin de moi l'idée de dire ça loin de moi l'idée de dire ça/ Il y a quelque chose qui s'appelle l'appartenance culturelle/

¹ En se référant aux références scientifiques fiables, j'ai trouvé que ce hadith est évalué « dhaif djidan », c'est-à-dire très faible, par El Cheikh El Albani. <https://al-maktaba.org/book/31621/7378#p8>

² Dans son « Histoire de Damas », Ibn 'Asâkir rapporte le *ḥadīth* du prophète Mohamed: Dieu est un et le même. [Adam] notre père est le même. Nul d'entre vous n'hérite l'arabe de son père ou de sa mère. L'arabe est une habitude de la langue et donc quiconque parle arabe est un Arabe.

quant à parler de la question de la progéniture c'est une autre affaire/ je n'en discute pas on n'y rentre pas on n'y rentre pas je m'en fous ou plutôt je n'en suis pas responsable/ ceci est mon appartenance/ ceci est ma langue/ ceci est mes coutumes/ ceci est ma foie/ et c'est tout je n'ai rien à cacher//]

V. 10. L'identité naili : un mythe tribal, une illusion

E1 rejette fortement l'identité naili car elle repose sur un mythe fondé sur l'idée de la descendance commune. Un mythe qui a été, selon E1, assis, défendu et propagé à travers le temps par des « Chouyoukhs »¹. L'histoire de la descendance commune est fortement inculqué dans l'imaginaire des *Ouleds Nail* car elle fait plaisir au gens. En effet, la descendance commune permet de tisser autour d'elle une histoire commune agréable à écouter et à raconter et permettant en fin de compte de gagner une certaine notoriété. De fait, s'affilier à la descendance « *echarifa* » était le vœu de tout le monde.

Cette politique de classification a fait ainsi, regrouper des populations de différentes tribus sous une catégorie appelée « *Ouled Nail* ». *Nail*, le père, est un descendant de la lignée du Prophète Mohammed, (que prière et salut soient sur lui), à sa fille Fatimah al-Zahra.

E1 considère logiquement que si la prémisse est fausse, la conclusion qui en découle serait erronée. Ainsi, l'histoire d'un père commun ne peut tenir dans une société civilisée régie par des lois autres que tribales.

De cette manière, il distingue l'identité tribale de l'identité urbaine. La vie civile, régie par des législations et réglementations économiques, politiques et sociales, contredit le schéma tribal fondé sur l'idée de parenté et de généalogie.

E1, S9 :

[كايين هوية جلفاوية ؟]

¹ Titre honorifique dans la culture arabe. Il peut désigner un chef de tribu comme il peut désigner un chef spirituel de zaouïa ou un érudit religieux musulman.

[ماكانش/ كاين محاولة احد / هاذيك الناييلية ومحاولة أصررت هوية نايلية / بصح فاشلة لأنها مبنية على أكاذيب/ وما وما مانقولوش اكاذيب/ ممكن اكاذيب / ممكن نقولوا أسطورة / و المشكل أسطورة قوية هنا في الجلفة / يعني الأصل المشترك/ كان جدنا قاع سيدي نايل وادريسي الأكبر وكذا / وهي ماكانش منها / هي مجرد أساطير روجولها الشيوخ بكري هنا دائما في الجلفة باه يكسبوا التعاطف انتاع الناس / صاغوا رواية تعجب المواطنين ولا أهل القبيلة/ باش/ وهي على كل حال عدها اصول لأنو من بكري القبائل كانوا يحاولوا يلتصقوا بالنسب الادريسي/ امالاهذيك الفكرة كانت عامة في شمال افريقيا ولا في المغرب العربي / كانت كايينة في هذا المنطقة / امالا استغلوا ال personnage انتاع un certain محمد بن عبد الله/ اذا كان موجود صح /وابداو وابداو قالو بلي رانا ننتموا ليه وابداو يأسطروا في هاذيك القبيلة بن ذيك القبيلة وهاذوك بني عمها هاذون ودارولها سجرة وابدات ادور/ احنا الهوية انتاعنا مرتبطة بهاذيك الفكرة انتاع العرش/ وهاذي خلاها تختلف عن الهوية انتاع المدينة مثل تلمسان ولا انتاع وهران انتاع قسنطينة/ لهي تعبر على هوية لمدينة يعود دائما خلفية اقتصادية ولا سياسية ولا اجتماعية //]

[Existe-t-il une identité djelfaoui ?]

[Ça n'existe pas/ c'était la tentative d'une personne [..] considérée comme échouée car elle était basée sur des mensonges/ et elle n'est euh euh / je ne dirais pas que ce sont des mensonges/ ça pourrait-être faux/ ou peut-on dire que c'est un mythe/ et le problème c'est que c'est un mythe fort ici à Djelfa/ mythe de l'ascendance commune/ Sidi Nail et Idriss premier sont respectivement le père de tous les Ouled Nail et leur arrière grand-père et ainsi de suite/ et c'est sans fondement/ ce ne sont que des sagas propagées par les anciens cheikhs ici à Djelfa afin de gagner la sympathie du peuple/ ils ont élaboré un récit qui a été apprécié par les citoyens ou disons les gens de la tribu/ pour que euh/ en tout cas cette légende a des origines parce que les tribus ont tenté d'adhérer à la lignée Idriside depuis l'Antiquité/ l'idée était donc générale au Maghreb et en Afrique du Nord de façon générale/ ici aussi l'idée a prévalu/ ils ont donc profité de la personnalité de Muhammad bin Abdullah/ s'il existait véritablement/ et ils

*commencèrent ils commencèrent / ils commencèrent à dire que lui appartenions/
Et ils ont commencé à lui bâtir un récit / cette tribu descend de cette tribu et
ceux-ci sont ses cousins/ ils ont même établi son arbre généalogique/ et le récit
commence à circuler/ notre identité est liée à l'idée de la tribu/ cela la rendait
différente de l'identité de la ville comme Tlemcen Oran ou de Constantine/ qui
exprime un contexte économique ou politique ou social//]*

Conclusion

Ainsi, Djelfa se présente non seulement comme un rassemblement physique, mais aussi comme un palimpseste discursif riche, nourri par la subjectivité de ses habitants et les tensions entre ancrage régional et imaginaire collectif.

Qu'elle soit considérée comme un foyer de « *asabiah* » tribale, un haut lieu littéraire ou simplement un « rassemblement humain », Djelfa incarne une forme mouvante de la ville, en quête constante de définition. Par la parole, la mémoire et l'écriture, ses contours sont constamment redessinés, faisant d'elle une « ville imaginaire » au sens profond du terme : celle que nous portons en nous, celle dont nous rêvons et celle que nous racontons.

SYNTHÈSE

Le paysage sociolinguistique et culturel de la ville de Djelfa est façonné par les discours et représentations des personnes qui y vivent et qui y ont vécu. Pour les intellectuels interrogés, Djelfa n'est pas perçue comme un espace géographique aux frontières fermées mais comme un espace culturel beaucoup plus vaste, au-delà de la taille territoriale de la ville ou même de la géographie administrative de la wilaya. Une conception qui pourrait être construite en raison de l'activité pastorale des *Ouled Nail* qui dominent les parcours steppiques. Ainsi, le *Bled des Ouled Nail*, « pays de la progéniture de *Nail* », dont la capitale est la ville de Djelfa, serait très étendu allant jusqu'aux frontières Est du pays. Un constat qui met en lumière le fait que la culture *Naili* a participé à la formation d'autres cultures avec lesquelles elle est entrée en contact ou qu'elle a traversées.

Quant au parler *djelfaoui*, les enquêtés estiment qu'il maintenait sa « pureté arabe », comme en témoigne son vocabulaire, riche en mots et expressions arabes classiques, et qu'il s'agit d'un dialecte facilement compris par les arabophones. Ainsi, les discours des enquêtés se conjuguent pour représenter les *Ouled Nail* comme des Arabes de souche et que toute autre considération serait de facto réfutée : « Si les *Ouled Nail* sont d'origine berbère, d'où vient donc ce lexique purement arabe que l'on utilise ». Pour eux, le parler *naili* présentant des thèmes bédouins témoigne de l'arabité des *Ouled Nail*. C'est alors que la matière discursive apparaît comme objet de référence à la composante bédouine et la pureté arabe. L'aspect bédouin serait la spécificité qui aurait préservé l'authenticité de ce parler malgré l'« hybridation » linguistique que connaît la ville de Djelfa.

Cependant, se référer à la composante linguistique comme seul témoin de l'appartenance ethnique ne pourrait que induire à l'erreur. Déjà, l'origine des *Ouled Nail* se basant seulement sur la tradition orale, est objet de disparité : « *la steppe fut ée peuplée par les Gétules nomades pasteurs et aussi des pasteurs de cette région* », « *la steppe, domaine auquel appartenons et ne en sommes pas*

séparés », etc. Ensuite, les traditions vestimentaires des *Ouled Nail* et des *Chaouis* sont identiques : «*Ouled nail et Chaoui partagent le même imaginaire linguistique* », «*on ne peut distinguer entre la photo d'une vieille femme chaoui et celle d'une femme naili* », etc. Certes, Comme système de signes et de sons l'arabe et le *chaoui* sont différents, mais ils sont très proches comme système d'idées et de pensées. De ce fait, Djelfa représente un continuum culturel qu'elle partage avec d'autres wilayas.

La désignation du parler de la ville de Djelfa dans le discours des enquêtés se fait par la corrélation de deux particules énonciatives, « *le nôtre* » et le « *parler djelfaoui* », ainsi que par sa fréquence distributive dans le flux discursif. Une corrélation témoignant le degré d'estime des intellectuels pour leur identité *naili*. Néanmoins, il pourrait sous-tendre l'hypothèse du renforcement voire d'un repli identitaire ou encore d'une polarisation identitaire concentrique ayant atteint le paysage social algérien. Cette auto-proclamation constitue en effet, une forme inconsciente de détermination identitaire que l'on a remarqué d'ailleurs chez un bon nombre d'enquêtés comme je l'ai précisé.

L'identité *naili* s'applique parfaitement à l'identité *djelfaoui* car l'une est utilisée à la place de l'autre dans les discours des enquêtés. Elle est valorisée par différents discours : culturels, identitaires, sociologiques, historiques,...et différentes représentations : « elle dépasse les frontières administratives », « elle est arabo-musulmane d'aspect bédouin », « elle se distingue par la chevalerie, le courage, la générosité, la vigilance et l'éloquence », etc.

Toutefois, la personnalité du *djelfaoui* est approchée différemment : elle est « bivalente », « bidimensionnelle », « hybride ». Le bédouinisme, dont un aspect repose essentiellement sur l'esprit de clan, entre en conflit avec, voire menace, la vie citadine institutionnalisée. Quant à la ville de Djelfa, bien qu'elle présente une identité transfrontière et centre d'une culture spécifique dite « *naili* », reste pour autant une ville qui n'a pas encore atteint l'« âge mature » : « un regroupement », « rassemblement humain », « à l'état brut », « certains de

ses aspects se trouvent dans un état abimé », « elle n'a pas atteint son degré cumulatif », « un souk », etc.

La double posture de rupture et de continuité agit profondément sur les représentations linguistiques qu'ont les intellectuels de leur ville. Djelfa en tant qu'espace administratif et économique est dévalorisée : « c'est une ville aux apparences trompeuses », « elle est vide de l'intérieur », « à Djelfa, il faut que l'on limite nos ambitions », « l'absence de signes de civisme », « le nomadisme domine toujours », etc. Mais en tant qu'espace identitaire symbolique, elle est à la fois source et objet d'autopanégryrique¹.

En outre, les intellectuels, qui tendent à dresser un portrait stéréotypé et ambivalent de la situation linguistique en Algérie, prônent cependant une culture universelle qui passe nécessairement par l'acquisition d'autres langues. L'intérêt que portent les locuteurs pour une langue dépend des rôles qu'elle exerce dans le contexte social et de l'accès qu'elle offre au monde du travail. L'arabe, le français, l'anglais et l'espagnol partagent ainsi le paysage sociolinguistique de la ville.

L'altenance codique chez l'intellectuel est représentée sous des modèles et lieux : « stratégie de communication », « stratégie d'enseignement dans les disciplines scientifiques et techniques », « littérature de langue française en quête de soi », « littérature algérienne relatant le patrimoine local », etc.

La confrontation de l'élève algérien au français et à l'anglais avant qu'il maîtrise ses langues nationales, au lieu d'être une source d'enrichissement et de découverte, devient, dans un nombre de cas, un frein et un handicap, même pour la maîtrise des langues nationales. non seulement à l'échelle scientifique mais également culturelle et éducative.

Le profil dialectal assez complexe de l'Algérie d'aujourd'hui est susceptible, selon les enquêtés, d'évoluer vers un modèle écologique : une sorte de macro dialecte algérien que les Algériens des quatre coins du pays nourrissent,

¹ L'éloge de soi.

enrichissent et défendent en le véhiculant. Etant donné l'évolution démographique des agglomérations algériennes, il semble que ce soit la ville qui stabilisera le dialecte algérien à partir de la confrontation des variétés régionales et ainsi juger de la validité de tel ou tel mot ou expression.

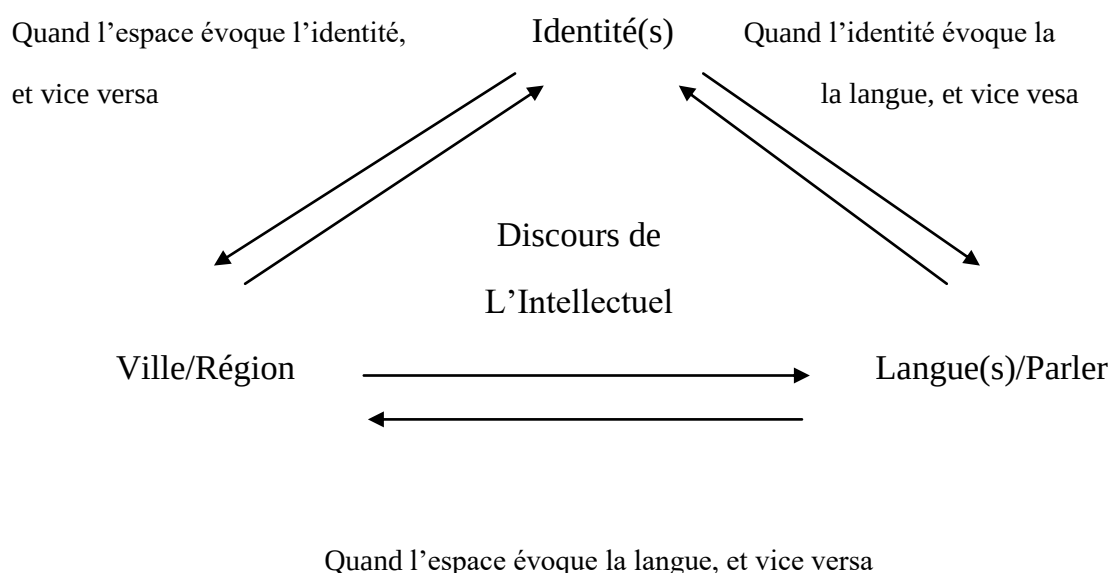


Figure 8: Thèmes phares nourrissant les représentations sociolinguistiques des intellectuels et qui se nourrissent mutuellement

CONCLUSION GÉNÉRALE

De par leur compétence scientifique ou artistique, les intellectuels, figures sociales des temps modernes, possèdent des compétences sociales, culturelles et langagières qui leur permettent d'interpréter le réel. Ils interviennent publiquement dans les grands débats politiques et se jettent délibérément dans la polémique sans se soucier de l'anonymat. Des caractéristiques qui rendent leur discours singulier et digne de l'étude.

La ville de Djelfa est située au carrefour du pays où se croisent quatre routes nationales faisant d'elle un point de transit entre le nord et le sud, l'est et l'ouest, et une plaque tournante importante de flux commerciaux et de transport. Une situation qui a contribué au bond démographique de la ville et de sa wilaya, qui compte une population de plus de 1.5 million d'habitants, dont environ cinq cent mille personnes vivent dans son chef lieu ¹. Bien qu'il s'agisse d'un pôle relativement récent, cela se compare aux autres villes voisines, la ville de Djelfa demeure un lieu chargé de références identitaires qui ont contribué à façonner un jeune groupe d'intellectuels pour qui elle représente l'objet et l'argument.

La forte croissance démographique que connaît la ville de Djelfa génère en effet, des phénomènes sociaux « incompatibles » : l'émergence d'une conscience sociale et d'une identité déclarée, parallèlement à la croissance d'une sorte de compétitivité sociale et culturelle égocentrique à laquelle la ville est soumise. En l'absence d'espaces culturels pertinents dans lesquels un dialogue social apaisé est encouragé, ces phénomènes contribuent à l'émergence d'un processus d'auto-évaluation et de ségrégation territoriale et linguistique.

Lorsque les intellectuels de la ville de Djelfa s'expriment sur les questions qui les touchent, ils révèlent les représentations et les points de vue qui sous-tendent leurs positions. Les représentations qu'ils développent dans leur discours permettent d'interpréter leurs positions tout en pointant vers différentes sources

¹ Cf. « [MONOGRAPHIE WILAYA DE DJELFA \(aniref.dz\)](#). » Estimations de décembre 2017.

de sens qui alimentent leur perception du réel comme lieu où s'entremêlent le pluriel et l'individuel, le réel et le imaginé, le conscient et l'inconscient.

L'occurrence des mots « la ville de Djelfa », « le parler *naili* » et « l'identité *naili* » dans le discours des intellectuels lors de la pré-enquête m'a amené à adopter ces trois entrées comme questions/concepts pivots de ma recherche.

La(es) langue(s) ? l'identité ? la ville de Djelfa ? Tels sont les trois axes principaux que cette recherche propose de débattre aux intellectuels arabophones et francophones de la ville de Djelfa. C'est précisément l'analyse sociolinguistique de leurs contributions qui intéresse cette recherche, qui vise à lancer un nouveau champ sociolinguistique (la sociolinguistique de l'Intelligentsia), à enquêter sur les marqueurs identitaires qui imprègnent leurs discours, et à mettre en avant les représentations qui sous-tendent leurs positions dans l'espace social *djelfaoui*.

Le flux discursif synchrone de questions/réponses permettant à la mémoire inconsciente de s'affranchir de toute potentielle censure « consciente », permet aux intellectuels interrogés d'exprimer avec force leurs points de vue même si le débat semble plus ou moins encadré. un tel environnement, à mon avis, rend l'espace propice à l'étude des représentations linguistiques.

En effet, faire de la sociolinguistique des intellectuels de la ville de Djelfa dans le but de voir si le discours des intellectuels *djelfaouis* est sociolinguistiquement singulier, m'a amené à étudier les rapports complexes entre la langue, la ville et l'identité au travers des discours épilinguistiques des intellectuels *djelfaouis* provoqués *hic et nunc* (le discours sur la ville de Djelfa comme identité et espace géographique, le discours sur le parler *djelfaoui* comme composante d'une identité dite *naili*, le discours sur les langues qui partagent le paysage sociolinguistique de la ville, le discours sur la politique linguistique algérienne, le discours sur l'identité *naili* comme vecteur de résilience à l'heure

où les revendications identitaires battent leur plein...) Ce fut mon point de départ.

J'estime que le contexte *djelfaoui* est un terrain singulier pour mener une telle étude sociolinguistique en ce qu'il représente dans l'optique identitaire et linguistique. En effet, L'étude des représentations (B. Maurer, 1997) que logent les discours des intellectuels arabophones et francophones de la ville de Djelfa, provoqués *hic et nunc*, est pertinente à plusieurs égards :

- La montée des discours identitaires à l'échelle universelle et locale et la détermination de l'État algérien à consolider l'identité nationale algérienne par la promulgation d'un nombre de mesures touchant essentiellement le statut langagier (constitution de 1996, Loi n° 02-03 du 10 avril 2002, et la révision constitutionnelle de 2016)
- L'activité discursive chez les intellectuels est plus qu'une activité naturelle, c'est un engagement qui ouvre le discours social à des problématiques diverses, à savoir la question langagière et identitaire en l'occurrence.
- Les opinions et les points de vue des intellectuels *djelfaouis* sont chargés de stéréotypes qui fournissent le soubassement de leurs argumentations (R. Amossy, 1994)
- Manieurs de mots et d'idées, « ils [les intellectuels *djelfaouis*] s'incèrent dans la « boulimie discursive » du temps » et contribuent ainsi aux « conflagration spéculative » propre à ce commerce (R. Major, 1994)
- Les intellectuels sont porteurs d'un idéalisme qu'ils véhiculent par la langue et rien d'autres. Sans elle, ils seraient de simples fonctionnaires soucieux de leurs carrières professionnelles (L. Addi, 2000)
- L'implication et l'engagement des intellectuels dans la société dont ils cherchent à infléchir les orientations politique et sociales.
- Leurs rôles prépondérants dans la renaissance et la défense de l'identité du groupe (le printemps berbère) et dans les grands changements politiques (le printemps arabe)

- En tant que détenteurs d'un capital culturel, les intellectuels occupent, au sein des classes dominantes, une position dominée (G. Sapiro, 2009) qui change au gré de la conjoncture politico-sociale, des rapports de force qui prévalent et des fluctuations des opinions dans la société.

Ainsi, L'intérêt que revêt l'étude des pratiques langagières des intellectuels dans le contexte social de la ville de Djelfa est à la mesure du pouvoir symbolique qu'ils possèdent en tant que manieurs de l'opinion publique, d'une part ; D'autre part, l'importance de la question linguistique comme l'un des centres de la revendication identitaire, fournit de sa haute valeur symbolique dans les discours intellectuels. Pour cette raison, mes objectifs se sont orientés vers une méthode d'analyse du corpus qui prend en compte ces paramètres : les dimensions identitaires du discours intellectuel *djelfaoui*, son enracinement dans l'imaginaire *naili*, et son interaction avec le contexte social de la ville, notamment en ce qui concerne les langues, l'identité et la ville, objets de l'étude..

Compte tenu de ce qui précède, je peux dire que l'analyse des réponses aux questions proposées a permis :

- 1/ Identifier le parler *djelfaoui* dit *naili*, la ville de Djelfa et l'identité *naili* comme sujets envisagés dans le discours intellectuel *djelfaoui*.
- 2/ Mesurer le poids de l'imaginaire collectif et de l'identité linguistique et régionale dans la hiérarchisation sociolinguistique des intellectuels *djelfaouis*.
- 3/ Mettre en évidence la place occupée par la langue dans le discours « intellectuel » *djelfaoui* en tant que marqueur identitaire.
- 4/ Se rendre compte des facteurs sociaux influençant les pratiques langagières des intellectuels *djelfaouis*.
- 5/ Reconnaître le fait que l'identité linguistique se manifeste non seulement à travers les représentations linguistiques, les points de vue exprimés, et les positions scientifiquement argumentées, mais également à travers les attitudes

linguistiques, à savoir les usages lexicaux du parler local, comme moyen de mettre en valeur et de renforcer socialement l'identité linguistique.

On peut dire que cette étude a pu, pour la première fois, mettre en exergue les rapports multi-strates qu'entretiennent les intellectuels arabophones et francophones de la ville de Djelfa à la langue, comme objet et comme sens du discours ; l'identité, en tant que relation au lieu et à la langue ; à la ville comme lieu d'identité et de langage et berceau de l'engagement intellectuel.

Il me semble aussi que cette recherche a permis de mieux appréhender l'espace *djelfaoui* comme pourvoyeur d'idées et de paroles qui alimentent le discours des intellectuels, et comme espace sans lequel l'engagement intellectuel n'a pas lieu. Et comme fondement sur lequel s'appuie un discours identitaire, dont il tire des racines communes qui lui permettent de se fonder en vérité.

Le contexte de l'enquête (le déroulement de l'enquête et la lecture du corpus) m'a poussé à « oser » tester quelques notions et méthodes dénichés par-ci et par-là et d'en valider quelques associations de concepts. En outre, parcourir les documents scientifiques a permis de clarifier les différents positionnements conceptuels que la lecture du corpus manifestait. J'étais consciente, dès le départ, de l'importance que revêt une enquête sociolinguistique sur les intellectuels dont la parole est l'outil de combat idéologique et dont le repérage n'est pas une tâche aisée.

L'interdisciplinarité du champ m'a procuré l'opportunité d'essayer plusieurs méthodes d'investigations et d'en choisir la plus conforme et la plus efficace ; de parcourir divers théories d'analyse et d'en revenir sur ses choix si nécessaire ; d'interroger multiples hypothèses scientifiques et d'en emprunter de ses notions.

Ainsi, je peux prétendre que l'application de ma démarche (voir chapitre n°1), m'a épaulée à :

- ✓ Amorcer l'étude d'un nouveau terrain sociolinguistique (sociolinguistique de l'intelligentsia). Essayer de formuler des problématiques qui relient interrogations sociales et questionnements langagiers, chercher à articuler des cadres théoriques compatibles, et expérimenter des méthodes pertinentes de terrains de façon à produire des connaissances scientifiques.
- ✓ Valider l'existence d'un discours intellectuel *djelfaoui* dont les caractéristiques sociolinguistiques sont mises en exergue par cette enquête.
- ✓ Préparer puis tester puis réajuster les méthodes de recueil de données (à savoir le questionnaire et l'enquête empirico-inductive) qui nous permettent d'identifier l'espace intellectuel *djelfaoui* en amont et de l'interroger en aval. Ces méthodes ont été élaborées en fonction de leur adéquation au contexte sur lequel j'enquête et de leur pertinence à me rendre compte de la réalité sociolinguistique de la ville de Djelfa via les discours de ses intellectuels.
- ✓ Favoriser une démarche d'analyse qui considère plusieurs niveaux intriqués (voir l'introduction et le premier chapitre) et qui implique de la *circulation discursive*¹, du moment où les discours ne sont pas construits et représentés à travers des éléments langagiers mais ils sont aussi «traversés par des objets sociaux qui prennent sens dans la pluralité des trajets interprétatifs » (Garric, 2013). Les discours des enquêtés sont produits dans deux langues, à savoir l'arabe et le français, dont l'imaginaire et les syntaxes sont différents. Une réalité qui nous a poussés à se procurer des procédés analytiques arabes pour saisir le sens logé dans le discours arabe. Les analyses se sont faites sur les corpus de langue d'origine et par les méthodes d'analyse adéquates à chaque langue tout en se rendant compte de la complexité du sens que renferment les discours identitaires.

¹ Concept clé de Bakhtine.

- ✓ Enrichir le jargon disciplinaire par une terminologie empruntée à d'autres disciplines, à savoir la biologie, la géographie, la philosophie, la géologie, etc. Une telle démarche permet évidemment de confronter la réalité discursive à la réalité naturelle.

Pour conclure, cette recherche académique, en plus de l'apport qu'elle fournit à la sociolinguistique algérienne, dans la mesure où elle couvre un nouveau champ d'investigation, celui du discours de l'intelligentsia, explore l'identification et la légitimation de l'intellectuel dans son environnement naturel, à savoir le terrain urbain, avant de disséquer les marqueurs identitaires dans son discours et d'examiner l'usage du langage comme marqueur identitaire dans le discours intellectuel.

Cependant, malgré les perspectives que cette étude a pu éclairer, elle ne prétend pas couvrir tous les aspects que pourrait présenter le discours intellectuel *djelfaoui*. Le fait que le corpus d'enquête comprenne plus de dix heures d'enregistrement est, à mon sens, une « mine d'or » qui n'a pas encore livré tous ses secrets.

Sur le plan personnel, le fait que le groupe intellectuel *djelfaoui* ait fait l'objet de mon enquête m'a donné l'occasion de le côtoyer de près, et certains d'entre eux sont même devenus mes amis. Cela m'a apporté de nombreux avantages et ouvert de nombreuses pistes et hypothèses pour de futures recherches que j'estime entamer prochainement. À cet égard, il me semble opportun de s'interroger sur l'existence d'un discours intellectuel féminin algérien et de le situer par rapport au discours dit « masculin ». On peut également s'interroger sur l'existence d'un discours intellectuel régional et de ses marqueurs identitaires distinctifs...

BIBLIOGRAPHIE

(Citée et/ou de référence)

Abbes-Kara, A. (2010). La variation dans le contexte algérien. Enjeux linguistique, socioculturel et didactique. *Cahiers de sociolinguistique*, 15 (1), pp. 77-86.

Abric, J.-C. (2005). *Méthodes d'étude des représentations sociales*. Toulouse: Érès.

Achard, P. (1993). *sociologie du langage*. (puf, Éd.) Paris: Que sais-je.

Achard, P. (1978). Une partie intégrante de la sociolinguistique : l'Analyse de Discours. *Langage et société* (6), pp. 3-26.

Agharmiou-Rahmoun, N. (2017, janvier 25). Tizi ouzou, formation d'une ville dans un hinterland rural des plus denses d'Algérie. *Territoire en mouvement Revue de géographie et aménagement*.

Agier, M. (2004). *la sagesse de l'ethnologue*. Paris: L'oeil neuf.

Ait Dahmane, K., & Amorouayach, E. (2017). L'Emir Abdelkader résistant anticolonial et initiateur du dialogue des religions dans les deux rives de la Méditerranée. *Langues, discours et inter cultures* (1), pp. 61-78.

Ait-Chaalal, A. (2007). Langue(s) arabe(s), monde(s) arabe(s), arabité, arabisme: éléments de réflexion et d'évaluation de dynamiques complexes. *Revue internationale de politique comparée*, 14 (1), pp. 51-68.

Ali-Khodja, M. (2013). Réflexions sur les figures de l'intellectuel et du savant en milieu francophone minoritaire. *Minorités linguistiques et société / Linguistic Minorities and Society* (3), pp. 41-55.

Amara, A. (2001). Analyse des difficultés rencontrées par des élèves Algériens de 1ère A. S. dans l'expression des temps verbaux en français. *Insaniyat / إنسانيات* (14-15), pp. 189-196.

Amorouayache, E. (2009). Pratiques langagières d'étudiants en médecine de la Faculté d'Alger. *Synergies Algérie* (5), pp. 139-150.

Asselah-Rahal, S. (2004). *Plurilinguisme et migration*. Paris: L'Harmattan.

Asselah-Rahal, S., & Blanchet, P. (2007). *Plurilinguisme et enseignement des langues en Algérie*. Louvain-la-Neuve: E.M.E Editions.

Auroux, S. (1998). Les enjeux de la linguistique de terrain. *Langages*, 32^e année (129).

AUTHIER-REVUZ, J. (1995). *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidence du dire*. Paris: Larousse.

- Baccouche, T. (2009). Dynamique de la langue arabe. *Synergies Tunisie* (1), 17-24.
- Baccouche, T. (1998). La langue arabe dans le monde arabe. *L'information grammaticale. Numéro spécial Tunisie* (2), 49-54.
- Bachelard, G. (1943). *L'air et les songes*. Paris: éditions José Corti.
- Bardin, L. (2007). *L'analyse de contenu* (Vol. coll. Le Psychologue). (Q. PUF, Éd.) Paris, France.
- Baudry, R., & Juchs, J. (2007). Définir l'identité. *Hypothèses* (10), pp. 155-167.
- Baumont, C., Beguin, H., & Huriot, J.-M. (1996). *Définir la ville*. Laboratoire d'analyse et de techniques économiques (LATEC). Dijon: Université de Bourgogne.
- Baylon, C. (2005). *Sociolinguistique: Société, Langue et Discours*. Paris: ARMAND COLIN.
- Beaud, & Weber. (2003). *Le guide de l'enquête de terrain*. Paris: La découverte.
- Becchia, C., & Chamboduc de Saint Pulgent, D. (2012). L'identité : introduction. *Questes [En ligne]* (24), pp. 1-26.
- Bedjaoui, W. *Représentations sociolinguistiques en contexte plurilingue, Thèse de doctorat* . Alger.
- Bensouiah, R. (2005, janvier 17). Pasteurs et agro-pasteurs de la steppe algérienne. *Strates* .
- Berghout, N., Bedjaoui, W., & Asselah Rahal, S. (2018). *sociolinguistique urbaine en Algérie : Etats des lieux et perspectives. En hommage à Thierry Bulot*. Belgique: EME Editions.
- Berthier, N. (2006). *Les techniques d'enquête en sciences sociales*. Paris: Armand Collin.
- Blanche-Benveniste, C. (1997). La notion de variation syntaxique dans la langue parlée. Dans G. F. (dir.), *Langue française, n°115, 1997. La variation en syntaxe* (pp. 19-29).
- Blanchet, P. (2005). Essai de théorisation d'un phénomène complexe. *Cahiers de sociolinguistique* , 10 (01), pp. 17-47.
- Blanchet, P. (2012 a). *La linguistique de terrain, méthode et théorie. Une approche ethnosociolinguistique de la complexité* (éd. 2e édition). (P. u. Rennes, Éd.) Mayenne, France: JOUVE.
- Blanchet, P. (2010). Pourquoi s'interroger sur les influences et les enjeux des contextes plurilingues sur les textes et les discours? Dans P. Blanchet, & M. e.-A. Kebbas, *Influences et enjeux des contextes plurilingues sur les textes et les discours* (pp. 194-200). Limoges: Lambert-Lucas.
- Blanchet, P., Kebbas, M., & Kara, A. (2012 b). Introduction. Pluralité linguistique et démarches de recherche : vers une sociolinguistique complexifiée. *Cahiers internationaux de sociolinguistique* (2), pp. 7-10.

- Bocco, R. e. (2001). Comment peut-on être bédouin ? Dans R. B. Chatelard, & Autrement (Éd.), *Jordanie : le royaume frontière*, (pp. 60-77).
- Bosma Harke, B. F. (1994, Septembre). Le développement de l'identité à l'adolescence.. *L'Orientation scolaire et professionnelle* , 23e (3), pp. 291-311.
- Bosma, H., Bariaud, F., & Grand, A. (1994, Septembre). Le développement de l'identité à l'adolescence.. *L'Orientation scolaire et professionnelle* , 23e (3), pp. 291-311.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Bourdieu, P. (2001 a). *Contre-Feux 2*. Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. (2001 b). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Le Seuil.
- Bourdieu, P. (1981). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1998). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Le Seuil.
- Bourdieu, P. (1980, Novembre). L'identité et la représentation Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* , 35, pp. 63-72.
- Boutet, J. &. (2005). Sociolinguistique et analyse de discours : façons de dire, façons de faire. *Langage et société* , 114 (4), pp. 15-47.
- Boyer, H. (2003). *De l'autre coté du discours: recherches sur le fonctionnement des représentations communautaires*. L'Harmattan.
- Boyer, H. e. (2016). "Le discours doit-être analyser avec les dispositifs de mise en scène": Entretien avec Patrick Charaudeau. *Mots, les langages du politique* (111), pp. 131-146.
- Boyer, H. (2008). *Langue et identité. Sur le nationalisme linguistique*. Limoges: Lambert-Lucas.
- Boyer, H. (1990). Matériaux pour une approche des représentations sociolinguistiques. Éléments de définition et parcours documentaire en diglossie. *Langue française* (85), pp. 102-124.
- Boyer, H. (1996). *Sociolinguistique: Territoire et objets*. Lausanne (Switzerland): Delachaux et Nestlé S. A.
- Bres, J. (2007). Dialogisme, éléments pour l'analyse. *Recherches en Didactique des Langues et Cultures - Les Cahiers de l'Acedle* , 14 (2).
- Brunot, F. (1922). *La pensée et la langue: méthodes, principes et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au français*. Paris: Masson.
- Bulot, T. e. (2006). Sociolinguistique urbaine et géographie sociale: articuler l'hétérogénéité des langues et la hiérarchisation des espaces. (Presses universitaire de Rennes).

- Bulot, T. (2011 a). L'approche de la diversité linguistique en sociolinguistique. Dans T. Bulot, & P. Blanchet, *Dynamiques de la langue française au 21^{ème} siècle : une introduction à la sociolinguistique*. www.sociolinguistique.fr.
- Bulot, T. (2006). *La langue vivante: identité sociolinguistique des Cauchois*. Paris: L'Harmattan.
- Bulot, T. (2003). Matrice discursive et confinement des langues : pour un modèle de l'urbanité. *Cahiers de sociolinguistique*, 8 (1), pp. 99-109.
- Bulot, T. (2011 b). Objet, terrains et méthodes de la sociolinguistique. Dans T. Bulot, & P. Blanchet, *Dynamiques de la langue française au 21^{ème} siècle : une introduction à la sociolinguistique*. www.sociolinguistique.fr.
- Bulot, T., & Blanchet, P. (2013). *Une introduction à la sociolinguistique (pour l'étude des dynamiques de la langue française dans le monde)*. Paris: Éditions des archives contemporaines.
- Busson, H. (1898). Le développement géographique de la colonisation agricole en Algérie. *Annales de Géographie*, 7 (31), pp. 34-54.
- Calvet, L. J. (1999 a). *La guerre des langues et les politiques linguistiques* (éd. 01). Paris: Hachette Littératures.
- Calvet, L. J. (2005). Les voix de la ville revisitées. Sociolinguistique urbaine ou linguistique de la ville ? *Revue de l'Université de Moncton*, 36 (1), pp. 9-30.
- Calvet, L. J. (1994). *Les voix de la ville. Introduction à la sociolinguistique urbaine*. Paris: Payot et Rivages (Essais Payot).
- Calvet, L. J., & Griolet, P. (. (2005). Impérialismes linguistiques hier et aujourd'hui. *Impérialismes linguistiques hier et aujourd'hui. Actes du colloque franco-japonais de Tokyo (21,22,23 novembre 1999)* (p. 384). Aix-en-Provence: INALCO/EDISUD.
- Calvet, L.-J., & Dumont, P. (. (1999 b). *L'Enquête sociolinguistique*. Paris: L'Harmattan.
- Canut, C. (1998). Pour une analyse des productions épilinguistiques. *Cahiers de praxématique*, document 3 (31), pp. 69-90.
- Canut, C. (2000, septembre). Subjectivité, imaginaires et fantasmes des langues: la mise en discours "épilinguistique". *Langages et sociétés* (93), pp. 72-94.
- Canut, C. (2007). *Une langue sans qualité*. Limoges: Editions Lambert-Lucas.
- Canut, C., Danos, F., & Him-Aquili, M. e. (2018). *Le langage, une pratique sociale. Éléments d'une linguistique politique*. (P. u. Franche-Comté, Éd.) Besançon.
- Carcopino, J. (1939). Fouilles de M. Gilbert Picard dans le castellum du limes de Numidie près du bourg de Messad (province d'Alger). *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 83^{ème} année, pp. 204-209.

- Carter, M. (2010). L'étude de l'arabe. *Diogenes*, 1 (229-230), pp. 153-173.
- Chabane, M. (01, juillet 2014). Comment concilier changement climatique et développement agricole en Algérie? *Territoire en mouvement. Revue de géographie et d'aménagement*.
- Charaudeau, P. (2002 a). A quoi sert d'analyser le discours politique? *Análisi del discurs polític*.
- Charaudeau, P. (2015). De la linguistique de la langue à la linguistique du discours, et retour. Dans G. & Engwall (Éd.), *Festival Romanistica. Contribuciones lingüísticas – Contributions linguistiques – Contributi linguistici– Contribuições linguísticas. Stockholm Studies in Romance Languages*, pp. 3-12. Stockholm: Stockholm University Press.
- Charaudeau, P. (2009 a). Identité linguistique, Identité culturelle: une relation paradoxale. Dans L. C. Ed.), *Le discours sur les « langues d'Espagne »*. Presses universitaires de Perpignan.
- Charaudeau, P. (2009 b). Identité sociale et identité discursive. Un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière. Dans C. P. (dir.), *Identités sociales et discursives du sujet parlant* (p. 231). Paris: L'Harmattan.
- Charaudeau, P. (2001). Langue, discours et identité culturelle. (Klincksieck, Éd.) *Éla, Études de linguistique appliquée*, 3-4 (123-124), pp. 341-348.
- Charaudeau, P. (2007). Les stéréotypes, c'est bien. Les imaginaires, c'est mieux. Dans B. H. (dir.), *Stéréotypage, stéréotypes: fonctionnement ordinaires et mises en scène*. Paris: L'Harmattan.
- Charaudeau, P. (2005). Quand l'argumentation n'est que visée persuasive. L'exemple du discours politique. Dans M. e. Burger, *Argumentation et communication dans les médias*. Québec: Editions Nota Bene.
- Charaudeau, P., & Maingueneau, D. (2002 b). *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris: Le Seuil.
- Charle, C. (1990). *Naissance des "intellectuels". 1880-1900*. Paris: Editions de Minuit.
- Chaubet, F. (2009). Enjeu - Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle: Bilan provisoire et perspectives. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 101 (1), pp. 179-190.
- Cheniki, A. (2019). *L'Algérie contemporaine cultures et identités*. hal-02281109.
- Cheriguen, F. (1997, septembre). Politiques linguistiques en Algérie. *Mots* (52), pp. 62-73.
- Chokier, N. &. (2006). La « zone muette » des représentations sociales, pression normative et/ou comparaison sociale ? *Bulletin de psychologie*, 3 (483), pp. 281-286.
- Claval, P., & Staszak, J. F. (2008). Où en est la géographie culturelle ? . Introduction. *Annales de géographie* (660-661), pp. 3-7.

- Collès, L. (2013). Roger Garaudy, témoin de son temps . Dans L. Collès, *Passage des frontières : Études de didactique du français et de l'interculturel*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Daguzan, J. (2009). Les relations franco-algériennes ou la perpétuelle leçon de tango. *Maghreb - Machrek* , 200 (2), pp. 91-99.
- Danvers, F. (2003). *500 Mots-clefs pour l'éducation et la formation tout au long de la vie* (éd. 2e édition). Villeneuve d'Ascq Cédex: Presses Universitaires du Septentrion.
- Danvers, F. (2009). *S'orienter dans la vie: une valeur suprême? Dictionnaire de sciences humaines*. Presses Universitaires du Septentrion.
- de Robillard, D. (2012 a). Problématiser une sociolinguistique émancipée du semiocentrisme : vers une sociolinguistique phenomenologico-hermeneutique. *Cahiers internationaux de sociolinguistique* , 2 (1), pp. 11-19.
- De Robillard, D., Debono, M., Razafimandimbimanana, E., & Tending, M. (2012 b). Le sociolinguiste est-il (sur) son terrain ? Problématisations d'une métaphore fondatrice. *Cahiers internationaux de sociolinguistique* , 2 (1), pp. 29-36.
- De Saussure, F. (2005). *Cours de Linguistique Générale*. Genève: Arbre d'Or.
- De Villaret, F. (1995). *siècles de steppe, Jalons pour l'histoire de Djelfa* (éd. édition hors commerce pro manuscrito, Vol. Première Partie). Ghardaia, Algérie: Centre de documentation saharienne.
- De Villaret, F. (1995). *siècles de steppe, Jalons pour l'histoire de Djelfa* (éd. édition hors commerce pro manuscrito, Vol. Deuxième Partie). Ghardaia, Algérie: Centre de documentation saharienne.
- Delmas, C. (2007). Abel Kouvouama et al., eds, Figures croisées d'intellectuels. Trajectoires, modes d'action, productions. Dans e. Abel Kouvouama et al. (Éd.). (p. 474). Paris: karthala.
- Dendale, P., & Coltier, D. (2005). 8. La notion de prise en charge ou de responsabilité dans la théorie scandinave de la polyphonie linguistique. Dans J. B. éd, *Dialogisme et polyphonie: Approches linguistiques* (pp. 125-140). Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur.
- Di Méo, G. (2002). L'identité: une médiation essentielle du rapport espace/société. *Géocarrefour* , 77 (2), pp. 175-184.
- Dubois, V. (2010). De la "politique littéraire" à la littérature sans politique ? Des relations entre champs littéraire et politique en France. ((halshs-00498022), Éd.) *version 1*.
- Duclert, V. (2003). Les intellectuels, un problème pour l'histoire culturelle. *Les Cahiers du Centre de Recherche Historique [En ligne]* (31).
- Durkheim, É. (1898). L'individualisme et les intellectuels . *Revue bleue* , 10 (4è série), pp. 7-13.

- Duval, C. e. (2011). La théorie de l'esprit : aspects conceptuels, évaluation et effets de l'âge. *Revue de neuropsychologie* , 3 (41-51).
- Duval, J. (1859). *L'Algérie: tableau historique, descriptif et statistique*. Paris: L. Hachette et Cie.
- El Karoui, H. (version abrégée septembre 2018). *La fabrique de l'Islamisme*. Institut Montaigne.
- El-Achmaoui, A. b. (non édité). *essalssila al wafiyya wel yakout essafia*.
- Ferhani, F. F. (2006). Algérie, l'enseignement du français à la lumière de la réforme. *Le français aujourd'hui* , 154 (3), pp. 11-18.
- Ferhani, F. F. (2014). Statut du français à l'École Supérieure de Banque d'Alger : FLE, FOS OU FLS ? *Éla. Études de linguistique appliquée* , 174 (2), pp. 221-229.
- Fertat, O. (2016). De la représentation et de l'altérité dans le monde arabo-musulman. *L'Autre et ses représentations dans la culture arabo-musulmane* . Bordeaux, Pessac, France: Presses universitaires de Bordeaux.
- Fischer, G. (2020). Chapitre 7. L'identité sociale. Dans : , G. Fischer, Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale. Dans G. Fischer, *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale* (pp. 237-266). Paris: Dunod.
- Fromentin, E. (2014). *Un été dans le Sahara*. Ain Beida: LAOUADI.
- Gadet, F. (1997). La variation plus qu'une écume. *Langue française* (115), pp. 5-18.
- Garaudy, R. (1975). *Parole d'homme*. Munich: Robert Laffont.
- Garric, N. &. (2013). Atteindre l'interdiscours par la circulation des discours et du sens. *Langage et société* , 144 (2), pp. 65-83.
- Gasquet-Cyrus, M. (2015). "Je vais et je viens entre terrains" Réflexions sur le terrain dans la théorisation sociolinguistique. *Langage et société* , 4 (154), pp. 17-32.
- Geneviève, V. (2002, 02). Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu. *Carrefours de l'éducation* (14), pp. 2-20.
- Georgieff, N. (2005). Intérêts de la notion de " théorie de l'esprit " pour la psychopathologie. *La psychiatrie de l'enfant* , 48 (2), pp. 341-371.
- Gharbi, I. (2016). Infrastructures viaires et discontinuités urbaines : quels remèdes pour une accessibilité meilleure dans le contexte de la ville-région contemporaine ? *espace populations sociétés* (2).
- Goffman, E. (1973). *la mise en scène de la vie quotidienne*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Golder, C. (1996). La production de discours argumentatifs : revue de questions. *Revue française de pédagogie* , 116, pp. 119-134.

- Grandguillaume, G. (2004). La Francophonie en Algérie. *Hermès, La Revue* (40), pp. 75-78.
- Grandguillaume, G. (2001). Les débats et les enjeux linguistiques. Dans A. & Mahiou, *Où va l'Algérie ?* Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans.
- Grimaud, N. (1984). *La politique extérieure de l'Algérie 1962-1978*. Paris: Karthala éditions.
- Grine, N. (2004). Mondialisation, langues et identité (s) nationale(s) : quels choix s'offrent à l'Algérie. *Lengas*, pp. 253-268.
- Guérin-Pace, F. (2006). Sentiment d'appartenance et territoires identitaires. *L'Espace géographique*, Tome 35 (4), pp. 298-308.
- Gumperz, J.-J. (1982). *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habert, B. (1982, octobre). Enonciation et argumentation : Oswald Ducrot. *Mots* (5), pp. 203-218.
- Hallée, Y. & (2019). L'abduction comme mode d'inférence et méthode de recherche : de l'origine à aujourd'hui. *Recherches qualitatives*, 38 (1), pp. 124-140.
- Hamidullah, M. (1420). *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*. Complexe du Roi Fahd pour l'impression du Saint Coran.
- Hans-Georg, P. (1949, Janvier-juin). Castellum Dimmidi. *Journal des savants*, 55-62.
- Heidegger, M. (1981). *Acheminement vers la parole*. (C. Tel, Éd., & J. Beaufret, Trad.) Paris: Gallimard.
- Hudson, R. A. (1980). *sociolinguistics*. Cambridge: CUP.
- Ibn Khaldoun, A. (1863). *Les prolégomènes* (Vol. 2ème partie). (M. De Slane, Trad.) Paris: Imprimerie Impériale.
- Ismaili, A. (2007). Rhétorique arabe : Aristote, le Coran et la balagha. *Babel littératures plurielles* (7), pp. 81-93.
- Jodelet, D. (1991). L'idéologie dans l'étude des représentations sociales. Dans J.-P. D. ouvrage sous la direction de Verena Aebischer, *Idéologies et représentations sociales* (pp. 15-33). Cousset (Fribourg), Suisse: Les Éditions Delval.
- Jodelet, D. (2006). Place de l'expérience vécue dans le processus de formation des représentations sociales. Dans V. Hass, *Les savoirs du quotidien. Transmissions, Appropriations, Représentations* (pp. 235-255). Rennes: Les Presses universitaires de Rennes.
- Jouenne, N. (2006). L'expérience du terrain est-elle génératrice de sagesse ? *Anthropopages* (5-6), pp. 13-21.
- Jovic, L. (2012). Représentations (sociales). (A. d. infirmiers, Éd.) *Les concepts en sciences infirmières*, pp. 265-267.

- Juignet, P. (2003). Lacan, le symbolique et le signifiant. *Cliniques méditerranéennes*, 68 (2), pp. 131-144.
- Julliard, J. (1993). Clemenceau et l'affaire Dreyfus : histoire d'une conversion. *Mil neuf cent* (11), pp. 45-49.
- Kahn, S. (2014). L'État-nation comme mythe territorial de la construction européenne. *L'Espace géographique*, 43 (3), pp. 240-250.
- Kateb, K. (2004). Les séparations scolaires dans l'Algérie coloniale. *Insaniyat / إنسانيات* [En ligne] (25-26).
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1986). « Nouvelle communication » et « analyse conversationnelle ». *Langue française*, pp. 7-25.
- Kerbrat-Orecchioni, C., & Traverso, V. (2004). Types d'intersections et genres de l'oral. *Langages*, 153 (1), pp. 41-51.
- Kunnen Saskia, E., & Harke Bosma, A. (2006). Le développement de l'identité : un processus relationnel et dynamique. *L'orientation scolaire et professionnelle [Online]*, 2 (35), pp. 183-203.
- Lindenberg, D. (1990). Christophe Charle, Naissance des « intellectuels ». 1880-1900. *Mil neuf cent, Les correspondances dans la vie intellectuelle* (8), pp. 175-176.
- Maingueneau, D. (1979). L'analyse du discours. *Repères pour la rénovation de l'enseignement du français à l'école élémentaire, Analyse des discours* (51), pp. 3-27.
- Major, R. (1994). Le discours intellectuel. *Voix et Images*, 19 (02), pp. 396-403.
- Marc, E. (2016). La construction identitaire de l'individu. Dans C. Halpern, *Identité(s): L'individu, le groupe, la société* (pp. 28-36). Auxerre: Éditions Sciences Humaines.
- Marcellesi, J.-B. (2003). *Sociolinguistique: Epistémologie, Langues régionales, Polinomie*. Paris: L'Harmattan.
- Marec, Y. (. (2005). *Villes en crise ? Les politiques municipales face aux pathologies urbaines (fin xviiiie-fin xxe siècle)*. Paris: Créaphis.
- Martinet, A. (1967). *Éléments de linguistique générale*. Paris: colin.
- Maume, J.-L. (1973). L'apprentissage du français chez les Arabophones maghrébins (diglossie et plurilinguisme en Tunisie). *Langue française* (19), pp. 90-107.
- Mayeur, F. (1996). Narbonne (Jacques). - De Gaulle et l'éducation. Une rencontre manquée [compte-rendu]. *Revue française de pédagogie*, 115, pp. 146-148.
- Medane, H., & Yahiaoui, K. (2022). Le chant des supporteurs algériens du MCA entre engagement, identité et créativité. *Revue algérienne des lettres*, 6 (1), pp. 70-90.

- Meitinger, S. (2008). *Bornoyages du champs poétique [qu'à la poésie il ne saurait être question de cantonner]*. (l. c. éditeur, Éd.) collections Djinn.
- Merbouh, H. (2015). *Langues, identité(s) et urbanité dans les villes de l'Oranie. Cas de Sidi Bel Abbès et de Ain Témouchent (thèse de doctorat en sciences du langage)*. ENS de Bouzaréah - Alger 2.
- Mercier, D. (1900). Le Bilan philosophique du XIXe siècle (suite et fin). *néo-scholastique*, 7e année (27), pp. 315-329.
- Meskini, F. (2008). Arabité et philosophie. *Rue Descartes*, 61 (3), pp. 116-122.
- Micheli, R. (2006). Contexte et contextualisation en analyse du discours : regard sur les travaux de T. Van Dijk. *Semen* (21).
- Miliani, M. (2002). Le français dans les écrits des lycéens : langue étrangère ou Sabir ? *Insaniyat / إنسانيات* [En ligne], 17-18, pp. 79-95.
- Mondada, L. (2005). Chapitre XVII. Pratiques discursives urbaines et modes d'émergence de figures de la ville. Dans F. Pousin, & F. Pousin (Éd.), *Figures de la ville et construction des savoirs: Architecture, urbanisme, géographie*. Paris: CNRS Éditions.
- Monzani, S. (2005). Pratiques du conte : revue de la littérature. *La psychiatrie de l'enfant*, 48 (2), pp. 593-634.
- Morin, E. (1999). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Consulté le juin 03, 2021, sur [UNESDOC, Bibliothèque numérique: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000117740_fre](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000117740_fre)
- Morin, E. (1966). L'interview dans les sciences sociales et à la radio-télévision. *Communications* (7), pp. 59-73.
- Morsly, D. (2015). La langue française dans les textes politiques officiels en Algérie. *الأدب و اللغات*, 10 (1), pp. 203-221.
- Moscovici, S. (2003). *Des représentations collectives aux enregistrements sociales: éléments pour une histoire* (Vol. 2). (D. Jodelet, Éd.) Paris cedex 14, France: Presses universitaires de France.
- Müller, C. (2014). Introduction: La fin de l'ethnicité ? *Dialogues d'histoire ancienne*, 10, pp. 15-33.
- Narbonne, J. (1994). *De Gaulle et l'éducation. Une rencontre manquée*. Paris: Éditions Denoël.
- Negura, L. (2006, octobre 22). L'analyse de contenu dans l'étude des représentations sociales. *SociologieS* [En ligne], Théories et recherches .
- Nekkal, F. (2018, décembre 10). Les réformes éducatives en Algérie ont-elles contribué à la formation du capital humain? *Insaiyat/ إنسانيات*.

- Ngalasso-Mwatha, M. (2010). *L'imaginaire linguistique dans les discours littéraires, politiques et médiatiques en Afrique*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac.
- Nora, P. (1984). *Les lieux de mémoire: La République* (Vol. 1). Paris: Gallimard (Bibliothèque illustrée des historiens).
- Olivera, P. (1998). L'esprit des années 30" à l'épreuve de la sociabilité. *Hypothèses* , 1 (1), pp. 165-170.
- Orlandi, E. (2001). La ville comme espace politico-symbolique: Des paroles désorganisées au récit urbain. *Langage et société* , 96 (2), pp. 105-127.
- Ory, P. &.-F. (1986). *Les Intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*. Paris: Colin.
- Oulebsir, F. (2019). Le discours de la femme et la femme dans le discours: la mise en mots d'un ethos collectif. *Langues, discours et inter cultures* , 3 (2), pp. 41-59.
- Patéridou, G. (2017, 6 15). L'émergence de l'intellectuel en tant que réformateur politique et culturel: l'exemple de Jean Psichari (1854-1929). *Rives méditerranéennes (en ligne)* (50).
- Pennacchio, C. (2011). Les emprunts lexicaux dans le Coran. *Varia* (22).
- Pervillé, G. (1997). Comment appeler les habitants de l'Algérie avant la définition légale d'une nationalité algérienne ? *Cahiers de la Méditerranée* , pp. 55-60.
- Petitjean, C. (2011). Effets et enjeux de l'interdisciplinarité en sociolinguistique. D'une approche discursive à une conception praxéologique des représentations linguistiques. *Revue Tranel (Travaux neuchâtelois de linguistique)* (53), pp. 147-171.
- Peyrous, B. (2004). L'évolution actuelle des intellectuels en France: Quelles perspectives pour une pensée catholique? *Nouvelle revue théologique* , 126 (3), pp. 353-379.
- Piazza, P. (2004). Septembre 1921 : la première « carte d'identité de Français » et ses enjeux. *Genèses* , 1 (54), pp. 76-89.
- Piesse, L. (1881). *Itinéraire historique et descriptif de l'Algérie, de Tunis et de Tanger*. Paris: Hachette et Cie.
- Puech, C., & Radzynski, A. (1978). La langue comme fait social: fonction d'une évidence. Dans C. (. Normand, & Langages (Éd.), *Saussure et la linguistique pré-saussurienne* (Vol. 12^e année, n°49, pp. 46-65). Paris: Didier - LAROUSSE.
- Py, B. (2004). Pour une approche linguistique des représentations sociales. *Langages* , 154 (2), pp. 6-19.
- Rabatel, A. (2013). « L'engagement du chercheur, entre « éthique d'objectivité » et « éthique de subjectivité » ». (ADAAR, Éd.) *Argumentation et analyse du discours* , 11.

- Rabatel, A. (2016). Agir professionnel, point de vue et mobilité emphatique. (érudit, Éd.) *Phronesis*, 5 (3-4), pp. 5-15.
- Rabatel, A. (2008). *Homo Narrans, pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*. Limoges: Lambert-Lucas, Coll. « Linguistique ».
- Rabatel, A. (2017 b). L'énonciation, la praxis énonciative et le discours. *Sémiotica*, 1-18.
- Rabatel, A. (1998). *La construction textuelle du point de vue*. Paris: Delachaux et Niestlé S.A., Lausanne(Switzerland).
- Rabatel, A. (2004). L'effacement énonciatif dans les discours rapportés et ses effets pragmatiques. *Langages*, 4 (156), pp. 3-17.
- Rabatel, A. (2001). Les représentations de la parole intérieure. *Langue française, La parole intérieure* (132), pp. 72-95.
- Rabatel, A. (2012). Positions, positionnements et postures de l'énonciateur. *TRANEL. Travaux Neuchâtelois de Linguistique*, 56, pp. 23-42.
- Rabatel, A. (2017 a). *Pour une lecture linguistique et critique des médias. Empathie, éthique, point(s) de vue*. Limoges: Lambert-Lucas, coll.
- Rabatel, A. (2018). Pour une reconception de l'argumentation à la lumière de la dimension argumentative des discours. *Argumentation et Analyse du Discours [En ligne]* (20).
- Rabatel, A. (2003). Présentation : Le point de vue, entre langue et discours, description et interprétation : état de l'art et perspectives. *Cahiers de praxématique* (41), 7-24.
- Rateau, P. (2007). les représentations sociales. Dans J. P. Pétard, *Psychologie sociale* (éd. 2e édition, p. 501). Rosny, France: Bréal.
- Ratinaud, P., & Piasser, A. (2010). Pensée sociale, Pensée professionnelle: une approche singulière en sciences de l'éducation. *Les Dossiers des Sciences de l'Education*, 7-14.
- Reclus, É. (1886). *Nouvelle géographie universelle, L'Afrique septentrionale* (Vol. XI). Paris: Hachette.
- Relph, E. (2008). *Place and Placelessness* (Vol. 1). (Pion, Éd.)
- Remysen, W. (2012). Les représentations identitaires dans le discours normatif des chroniqueurs de langage canadiens-français depuis le milieu du XIXe siècle. (U. d. Centre d'analyse et de traitement informatique du français québécois (Catifq), Éd.) *French Language Studies*, pp. 419-444.
- Ricoeur, P. (1997). *L'Idéologie et l'Utopie*. Paris: Le Seuil.

- Roselli, M. (2011). Les enquêtes qualitatives en bibliothèque : quelles techniques pour quels résultats ? *Mener l'enquête : Guide des études de publics en bibliothèque* . (C. Evans, Éd.) Presses de l'enssib.
- Rouquette, M.-L. (1998). Les représentations et le triple miroir de la classe. *Québec français* , 33.
- Roussiau, N., & Bonardi, C. (2001). *Les représentations sociales. États des lieux et perspectives*. (MARDAGA, Éd.) Hayen, Sprimont, Belgique.
- Saïd, E. (1980). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. (C. Malamoud, Trad.) Paris: Le Seuil.
- Sapiro, G. (2010). Autorité et responsabilité de l'écrivain : les conditions d'émergence de la figure de l'intellectuel prophétique sous la Troisième République. Dans B. E. (Ed), *L'autorité en littérature : Genèse d'un genre littéraire en Grèce*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Sapiro, G. (2009, janvier). Modèles d'intervention politique des intellectuels, le cas français. *Actes de la recherche en sciences sociales* (176-177), pp. 8-31.
- Sartre, J.-P. (1986). *L'Imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination (1940)*. (A. Elkaim-Sartre, Éd.) Paris: Gallimard.
- Sloterdijk, P. (2005). *Écumes. Sphères ITT*. Paris: Maren Sell.
- Stock, M. (2006). Construire l'identité par la pratique des lieux. Dans D. B. Cr, *Territoires et identités dans les mondes contemporains* (pp. 142-159). Editions de la Villette.
- Taleb-Ibrahimi, K. (2015, Décembre 1). L'école algérienne au prisme des langues de scolarisation. *Revue internationale d'éducation de Sèvres [En ligne]* (70), pp. 53-63.
- Taleb-Ibrahimi, K. (2007). L'Algérie: coexistence et concurrence des langues. *Abécassis, F., Boyer, G., Falaize, B., Meynier, G., & Zancarini-Fournel, M. (Eds.), La France et l'Algérie : leçons d'histoire : De l'école en situation coloniale à l'enseignement du fait colonial , ENS*.
- Taleb-Ibrahimi, K. (1995). *Les Algériens et leur(s) langue(s), Éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*. Alger: les éditions El-Hikma.
- Touchard, J. (2014). *Histoire des idées politiques* (éd. 3, Vol. 2). (c. Q. Manuels, Éd.) Presses Universitaires de France .
- Touchard, J., & Bodin, L. (1959). Les intellectuels dans la société française contemporaine: Définitions, statistiques et problèmes. *Revue française de science politique* , 9 (4), pp. 835-859.
- Trevis, A. (1996). Réflexion, réflexivité et acquisition des langues », *Acquisition et interaction en langue étrangère [En ligne]*. (8), pp. 5-39.
- Troin, J. F. (2004). L'identité arabe de l'espace de la nostalgie aux territoires en mouvement. Dans D. M. (dir.), *Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités* (Vol. t 113, pp. 531-550).

- Trousset, P. (2010). Messad / Castellum Dimmidi (Antiquité). Dans S. Chaker, *Encyclopédie berbère* (Vol. 31 Matmora – Mezra, pp. 4898-4902).
- Trumelet, C. (1892). *L'Algérie légendaire: en pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux thumaturges de l'Islam, Tell et Sahara*. Bibliothèque nationale de France.
- Varro, G. (1999). "Sociolinguistique" ou "sociologie du langage" ? Toujours le même vieux débat ? A propos de deux ouvrages récents intitulés Sociolinguistique. *Langage et société* (88), pp. 91-97.
- Vedès-Leroux, J. (2009). *L'Algérie et la France*. (R. Laffont, Éd.) Paris: Robert Laffont.
- Verhaegen, P. (2010). *Signe et communication* (éd. 1ère édition). Bruxelles: De Boeck Université.
- Vincent, D. (2001). Les enjeux de l'analyse conversationnelle ou les enjeux de la conversation. *Revue québécoise de linguistique*, 30 (1).
- Vion, R. (2000). *La communication verbale: analyse des interactions* (éd. 5). (H. Supérieur, Éd.) Paris.
- Vion, R. (2001). Modalités, modalisations et activités langagières. *Marges Linguistique, revue cybernétique: Approches interactives des faits de langage*, pp. 209-231.
- Vion, R. (2004). Modalités, modalisations et discours représentés. *Langages* (156), pp. 96-110.
- Wiel, M. (2002). *Ville et automobile*. Paris: Descartes & cie.
- Zenati, J. (2004). L'Algérie à l'épreuve de ses langues et de ses identités : histoire d'un échec répété. *Mots. Les langages du politique [En ligne]*, 74, pp. 137-145.
- الخطاط, م. ط. (1939) *تاريخ الخط العربي وآدابه* (éd. الطبعة الأولى). (ا. ا. بالسكاكيني, Éd.), القاهرة: مكتبة الهلال.
- السيوطي, ا. ج. (1998). *المزهر في علوم اللغة وأنواعها* (éd. الطبعة الأولى) (1581). (ف. ع. منصور, Trad.), بيروت: دار الكتب العلمية.
- السيوطي, ع. ا. (1974). *الإتقان في علوم القرآن* (Vol. 2). (الهيئة المصرية العامة للكتاب).
- الصالح, ص. (2004). *دراسات في فقه اللغة* (éd. 16). بيروت: دار العلم للملايين.
- بن خلدون, ع. ا. (1981). *كتاب العبر و ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر* (éd. 1). بيروت: دار الفكر.
- حزم, ا. *الفصل في الملل والأهواء والنحل*. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- عبادة, ع. ا. (2019). *انتشار الخط العربي في العالم الشرقي و العالم الغربي* (éd. الطبعة الأولى). (1915). القاهرة: وكالة الصحافة العربية.
- يعيش, ا. (2001). *شرح المفصل للزمخشري* (Vol. 1). (ل. يعقوب, Trad.), بيروت: دار الكتب العلمية.

يعيش, ا. (2001). *شرح المفصل للزمخشري*. بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان.

LIENS D'INTERNET

[Population de la wilaya de Djelfa] Wilaya de Djelfa - Population et démographie - CityFacts (city-facts.com), consulté le 01 juillet 2023.

[^{Le} Monde *diplomatique*, (Archives), p : 24,25 et 26] Le rôle de l'intellectuel : extraits (Le Monde diplomatique, mai 2006) (monde-diplomatique.fr), consulté le 03 janvier 2018.

[Une définition donnée par Jean-Paul Sartre de l'intellectuel] (144) En 1967, Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir se racontent à la télévision canadienne - YouTube, consulté le 15 avril 2019.

[Sémantique de la langue, sémantique du discours] Patrick Charaudeau - Sémantique de la langue, sémantique du discours - Sémantique de la langue, - Studocu, consulté le 4 mai 2019.

[La fabrique de l'Islam de Hakim El Karoui, publications de septembre 2018] La fabrique de l'islamisme | Institut Montaigne, consulté le 17 juin 2021.

[Constitution du 10 septembre 1963, Article 3] Constitution de 1963 - Cour constitutionnelle (cour-constitutionnelle.dz), consulté le 22 avril 2021.

[Constitution du 19 novembre 1976, Article 3] Constitution de 1976 - Cour constitutionnelle (cour-constitutionnelle.dz), consulté le 22 avril 2021.

[Constitution révisée adoptée par référendum du 28 novembre 1996, Article 3 et Article 3 bis] Constitution révisée en 1996 - Cour constitutionnelle (cour-constitutionnelle.dz), consulté le 22 avril 2021.

[Constitution modifiée par la Loi n° 02-03 du 10 avril 2002 portant révision constitutionnelle. Article 3 et Article 4] [Constitution révisée en 2002 - Cour constitutionnelle \(cour-constitutionnelle.dz\)](#), consulté le 22 avril 2021.

[Constitution modifiée par la Loi n° 16-01 du 6 mars 2016 portant révision constitutionnelle.] [Constitution révisée en 2002 - Cour constitutionnelle \(cour-constitutionnelle.dz\)](#), consulté le 22 avril 2021.

[Sidi Nail article écrit par Chouiha (Fondation de Sidi Nail)] [Djelfa Info - L'information près de chez vous - Sidi Nail : Noblesse et Géographie](#), consulté le 14 novembre 2020.

[Le pays des Ouled Nail] [le pays des ouled-nail,algerie,documents algeriens,venis;alger-roi.fr](#), consulté le 18 février 2021.

[Article de presse daté du 16 mai 2018] [Population mondiale: 68% de citadins en 2050 contre 55% aujourd'hui - ladepeche.fr](#), consulté le 20 mai 2021

[Citations célèbres sur l'intellectuel] [48 citations sur intellectuel \(mon-poeme.fr\)](#), consulté le 17 avril 2021.

[Citation de Friedrich Nietzsche] [Il est plus facile de renoncer à une passion que de la maîtriser. \(linternaute.fr\)](#), consulté le 15 mai 2020.

[Métissage linguistique, pratiques langagières dans l'Ouest algérien : Cas de Mascara. Thèse en sociolinguistique] [Moulasserdoun Fadila, thèse doctorat 2017 \(1\).pdf \(univ-oran2.dz\)](#), 2 janvier 2023.

[Le baromètre des frères Calvet] wikilf.culture.fr/barometre2012/ , consulté le 13 aout 2020.

[Audience potentiel de l'Algérie, selon le site Al-Jazeera] [Marketing Case Study Of Al Jazeera - 3490 Words | Bartleby](#), consulté le 7 septembre 2020.

[Le judaïsme] <https://www.britannica.com/topic/Judaism> , consulté le 25 aout 2020.

[Population de la wilaya de Djelfa, estimations de décembre 2017] [MONOGRAPHIE WILAYA DE DJELFA \(aniref.dz\)](#), consulté le 29 juin 2023.

[Hadith: Les croyants, dans la façon dont ils sont aimants, miséricordieux et solidaires les uns envers les autres, sont comparables à un corps : lorsque l'un de ses membres souffre, l'ensemble du corps subit l'insomnie et la fièvre.] [Encyclopédie des paroles prophétiques traduites \(hadeethenc.com\)](#), consulté le 4 juin 2020.

[La troncation ou l'abrègement dans la langue arabe] [النحت في اللغة العربية \(alukah.net\)](#), consulté le 3 septembre 2019.

[L'exégèse du Coran accompli par Tabarî (224-310)] <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura25-aya45.html>, consulté le 5 avril 2020.

[Histoire et techniques de la calligraphie arabe] https://archive.org/details/20200326_20200326_1649/mode/1up, consulté le 13 juin 2019

[Qu'est-ce que l'analyse syntaxique en langue arabe ?] ما هو الإعراب في اللغة العربية؟ (alukah.net), consulté le 18 février 2019.

[*L'explication du Moufassal*. Aspects de l'analyse syntaxique arabe des noms] ص196 - كتاب شرح المفصل لابن يعيش - القول في وجوه إعراب الاسم - المكتبة الشاملة (shamela.ws), consulté le 28 février 2019.

[Le radical « *taqwafa* ». La Langue des Arabes, encyclopédie إسلام ويب - لسان العرب (islamweb.net), consulté le 19 septembre 2021. جزء رقم 3 - حرف التاء - ثقاف

LOGOS - Encyclopédie Universalis, consulté

DICTIONNAIRES EN LIGNE

[Entrée culture culture - Définitions, synonymes, conjugaison, exemples | Dico en ligne Le Robert, consulté le 23 avril 2023.

[Entrée intellectuel INTELLECTUEL - Encyclopædia Universalis, consulté le 5 mars 2020.

[entrée:intellectuel]https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/intellectuel_in_tellectuelle/43551, consulté le 24 janvier 2019.

[Entrée : Intellectuel, elle. Adj.] intellectuel, elle | Dictionnaire de l'Académie française | 6e édition (dictionnaire-academie.fr), consulté le 30 août 2019.

[Entrée ville] ville | Dictionnaire de l'Académie française | 6e édition (dictionnaire-academie.fr), consulté le 5 mai 2020.

[Entrée : ville. n. f.] ville | Dictionnaire de l'Académie française | 8e édition (dictionnaire-academie.fr), consulté le 5 mai 2020.

[entrées : légitime, legitimus] legitime • Dictionnaire Gaffiot latin-français - page 897 (lexilogos.com), consulté le 10 janvier 2020.

[entrée : loy. Première édition de 1694] loy | Dictionnaire de l'Académie française | 1e édition (dictionnaire-academie.fr) », consulté le 11 janvier 2020

[Entrée identité, subst. fém] identité | Dictionnaire de l'Académie française | 8e édition (dictionnaire-academie.fr), consulté le 4 mai 2020.

[Entrée identité] Définition pour IDENTITÉ, subst. fém. — Le Trésor de la langue française informatisé (le-tresor-de-la-langue.fr), consulté le 4 mai 2020.

[Dictionnaire de la Philosophie: Les Dictionnaires d'Universalis] Dictionnaire de la Philosophie: Les Dictionnaires d'Universalis - Encyclopaedia Universalis, - Google Livres, consulté le 5 février 2021

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Processus de naissance d'une figure intellectuelle	38
Figure 2: Tableau répertorient l'échantillon, l'heure et le lieu de chaque enquête	42
Figure 3: Représentation du système interne de l'entretien	44
Figure 4 : Questions « thèmes » de l'enquête	56
Figure 5 : Schéma de l'entretien des intellectuels	74
Figure 6: Codes des transcriptions.....	82
Figure 7: Audience potentiel selon le site de la chaine télé Al-Jazzera	169
Figure 8 : Thèmes phares nourrissant les représentations sociolinguistiques des intellectuels et qui se nourrissent mutuellement	265

TABLE DES MATIERES

LISTE DES ABREVIATIONS	8
INTRODUCTION.....	10
CHAPITRE I - MÉTHODOLOGIE D'ENQUETE : METHODE D'ANALYSE ET CONSTRUCTION DU CORPUS	19
I. 1. Le protocole d'enquête.....	21
I. 1.1. Décrire l'enquête sociolinguistique	21
I. 1. 2. L'échantillon enquêté.....	29
I. 1. 3. La liste nominative des intellectuels interviewés par ordre chronologique	39
I. 1. 4. Le temps et le lieu (les enjeux de) de l'enquête.....	42
I. 1. 5. Les langues de l'enquête	43
I. 1. 6. Décrire la mise en scène de l'enquête	44
I. 2. Méthodes de recueil de donnée pas par pas : le pourquoi et le comment	46
I. 2. 1. Premices d'une enquête.....	47
I. 2. 2. Première enquête : par questionnaire	49
I. 2. 3. La deuxième enquête : par entretien semi-directif prolongé.....	51
I. 3. Méthodes de construction et d'analyse du corpus	58
I. 3. 2. Méthode d'analyse appliquée	60
I. 3. 3. L'interdisciplinarité, contrainte épistémologique : approche, outils et méthodologie.....	64
I. 3. 4. Méthode de construction du corpus.....	81
CHAPITRE II - CONCEPTUALISER LE CONTEXTE DE L'ENQUETE	85
II. 1. L'identité	85
II. 1. 1. L'identité, des origines aux retombées.....	86
II. 1. 2. l'identité, une catégorie de pratique sociale et étatique	89
II. 1. 3. l'identité culturelle, un support d'identification	91
II. 2. La langue	97

II. 2. 1. Logos, à quelle notion renvoie t-il ?.....	98
II. 2. 2. le « logos » arabe : l'arabité, une identité langagière	100
II. 2. 3. La situation sociolinguistique du dialecte djelfaoui	105
II. 3. La ville de Djelfa	109
II. 3. 1. Définir la ville.....	110
II. 3. 2. La ville de Djelfa: histoire d'un espace et géographie d'une tribu	113
II. 3. 3. Naissance d'une ville	120
II. 3. 4. Dénomination de la ville de Djelfa	121
II. 3. 5. L'histoire de L'éducation à Djelfa, en chiffres et par ordre chronologique.....	122
II. 4. L'intellectuel.....	124
II. 4. 1. Interrogations légitimes	124
II. 4. 2. Naissance de l'intellectuel	126
II. 4. 3. Le discours des intellectuels sur eux-mêmes : mutation de la figure intellectuel.....	130
I. 4. 4. L'intellectuel arabe vs l'intellectuel occidental : deux réceptions dans la culture arabe : émergence et rôle	142
CHAPITRE III - CATEGORISATIONS DES INTELLECTUELS, POINTS DE VUE, ET PRISES DE POSITION SUR LES PRATIQUES LANGAGIERES ET SUR LES LECTES	147
III. 1. Le parler naili : une aire linguistique aux frontières steppiques.....	148
III. 2. Le parler naili représente une pureté arabe menacée	151
III. 3. L'âge et le besoin discursif: deux facteurs hiérarchisant les langues à Djelfa.....	162
III. 3. 1. La pratique discursive selon le facteur âge	162
III. 3. 2. Les attitudes et représentations discursives, facteurs du besoin discursif ...	163
III. 4. Les enjeux linguistiques alimentent les débats politico-culturels en Algérie...	175
III. 5. L'alternance codique pose problème	177
III. 6. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) moyen d'unification linguistique	182

CHAPITRE IV - IMAGINAIRES D'UNE VILLE, VILLE IMAGINAIRE :	
DJELFA AU PLURIEL	187
IV. 1. Djelfa, double posture de rupture et de continuité	188
IV. 2. Djelfa, un espace culturel étendue.....	198
IV. 2. 1. l'Arabe et le Chaoui forment une seule entité culturelle.....	208
IV. 3. La « <i>'aṣabīah</i> » tribale, ciment social ou forme discriminatoire.....	215
IV. 4. Djelfa représente l'âme arabe en Afrique du nord :.....	218
IV. 5. Djelfa, une histoire à relire	222
IV. 6. Djelfa, quand la littérature fait voyager les limites territoriales.....	225
IV. 7. Djelfa, une identité à se revendiquer	226
IV. 7. 1. Djelfa, référent géographique d'une identité	226
IV. 7. 2. Le « Djelfaoui », figure d'une identité phare.....	227
IV. 8. Djelfa, mémoire qui transcende le temps et l'espace.....	229
CHAPITRE V - L' (LES) IDENTITE(S) MISE(S) EN MOT(S) : PENSER	
L'IDENTITE.....	236
V. 1. Une identité culturelle aux traits extra-langagiers.....	236
V. 2. La reconstruction identitaire algérienne entre deux idéologies :	
l'importation du modèle arabe risque de faire éclater la société algérienne	239
V. 3. Djelfa : une identité culturelle figée aux frontières étanches	241
V. 4. Djelfa, une identité arabo-musulmane	244
V. 5. Le bédouinisme, un aspect de l'identité de Djelfa	248
V. 6. Djelfa, est la capitale d'une culture naili.....	251
V. 7. Le génie djelfaoui	253
V. 8. L'identité naili : une affiliation spirituelle et non raciale	255
V. 9. L'arabité, un lieu de rencontre ouvert et divers	257
V. 10. L'identité naili : un mythe tribal, une illusion.....	259
SYNTHÈSE	262
CONCLUSION GÉNÉRALE	266
BIBLIOGRAPHIE	273
LIENS D'INTERNET	288

LISTE DES FIGURES	293
Annexe I : Guide des questions pour l'entretien semi-directif (version française)	
Annexe II : Questionnaire de ma première enquête	
Annexe III : l'enquête semi-directive	

Annexe I : Guide des questions pour l'entretien semi-directif (version française)

Les questions/thèmes se déclinent en plusieurs petites questions visant à redresser la situation de l'enquête : apporter plus de visibilité sur le thème ou/et à permettre à la discussion de se poursuivre sur le sujet et de ne pas s'en écarter. Chaque enquête s'introduit par des questions de réchauffement, c'est-à-dire des questions tendant à établir l'identité sociale de l'enquêté, telle que : Qui est Monsieur.. ? Qui est Mme.. ? L'objectif est de fournir des informations ethnosociolinguistiques sur l'enquêté.

Guide des questions pour l'entretien semi-directif

Questions concernant les représentations sur l'identité.

Questions concernant les représentations sur l'identité naïli, ses caractéristiques, son territoire

Questions concernant les représentations sur la(es) langue(s)

Questions concernant le parler djelfaoui, dit le parler naïli, ses caractéristiques, son territoire

Questions rendant compte de la perception que les enquêtés ont de la situation sociolinguistique en Algérie

Question concernant les représentations sur la ville de Djelfa comme espace social et identitaire

Questions rendant compte de la perception que les enquêtés ont de leur ville comme espace identitaire et culturel aux traits distincts

Annexe II : Questionnaire de ma première enquête

Je vous ai invité à remplir un formulaire :

[Questionnaire d'Enquête Académique](#)

je suis doctorante en sociolinguistique, je mène une recherche sur le discours des intellectuels de la ville de Djelfa . je vous remercie de bien vouloir renseigner ce dossier.

Adresse e-mail *

Avez-vous des enfants?

- ☐ oui
- ☐ non

Quelle(s) langue(s) aimeriez-vous qu'ils apprennent?

- ☐ Arabe
- ☐ Français
- ☐ Anglais
- ☐ Autre :

Dans quelle(s) langue(s) aimeriez-vous s'exprimer?

Vous vous exprimez via:

- ☐ Tribunes politiques
- ☐ Internet
- ☐ Presse
- ☐ Mosquée
- ☐ Université
- ☐ Autre :

Quelle est la nature de l'apport de l'intellectuel à la société?

Que représente un intellectuel algérien pour vous?

Quelle(s) langue(s) lisez-vous?

- ☐ Arabe

- ☐ Français
- ☐ Anglais
- ☐ Autre :

D'après vous, sur quelle sphère, un intellectuel pourrait-il agir? Pourquoi?

Quel rapport entretient l'intellectuel algérien aux langues qui partagent le paysage sociolinguistique algérien?

Que représente un intellectuel djelfaoui pour vous?

Par quoi qualifieriez-vous un intellectuel francophone?

Par quoi qualifieriez-vous un intellectuel arabophone?

Quelles sont les langues qui partagent le paysage djelfaoui?

- ☐ Arabe
- ☐ Français
- ☐ Autre :

Par quoi se distingue un intellectuel arabophone d'un intellectuel francophone?

Vous êtes

- ☐ Monolingue
- ☐ Bilingue
- ☐ Trilingue
- ☐ Polyglotte

Que pensez-vous de la politique linguistique algérienne d'avant 2007?

Par quoi qualifiez-vous la politique de l'arabisation?

Quelle(s) langue(s) trouvez-vous nécessaires pour percevoir le monde qui nous entoure?

- ☐ L'arabe
- ☐ Français
- ☐ Anglais
- ☐ Autre :

Par quoi qualifiez-vous la politique linguistique post-réformes?

Sur la question langagière, un intellectuel devrait il:

- ☐ Agir
- ☐ Garder le silence
- ☐ Autre :

Existe t-il un dialogue entre intellectuels francophones et arabophones ?

- ☒ Oui
- ☐ Non

Un dialogue entre intellectuels, il- bénéfique?

Dans votre famille, quelle(s) langue(s) utilisez-vous?

- ☐ L'arabe
- ☐ Français
- ☐ Tamazight
- ☐ Autre :

Utilisez-vous différentes langues dans des situations de communications différentes?

- ☒ Oui
- ☐ Non

D'après vous, y'a t-il à Djelfa un parler djelfaoui?

- ☒ Oui
- ☐ Non

Comment est le parler de cette ville?



Quand vous parlez d'intellectuel, de quelle tranche d'âge pensez-vous? *

Quand vous parlez de gens illettré de quelles personnes vous parlez?

Si cela ne vous dérange pas, pourriez-vous répondre à ces questions:

	35<	35-50	<50		
Age	☐	☐	☐		
	Homme	Femme			
Sexe	☐	☐			
	journaliste	académicien	imam(fakih)	politicien	autre
Profession	☐	☐	☐	☐	☐

Remarque:

Si vous avez quelques choses à ajouter, n'hésitez pas à me le faire parvenir sur mon adresse mail: djihad_charef@yahoo.com Merci.

☐ M'envoyer une copie de mes réponses

Envoyer

N'envoyez jamais de mots de passe via Google Forms.

Annexe III : l'enquête semi-directive

E1, S1 p : 178

[أنا الجلفة وش كنت نشوف فيها بكري مع وش راني نشوف ضركي يعني الصورة الوردية اللي كانت كاينة لي ورثها الواحد من الطفولة و المراهقة و الأصدقاء و الدراسة و الأقارب و كذاتبدلت/ مع التجارب المهنية و السياسية اللي جربتها في الجلفة/ ظهرت لي حقائق وحدى اخرى خلّاتني انغير شوي راياي فالجلفة/ وليت نشوف الجلفة مثلا بللي البلي مهيّش ااا //]

E1, S1 :

[Ce que j'avais l'habitude de voir avec ce que je vois maintenant c'est à dire l'image en rose que l'on a reçue de l'enfance de l'adolescence des amis des études et des proches tout ça a changé avec les expériences professionnelles et politiques que j'ai vécues à Djelfa / les choses qui me sont arrivées m'ont montré des réalités que je ne connaissais pas et m'ont fait changer d'avis sur cette ville/ je vois que Djelfa par exemple eh eh eh n'est plus eh eh eh //]

E1, S2 p : 179

[كمسقط رأس ممكن تكون [pause] بصبح كمناخ ممكن أنك تتجج فيه و تروح فيه بعيد صعب //]
[Comme lieu de naissance peut-être [pause] mais comme climat propice aux succès/ où l'on peut aller loin c'est difficile//]

E1, S3 : p : 179

[فيها وحد العراقيل و وحد les obstacles و وحد les empêchements فيها وحد الذهنيات [pause] ثاني
يعني الجلفة يليقلها //]

[A Djelfa il existe des obstacles des empêchements de taille à surmonter et des mentalités désuètes [pause] je veux dire que Djelfa a besoin de..]

E1, S5 : p : 180-181

[مازال في الحالة الخام و بعض الجوانب نتاعها راها في حالات متفسخة يعني يليقلها عملية إصلاح و عملية تطهير في زوج باش الجلفة تقدر تولي مدينة كيما سائر المدن اللي فيها حركية و فيها أمور باينة و فيها جانب اللي يميز المدينة على أي تجمع سكاني وحدى اخر على محتشد بشريوشنهي الحية اللي تميز المدينة على أي محتشد بشري قاع فيهم بشر، بصح وشنهي المدينة و وشنهي المحتشد ولا سوق سوق ثاني معمر شعب هل هاذون يشكلوا مدينة مايشكلوش مدينة جاو يشروا و يبيعوا و رايعين//]

[la ville [Djelfa] est encore à l'état brut et certains de ses aspects sont dans un état de dégradation/ Cela signifie qu'elle a besoin d'un processus de réforme et de purification les deux à la fois pour qu'elle devienne comme toutes les autres villes possédant un dynamisme urbain et ayant les choses claires/ des aspects qui distingue toute ville d'un rassemblement de population ou d'un camp de regroupement/ tous deux regroupent des humains/ mais qu'est ce qui diffère une ville d'un regroupement humain ou d'un marché/ un marché est aussi un lieu où se rassemble les gens/ peut-on le considérer ainsi une ville/ Ces gens qui venaient s'approvisionner au marché forment-ils une ville]

E1, S6 : p : 185

[بعض الملامح اللي فيها ياسر غايبة على الجلفة على الأقل إلى وقت قريب مثلا ماكانش التعاون في الجلفة ماكانش التضامن تحسها صح بللي محتشد بشري ماهيش مدينة، تحس بللي هاذ الناس وافدين و سكنوا لأغراض تجارية ولأغراض سكنية أكثر منهم أنهم صح راهم يعبروا على انتمائهم للمدينة و يضربوا عليها و عدهم أهداف خعدهم صورة يدافعوا عليها ولايعبروا على leur situation]

[quelques aspects du mode de vie urbain sont absents à Djelfa/ au moins jusqu'à récemment/ par exemple la participation sociale est déficiente à Djelfa/ vous sentez vraiment que vous êtes dans un regroupement humain et non pas dans une ville/ Vous avez l'impression que ses habitants sont des nouveaux venus qui restent pour magasiner puis repartent/ Ce sont d'autres citoyens que de vrais]

citadins qui expriment leur appartenance et leur dévouement et qui ont des objectifs et une image de leur ville qu'ils expriment et défendent]

E1, S7 p : 186

[الجلفة مدينة مسالمة على العموم الجلفة/ مدينة محافظة على العموم/ الجلفة تقدر تلمس فيها ذاك الطابع العربي تاع les steppes و الجنوب بصفة عامة/ ناسها طيبين/ خاصة مع الأجانب معناها لي يعود أجنبي يلاحظ ذيك الطيبة كاين فيها /آآآ.. بعض الناس لي لباس عليهم قدرو ينجحوا في هذا المناخ/ .. تلقى ياسر تجارب ناجحة كأفراد يعني ماهيش déserte كاين أمور مليحة]

[Djelfa est une ville généralement paisible / Djelfa est une ville conservatrice de façon générale / Djelfa est l'endroit où l'on peut saisir l'aspect arabe des steppes et du sud en général/ ses habitants sont bons surtout avec les étrangers tout étranger peut remarquer la gentillesse de ses habitants / eh eh eh..il existe des personnes qui ont pu réussir dans de telle ambiance/ il existe de nombreuses expériences réussies]

E1, S8 p : 187

[ولكن في الجلفة لازم الواحد يهبط سقف الطموح .. هي مدينة خادعة بين قوسين كي تشوفها كبيرة تعطيك الصورة تع المدينة الضخمة بالصح الداخل ما كاين والوا فارغه ماكانش هذيك الحركية الي مواكبة لهذاك الكبر ماكانش النخب بحجم هذيك المدينة مكانش مشاريع ثقافية و علمية هياكل بلا روح بالعكس أي إدارة تمسها تحصل ...]

[A Djelfa nous devrions revoir nos ambitions à la baisse..c'est une ville entre parenthèse à l'apparence trompeuse / son ampleur et sa vaste agglomération vous donne l'illusion qu'elle est importante mais quand vous examinez ses faces cachées vous réalisez que c'est vide à l'intérieur/ y'a rien/ elle manque de l'activité culturelle et sociale adaptée à ses besoins croissants/ elle manque de l'élite dont une grande ville a besoin/ elle manque de projets culturels et

scientifiques / que des structures sans vie/ et toute sa gestion et son administration est problématique...]

E1, S9 : p : 252-253

[كايين هوية جلفاوية ؟]

[ماكانش/ كايين محاولة احد / هاذيك الناييلية ومحاولة أصتريت هوية نايلية / بصح فاشلة لأنها مبنية على أكاذيب/ وما وما مانتقولوش اكاذيب/ ممكن اكاذيب / ممكن نقولوا أسطورة / و المشكل أسطورة قوية هنا في الجلفة / يعني الأصل المشترك/ كان جدنا قاع سيدي نايل وإدريسي الأكبر وكذا / وهي ماكانش منها / هي مجرد أساطير روجولها الشيوخ بكري هنا دائما في الجلفة باه يكسبوا التعاطف انتاع الناس / صاغوا رواية تعجب المواطنين ولا أهل القبيلة/ باش/ وهي على كل حال عدها اصول لأنو من بكري القبائل كانوا يحاولوا يلتصقوا بالنسب الادريسي/ امالاهذيك الفكرة كانت عامة في شمال افريقيا ولا في المغرب العربي / كانت كايينة في هذا المنطقة / امالا استغلوا ال un certain personnage انتاع محمد بن عبد الله/ اذا كان موجود صح /وابداو وابداو قالو بلي رانا ننتموا ليه وابداو بأسطروا في هاذيك القبيلة بن ذيك القبيلة وهاذوك بني عمها هاذون ودارولها سجرة وابداو ادور / احنا الهوية انتاعنا مرتبطة بهاذيك الفكرة انتاع العرش/ وهاذي خلاها تختلف عن الهوية انتاع المدينة مثل تلمسان ولا انتاع وهران انتاع قسنطينة/ لهي تعبر على هوية لمدينة يعود دائما خلفية اقتصادية ولا سياسية ولا أجماعية //]

[Existe-t-il une identité djelfaoui ?]

[Ça n'existe pas/ c'était la tentative d'une personne [...] considérée comme échouée car elle était basée sur des mensonges/ et elle n'est euh euh / je ne dirais pas que ce sont des mensonges/ ça pourrait-être faux/ ou peut-on dire que c'est un mythe/ et le problème c'est que c'est un mythe fort ici à Djelfa/ mythe de l'ascendance commune/ Sidi Nail et Idriss premier sont respectivement le père de tous les Ouled Nail et leur arrière grand-père et ainsi de suite/ et c'est sans fondement/ ce ne sont que des sagas propagées par les anciens cheikhs ici à

Djelfa afin de gagner la sympathie du peuple/ ils ont élaboré un récit qui a été apprécié par les citoyens ou disons les gens de la tribu/ pour que euh/ en tout cas cette légende a des origines parce que les tribus ont tenté d'adhérer à la lignée Idriside depuis l'Antiquité/ l'idée était donc générale au Maghreb et en Afrique du Nord de façon générale/ ici aussi l'idée a prévalu/ ils ont donc profité de la personnalité de Muhammad bin Abdullah/ s'il existait véritablement/ et ils commencèrent ils commencèrent / ils commencèrent à dire que lui appartenions/ Et ils ont commencé à lui bâtir un récit / cette tribu descend de cette tribu et ceux-ci sont ses cousins/ ils ont même établi son arbre généalogique/ et le récit commence à circuler/ notre identité est liée à l'idée de la tribu/ cela la rendait différente de l'identité de la ville comme Tlemcen Oran ou de Constantine/ qui exprime un contexte économique ou politique ou social//]

E2, S1 p : 189

[أنا نشوفها(الجلفة) جزء من نسيج هي نقطة من نسيج معناتها حنا مناش منفصلين على المحيط انتاعنا انفصال كلي [المحيط نتاعنا وينا؟] المحيط نتاعنا الولايات المحيطة وكل مازاد الابتعاد كل مازاد الاختلاف وكلما اقتربنا كل ما زاد الاقتراب//]

je la vois (Djelfa) comme élément d'un ensemble homogène un tissu/ je la considère comme un point appartenant à un ensemble formant un tissu/ sommes pas complètement séparés de notre entourage/ quel est notre environnement ? se sont les wilayas limitrophes/ plus la distance est proche plus sommes proches les uns des autres //

E2, S2 p : 189-190

[احنا ماناش مفصولين على المجال تااعنا يعني نقصد لك على مستوى المخيال وعلى مستوى اللغة وعلى مستوى الموسيقى مثلا نجد تقارب كبير ما بين الموسيقى الشاوية و الموسيقى النائلية كايين تقارب كبير حتى في الأزياء كايين تقارب كبير//]

[Nous ne sommes pas éloignés de notre espace géographique/ c'est-à-dire sur le plan de l'imaginaire sur le plan linguistique et sur le plan acoustique/ on remarque une grande convergence entre la musique naili et la musique chaoui/ une convergence importante est aussi remarquée sur le plan vestimentaire//]

E2, S3 p : 193

[عيساوي من بحبح و يكتب على الجلفة قالى: قاع احنا أولاد نايل المرجع انتاعنا الجلفة و بالتالي بالنسبة ليا حدود الجلفة الثقافية أكبر من حدودها الجغرافية؟]

[Aissaoui est de Bahbah ¹ mais Djelfa est omniprésente dans ses écrits/ un jour il m'a dit : nous sommes tous des Ouled Nail/ Djelfa est notre référence/ du coup ses limites culturelles sont au-delà de ses limites géographiques//]

E2, S4 (répond) : p : 193

[أنا ما نتصورش أننا اتشكلنا بطريقة مختلفة بحيث أنو الجلفة أصبحت آآ كلي(كالتى)(comme si) أصبحت عاصمة لوحدة الثقافة لي هي الثقافة الناييلية . بصح هي تقريبا ماهيش آآ ماهيش ذات خصائص فريدة ثقافيا بحيث أنني نقدر نقول مثلا الثقافة الجلفاوية، الثقافة الببحبية، ما زالت ما تراكمتش المدينة لهاذيك الدرجة أننا ولينا راكمنا ثقافة مختلفة! إذا ما نقدرش انقول مدينة الجلفة هاهي حدودها إيه لأنه ما كانش التراكم اللي كنت انقول عليه إيه الخصوصية هاذيك اللي تميزها على بحبح و على مسعد]

[Je n'imagine pas que ayons été façonnés différemment / de telle manière que Djelfa soit devenu capitale d'une culture dite naili/ mais elle est à peu près eh eh elle n'est pas culturellement unique /de telle manière que pouvons parler de culture naili ou de culture Bahbhi²/ elle ne s'est pas encore accumulée à un degré tel que ayons accumulé une culture différente ! Donc ne pouvons pas prétendre des frontières culturelles distinctes propres à Djelfa/ oui/ car disposons pas de l'accumulation nécessaire qui permet de mettre en évidence les particularités qui la distingue de Bahbah ou de Messaad//]

¹ Hassi Bahbah est une daïra limitrophe de la daïra de Djelfa. Située au nord de la ville de Djelfa, à une cinquantaine de kilomètres environ.

² Par référence à Hassi Bahbah.

E2, S5 : p : 199-200

[إذا كنا احنا عرب و هما أمازيغ وش يفسر هذاك التقارب الشديد؟ حتى الغناء انتاعنا مثلا الموال النايلي والموال الشاوي تلاحظي بلي كاين تقارب في الأسلوب في نمط الحياة كون احنا قاع في الأساس رعاة هاذ المنطقة سكانها القدماء "الجيتول" [les Gétules Autololes] كانوا كامل رعاة، إيه يعني كاين مجال احنا ننتمو إليه ماناش مفصولين عن المجال انتاعنا //]

[Si nous sommes des Arabes et eux des Amazighs comment expliquer cette proximité extrême entre les deux/ même au niveau du chant par exemple le Mawwal naili et le Mawwal chaoui / vous pouvez voir de grandes similitudes entre les deux / vous pouvez constatez une similitude aussi au niveau du mode de vie / du moment où sommes tous fondamentalement des pasteurs /les anciens habitants de ce domaine [les steppes] sont les Gétules Autololes / ils étaient tous des pasteurs/ oui il existe un domaine auquel appartenons et ne en sommes pas séparés //]

E2, S6 : p : 201

[بحكم واش؟] [بحكم أنو اولاد نايل رحالة و هاذ المجال هو الي يرحلوا فيه؟ هيه طبعا ضرکه الإنسان كي/ أنا عندي تصور أنو أولاد نايل ماهومش (...)]

[sur quoi vous basez vous? les Ouled nail sont des nomades et c'est dans ce domaine qui est le leur /les steppes/qu'ils se déplacent ? oui bien sur maintenant l'individu/ moi je pense que les Ouled nail ne sont pas (...)]

E2, S7 p : 202

[parce que la perception dominante est qu'ils (les Ouled Nail) sont Arabes]

E2, S8 p : 202

[Ils (les ouled nail) sont de culture arabe/ mais comme race ils ne sont certainement pas une pure ethnie]

E2, S9 : p : 202-203

[يعني التصور السائد أنهم عرب كيما راهم يقولوا الناس (/) و هما معربو الثقافة بصح ك الاجنس أكيد هما مختلطين ماهمش عرق صافي/ وأكيد ياسر أنهم أبناء أصيلين لهاذ المنطقة/ امم مثلا كي نشوف الأعمال الأثرية اللي نسميها أنا التشكيلية القديمة هنا في المنطقة تلقاي أنه الكبش آالكبش كان مقدس هنا في المنطقة قبل آلاف السنين/ كان مقدس ايه / تلقايه في الرسومات الصخرية الكبش على راسه قرص الشمس يعني عبادة آمون ممتدة في كامل شمال إفريقيا و لكن هنايا كاين ممثل آمون هو الكبش أمم أنا كي نجي نتصور هاك ذاك أنه مثلا احنا أدارسه أو هلالين الإمتداد هذا ينقطع مع الكبش. ينقطع/ ايه/معناتها أكيد نكونوا ممتدين/ حتى كي تدرسي في الحقبة الرمانية و الجيتول في هاذ المنطقة تلقاي نفس الخصائص نفس الخصائص/ مربو أغنام عايشين في آآ البيوت (les tentes) / محاربين أشداء و متنقلين من آآ تقريبا من تونس حتان آآالمغرب / و هاذا يفسرك أشياء أخرى/ التقارب في الموسيقى/ التقارب في اللهجة/ في نمط الحياة/ في الشكل / لأنه إذا سحبنا الجانب اللغوي من الصعب جدا التفرقة ما بين عجوز نايلية و عجوز شاوية ايهذا يعني أننا ممتدين في هذه المنطقة إيه//]

C'est-à-dire que la perception dominante consiste à considérer [les Ouled nail] comme des arabes c'est d'ailleurs ce que l'on dit et ce que les gens avancent() / certes ils sont marqués par une culture arabe mais comme euh euh ethnie ils ne sont pas homogènes/ ils ne forment pas une race pure/ mais c'est fort probable qu'ils appartiennent à cette région / euh euh, par exemple quand examinons les travaux archéologiques que appelons les artefacts anciens ici dans cette région vous pouvez constater que le bélier euh euh le bélier était sacré dans cette région il y a des milliers d'années / Oui c'était sacré / vous le trouverez représenter dans les dessins rupestres / Le bélier possède un disque solaire sur sa tête / cela veut dire que le culte d'Amon s' étendait à toute l'Afrique du Nord / cependant le représentant d'Amon qui est le bélier est présent dans cette région/ euh euh si l'on suppose que sommes des Idrissides ou Hilaliens / cette proposition serait tout de suite remise en cause par le culte du bélier / l'extension ethnique serait tout de suite interrompue par le culte du bélier / Bien sûr /Cela signifie

certainement que notre ethnicité remonte encore plus loin dans l'histoire de cette région/même quand vous étudiez l'époque romaine et Gétule dans cette région vous trouverez les mêmes caractéristiques les mêmes caractéristiques / [vous trouverez] des éleveurs de moutons vivant dans euh euh des tentes / de féroces guerriers qui déménageaient de euh presque de la Tunisie euh euh au Maroc/ et cela expliquerait beaucoup de chose / des caractéristiques musicales similaires / des formes dialectales proches/ au niveau du style de vie / l'habillement / car en dehors de l'aspect linguistique il sera difficile de distinguer entre une vieille femme Chaoui et une vieille femme naili/ cela montre bien que remontons aux temps lointains/ que sommes une extension des ancêtres qui ont habité cette terre//]

E2, S10 : p :228-229

[حتى راک قتلي و كان نحو اللسان مانفرقوش بين الناييلية و الشاوية؟]

[اللي يشتغل على الجانب الشكلي يشوف احوايج وحدي اخرى غير اللي يشتغل في الجانب اللغوي، لأنه اللي يشتغل في الجانب اللغوي فقط راح يتورط لأنه يولي يشوف في اللغة فقط، يقولك احنا عرق و هما عرق، يستحيل أنو احنا انكونوا حاجة و هوما حاجة، بصح كي تشوفي الجانب الشكلي و نمط الحياة رايحة اتشوفي حاجة وحدي اخرى تشوفي نفس الناس//]

[vous m'avez même dit que si on exclue la langue alors il serait difficile de faire la différence entre une [femme] Nailiya et une [femme] Chawia ?]

[Celui qui travaille sur l'apparence physique remarque d'autres choses que celles vues par celui qui travaille uniquement sur l'aspect linguistique/ car celui qui ne travaille que sur la dimension langagière risque de fausser les résultats voire d'induire à l'erreur/ parce qu'il ne se concentrera que sur la langue et ignorera donc des dimensions aussi importantes / on disait que sommes une ethnie et qu'ils sont une autre ethnie/ il est impossible que l'on soit différents/ si vous vous concentrez sur les différents habitus vous n'allez que constater que sommes les même//]

E2, S11 :

[ضركه مشكلة استيراد النموذج القومي في وقت بن بله أنه أحدث قطائع مابين الجسم الواحد، حاول أنه آآ كايين ناس صنفهم في ناحية و ناس صنفهم في ناحية وحدى اخرى و هو تصنيف وهمي، موش تصنيف حقيقي لأنو هاذ الناس اختلطوا مع بعضاتهم منذ آلاف السنين منذ مئات السنين ما يقدرش امبعد واحد يتكلم باسم القومية هاك ذاك و يتصور أنه ماكانش تعددية ثقافية أو مشاركة ثقافية. بصح هاذ الوهم أملتة القومية العرقية (le nationalisme ethnique est une illusion) وكايين ناس ياسر خاصة في الجانب السياسي يستثمر فيها لليوم، يستثمر في هاذ الأمور]

[Le problème de l'importation du modèle national à l'époque de Ben Bella était qu'il provoquait une rupture dans le corps social/ il a essayé de euh euh/ il a catégorisé les gens il mettait les uns de ce coté les autres de l'autre coté/ ce qui ne repose sur aucune réalité et complètement fictif / parce que ces gens se sont mélangés il y a des milliers d'années il y a des centaines d'années on ne peut pas parler comme ça au nom d'un nationalisme/ et qu'il s' imagine l'absence de multiculturalisme ou de participation culturelle/ cette fiction a été dictée par un nationalisme ethnique / aujourd'hui beaucoup de gens continuent à investir cette question politiquement particulièrement / ils investissent ces questions//]

E2, S12

[هنا تقصد من اللي دخلوا القومية العربية؟]

[إيه/ و على غرارها قامت القومية البربرية. كايين اللي يقولو أنو القومية العربية راها رد فعل على le berbérisme على أساس أنه اخترعوه الفرنسيين/ بصح في الحقيقة هما في زوج استثمار غير حقيقي/ هما استثمار سياسي/ لأنهم حاولوا يستثمروا في مفاهيم العرق و القبيلة و معاناتها يثيروا أشياء كيما هاذي لجني السلطة/ إيه/ لأنه لي يحوس على الخير ما يستثمرش في هاذ المجال/ إيه/ يستثمر في المشترك//]

[Vous voulez dire ici quand ils ont introduit le nationalisme arabe ?]

[oui/ qui à son instar un nationalisme berbère est né/ il y a ceux qui disent que le nationalisme arabe est une réaction au berbérisme / au motif que les Français

l'ont inventés / la vérité est que les deux sont un investissement irréal/ Ils sont un investissement politique/ parce que les protagonistes des deux camps ont essayé d'investir dans des concepts de race et de tribu derrière lesquels ils visent à obtenir des gains politiques/ oui/ car celui qui veut le bien n'investira pas dans ce domaine/ oui/ celui qui veut le bien investit dans tout ce qui est commun //]

E3, S1 p : 194-195

[حنا كي نتكلمو على الجلفة كفضاء جغرافي، الفضاء الجغرافي يعكس فضاء آخر لي هو الفضاء الثقافي او نتحدث على منطقة اولاد نايل، اولاد نايل موجودين حتى في الشرق الجزائري ماهومش حكر على ولاية الجلفة وموجودين في بوسعادة وموجودين في لغواط لما نتحدث على الجلفة المدينة احنا نتحدثوا على التعددية الثقافية وتقوليلي انت ذاك من بحبح؟ الي من بحبح مني ، منا ، من الجلفة، ماهوش اخر بالنسبة ليا ، ولي من وسارة والبرين و.. حنا نتحدث على الجلفة كجلفة ، بصورة عامة ، الجلفة الذاكرة ملك للجميع ماهيش حكر على احد ماهيش حكر على احد//]

Lorsque l'on parle de Djelfa comme espace géographique/ l'espace géographique reflète un autre espace l'espace culturel/ si on parle de la région des Ouled nail/ Ouled nail se trouvent même à l'est algérien/ ils ne se limitent pas à la région de Djelfa/ ils se trouvent à Boussaâda à Laghouat/ lorsque l'on parle de Djelfa on parle de la pluralité culturelle/ et vous me dites celui-ci est de Bahbah ? celui qui est de bahbah est de moi est de / pour moi ce n'est pas un autre/ et celui qui est de Ouassara ou du birine ou ou ou/ lorsque l'on évoque Djelfa comme telle d'une générale Djelfa la mémoire / elle est la propriété de tous/ elle n'est pas limitée pas à ceci ou cela//

E3, S2 : p : 206

[الجلفة كذاكرة ثقافية هي لجميع ابنائها دون استثناء / هي لجميع ابنائها دون استثناء بما فيها الذكر والانثى/ هاذي التعددية راها شبيهة بالحرية والديمقراطية والتداول]

[Djelfa comme mémoire culturelle collective est la propriété commune de tous ses habitants sans exception/ elle est pour tous ses enfants sans exception hommes et femmes / Je considère ce pluralisme comme semblable à la liberté d'expression à la démocratie et à l'alternance politique//]

E3, S3 : p : 233-234

[الجلفة كذاكرة ثقافية هي لجميع ابنائها دون استثناء / هي لجميع ابنائها دون استثناء بما فيها الذكر والانثى / هاذي التعددية راها شبيهة بالحرية والديمقراطية والتداول / لما يكون المثقف ماهوش مقتنع بهذه الاشياء انا لا الوم السياسي ولا الوم رجل الشارع محدود التكوين / ومسالة التعددية الثقافية تطرح حتى داخل الجامعة تطرح حتى داخل الجامعة / داخل الجامعة فيه تخصصات في القسم الواحد/ التخصص احيانا هو مليح لكن ينبغي ان لا اسجن نفسي داخل تخصص معين/ انا التخصص ذاك درت بيه شهادة و [inaudible] مهنيا وتوظفت بيه خلاص/ ننفتح شوية منعبدش ذاك التخصص ونقعد حاصل فيه انا/ راكي فهمتي يا استاذة//]

[Djelfa comme mémoire culturelle collective est la propriété commune de tous ses habitants sans exception/ elle est pour tous ses enfants sans exception hommes et femmes / Je considère ce pluralisme comme semblable à la liberté d'expression à la démocratie et à l'alternance politique/ quand l'intellectuel n'est pas convaincu de ces choses là je ne peut alors blâmer le politicien ni l'homme de la rue d'éducation limitée/ la question du pluralisme culturel se pose même au sein de l'université même au sein de l'université/ au sein de l'université se trouve des spécialités intéressantes/ se spécialiser dans un domaine quelconque est une bonne chose/ cependant je ne devrais guerre m'enfermer dans la coquille de la spécialité/ le diplôme universitaire permet de franchir la porte de la fonction et du succès professionnel/ c'est bon/ je ne devrais pas se limiter à mon domaine de savoir il est nécessaire de s'ouvrir à d'autres perspectives/ vous me comprenez madame//]

E3, S4 : p : 235-236

[ادوارد سعيد كان يعتبر ان التخصص سجن كباقي السجون المعتقلات/ الانفتاح شي جميل/ اننا ننفتح على الآخر والانفتاح هذا يتطلب عقل يؤمن حقا بالانفتاح/ وعندو فوائد لانه راح اترسخ انت فكرة تجي للأجيال الجديدة/ لانك وكان ماتمشيش كذا بمعنى راح اتسكر الباب على الأجيال الجديدة راح تورثهم الاستبداد راح تورث الجيل الجديد الاستبداد//]

[*Edward Said considérait que le cloisonnement disciplinaire emprisonne l'esprit / l'ouverture d'esprit est une belle chose/ on s'ouvre à l'autre et cette ouverture demande un esprit qui y croit vraiment/ et cela a ses avantages /parce que vous allez insuffler l'esprit ouvert aux nouvelles générations/ car si nous ne le faisons pas nous fermerons la porte aux nouvelles générations/ ainsi ils hériteront de la tyrannie //*]

E4, S1 : p : 143

[لهجة جلفاوية كائن/ في الحقيقة اللغة الجلفاوية هي لغة عربية/ أما اللهجة الجلفاوية فهي لهجة جلفاوية/ شوفي منذ يومين نحوس في قاموس وجدت كلمة غريبة "وَدَّكَ ودين"/ شكون اللي في الجزائر يقول "وَدَّكَ ودين"/ في الجلفة/ و في العالم العربي ماكانش اللي يقول "وَدَّكَ ودين" أي "حبك حبان"]

[*il existe un parler djelfaoui/ la langue djelfaoui est véritablement une langue arabe/ cependant le parler djelfaoui est un parler djelfaoui/ il y'a deux jours j'étais entrain de chercher dans un dictionnaire et je suis tombé sur une expression « étrange » « wuduka wudīn »/ qui utilise cette expression en Algérie?/ c'est seulement à Djelfa !/ dans le monde arabe personne ne dit « wuduka wudīn » qui veut dire « mon amour à toi est deux fois l'amour » //*]

E4, S2 p : 196

[الجلفة هي عاصمة هذه الثقافة [النايالية] la ville de Djelfa هي عاصمة هذه الثقافة و ليست بوسعادة و ليست الأغواط عاصمة أولاد نايل لأنه في بوسعادة لا يحتفى بثقافة أولاد نايل، يحتفى ببوسعادة

و في الجلفة يحتفى بثقافة اولاد نايل، لا يحتفى بالجلفة.في الجلفة الناس تحتفى بثقافة اولاد نايل أكثر من احتفائها كونها جلفاوية و لا[...]

[La ville de Djelfa est la capitale de cette culture [naïli] / la ville de Djelfa est la capitale de cette culture/ ce n'est pas la ville de Boussaâda/ ce n'est pas la ville de Laghouat qui est la capitale des Ouled Naïl/ parce que ce n'est pas à Boussaâda que l'on célèbre la culture naïli / là-bas on célèbre la ville de Boussaâda / à Djelfa on célèbre la culture naïli / on ne célèbre pas Djelfa/ à Djelfa les gens célèbrent la culture naïli /au-delà de ce que la ville de Djelfa pourrait représenter pour eux ou bien [...]

E4, S3 : p : 219

[الجلفة عندها خصوصيه مختلفه عن كل التراب الوطني و عندها خصوصية التفوق/ الجلفاوي إذا قرى يولي حاجه كبيره و إذا حب ما يحبش نورمال يحب بعنف و إذا أبدع إذا كتب يكتب خير من الناس و إذا رسم يرسم خير من الناس /être djelfaoui c'est déjà une qualité [...] /كاين سينما في الجلفة كايين حركة تصوير رائدة في الجلفة les photographes artistes متفوقين على باقي المناطق [...] ينشروهم صورهم في الجزيرة و غيرها/ معروفين être djelfaoui يعني أنه ابياتك كانوا بيازة كانوا يصيدوا بالبز/ كانوا يركبوا في الحصان/ هذا هو الجلفاوي/ الجلفاوي كان مملكه مستقلة بنفسها [...]]

[Djelfa a un trait qui la distingue de tout le terroir national le trait de primauté/ du talent /le Djelfaoui s'il étudie il excelle / s'il aime il aime fort / s'il crée une œuvre s'il écrit alors il écrit mieux que ses pairs / s'il dessine il dessine mieux que les autres/ être djelfaoui est en effet un trait de qualité [...] / Il y a une activité cinématographique à Djelfa/ Il y a un mouvement photographique pionnier à Djelfa dont les photographes artistes surpassent le reste des régions [...] que Al Jazzera ainsi que d'autres leur publie les créations/ils sont célèbres/ être djelfaoui veut dire que vos ancêtres furent des autouriers/ ils élevèrent et dressèrent des autours pour la chasse/ ils montèrent à cheval/ c'est ça un

*djelfaoui/ autrefois le djelfaoui se considéré comme une royaume indépendante
[../]*

E4, S4 : p : 236

[الهوية الجلفاوية هي الهوية العربية الإسلامية تختلف عن الكثير من المناطق في الوطن وتتقاطع مع بعض المناطق / هي تتقاطع مع الجلفة والجلفة تتقاطع مع الاغواط و بوسعادة وتيارت surtout مع قصر الشلالة / تتقاطع مع قصر البخاري ورواحي / تتقاطع مع هذا الفضاء / autour de Djelfa/ مع المسيلة شوية/ هذا الفضاء اليّ autour de Djelfa تتقاطع معاه ثقافتها الي هي الثقافة النائلية //]

[L'identité djelfaoui est une identité arabo-islamique/ elle diffère de nombreuses régions du pays et se chevauche avec certaines / elle se croise avec Djelfa et Djelfa se croise avec Laghouat Bou Saada Tiaret et surtout avec Ksar Chellala / se croise avec Ksar El Boukhari / elle recoupe toute la zone géographique entourant Djelfa / avec M'sila un petit peu/ la culture naili recoupe tout cet espace qui entoure Djelfa//]

E4, S5 : p : 243

[الثقافة النائلية il ne faut pas etre نايلي باش تكون عندك الثقافة النائلية / الثقافة النائلية أوسعاً تكون نايلي بالدم/non/ / الثقافة النائلية هي أن تعيش بهذا النمط/ كي ترقص نايلي وننا عبزوزي راك عندك ثقافة نايلية / la danse /هذيك وجه من اوجه الثقافة / الشعر الشعبي الأمثال و الحكم et bien sur المحكي / طريقة الحكي الجلفاوي في حد ذاتها طريقة مختلفة عن باقي مناطق الوطن //]

[Qu'est-ce que la culture naili/ il n'est pas nécessaire d'être un naili de souche pour que l'on s'attribue la culture naili/ l'héritage culturel naili est plus large que n'importe quel lien sanguin/non/ La culture naili est de vivre dans ce modèle/ que vous soyez « Abzouzi » et que vous dansez à la manière naili signifie que vous appartenez à la culture naili/ la danse est l'un des aspects de la culture/ la poésie populaire aphorisme proverbe et le conte populaire le sont bien sur

aussi/ la façon dont un Djelfaoui [naili] raconte des histoires est différente du reste du pays//]

E4, S6 : p : 243 -244

[أمالا حدود الجلفة اوسع من الحدود الجغرافية؟]

[non/ الجلفة هي عاصمة هذه الثقافة / la ville de djelfa هي عاصمة هذه الثقافة/ وليست بوسعادة وليست الاغواط عاصمة ثقافة اولاد نايل/ لانه في بوسعادة لا يحتفى بثقافة اولاد نايل يحتفى ببوسعادة / في الجلفة يحتفى بثقافة اولاد نايل لا يحتفى بالجلفة/ في الجلفة الناس تحتفى بثقافة اولاد نايل اكثر من احتفائها كونها جلفاوية/]

[Donc, les frontières culturelles de Djelfa s'étendent au-delà de ses frontières géographiques ?//]

[non/ Djelfa est capitale de cette culture/ la ville de Djelfa est la capitale de cette culture [naili]/ ce n'est ni Boussaada ni Laghouat qui est la capitale de la culture naili/ à Boussada on commémore la ville de Boussaada et non la culture naili/ c'est à Djelfa que l'on commémore la culture naili/ à Djelfa les gens célèbrent la culture des Ouled Nail plus qu'ils ne célèbrent leur appartenance à Djelfa//]

E4, S7 : p : 246

[إحساسنا بالاشياء غير احساس الناس بالاشياء/ حنا كي نقولو حوايج نقولوهم بشكل مختلف تماما عن الناس/ ينبغي باش نعيشو مع ناس لازم نتنقلو مع ناس ونشوفو طريقة تعبيرهم عن الاشياء باش نعرفو بلي احنا ماناش كيما هم//]

[Nous voyons les choses différemment des autres / nous quand nous disons les choses, nous les disons très différemment des autres / Pour y parvenir, il suffit d'accompagner les autres, de regarder leur façon de s'exprimer et de nommer les choses pour qu'au final on se rende compte que nous sommes différents des autres //]

E4, S8 : p : 246

[être Djalfoui يعني انه بوياتك كانو بيازة / كانوا يصيدوا بالباز / كانوا فرسان يركبو في الحصان / هذا هو الجلفاوي / الجلفاوي كان مملكة مستقلة بذاتها/ كان اا صحيح حنا الان لاشيئ [؟] لأنه خطط لان نكون هكذا ، لأنه فرانساً خطّطت ، فرنسا سوسيولوجيا فهمت بأنه هاذون ينبغي أن ننشئ لهم فضاءات تحويهم ومانخلوهمش هكذا si non كانت مملكة الجلفة تستمر إلى غاية اليوم ، ماكانتش سماها مملكة الجلفة كانت سماها مملكة أولاد نايل//]

[être Djelfaoui veut dire que vos ancêtres furent des autouriers ils élevèrent et dressèrent des autours pour la chasse/ ils montèrent à cheval/ c'est ça un Djelfaoui/ autrefois le Djelfaoui se considéré comme une royaume indépendante [...] d'un point de vue social la France s'est rendu compte qu'il fallait leur créer des espaces pour les contenir et ne pas les laisser ainsi/ sinon le Royaume de Djelfa aurait perduré jusqu'à aujourd'hui/ et son nom n'aurait pas été le Royaume de Djelfa mais plutôt le Royaume des Ouled Nail//]

E5, S1 : p : 140-141

[هل الجلفة عندها لهجتها؟]

[عدها لهجة/ ماهيش الجلفة منطقة معينة عدها لهجتها/ يوقعوا des nuances مثلا في الشارف يقولو "قبح" هنا [Djelfa ville] انقولو "قاع"/ مثلا في بوسعادة يكسرو و حنا ما نكسروش مثلا يقلك "عمر" بكسر الحرف الأول و حنا نقولو "اعمر" بتسكين الحرف الأول/ حنا في عموم المغرب العربي نكسروا الحرف الأول و الثاني/ امم جمع ساكنين/ و هاذي تقريبا آآ ميش عربية / لهجة من لهجات العرب/ رانا

قلنا ميش عربية قريش/ فهمتي مش عدنانية / صح نرجعو مثلا بوسعادة يقولوا التاج احنا نقولو الناصية [ايه]
 pourtant منطقة وحدة / عدنا مايميزها قاع الغين ننطقوها قاف و القاف ننطقوها قا / قلنا آ آ
 عدنا الهمزة لا تنطق عدنا / اذا هاذي لهجة منقولوش أمينة / نقولوا يمينة مانقولوش ذنب نقولو الذيب /
 مانقولوش البئر نقولوا البير / منقولوش مثلا أنس نقولوا يانس / هذا على نطق الهمزة عدنا قتلك لهجتنا /
 اتحدثوا عليها بعض الفرنسيين راني دايرهم في المرجع اتقيب لي الأسماء/ لأنه مايحفظش الإنسان كل
 شيء ذاكرين قالك / لهجة أولاد نايل بديعة لهجة بديعة [بديعة وش معناها؟] رائعة [زينة] فائقة
 الجمال من الإبداع بديعة [بديعة وش يقصدوا بيها] رائعة نقية زينة واضحة/ صافية / فهمتيني /
 هاني انقلك ماتحدثنيش على اليوم / اليوم راها تغيرت اللهجة [pause] جذريا [

[Existe-t-il un parler djelfaoui ?]

[oui/ pas seulement Djelfa mais toute une région (un parler régional dont Djelfa en fait parti) / toutefois il existe des nuances discriminatives / à Charef on dit « gaa, tout » / tandis qu'à Bousaada on dit « قيع guie » les gens prononcent la voyelle brève « kasra [i] » au début des mots / et nous ne le faisons pas/ par exemple ils disent « Imar » et nous disons « ُmar » avec une syllabe fermée « sukūn » sur la lettre «ع» / généralement les Maghrébins prononcent une syllabe fermée ou deux au début de la phrase prononcée « deux consonnes non vocalisées »/ et ça mmm/ ce n'est pas de l'arabe/ ce n'est pas l'arabe de Quraich ce n'est pas l'arabe adnanite¹/ c'est un parler arabe/ bon/ revenant à Boussaâda les habitants désignent la couronne par le mot « al-twāğ »/ nous l'appelons « al-nwāṣīt » / pourtant c'est une seule région/ on possède des points communs / par exemple on prononce la lettre « ġ » un « q » et la lettre « q » un « gā » / nous disons que nous ne prononçons pas la hamza / nous ne disons pas « Amina » mais « Yamina »/ nous ne disons pas « al-d'ib » [renard] mais « al-dīb » / nous ne disons pas « Anas » mais « Yanes »/ nous ne disons pas « al-b'ir » mais « al-bīr »/ c'est ce qui concerne la « hamza »/ des français l'ont mentionné je les ai cité dans mon livre mais leurs noms m'échappent/ l'être humain ne peut se

¹ Que parlent les Arabes arabisés, descendants de Ismail fils d'Abraham, qui s'est intégré au sein de la tribu arabe « Jurhum ».

rappeler de tous les détails/ que disaient-ils/ ils disaient que le dialecte des Ouled nail est merveilleux un dialecte remarquable [qu'est-ce que cela signifie ?] merveilleux [beau] super beau, créatif/ [qu'est-ce qu'ils entendent par là ?] merveilleux pur agréable clair/ je vous parle du parler d'autre fois/ aujourd'hui le dialecte a changé [pause] radicalement//]

E5, S2 : p : 145-146

[قلنا اللهجة انتاعنا عربية قحة ولهجة بدوية، تلقاي اسماء البيت تفاصيلها لي عدنا احنا، نفسها في المشرق في الخليج او عند العرب كامل، كامل نفسها، نرجعو للباس، اللباس انتاعنا كله عربي، مثلا البرنوس لانو لباس عربي ومذكور في الاحاديث النبوية وفي اللغة ثاني عندو الشرح انتاعو تقدر تروحي لاي معجم من المعاجم يعطيك شرح البرنوس، تقدري تقراي و تخيطي. الطعام مثلا الاكل الطَّعام¹ تروحي لشمال شبه الجزيرة العربية عدهم، تروحي صعيد مصر عدهم، تروحي لسوريا والاردن عدهم تروحي للبنان عدده ويسمه المفتول، اذا الاكل انتاعنا عربي واللباس عربي واللهجة انتاعنا عربية قحة. الكسكس راه ماهوش امازيغي؟ ماهوش بربري ابداء، عربي ابحتي عن كلمة المفتول من الفتل واحنا نقولو نفتلو وعلاش يقولو المسفوف وعلاش يقولو الكسكس من كسا الشيء دقه فهمتيني؟ منين جاتنا اذا كان جدنا بربري لانه عاش في بيئة بربرية امه بربرية جداته بربرية تربي في بلاد بربرية هاذي اللهجة منين؟]

[Nous avons dit que notre parler est un parler bédouin et purement arabe / il contient tous les noms de la « baït », la « khaima » ainsi que toutes ses particularités / les même noms que l'on trouve en Orient au Golf et partout dans le monde arabe / tous les mêmes / revenant au registre vestimentaire / le registre vestimentaire chez nous est entièrement arabe/ par exemple le « burnous » qui est d'ailleurs cité dans les hadiths prophétiques ainsi que dans la langue arabe et dont l'explication se trouve détaillée dans les dictionnaires de langue arabe / le registre culinaire par exemple « al-ṭw'ām », le « couscous », on le trouve dans le péninsule arabique en haute Egypte en Syrie en Jordanie / au Liban ils le

¹ Le terme « al-ṭ'ām » (en français : la nourriture) désigne le plat communément appelé « couscous ».

nomment « Maftoul » / donc notre registre culinaire est purement arabe / notre mode vestimentaire est arabe / notre parler est arabe / le « couscous » n'est pas un mot amazigh/ n'est pas berbère non plus / il est arabe / cherchez en le mot « maftoul » issu de la racine « fatale » / et nous le disons nous le disons / et pourquoi on dit « masfouf » et « couscous » issu de la racine « kassa » qui veut dire le rendre en poudre / vous m'avez compris ?/ d'où nous sont-ils venu tous ces mots arabes si notre arrière grand père fut un berbère vécu dans un climat berbère sa mère est une berbère et son père est aussi berbère /d'où vient-il ce parler ?!//]

E5, S3 : p : 149-150

[لما نتحدث على اللهجة نتاعنا لي رانا نقولو ادارسة لهجة عربية قحة بالخصوص اللهجة القديمة اليوم راها اتمسخت اللهجة انتاعنا طبعا، مفردات ماكناش نستعملها، مثلا كنا نقولو مضربي من المضرب ماكناش انقولوا بلاستي، كذا نقولو السوق على الاسبوع لانو يعقد من أسبوع إلى اسبوع كيما اهل المشرق يقولك من الجمعة الى الجمعة، اليوم واش عدنا نقولو عدنا نقول سمانة مثلا هذي امثلة. بكري ماكوناش نقولونهدر كنا نقولو نتحدث لانو الهدر هدر البعير، البعير هو لي يهدر با با هذا يسموه الهدر او يقولك هدر دمه شتته فهمتي؟]

E5, S3 : p : 149-150

[Lorsque l'on évoque notre parler (djelfaoui) /que l'on désigne d'Idrisside /c'est un parler purement arabe en l'occurrence l'ancien parler/ aujourd'hui notre parler a perdu son authenticité /des termes que l'on n'utilisait pas avant sont aujourd'hui présents dans nos discussions journalières /autrefois on disait « madharbi » du terme arabe « maḍrab »/ aujourd'hui on dit « blasti » du français (ma place)/ on disait chaque souk c'est à dire chaque semaine /car le marché hebdomadaire eut lieu chaque semaine comme disaient les orientaux du vendredi au vendredi /aujourd'hui on dit « semmana » (la semaine) /ceux-ci quelques exemples/ jadis on disait pas « nahdar » (je parle) on disait plutôt

« nataḥadwt » du *hadith* (le dire de quelqu'un) /car « al-hadr » le nom duquel est extrait le verbe « nahdar » désigne en arabe le son du chameau (ce qui renvoie à un sens péjoratif) //]

E5, S4 : p : 155

(Comme nous l'avons dit et souligné notre *clnna* اللهجة انتاعنا عربية قحة ولهجة بدوية dialecte est de l'arabe pur et a un caractère bédouin //)

E5, S5 p : 187

[هل تحس انه الجلفة أخذت مقومات المدينة ولا مازالت؟] مازالت/ شوفي/ المدينة يليقلها سلطة/ أي حاضرة يليقلها السلطة/ لانه السلطة هي الي ماتخليش الامر ينفلت/ احنا معدناش سلطة!]

[*Considérez-vous Djelfa comme ville viable ? pas encore/ écoutez / toute ville a besoin d'une autorité dont le rôle est d'établir l'ordre social urbain/ cette autorité fait défaut //*]

E5, S6 : p : 187-188

[الإنسان كله أصلا من البداوة/ المدن تتعمر من البدو هذه القاعدة الاجتماعية ابن خلدون يقولها العمران يتعمر من البدو تأسس المدينة من البدو ولكن مع القرون أو السنين باش يتغير النمط انتاع المعيشة انتاع هذاك البدوي اللي عنده مجال مفتوح مع اهل المدينة اللي كل واحد فيها عنده مجاله المخصوص اللي مايتعداهش وهاذا مزال ماصراش التحول في ذهنية الناس؟ الذهنية ممكن تتغير بحكم السلطة هي اللي تفرضها وحنّا ماهيش فارضتها احنا ماهيش مفروضة عدنا والجزائر تقريبا كاملة متغلّبة عليها البداوة و لكن بدرجات متفاوتة //]

L'homme est d'origine nomade/ les villes ont été originellement colonisées par les nomades/ une théorie sociale que Ibn Khaldoun propose et défend/ un mouvement cyclique portant les sociétés d'un ordre rural (badawa) se caractérisant par sa simplicité politique vers un ordre urbain (hadara) où l'organisation politique aboutisse à un haut degré de complexité/ n'avons pas

encore atteint cette étape/ La mentalité peut changer en vertu de l'autorité qui l'impose chose qui s'est pas produite jusqu'à ce jour là/ elle n'a pas encore été imposé dans notre pays /l'ordre rural caractérise presque toute l'Algérie à des degrés divers de (badawa)/

E5, S7 p : 197

[التينيلاني مثلا وغيره من الرحالة يذكرو المجال انتاع منطقة اولاد نايل ، لاني كنت انقولك انتاع تحالفات. يقولك من تقرت غرداية جبل عمور حتى لقصر البخاري. كايين حتى اللي يقولك حتان للمدية. التينيلاني يقول المدية والتينيلاني يقول حتى لورقلة موش قا لغرداية، حتى لقسنطينة. أنا مانقولش انا نقول لبوسعادة شرق تعاودي ترجعي حتان للحدود التونسية، لانو مجال القبائل انتاع اولاد الشراقة: اولاد حركات وو فهمتي؟ هذا هو المجال الحيوي انتاع اولاد نايل لانهم هوما اغلبهم يعتاشون على الترحال]

« al-tinīlānī » par exemple comme d'autres voyageurs ont cités l'espace des « Ouled Nail »/ parce que je vous parlais d'affiliation et d'alliance/ on dit que[leur espace s'étendait] de Touggourt Ghardaïa et djebel Amour jusqu'à Ksar El Bokhari/ d'autres disaient jusqu'à Médéa/ « al-tinīlānī » a cité Médéa comme limite nord Ouargla comme limite sud et Constantine comme limite Est / la limite de leur territoire ne s'arrête pas à Ghardaïa mais la dépasse / Moi je ne dis ça/ je dis jusqu'au frontières tunisiennes/ car le domaine des tribus des « Ouled Echeraga » et « Ouled Harkatt » et et vous comprenez/ c'est la zone vitale des « Ouled Nail »/car la plupart d'entre eux vivent en déplacement

E5, S8 : p : 198

[انا حتان للمسيلة نحس روجي في بلادنا شرقا شمالا حتان البرواقية تقريبا لانه تحسي البداوة، المدية لا، نوع من النمط الحضري. غربا افلو البيض نخزهم ربما البيض فيها بعض الجيوب البربرية مثلا بوسمغون. فيها بوسمغون قرية بربرية خالصة يتحدثوا بلسان بربري، احنا في منطقتنا مكانش أبدا ماكانش هاذ الجيوب او الواحات ماكانش. تروحي لقصر البوخاري تلقاي نفس القبائل: المفاتحة، اولاد اعلان هاذون كامل نفس

النمط انتاعنا حتى في الثورة نتاع موسى بن حسن الدرقاوي كانوا معاها جنوبا غرداية هاهي تقديري تقولي مدينة لانه فيها او اغلبيه سكانها او قراها السبع انتاع بني مزاب، نمط معيشتهم مختلف لانهم مبنية دور، لهجتهم مختلفة علينا//

Moi je me sens que je suis dans notre bled du coté Est jusqu'à Msila/ jusqu'à à peu près Berrouaghia du coté Nord/ car vous sentez le bédouinisme/ Médéa non c'est un genre de style urbain/ Aflou et El Bayadh vers l'Ouest / peut être que El Bayadh dénombre quelques poches berbérophones telles que Boussemghoun / chez il n'existe pas de chose pareille/ quand vous irez à Ksar El boukhari vous allez trouvé les tribus M'fatha Ouled allane /ils ont tous le même mode de vie que / ils étaient même nos alliés pendant la révolution de Si Moussa El Darkaoui/ Ghardaïa au Sud/ vous pouvez la considérez comme zone urbaine puisque les sept villages de la vallée du Mzab ainsi que le mode de vie de la majorité de ses habitants est différent du notre/ sa structure verticale/ et leur dialecte est différent du nôtre

E5, S9 :

[غرداية نحس روجي خاطي، نحس روجي خرجت من المجال انتاعنا. مثلا الثاء ينطقوها تاء بخلاف كل المناطق الذال ينطقوها دال، مختلفين علينا، بني لقواط كيما احنا]

A Ghardaïa je me sent autre je me sens hors de chez moi/ par exemple le « t̃ā' » ils la prononcent « tā' » / à l'encontre de toutes les régions ils prononcent le « dāl » en « dāl »/ sauf que les gens de Laghouat sont comme //

E5, S10 : p : 208

[الجلفة بالنسبة ليا شخصيا ماهيش الحقيقة/ لأنو لو نرجعوا للجلفة نقولوا اولاد نايل/ مرتبطة باولاد نايل و إن تأسست على غير هذا الفكر/ ما تأسست على فكر قبلي/ تأسست قلنا نقطة عسكرية / و امبعد جابولها من كل منطقة/ الآن أو من فترة معينة أصبحت هي رمز لاولاد نايل/ كان كي تقولي اولاد نايل تقولي بوسعادة أو منطقة اولاد جلال و بسكرة لأنه اولاد نايل الشراقة بسموهم هاذوا هوم كي تقوليا اولاد نايل/ لأنه الجلفة لم يكن لها وجود/ من بعد أصبحت الجلفة هي أولاد نايل//]

[Djelfa, pour moi personnellement, n'est pas une réalité/ car si l'on revient sur Djelfa comme concept on dit les Ouled Nail / liée [Djelfa] aux tribus des Ouled Nail même si elle était fondé initialement sur une idéologie différente / Djelfa n'était pas établie sur le tribalisme / nous avons dit que Djelfa a été établi comme point militaire/ ce n'est qu'alors que les français y font venir des résidents de partout /Maintenant ou disons il y'a quelques temps elle [la ville de Djelfa] est devenue le symbole des Ouled Nail / jadis quand vous dites les Ouled Nail vous diriez Bousaada ou Ouled Djellal et Biskra/ parce qu'ils représentent les Ouled Nail Cheraga/ parce que Djelfa n'existait pas / plus tard Djelfa est devenu le symbole des Ouled Nail//]

E5, S11 : p : 210-211

[لما نقول اولاد نايل بالنسبة ليا ماهيش قبيلة الأدارسة / c'est une confédération / حتى البيت اللون نتاعها علاش عدنا حمراء وكحله/ هادي قراءتي ربما الخاصة/ البيت نتاع الشعر او الخيمة البيت نتاع كل العرب سوداء اللون علاش/ الاستثناء عدنا/ احنا حمراء وكحلا ومخططة علاش/ لازم يوقع تسأول/ عند العرب قديما اذا عقدوا تحالف او ربطوا تحالف فيما بينهم يديروا البيت قوة/ هاذ العادة انقرضت راحت من عند العرب لم يبق لها وجود /وبقات سائدة عدنا علاش/ لانه قبائل اولاد نايل تحالفوا مع قبائل أخرى/ لانهم قلنا هما رحمان وش يكونوا/ بني هلال/ الصحاري بني هلال/ العبايز أدارسة اولاد بن علي أدارسة/ عدنا قصور اولاد نايل قصور/ معناها المدن او القرى المسيجة المحاطة بأسوار/ مثلا عدنا قصر زينة قصر الشارف قصر عمورة قصر الحنية/ قصور متعددة في المنطقة انتاعنا هاذوا/ قلنا دارو تحالف/ ولات البيت حمراء/ هادي القراءة انتاعي/ بعض الناس يقولوا قا ولاد نايل وحدهم / لا (..)/ وربما تجلب لي وحد الاقوال /علاه / يقولو كلنا ادارسة اشراف/ اما بالنسبة ليا/ لا هادي ماهيش هيا/ لانه كاين قراءات//]

[Quand on dit les Ouled Nail pour moi ce n'est pas la tribu Idriisside/ c'est une confédération/ même la couleur de notre tente pourquoi est-elle rouge et noire / c'est ma lecture personnelle/ pourquoi la tente de poil ou la tente des Arabes est-

*elle de couleur noire / à l'exception de la notre/ elle est rouge noire et rayée
Pourquoi/ devons poser la question/ les Arabes dans le passé s'ils concluent une
alliance ou nouaient une alliance entre eux ils montreraient ce pouvoir sur leurs
tentes/ coutume qui n'est plus pratiquée aujourd'hui chez les Arabes/ cependant
il reste prédominant chez pourquoi/Parce que les tribus des Ouled Nail se sont
alliées avec d'autres tribus/ avons dit la tribu des Rahman qui sont-ils / Ils sont
des Hilaliens/ les Sahari sont des Hilaliens/ les Abazize et les Ouled Benalia sont
des Idrissides/ avons les Ksour des Ouled Nail / les ksour sont des villages
fortifiés/ par exemple avons le Ksar de Zenina [El Idrissia] celui de Charef celui
de Amourah celui d'El Hania / de nombreux Ksour dans notre région/ l'avons
dit / ont accordés une alliance/ ainsi la tente rouge la symbolise/ceci est ma
propre lecture/certaines personnes disent que cette alliance concerne
uniquement les Ouled Nail /moi je dit non(..)/ cette lecture peut m'apporter
quelques critiques/ pourquoi/ ils disent que [les Ouled Nail] sommes une
noblesse Idrisside/ je ne suis pas de cet avis/ non ce n'est pas vrai/ il existe
d'autres hypothèses plausibles//]*

E5, S12 : p :212-213

[لذا أنا القراءة انتاعي انه سيدي نايل ايهو محمد بن عبد الله الخرشفي لا أنفي انتسابه إلى العائلة الشريفة
إلى الرسول عليه الصلاة والسلام أو العترة الشريفة/ جاء هنا/ لانه كاين النوايل وذكرهم ابن خلدون/ النوايل
الي هوما من بني هلال أو بني سليم/ كانوا هنا/ انضم معاهم في التحالف اللي كنت نذكرلك ، هو ادى
عليهم الاسم وهوما ادا و عليه الانتساب الشريف، هذي قراءتي تجلب لي بعض اللغظ لانه كاين اللي ما
يتقبلهاش ولكن هاذي قراءتي لأنه قلت لك حتى نسيجنا بدوي [كاين اللي يشارطك في هذا القراءة؟]
العاقلين، اللي هوما الباحثين الموضوعيين الثابتين كلهم يقولولي ايه، هاذي الحقيقة//]

*[Donc ma lecture est que Sidi Nail qui est Mohamed Ibn Abdallah El
Khourchoufi/ je ne nie pas son affiliation à l'honorable famille du Messager que
paix et bénédictions soient sur lui ou à la lignée prophétique/ Il est venu ici/
parce qu'il y a les N'wael [les Bani Nail ou les Fils de Nail] mentionnés par Ibn*

Khaldoun/ qui seraient de Bani Hilal ou de Bani Salim/ Ils vivaient ici/Sidi Nail les rejoignit dans l'alliance dont je vous parlait/ il leur prit le nom et leur octroya la noble affiliation/c'est ma lecture /elle pourrait être une source de confusion et de critiques /Il y aura toujours ceux qui n'accepteront pas cette thèse / mais c'est ma lecture après tout/ parce que comme je vous l'ai dit notre tissu social est bédouin/ [existe-t-il des personnes qui vous partagent cet avis?]/les gens raisonnables/ les chercheurs objectifs et déterminés/ ils me disent tous oui c'est vrai//]

E5, S13 : p :215-216

[النسيج انتاعنا/ مثلا الزرابي و الرقعات اللي فيها كله/اتروحي تخزري لي عدنا وتروحي للمشرق تلقاينة كيف كيف/ هيا عدنا مثلا، كي تكون امك تنسج وش تقلك / تقزل وتقاني ما معنى الغزل والمقانة في العربية/ انا وحد الوقت نحسب تقاني من فعل /gagnerالمقانة من قاني الشيءالشيءخالطه/ المقانة هي قرن زوج اشياء يعودو متساويين ومتوازيين بيرموهم/اني عطيتك لفظة مثلا/ عدنا لفظاتلوكان تبحتي عليها متلقاهاش في المعاجم/ مثلالحنا تقولي مثلا مامعنى مرهوج عدنا احنا، ابحتي في المعاجم ماتلقاهاش/ وكان تبحتي الرهج في المعاجم عارفة وش تلقاها، تلقاي هو الغبار/ اذا منين جا التسمم علاش/ حنا الرهج هو السم / في المعاجم ماكانش، لانه في اللهجات اليمنية القديمة عند هم الرهش هو السم لانه مخرج حرف الجيم والشين واحد/ كيف كيف/عند اليمنيين رهش بالشين/ اومتلقاهاش في المعاجم/ لانه المعاجم ماتحويش كل اللسان العرب/ مستحيل/ قولنا على هادي قولنا راها منطقة عربية هلالية، مابين الادارسة والهاليين/ ايه //]

[notre tissage/ prenant l'exemple des tapis et de leurs motifs / si vous dressez une comparaison entre notre tapisserie et la tapisserie orientale vous ne pouvez que constatez la similitude entre les deux procédés de tissage les deux sont identiques /chez par exemple/ lorsque votre mère tissait que disons-/ « tağzal ū tqānī» elle file la laine et tord deux fils/ que cela veut dire en arabe/ je croyais que « tqānī » avait comme origine le verbe « gagner »/ « al-mqānāī » est issu du

verbe « *qānai* » qui veut dire en arabe assembler deux choses/ cela veut dire que signifie mettre deux choses ensemble / « *al-mqānāt* » en tapisserie signifie mettre deux fils de longueurs égales en parallèle que l'on tord ensemble pour en faire un seul fil plus épais et plus solide/ je vous ai donné un exemple parmi tant d'autres/ il existe des termes que vous ne les trouverez pas dans les dictionnaires/ il y a l'attribut « *marhūḡ* » à titre d'exemple qui fait parti de notre langage et qui signifie une personne empoisonnée / si vous cherchez dans les dictionnaires vous trouverez que le mot « *rahaḡ* » qui signifie la poussière / donc quel rapport avec le poison/ chez « *rahaḡ* » désigne le poison/ chose qui ne se manifeste pas dans les dictionnaires/ cependant dans la langue ancienne yéménite on peut trouver le mot « *rahaš* » signifiant le poison/ en effet le point d'articulation de la lettre « *jim* » est le même que celui de la lettre « *shin* »/ ce sont les même/ chez les Yéménites le mot « *rahaš* » se prononce avec la lettre « *shin* »/ vous ne le trouverez dans les dictionnaires/ ceux-ci ne répertorient pas tout l'arabe/ impossible/c'est pourquoi avons dit que cette région est arabohilalienne/ partagée entre les Idrisides et les Hilalites / oui //]

E5, S14 : 236-237

[الحي عربية في كلش، شوفي شوفي كاين واحد الكتاب مؤلفاته وحدة اسمها وسيلة، هاذي تمزالي وسيلة حقوقية ماعدهاش علاقة الانتروبولوجيا ولا بالبحث الاجتماعي او بالتراث او بالحي/ لكن خاضت فيه/ او الفت كتاب اسماتو {ابزيم}/ هي تعتقد انه الابزيم او ابزيم عند القبائل لانه هي قبائلية في منطقة القبائل/ يقولوا {ابزيم} على {الدرقة} او {الابزيم} باللغة العربية/ اعنقد انها تعتقد ان هذه اللفظة بربرية/ تسخيل روحها جبدتها من العمق انتاع البربرية/ ماهيش بربرية وماهيش عارفة بلي او اذا كانت عارفتها الله اعلم. هاذ اللفظة من عمق اللغة العربية/ الابزيم في المعاجم العربية يقولك اداة ذات لسان تجمع بين طرفين/ [ههههه] هي الدرقة المشكلة كالصحن الرئيسي وفيها من خلال وفيها دائرة لي هي الابزيم الي تنزم الاشياء، تربطها/ في المشرق الان كي تقولي [ابزيم] يعطوك الفم نتاع المحزمة/ و الفم انتاع المحزمة وش يدير يبزم، يربط الجيهتين/ افهمتي/ احنا عدنا المدور ثاني يا اما يسموه يا اما البزيم يا اما المدور يا اما

{الشَّماسة}، اعلاه يقولو شَّماسة لانو شكلوا كي الشمس و علاه يقولو المدور لانه دائري الشكل وعلاه يقولو {ابزيم} لانه ييزم هاذي هي وظيفته، الدرقه علاش يقولو {درقه} لي هي الابازيم لي يشدو بيهم الملحفة، علاش يقولو درقة لانه الدرقه بالعربية الفصحى هو {الدرع يصنع من الجلد} لانه شكلها كي الدرع كاين لي يسموها {الخلالة} لان فيها {الخلال} تخلل به بين طيات القماش. يقولك خلل بين الاصابع او يسموها البزيم او {الريشة} لانها صغيرة وخفيفة كالريشة. مثلا {العصابة} كاين لي يسموها التاج كاين لي يسموها {الناصية} في منطقتنا نقولولها {الناصية} لانها توضع على مقدمة الراس على الناصية: مقدمة الراس وعلاه يسموها عصابة لانها تعصب الراس تمتنوا {ونحن عصابة} وعلاش يسموها التاج لانها توضع فوق الراس. كلها الفاظ ومعاني عربية[/]

[Nos bijoux sont arabes en tout/ écoutez écoutez une écrivaine qui s'appelle Wassyla Tamzali avocate et militante n'ayant aucun lien à l'anthropologie ni à la recherche sociologique ni aux études du patrimoine ni à la joaillerie/ mais elle a pataugé dans ce sujet/ elle a écrit un livre qu'elle avait intitulé « Abzim »/ elle croyait que le mot Abzim est kabyle/ elle qui est de la Kabylie/ là bas on nomme une fibule « Abzim » et c'est « El Ibzim » en arabe et « El Darga » dans notre jargon/ elle a cru que c'est un mot kabyle/ elle s' imagine l'avoir extrait du plus profond de l'héritage berbère/ ce n'est pas berbère elle ne le savait pas et peut-être qu'elle le sache « Allah seul le savait »/ ce mot est extrait des profondeurs de la langue arabe / « El Ibzim » est définit dans le dictionnaire arabe comme étant une boucle métallique avec une languette qui sert à retenir les deux extrémités d'un vêtement / [ha ha] c'est « El Darga » qui a la forme d'un plat muni d'épingles et en lui se trouve un cercle qui est « El Ibzim » qui sert à fixer « tebzem » c'est-à-dire qui fixe les extrémités de deux choses/ aujourd'hui en Orient quand vous demandez « El Ibzim » on vous donnerez le fermoir de ceinture/ le rôle d'une boucle n'est-il pas de retenir les deux extrémités et de les bien fixer/ vous me comprenez/ avons la fibule circulaire des Ouled nail /on l'appelle soit « El-bzim » soit « al-mad'war » soit « al-šawmawāsāt » [ayant la forme de soleil]/pourquoi l'appellent-ils « al-šawmawāsāt » parce que sa forme

est comme le soleil et pourquoi disent-ils « al-mad'war » parce qu'il est de forme circulaire et pourquoi disent-ils « El-bzim » parce qu'il joint les deux extrémités d'un vêtement c'est ça sa fonction/ « al-dawr'qaï » Darga est la fibule / pourquoi l'appelle-t-on ainsi ?/ parce qu'elle a la forme du bouclier « al-diwr' » en arabe classique// son nom est dérivé du nom du bouclier en cuir / aussi l'appelle-t-on « al-ḥalālāï » fibule à épingle parce qu'elle est formée d'épingles imprégnant les fils du tissu/ .. on l'appelle aussi « El-bzim » ou « al-rīšī » c'est-à-dire la plume parce qu'elle est légère comme une plume/ « al-ṣābāī » le bandeau il y a ceux qui l'appellent « al-tawāḡ » la couronne /dans notre région on dit « al-nawāṣīāī » le toupet parce qu'il se place sur le devant de la tête sur le toupet/ et pourquoi appellent-ils ça un bandeau parce qu'il bande la tête c'est-à-dire qu'il la resserre [wanah'nu 'uṣ'batī [alors que sommes un groupe bien fort¹]] et pourquoi l'appellent-ils la couronne parce qu'elle est placée au-dessus de la tête/ tous sont des mots et des significations arabes//]

E5, S15 : p : 239

[الجلفة هويتها عربية إسلامية/ طبعا بدوية //]

[L'identité de Djelfa est arabo-musulmane/ bien sur d'aspect bédouin//]

E5, S16 : p : 239-240

[نمط المعيشة التفكير / لأنه ماعدوش / la notion du temps et de l'espace / الفضاء قاع ليه والوقت قاع ليه لأنه ماهوش قار لأنه في مضاربته راه يدور / راه شاد جواق يا راه بيندر يا اما راه قاعد يحكي و يشعر / في اغلبهم عدهم طبعا الحرف عدهم الحرف / مثلا قلنا عدهم النسيج عدهم السلالة عدهم مثلا الملاس / حتى وادوتهم ماهيش كثيرة / لأنه البدوي لي يرحل الأدوات لي يستعملهم باه ماتكسرلوشلازم تكون خفيفة و ما اتكسرش / لأنه الطين متاح في كل مكان يقدر يخدم في أي مكان يروح ليه عدهم]

¹ Coran, sourate 12, verset 8.

الصناعات الحديدية والحلي صناعة مع الرُّحْل /تفاصيل هذا الهوية عربية إسلامية بدوية/ قلنا البدوي باه يمتاز / أولاً بنوع السكن انتاعو / ماهوش قار / ينسج ماهوش ييني / يرحل قلنا / عندو النزعة القبلية / عندو ال آ آ مانقولوش التزمت / يعود عندو ذاك ال دائما يميل للأقرب/ مثلا مايزوجش [il ne termine pas son idée]الأغلبية ضرورة راحت ذا الفكرة/ وأنا نتكلمو لما سبق وماناش نتكلمو على الآن / رانا ضركا في دولة مدنية فيها نظام و قوانين تأثر وتحكم فيك /البدو بكري مثلا مايزوجش البنات إلا لقريب ليه تقريبا حتى ليموت عليها زوجها بكري تعاود ترجع لخواه ميش به المرا باش يحمي الأبناء/ يمتازوا أيضا بالفروسية الشجاعة الإقدام الكرم الجود و نبهين [perspicaces]/ والبلاغة ماكانش ابلغ منهم وفصاحة اللسان/ هاذون البدو//

[Le style de vie et la façon d'appréhender les choses/ la notion du temps et de l'espace chez le bédouin n'est pas celle du sédentaire / le bédouin dispose d'un espace étendu éloigné et séparé par de vastes vides où chaque lieu appartient à un temps organisé¹/ il est entrain de jouer à sa flûte en roseau (Djewak, Gasba) ou à son large tambourin (Bendir)ou qu'il est assis en train de raconter des contes populaires ou de réciter de la poésie/ la majorité des bédouins pratiquent évidemment des métiers artisanaux ils exercent des métiers/ par exemple comme l'avons dit ils exercent le tissage la vannerie la poterie/ même si leurs outils de travail ne sont pas nombreux/ car les bédouins qui vivent en déplacement perpétuel seront contraints de porter des ustensiles légers peu nombreux et incassables/ tenant compte que l'argile est disponible à tout lieu/ aussi connaissent-ils le métier de forgeron et de joaillerie ainsi que les métiers en relation avec leur déplacement/ cette identité possède plusieurs facettes elle est arabe islamique et bédouine/ avons dit que les Bédouins se distinguent / d'abord par le type d'habitat dont ils jouissent / ils ne sont pas stables / ils sont des tisseurs et non des bâtisseurs ils tissent leurs habitations et ne les bâtissent pas / ils partent, avons dit / ils ont des tendances tribales / ils ont eh eh je ne dit pas de la sévérité/ ils ont eh eh ils tendent toujours à favoriser les siens/ par exemple

¹ Voir l'espace nomade, Denis Retaillé.

ils n'acceptent pas de donner leurs filles au mariage [il ne termine pas son idée]/ cette idée n'est plus répandue/ parlons de ce qui était et ne parlons pas de ce qui est actuellement/ sommes dans un état civil dans lequel il y a un système et des lois qui gouvernent et affectent les comportements/ [...]Les Bédouins d'autrefois, par exemple, n'épousaient une fille qu'avec un parent proche, de sorte que si son mari mourait prématurément, elle retournait chez son frère qui n'avait pas de femme afin de protéger les enfants/ ils se distinguent aussi par la chevalerie, le courage, l'audace, la générosité, la vigilance [perspicaces] et l'éloquence et la rhétorique/ il n'y a personne de plus éloquent qu'eux/ ce sont les Bédouins//]

E5, S17 : p : 245

[قتلك الجلفة انا بالنسبة ليا هي روح العرب في شمال افريقيا/ تمثل العروبة/ الجلفة بقبائلها كاملة بصحاريها بعبازيزها برحمانها حتى بالارباع والحرازية والمخاليف/ اكل هاذون/ انا بالنسبة ليا انتماء واحدانا بالنسبة ليا كي نقول الجلفة او نقول الاقواط كاني ماخرجتش منها، كاني كي نقول الجلفة ولا لاقواط ماخرجتش، انا نحدث فيك رايي اناكاين بعض الناس، لا يقولك اصحاب بوسعادة كلاونا كايين لي يقولها. انا منعنديش هاذ النظرة انا بالعكس انا نقول هذا العضد انتاعي لي يحميني ونحميه . العضد نتاعي: بوسعادي لقواطى البيضي هذا امتدادنا، هذا هو الامتداد الطبيعي نتاعنا.

[Djelfa, pour moi, c'est l'esprit des Arabes d'Afrique du Nord/ avec ses tribus entières elle est le représentant de l'arabité/ avec ses Sahari ses Abaziz ses Rahmane ses Arbaa ses Harazliyya et ses Makhalif / pour moi, toutes ces tribus représentent une affiliation/ quand je ne mentionne pas le nom de Djelfa ou de Laghouat comme si je n'est pas quitté les miens/ je vous parle de mon propre avis/ c'est mon humérus celui qui est de Bousaada ou d'El Bayadh ou de Laghouat / c'est notre prolongement/c'est notre prolongement naturel //]

E5, S18 : p : 248-249

[لانه الجلفة لم يكن لها وجود/ امبعد اصبحت الجلفة هي اولاد نايل/ ولما نقول اولاد نايل بالنسبة ليا
 c'est une confédération / ماهيش قبيلة الادارسة / حتى البيت اللون نتاعها علاش عدنا حمرة
 وكحلة / هذي قراءتي ربما الخاصة/ البيت نتاع الشعر او الخيمة/ البيت عند كل العرب سوداء اللون/
 علاش الاستثناء عدنا احنا حمرة وكحلة مخططة علاش؟/ لازم يوقع تساؤل/ عند العرب قديما كانوا اذا
 عقدوا تحالف أو ربطوا تحالف فيما بيناتهم يديروا البيت حمرة بأش القبائل المحيطة بيهم تعرف أنهم
 متحالفين أي عندهم قوة/ هاذ العادة انقرضت راحت من عند العرب/ لم يبق لها وجود وبقات سائدة عدنا
 علاش؟/ لانه قبائل اولاد نايل تحالفوا مع قبائل أخرى/لأنهم قلنا هوما: رحمان واش يكونوا بني هلال/
 الصحاري بني هلال/ العبايز ادارسة/ اولاد بن علي ادارسة/ عدنا قصور اولاد نايل/ قصور معناها المدن
 او القرى المسيجة المحاطة باسوار مثلا عدنا قصر زينة قصر الشارف قصر عمورة قصر الحنية/ قصور
 متعددة في المنطقة انتاعنا هنايا/ هاذو قولنا دارو تحالف ولات البيت حمرة هاذي القراءة نتاعي/ بعض
 الناس يقولو قااولاد نايل اوحدهم/ لا حتى سيدي نايل هاذي قراءة خاصة وربما تجلب لي واحد الأقوال/
 علاه يقولو كلنا ادارسة اشراف/ انا بالنسبة ليا لا/ ماهيش هاذي هيا لانو كاين قراءات//

[parce que Djelfa n'existait pas / c'est après qu'elle soit devenue / Djelfa incarne
 les Ouled Nail/ quand on dit les Ouled Nail pour moi ce n'est pas la tribu
 Idrisside/ c'est une confédération/ même la couleur de notre tente pourquoi est-
 elle rouge et noire / c'est ma lecture personnelle/ pourquoi la tente de poil ou la
 tente des Arabes est-elle de couleur noire / à l'exception de la nôtre qui est rayée
 en rouge et noire / Pourquoi/ devons poser la question/ les Arabes dans le
 passé s'ils concluent une alliance entre eux ils montreraient ce pouvoir sur leurs
 tentes/ coutume qui n'est plus pratiquée aujourd'hui / cependant il reste
 prédominant chez pourquoi/parce que les tribus des Ouled Nail se sont alliées
 avec d'autres tribus/ avons dit la tribu des Rahman qui sont-ils / Ils sont des
 Hilaliens/ les Sahari sont des Hilaliens/ les Abazize et les Ouled Benalia sont des
 Idrissides/ avons les Ksour des Ouled Nail / les ksour sont des villages fortifiés/

par exemple avons le Ksar de Zenina [El Idrissia] celui de Charef celui de Amourah celui d'El Hania / de nombreux Ksour dans notre région/ l'avons dit / ont accordés une alliance/ ainsi la tente rouge symbolise cette union /ceci est ma propre lecture/certaines personnes disent que cette alliance concerne uniquement les Ouled Nail [les descendants de Sidi Nail] /moi je dit non(..)/ Cette lecture peut m'apporter quelques critiques/ pourquoi/ ils disent que [les Ouled Nail] sommes une noblesse Idrisside/ je ne suis pas de cet avis/ non ce n'est pas vrai/ il existe d'autres hypothèses plausibles//

E5, S19 : p : 250-251

هامعليش ماكش عربي؟/ هوما راهم يسخيو العربية عرق/ العربية ماهيش عرق/ العربية انتماء حضاري/الرسول صلى الله عليه وسلم ليست العربية منكم بام واب ولكن من تكلم العربية فهو عربي/ هذا حديث ما نجمش انا نففيه ماكانش لي يقدر يقول انا راني اصيل/ اي واحد في الصحراء من حذا ورقلة ماكانش لي اللي يقولها،/ماكانش لي اللي يقولها مع القرون والاحتلالات/ مانيش نطعن حاشا حاشا/ كاين شئ يسموه الانتماء الحضاري/ اما تقولي في النسل فهادي حاجو وحدا اخر/ انا ما ناقشها ما ندخل فيها ما نخوض فيها ماتهمنيش او مانيش مسؤول عليها / انا عندي ها ها الانتماء نتاعي / ها لوغتي ها لساني/ ها عاداتي/ ها عقيدتي/ ها هادي هي//

vous dites que vous n'êtes pas arabe je ne vois pas quel problème cela pourrait poser/ Ils pensent que l'arabisme est une ethnie/ l'arabisme n'est pas une ethnie/ la langue arabe est une appartenance culturelle/ le Messager que la prière et la paix de Dieu soient sur lui a dit: nul d'entre vous n'hérite l'arabe de son père ou de sa mère l'arabe est une habitude de langue et donc quiconque parle arabe est un Arabe / ceci est un hadith¹ honorable que je ne peux nier [...] personne ne peut prétendre qu'il est ethniquement pure/ au fil des siècles et de la succession des conquérants, nul ne peut en être certain de sa race/ je ne conteste pas la

¹ Dans son « Histoire de Damas », Ibn 'Asākir rapporte le *ḥadīth* du prophète Mohamed: Dieu est un et le même. [Adam] notre père est le même. Nul d'entre vous n'hérite l'arabe de son père ou de sa mère. L'arabe est une habitude de la langue et donc quiconque parle arabe est un Arabe.

généalogie loin de moi l'idée de dire ça loin de moi l'idée de dire ça loin de moi l'idée de dire ça/ Il y a quelque chose qui s'appelle l'appartenance culturelle/ quant à parler de la question de la progéniture c'est une autre affaire/ je n'en discute pas on n'y rentre pas on n'y rentre pas je m'en fous ou plutôt je n'en suis pas responsable/ ceci est mon appartenance/ ceci est ma langue/ ceci est mes coutumes/ ceci est ma foie/ et c'est tout je n'ai rien à cacher/

E6, S1 : p : 146

[حاولت في رواية "روائح الحب" أني نأرخ لفترة مضت و ضرك ماقعدتش/ فترة وين كانوا عايشين البدو/ و حاولت ندخل الشعر الشعبي باللغة المحلية / و حتى الحوار حاولت ندير حوار بالمحلية الجلفاوية كتأريخ للتراث هذا باه مايروحش/ و كذكرى ثاني للمنطقة و أهل المنطقة الحقيقيين/ يعني اللي كانوا عايشين بكل بساطة و بكل صدق/ قدام لتاكلهم المدينة و فوضى المدينة و ضوضاء المدينة]

E6, S1 :

[Dans mon roman « Parfums d'amour » j'ai essayé de situer une époque historique passée et terminée/ l'époque bédouine / j'ai essayé d'y exploiter le folklore poétique au dialecte local / j'ai écrit les dialogues au parler djelfaoui afin de conserver et d'immortaliser le patrimoine/ aussi comme souvenir d'une région et de ses vrais gens/ c'est-à-dire ceux qui jadis y vivaient avec toute modestie et sincérité/ avant que la vie citadine avec ses sons et ses bruits ne les engloutient]

E6, S2 : p :216-217

[الجلفة من المفروض ماعدهاش حدود/ والدليل انه اكبر عدد من الكتاب والشعراء في الجزائر هم من المنطقة الجلفة/ يعني ومعترفين بالمستوى اللغوي والفني والأدبي للمنطقة / اغلب الجوائز المحصودة هم من أبناء المنطقة /الجلفة أصبحت ظاهرة في مجال الأدب/ ماذابينا تلحق في المجالات الأخرى/ وفي مجال الشعر والأدب راها ظاهرة بدات الناس تدرس فيها/ عادو يقولولنا واش فيها هاد المنطقة تخليكم تكتبوا السر في هذه المنطقة/ ربما نقول بحكم الفصاحة لي تربينا فيها/ بحكم الأذن اللي تعودت أنها تسمع الشعر

الشعبي الأمثال الشعبية/ نظن هذا يلعب دور في تكوين الموهبة انتاع الكاتب/ الجلفة سافرت حدودها مع
هذا الكتاب و الشعراء [//]

[Djelfa est censée n'avoir aucune frontières [qui la surdétermine]/ la preuve en serait qu'un plus grand nombre d'écrivains et de poètes algériens sont originaires de la région de Djelfa/ ce qui signifie qu'on reconnaisse le niveau linguistique artistique et littéraire de la région / La plupart des prix remportés sont décernés aux fils de la région / Djelfa est devenu un phénomène littéraire/ voulons qu'elle soit en avance dans d'autres domaines également/ Dans le domaine de la poésie et de la littérature la considérons comme étant un phénomène que les gens commencent à décrire / Ils ont coutume de demander ce qui se cache derrière le phénomène littéraire que connaît cette région / je dis que c'est peut-être dû à la rhétorique avec laquelle avons grandi/ grâce à l'oreille accoutumée à entendre la poésie populaire et les proverbes populaires/ pensons que tout cela contribue dans la formation du talent de l'écrivain/ les frontières de Djelfa sont redessinées par la plume de ses romanciers et poètes//]

E7, S1 : p :218

[je vous ai dit que je suis venu habité Djelfa et Djelfa m'a envouté ! d'ailleurs à Alger avec euh pratiquement après ma naissance, j'ai vécu à Alger, mes deux frères ont vécu à Meissonnier autant que moi et à Alger j'étais bien coté j'avais ma position sociale, etc. et j'étais toujours considéré comme algérois et moi je leur disais moi non, moi je suis un « naili ». bien que mon père est né à Alger en 1910 j'ai toujours revendiqué mon appartenance à Djelfa (...) mais bon Djelfa, c'est quelques choses de merveilleux, lorsque les gens sauront qu'est-ce c'est Djelfa, ils regretteront de ne s'être proclamé de Djelfa auparavant alors qu'ils sont nés ici.]

E8, S1 : p : 139

[le parler à quelques petites variantes près قاع (toute) la steppe تهدر (parle) le même langage à quelques variantes près/ la steppe / تاكل (mange) la même

nourriture la même façon de cuisiner la même façon de s'habiller depuis toujours / من بكري (depuis l'antiquité) / la même façon d'appréhender les problèmes / كي (et quand vous vous rendez à El Bayadh vous avez l'impression que vous êtes à Djelfa) / كي تروح لتبسة تحس روحك كأنك هنا (et quand vous vous rendez à Tebessa vous avez l'impression que vous êtes à Djelfa) / كاين حويجات آلي يتغيروا (toutefois cela n'empêche pas qu'il y ait quelques dissemblances) / même au niveau du langage (il cite un exemple)]

E8, S2 : p : 143

آلي (de Djelfa) انتاع الجلفة [le parler de Djelfa) a gardé tant que peu par rapport aux dialectes / معناها (se trouvant en) l'Algérie une certaine pureté de la langue arabe / واحد يهدر بالجلفوية في السعودية و لا في مصر (c'est-à-dire quelqu'un qui parle djelfaoui en Arabie saoudite ou en Egypte) il peut être compris / plus ou moins / كاين بلدان كي انقولوا (je vous donnerai) un exemple de déviation sémantique نعطيك (il existe des villes que lorsqu'ils disent "خالي" وش معناها معناها "فارغة" كاين «fārgāt» [vide] qu'est cela veut dire cela veut dire «hālīāt» et il existe) des villes en Algérie "معمرة" معناها "كي نقولوا خالي (désignent par «fārgāt» quelque chose de plein «m'mrat»

E8, S3 : p : 150

[Les apports qui viennent se brancher dans une langue / la langue arabe parlée l'arabe dialectale de la région malgré qu'il y eu des apports a gardé une certaine pureté راني خايف راني خايف اليوم / مع طول الوقت (j'ai peur avec internet et qu'avec le temps) avec internet avec les moyens de communication avec les moyens de transport et de visite avec l'apport de l'administration l'interpénétration des wilayas راني خايف من (j'ai peur de) justement la perte de cette pureté parce que كيفاش راهم يتحدثوا (ici à Djelfa je vois que) les jeunes راني انشوف في الجلفة هنايا ما / (usent d'un lexique qu'on n'utilisait pas) بوحدهم اللهجة آلي حنا ما كناش نتحدثوا بها (il reste encore) peut-être la poésie elle va garder pa'squ'il y'a une

E8, S6 : p : 155

المحيط نهديروا العربية انتاعنا (dans notre environnement social on parle notre arabe) il se trouve que هذا (ce) dialecte انتاعنا (le nôtre) il est le plus proche possible de la langue classique...

E8, S7 : p : 168

أنا (mais moi) ce que j'aurais aimé c'est que du point de vue pensée du point de vue culturel du point de vue intellectuel ثاني يقادر شويا (qu'il respecte un peux) l'autre côté في راه يخدملو في (celui qui lui conçoit le) hammer quatre quatre يقادر ثاني (qu'il respecte aussi) la culture universelle / Abdallah Ben Kerriou d'accord mais la culture universelle aussi/ il ne faut pas qu'il la rejette و يقول هادي راها لغة الإستعمار (et dire que c'est la langue du colonisateur)]

E8, S8 : p : 169-170

[Moi j'écris/ mon écriture est en français mes publications sont en français j'utilise très peu l'arabe / très très très peu très très très peu dans mon écriture/ c'est-à-dire que je fais l'interférence des mots arabes parce que je parle beaucoup de la région/ je suis obligé parfois d'utiliser des mots locaux dans mon texte / هاذوك (ces) les mots sont très rares je les évite au maximum/ mais quand je suis obligé je le fais/ maintenant que j'enseigne il y'a l'enseignement d'abord pa'sque j'enseigne en vacation et puis il y'a la communication à l'occasion avec mes amis / à l'occasion avec mes amis je fais beaucoup d'interférence linguistique / c'est-à-dire que je m'exprime dans les deux langues خالوطه كيما راهم يديروا (mélange de langues comme ils font) pourvue qu'on fasse de l'animation dans la discussion / et je suis dans un groupe où tous on utilise la même méthode et tous on se comprend / c'est comme un américain qui avait dit que les algériens s'expriment dans trois langues l'arabe le français et le kabyle / dans un même discours on trouve les trois langues et les gens se comprennent entre eux / c'est la « mixture » qui n'est comprise que par eux/ maintenant en matière d'enseignement la technique / j'ai beaucoup reproché aux enseignants aux

collègues enseignants de ne pas s'exprimer en français pour des disciplines prévues en français/ ils s'expriment dans la mixture arabe français/ يا جماعة ها (et remonter) و نطلعوا (allons copains faisons baisser ce) Ph mètre (ici il cite un exemple)/ j'ai beaucoup reproché en leur disant non / puisque vous enseignez dans une discipline qui demande la langue française exprimez-vous en français/ ما هو في روجو il n'arrive pas à maîtriser la langue française en totalité/ donc il s'exprime dans la mixture/ و من بعدها (puis) j'ai compris que l'essentiel dans l'enseignement c'est de faire passer le message / l'essentiel dans l'enseignement c'est de faire passer la technique / on est pas entrain de faire enseigner le français/ on est entrain d'enseigner la technique / on forme des chimistes/ on forme des économistes/ on forme des gens qui sont appelés à exercer un métier dans un domaine/ donc on leurs transmet le métier / on leurs transmet pas la langue française/ s'il a envie d'apprendre la langue française il n'a qu'à aller à la faculté de la langue française/]

E8, S9 : p : 171-172

[il y'a ce qu'on appelle le problème des interférences linguistiques/ déjà عدنا (et on a) la langue classique (la nôtre puis on passe à) و عدنا (est un problème chez nous) on a la langue maternelle مع انتاعنا و من بعد نعقبوا ل (la nôtre puis on passe à) deux langues ensemble) mais très différentes l'anglais et le français / ça c'est une bêtise كبيرة (grande)/ l'enfant « nqarūh » (on lui fait enseigner) une certaine phonétique / la différence وراهي (où réside t-elle) le « a » précédé d'une consonne se prononce toujours « a » / on lui apprend ça à l'école / و من بعد يعقب (il va faire une projection)/ (puis il passe) vers l'anglais رايح يدير اسقاط لهذاك الشي (il va faire une projection)/ alors qu'en anglais non ça n'a aucun rapport / il y'a ce qu'on appelle aussi « al-šadwh ou šadda¹ » (la consonne géminée)/ le français يتقرى en linéaire [il montre avec sa main] و من بعد نهزوا (puis on prend) l'enfant انتاعنا انحطوه في (qui s'acquiert autrement ainsi il ne acquérir ni le français ni l'anglais) اللي تتقرى هاك ماهو راح يتعلم فرانسويه ماهو راح

¹ Signe arabe qui sert à faire l'économie d'un redoublement de consonnes identiques et assimilées.

التي بدينا بها اللغة احنا / يتعلم انجليزيه (avec laquelle on a commencé notre enseignement scolaire) c'est le français c'est pas l'arabe (oui) l'arabe maternelle) réplique E8 / « ana » j'étais bilingue وحده عربيه كانت عدنا matière (le reste c'étaient toutes romaines [dispensées en français]/ (maintenant) les enfants à mon avis يخيروهم (devront les faire choisir) soit qu'ils apprennent le français soit qu'ils apprennent l'anglais / كيفاه (comment)l'enfant va maitriser quatre langues ?/ (sa langue maternelle l'arabe puis il passe au français et à l'anglais) et les kabyles وين راح يولي هذا الطفل يولي ما / (ajoutons à cela le kabyle) زيديلهم القبائليه كيفاه ؟ (comment va-t-il devenir cet enfant il ne va) maitriser aucune langue / c'est l'un des problèmes / bon il est purement politique (ايه ايه ايه) (oui oui oui) réplique E8]

E8, S10 : p : 172

[pour les interférences linguistiques c'est quand on s'exprime dans une langue et on pense dans une langue/ par exemple نهدرك (je vous parle) en français ونخمم (en pensant en arabe) / (répond E8)

[اما لا (donc) le problème se pose comme ça en anglais les gens pensent en français / il va dire le contraire de ce qu'il pense/ en anglais « issue » وش معناها (cela veut dire معناها خارج / (qu'est ce que cela veut dire en français ?) بالفرونسي؟ sortie)/ en anglais c'est le problème / « hasard » en français c'est la coïncidence / هاذوك يسموهم (ceux-ci s'appellent) « les faux amis » réplique E8 / justement / le « hazard » en anglais c'est le danger/ السيد (le monsieur) apprend une langue qu'il ne va pas la maitriser و يروح يدير لها اسقاط في (et il va la transposer dans) l'autre langue /]

E8, S11 : p : 178

[Djelfa c'est une ville qui s'est développée très très vite c'est une ville champignon / أنا نشفي (je me rappelle) quand j'étais gosse pas si longtemps que ça

parce que je ne suis pas très vieux je me souviens on était 5000 milles habitants
//]

E8, S12 : p 183

[الجلفة مدينة جديدة ماهيش قديمة فيها آآ هذا التنمية العمرانية هاذي البناء ماكانش تنمية انتاع
l'humain الإنسان للأسف ماكانش إنسان كان في مستوى هاذ التنمية مدينة جديدة واحد كان في العشة
(une tente) داروه في دار (une habitation) ما عندوش تاريخ قديم ماشي كيما لقواط كي
constantine كي تلمسان لازم واحد ما يطمحش اكثر مما راه كاين]

[*Djelfa est une nouvelle ville elle n'est pas ancienne/ dispose eh eh eh d'un
développement urbain/ mais à l'échelle humain elle en manque/ malheur-
eusement l'être humain qui est à ce niveau de développement manque/ Une
personne qui vivait dans une tente et est logée dans une habitation (tout en
manquant des aspects de la vie citadine)/ ne possède pas d'histoire citadine/ ce
n'est pas comme une personne de Laghouat ou de Constantine ou de Tlemcen qui
en disposent/ on ne peut pas espérer plus que ce qu'on a//]*

E8, S13: p : 184

[la meilleure image qui peut-être donnée pour toute la région steppique et
principalement le *Djelfaoui* c'est l'homme qui possède au même temps un
Hammer une villa branchée sur satellite et GPS / et qui en même temps déguste
الشعر الملحون انتاع عبد الله بن كريبو (*la poésie folklorique de Abdallah Ben kerriou*) au
même temps / il est en même temps branché sur le passé et il est branché sur le
présent / il est bivalent / il est deux fois valent / (qui ne renonce
انتاعو/ يشتي ياكل المطلوع / يشتي ياكل الطعام باللحم / يشتي يلبس
(il préfère manger le « Matloue » manger la viande ovine porter le Gandoura le soir en été pour se détendre) et يدير ثاني
[il] porte aussi) son bleu jeans في النهار (pendant la journée) (et il conduit
son 4x4 في النهار (pendant la journée) / (afin d'inspecter son cheptel et sa terre) il vit dans le confort / il est en même temps
dans le monde moderne et en même temps dans le monde traditionnelle / au

même temps branché sur ses traditions et en même temps sur le monde occidental //]

E8, S14 : p : 207-208

[*une définition du djelfaoui* / *وشنهو الجلفاوي* / *c'est l'algérien* / *il faut partir du principe que c'est l'algérien* / *نعطيك* / *une comparaison* / *تفهميها* / *كنا* / *des tribus ce qu'on appelle des nations tribales* / *une nation* / *عدها* / *l'école* / *عدها* / *le commerce* / *l'industrie* / *عدها* / *c'est-à-dire* / *عدها* / *l'autonomie* / *كنا* / *des nations tribales* / *c'est* / *عدها* / *طالب المحاضرة يزوج و يطلق و يصلي و ياذن و لهيه و كلش و يقري/ فيه كلش/ كل* / *tribu* / *le ministre de l'éducation national* / *لداخل في* / *la tribu* / *عدهم* / *le ministre de l'industrie* / *le forgeron* / *يخدم* / *يخدم السلاح* / *يخدم السكة* / *يخدم الشقاليل* / *يخدم* / *tout ce qui est ferraille* / *عدهم* / *le ministre de l'agriculture* / *يحرث يزرع* / *كنا* / *des nations tribales indépendantes les unes des autres* / *parfois des confédérations* / *دايرين* / *كنا* / *الي طاق على صاحبو يرحيه* / *اولاد فلان اولاد فلتان* / *la confédération des ouled nails* / *la confédération des ouleds sidi cheikh* / *se sont des tribus alliées* / *مع بعضهم بعض* / *des alliances stratégiques* / *ملي جات الثورة* / *باه ما يحقروهمش لخرين* / *c'est-à-dire en 54* / *parce que* / *les divisions* / *هنا* / *les divisions* / *فرانسا اتقلب علينا بهاذ* / *ملي* / *tribu* / *لا لل* / *village* / *il est algérien* / *اصبحنا* / *sous une seule nation un seul drapeau une seule cause* / *اصبحنا* / *algériens* / *c'est pour ça que* / *je répons aujourd'hui à cette question* / *جلفاوي* / *c'est un algérien* / *qu'il soit hamdi sahraoui abzouzi* / *[il cite quelques appartenances tribales nailis]* / *ceci cela/ c'est un algérien*]

E8, S15 : p : 209

[*c'est la principale valeur des arabes (rire)* / *donc elle n'a pas perdu les valeurs* / *انتاع العرب* / *la principale valeur* / *انتاع العرب* / *les arabes en général* / *من وقت الجاهلية* / *sont hospitaliers*]

E8, S16 : p : 210

[*c'est une ville melting-pot*]

E9, S1 : p : 139

[يعني لهجة تشترك فيها مع مع تقاطعات مع المنطقة الوسطى كاملة يعني مع المسيلة مع شوية من بـسكرة مع لغواط مع جزء آلي في الحدود مع تيارت //]

[*Je veux dire un dialecte qu'elle partage [Djelfa] avec les gens qui vivent dans les zones géographiques limitrophes/ avec toute la région centrale c'est-à-dire avec Msila avec une partie de Biskra avec Laghouat avec une partie de la frontière de Tiaret*]

E9, S2 : p : 144

[هي لهجة عربية تشترك مع اللغة العربية في معجم كبير بالألفاظ المستعملة أو الغريبة غير المستعملة / لأنه أحيانا نكتشف كلمة غريبة غير مستعملة في اللغة العربية موجودة الآن في الدارجة/ نبحت عنها في القواميس القديمة نلقاها موجودة تحمل نفس المعنى/ يعني اللغة هاذي كانت مستفيدة بشكل جيد من اللغة العربية / هي لهجة عربية هذا أكثر شيء ممكن نميزها بيه//]

[*c'est un parler arabe partageant un grand registre de mots usagés et de mots rares avec la langue arabe/ parfois on tombe sur un mot étrange que la langue arabe moderne n'utilise pas mais qu'il est d'usage dans le parler djelfaoui / que l'on tombe dessus dans les anciens dictionnaires de langue arabe cela veut dire que cette langue a très bien bénéficiée de la langue arabe/ c'est un parler arabe/ c'est justement la chose (la pureté arabe) la plus distinctive que nous puissions remarquer à son sujet //*]

E9, S3 : p : 147-148

[هي لهجة عربية هذا أكثر شيء ممكن نميزها بيه/ لأنها ما زالت لهجة بدوية / البدو الرحل لغتهم من الحياة التي يعيشون فيها/ شخص يريد أن يذم شخصا أو يهجو شخصا يقول له مثلا ماك ركيزة في البيت ماك باب تبوب غير عميد سابعة سابك الاطناب/ ضركه الآن شخص مثلا يعيش معنا الآن أقول له ماك ركيزة في البيت ربما يفهمها / ماك باب تبوب هو لا يعرف أنه الباب يشبه الركيزة يعني عمود هو الذي

يرد الباب/ غير عميد سابعة السوابع يسموهم و هم أعمدة صغيرة تشد الاطراف التحت / سابك الاطناب
شاد التحت شغل يسبكه هاذوك الاطناب / يعني أنت ماكش ركيزة يعني راس القوم و ماكش حتى الي
شاد الباب ويبوب يعني راه جاي في المرتبة الثانية أنت راك شيء في الأسفل/ اللغة أو التراكيب هذيه أو
التشبيه هذا وليد البيئة التي يعيش فيها الإنسان/ الآن إنسان يريد أن يذم شخص بالطبع ماهوش راه يذمو
بنفس الذم قبل خمسين ستين سنة/ لم يعد الزمن نفسه و لم تعد أصلا مسبه لأنه أصلا لا يفهمها/ تخيلي
واحد يذم شخص آخر بلغة مخالفة لا تمثل شيئا و كأنه يسبه بلغة أخرى / اللغة وفق البيئة/ حنا كانت
عندنا نوع من البيئة المعينة عشنا في تلك البيئة كونا نوع من التراث الموجود في تلك البيئة ثم انتقلنا إلى
المدينة حاملين معنا نوع من التراث معين//]

E9, S3 :

[C'est un dialecte arabe c'est ce qui le distingue le plus/ parce que c'est encore un dialecte bédouin/ la langue des nomades s'inspire de l'environnement dans lequel ils vivent/ une personne qui voudrait calomnier quelqu'un elle va lui dire par exemple : vous n'êtes ni un pilier de tente ni une porte qui clôture vous n'êtes que la septième colonne (petit bâton de la tente cloué au sol qui servant à resserrer les extrémités de la tente) tenant les petites cordes au sol/ maintenant si je m'adresse maintenant à quelqu'un de notre entourage en lui énonçant cette expression il peut bien comprendre la première phrase mais va-t-il comprendre la suite ? et va-t-il encore comprendre le sous-entendu de l'expression dont le sens est péjoratif / que vous n'êtes pas une personne honorable digne de respect mais plutôt une personne ignoble va-t-il vraiment le comprendre ?/ cette langue ces tournures cette métaphore sont le produit de l'environnement social auquel appartient le locuteur/ maintenant si quelqu'un voudrait dénigrer une personne il ne va pas s'en servir des expressions que les gens utilisaient il y'a une cinquantaine d'années / le temps n'est plus le même et l'expression conçue autre fois comme satirique ne l'est plus aujourd'hui car les gens ne vont pas la comprendre comme telle/ elle n'est plus offensante/ c'est comme si quelqu'un

critique avec une autre langue /il ne peut pas se faire comprendre/ la linguistique est modelé par le contexte social/ nous avons une sorte d'environnement spécifique/ nous vivons dans cet environnement /nous avons formé une sorte de patrimoine/ puis nous avons déménagé en ville/ emportant avec nous un patrimoine culturel //]

E9 , S4 : p : 173-174

الآن الجيل الجديد هو الذي يشكّل مع التواصل الاجتماعي يشكّل نوع من الفضاء اللغوي الجديد الذي يعني يخصه/ هادي وحده/ في العصر الأموي و العباسي صار علماء اللغة يبحثون يريدون صناعة النحو صناعة القواعد عوض أن يلجئوا إلى النص القرآني هذا النص القرآني هذا النص القرآني الذي أنزل في بيئة نوعا ما حضارية / لأنه قریش لم تكن كسائر القبائل التي حولها كانت في بيئة نوعا ما حضارية لأنها كانت ملتقى العرب كلهم في شبه الجزيرة العربية/ صار الأصمعي و حماد الراوية وهذوك علماء اللغة عوض أن يلجأوا إلى النص القرآني صاروا يذهبون إلى الأعراب في الجزيرة العربية/ تشكلت المعاجم و تشكلت اللغة العربية انطلاقا من لغة أهل البادية عوض أن تتشكل من لغة أهل المدينة/ هادي المشكلة/ و صار الأعرابي الذي يسكن أقاصي البادية هو الذي يحكم مابين اللّغويين؟/ صح/ و صارت حادثه/ في مناظرة مابين الكسائي و سيبويه حول موضوع ألا ندخلوا على الأعراب لينطقوا هذه الكلمة أو يحكموا بيننا/ و هاذين عالمن لغويين من أعلم أهل العرب/ سيبويه يحكم فيه واحد من الأعراب؟/ المهم صار تشكل اللهجة نديروا نوع من المطابقة/ أيضا حملنا هذه اللهجة إلى المدينة و لكن أنا عندي اعتقاد أنه مسقبلا رايح تتوحد اللهجات إلى حد ما قاع داخل الوطن/ تتقارب فيما بينها بحكم التكنولوجيا/ لأنه مثلا صرنا نسمع مثلا كلمات هنا كلمات العاصمة هنا/ صارت عادية في الاستعمال و كذا هادي في العشر سنوات الأخيرة فقط / و نفس الشيء في وهران و نفس الشيء في عنابه/ و التداخل اللّغوي الكلمات الفرنسية و حتى الكلمات التكنولوجية الآن هي commun للجميع ||| twitter répondez flexy clicker tchatteر عدنا مخزون كبير راه رايح يكون مشترك وراه رايح هو اللّي يقضي أنا نظن على جزء كبير من

هذ اللهجات المحلية/]

[La nouvelle génération forme aujourd'hui avec les réseaux sociaux un nouveau espace langagier spécial / les linguistes durant le règne des omeyyades et des abbassides au lieu de faire appel aux textes coraniques qui s'étaient révélés dans un environnement plus ou moins civilisé ils se sont penchés sur la conception d'une grammaire prescriptive aux règles formelles / car les Quraychites à la différence des tribus arabes de leur entourage vivaient dans un environnement assez civilisé/ les Quraychites [la Mecque] formaient un lieu de rencontre de tous les Arabes de la péninsule arabique/ Al-Asma'i et Hammâd al-Râwiya [le transmetteur] ainsi que les autres linguistes de l'époque au lieu de recourir aux textes coraniques révélés en langue arabe de la Mecque ils se sont allés chez les Arabes dans la péninsule arabique pour les entendre parler/ Des dictionnaires ont été conçus à cet égard et la langue arabe a été formée ainsi à partir de la langue des bédouins plutôt qu'à partir de la langue des habitants de la ville/ c'est une problématique ?/ comment se fait-il que le Bédouin qui vit aux confins du désert fasse le juge entre les linguistes ?/ Dans un célèbre débat entre deux grands linguistes abbassides al-Kisai et Sibawayh sur une question de grammaire on fit recours à un groupe de Bédouins pour trancher entre les deux chefs de fil / Sibawayh est jugé par un Bédouin ? est-il possible ?/ l'essentiel/ le dialecte s'est formé/ faisons ce rapport/ on avait également introduit le dialecte [naïli] avec à la ville/ mais j'ai la conviction qu'à l'avenir, les dialectes s'uniront d'une certaine manière dans le pays [l'Algérie]/ grâce à la technologie ils vont s'homogénéiser/ par exemple des mots du dialecte algérois se font entendre aujourd'hui chez / il est devenu habituel de les entendre cette dernière décennie/ les choses vont de la même manière à Oran qu'à Annaba/ l'interférence des deux codes arabe et français est devenu un phénomène commun/ des termes appartenant au domaine technologique tels que twitter répondez flexy cliquer chatter sont aujourd'hui partagés par les locuteurs algériens/ possédons une réserve linguistique commune qui sera consolidée par le temps/ cela éliminera beaucoup des dialectes locaux]

E9, S5 : p : 188

[الجلفة لم تكتمل كمدينة]

[L'aménagement urbain de la ville de Djelfa est inachevée]

E9, S6 :

[أنا أرى المدينة أو المكان بصفة عامه أنه كل مكان عنده ذاكره متسعه على ذاكرة الإنسان / لأنه لو كان نحكو على مكان معين في الجلفة نحكو على مثلا سينما الكواكب سينما الكواكب هي الآن بناء حجري فيه اتساع مساحي معين / لكن لو نرى سينما الكواكب أنها موجودة في ذاكرة كل شخص / و بالتالي هي ذاكرتها تتسع لجميع الأشياء / لأنه أي شخص كيف يتعامل مع هذا المكان هو دخل هذا المكان أصبحت له ذاكره مع هذا المكان و هو يشترك مع هذا المكان في ذاكره معينه / و بالتالي يذهب هذا الشخص ثم يأتي شخص آخر ثم شخص ثالث و شخص رابع و شخص خامس و مائة شخص و مائتي شخص و يمر الجيل و يأتي جيل آخر / و يمر العقد ثم يأتي عقد آخر و كل هذه العقود كلها شاركت هذا المكان جزءا من ذاكرتها و بالتالي أصبحت ذاكرة هذا المكان تتسع لجميع هؤلاء الناس / ربما هؤلاء الناس يذهبون في أماكن عديدة ومن يحي منهم يحي ومن يمت منهم يمتلك المكان يبقى على مد العصور / تخيلي مكان عمره عشرة قرون كم لهذا المكان من ذاكرة و كم يقاسم شخصا في هذا العالم ذاكرته / لهذا فأنا أقول دائما ذاكرة المكان هي أوسع من ذاكرة البشر و تشارك جميع البشر الموجودين فيها / حتى الجلفة الآن اتساعها ليس اتساعا مكانيا و إنما هو اتساع في ذاكرة الذين يزورونها كل يوم ويرتادونها كل يوم]

[Je pense qu'une ville ou l'endroit de façon générale est tout lieu dont la mémoire est au-delà de la mémoire individuelle / car si on veut parler d'un endroit précis à Djelfa on prend comme exemple le cinéma « Al Kawakeb » le cinéma « Al Kawakeb » est un bâtiment en pierre d'une certaine superficie s'appuyant sur une configuration architecturale et topographique réelles/ étant donné qu'il est présent dans la mémoire de chaque personne l'ayant visité l'intrication de tous les souvenirs partagés va construire alors la mémoire de ce

lieu/car quiconque entrera dans ce lieu garderait un souvenir qui l'y renvoie / et partagerait un souvenir spécifique avec lui/ des gens viennent et partent/ une personne puis une deuxième puis une troisième une quatrième personne, une cinquième personne, cent personnes, deux cents personnes une génération vienne et une autre parte/ une génération après l'autre une décennie après l'autre les souvenirs se dessinent et se constituent en une mémoire partagée/ peut-être que ces gens voyageront vers des terres lointaines qui vit et qui meurt mais le lieu continuera d'exister à travers les années/ en supposant qu'un lieu aurait mille ans combien de souvenirs a-t-il et avec combien de personnes partage-t-il ses souvenirs/ c'est pour ça que je dit que la mémoire du lieu est une identité constitutive et partagée par tous les individus qui y furent existés/ même l'expansion de Djelfa aujourd'hui n'est pas qu'une expansion spatiale mais plutôt une expansion dans la mémoire collective de ceux qui la fréquentent chaque jour //]

E9, S7 : p : 224-225

[مثلا القاهرة فيها العديد من الكتاب / فيها نجيب محفوظ / نجيب محفوظ كتب عن القاهرة ليست القاهرة الناس و إنما القاهرة نجيب محفوظ/ يوسف القعيد كتب عن القاهرة و لكنها القاهرة يوسف القعيد/ أسامة أنور عكاشة الكاتب السيناريست كتب عن القاهرة وكتب عن الإسكندرية / و لكن كتب عن الإسكندرية التي تعنيه هو/ التي كيف يريد أن يكتبها/ ألبيير قصيري كاتب فرنكفوني مصري/ له ثلاث روايات أو أربع/ كتب عن القاهرة/ و لكنها القاهرة ألبيير قصيري/ هي ليست نفسها القاهرة نجيب محفوظ/ القاهرة الفتوات أو القاهرة خان الخليلي/]

[le Caire à titre d'exemple compte de nombreux écrivains/il a Naguib Mahfouz/ Naguib Mahfouz a écrit sur Le Caire / ce n'est Le Caire de tout le monde mais celui de Naguib Mahfouz/ Youssef Al Kaid a écrit Le Caire mais c'est Le Caire de Youssef Al Kaid/ le romancier et scénariste Oussama Anouar Oukacha a écrit sur Le Caire et sur Alexandrie/ mais il a écrit son Alexandrie/ il l'a écrit comme il l'a conçu/ Albert Cossery écrivain égyptien de langue française possède trois ou quatre romans sur Le Caire/ mais c'est Le Caire d'Albert Cossery/ Le Caire d'Albert Cossery n'est celui de Naguib Mahfouz/ Le Caire de la milice patronale et de Khan El Khalili //]