

**Diglossie et collinguisme:
Les langues en Algérie entre fantasme et réalité**

Abdelghani NAIT BRAHIM
ENSET, Oran

Si le modèle linguistique s'est aussi facilement transporté sur le terrain de l'ethnologie et de la sociologie, c'est qu'on accordait à la linguistique l'essentiel, c'est-à-dire la philosophie intellectualiste qui fait du langage un objet d'intellection plutôt qu'un instrument d'action et de pouvoir. (Bourdieu 1991:59)

Parler des langues en Algérie revient à parler de la confrontation d'une réalité linguistique avec une politique linguistique et un discours officiel en parfait décalage avec des faits avérés. Ce discours se trouve malheureusement également relayé par une littérature scientifique qui confirme ses fantasmes.

Cette politique s'appuie sur une présentation officielle du schéma linguistique en Algérie dans lequel l'arabe classique tient une place privilégiée. Ainsi, et cela même dans certains écrits de chercheurs, l'arabe classique est admis comme ayant un statut de langue maternelle en Algérie, et d'où émane ce qui est appelé l'*arabe algérien* en tant que simple variété ou dialecte. Ainsi, le rapport entre l'arabe classique et ce présumé *arabe algérien* est défini, depuis le célèbre article de C. Ferguson en 1959 dans la revue *Word*, comme une diglossie, i.e. une situation dans laquelle coexiste l'arabe littéraire, comme une variété haute de la langue arabe, et l'arabe dialectal comme variété basse de cette même langue. Deux critères donc, selon Ferguson, caractérisent cette situation diglossique en Algérie : l'apparement génétique des deux variétés et le statut sociologique de chacune d'elles.

La définition de la diglossie par Ferguson a bien évidemment été revue et corrigée par les sociolinguistes qui lui ont succédé, tel J. Fishman (1971) et J. Gumperz (1982), en ce sens qu'ils ont admis que les deux langues d'une diglossie peuvent bien ne pas être apparentées, comme l'a écrit A. Martinet :

Les deux traits invoqués ne vont pas nécessairement de pair; cette caractérisation porte en germe les désaccords qui se manifesteront entre ceux qui favoriseront et, finalement, ne retiendront qu'un seul des deux critères. (1982: 8)

Les sociolinguistes, surtout aux Etats-Unis, ont eu plutôt tendance à décrire par diglossie tous les bilinguismes inégalitaires (Charaudeau et Maingueneau 2004: 184), sans tenir compte du fait si les deux langues sont deux variantes de la même.

Ainsi, en Algérie, dans les cercles politiques et scientifiques, on s'en tient toujours à décrire la situation linguistique algérienne concernant l'arabe classique et l'*arabe algérien* comme étant une diglossie où se côtoient un arabe littéraire à usage formel, et un arabe dialectal à usage familial (une sorte de vernaculaire utilisé dans la vie quotidienne).

Ce que j'avance ici est que quelle que soit la définition de diglossie admise, le bilinguisme arabe classique/*arabe algérien* ne peut en aucune manière être considéré comme une diglossie. Il est bien sûr plus possible de rester aveugle devant une réalité qui ne correspond pas du tout à cette description. Le fait est que cette langue utilisée par la quasi totalité de la population algérienne, et dénommée *arabe algérien*, a peu de choses à avoir avec l'arabe classique et ne peut être prise pour une de ses variétés, même si on reconnaît bien entendu l'arabe

classique comme étant parmi les langues qui l'ont beaucoup influencée, avec le tamazight et le français. Beaucoup de linguistes, notamment en Algérie, ont remis en question cette appellation de l'arabe algérien en proposant le nom de *maghribi*, comme étant la langue utilisée par les populations du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie). Ces linguistes affirment que la langue native de la majorité des populations maghrébines, désignée sous le nom de l'arabe dialectal, est une langue sémitique qui, bien qu'elle soit morphologiquement influencée par l'arabe classique, a un substrat punique (relatif aux Carthaginois, peuples phéniciens qui peuplaient une partie du Maghreb antique).

Cette conception, bien qu'elle ne prenne pas en considération l'influence de tamazight sur le *maghribi*, ou les grandes disparités entre les pratiques langagières entre ces trois pays, affirme, du moins, clairement le fait que cette langue que pratiquent les populations du Maghreb est loin d'être une simple variante de l'arabe classique.

On propose donc d'appeler cette langue utilisée en Algérie, par rapport aux deux autres pays, l'*algérien*, une langue à part entière. Lakhdar-Barka (2006) propose d'ailleurs une nouvelle approche de cette langue en suggérant le concept de *glissement codique* en remplacement de la simple alternance codique entre l'arabe classique, le français et les autres langues pratiquées en Algérie, ce qui témoigne de la naissance d'une vraie langue.

Ceci écarte donc le premier critère de l'apparement génétique entre l'arabe classique et l'algérien. S'agissant du deuxième critère de diglossie, le statut sociologique, il faut admettre, à partir des pratiques langagières en Algérie, que l'arabe classique est loin de jouer le rôle de médium dans toutes les situations officielles. En témoignent tous les cas, que

cela soit en politique, média, administration, institutions éducatives, où c'est plutôt le français, l'algérien ou le tamazight qui jouissent de cette position de langue de communication. Cela a bien entendu toujours été le cas, et c'est, par contre, l'arabe classique qui essaye de se frayer un chemin dans ces domaines, avec bien des difficultés.

L'algérien et le tamazight ont bien investi beaucoup de situations officielles ou champs d'énonciations où l'alternance codique avec le français est devenu la règle. L'exception est plutôt celle de l'arabe classique qui reste cantonné dans le domaine religieux, parfois en politique, les documents administratifs, et une partie de la presse écrite, la télévision et la radio. L'algérien, avec toute sa capacité d'ouverture sur d'autres langues et cultures, a cette facilité d'emprunter et d'intégrer des mots appartenant à toutes les langues avec lesquelles il coexiste, tels le tamazight, le français, et l'arabe classique, et les autres langues qu'il croise, tels l'anglais, l'espagnol ou l'allemand, à travers différents canaux comme la chanson, le cinéma, les médias, ou la science.

Par conséquent, ceci lui permet d'évoluer et de s'introduire dans les espaces qui lui ont été inaccessibles auparavant, grâce notamment au fait qu'il soit pris en charge par une population de jeunes, quantitativement plus instruite que les générations précédentes, et à cause du fait également que cette même population ne soit peut-être pas assez compétente dans les autres langues et ainsi trouve refuge dans cette langue en l'enrichissant d'une manière orale, non officielle et au quotidien.

Les exemples de mots et expressions prises de ces langues et utilisés dans l'algérien sont incalculables: *dargaz* (homme en kabyle), *tchatti* (de l'anglais 'to chat', qui veut dire bavarder essentiellement sur Internet), ou *barato* (bon marché en

espagnol). Il faudrait peut-être cesser de prendre l'usage de cette langue comme de simples alternances codiques, dans tous leurs états (code-switching, code-mixing ou odd-mixing), entre des autres langues bien établies et reconnues, et de reconnaître l'algérien comme une langue de plein droit, au risque de choquer les puristes, comme le rappelle Lakhdar-Barka (ibid.).

L'arabe classique comme variété ou langue haute et l'algérien comme variété basse ne reflètent en aucune manière la réalité linguistique en Algérie. Ainsi les deux critères essentiels qui fondent la diglossie ne s'appliquent pas du tout à ces deux langues. On pourrait tout au plus décrire cette situation, comme on l'a fait plus haut, comme un bilinguisme au sens que lui donnait A. Tabouret-Keller, i.e. *«situations qui entraînent un usage, généralement parlé et dans certains cas écrit, de deux ou plusieurs langues par un même individu ou un même groupe.»* (1969: 309).

En fait, il faudrait renforcer l'approche linguistique et sociolinguistique des langues en Algérie, qui ne suffisent plus, par l'approche anglo-saxonne des langues, celle de l'étude critique du langage (critical language study), initiée par N. Fairclough (1989; 2001), et celle de l'analyse critique du discours (critical discourse analysis), avancée par T.A. van Dijk (1996) pour pouvoir rendre compte de la réalité linguistique en Algérie. Alors que l'approche linguistique, en général, s'est contentée de décrire la langue en tant que système presque autonome, comme un potentiel (*langue*) avec la pratique de ce système dans la conversation (*parole*), l'approche sociolinguistique, avec l'apport de l'anthropologie et la sociologie, n'est pas allé assez loin et a plutôt pris les faits sociolinguistiques pour argent comptant, sans poser la question du rapport de ces faits avec les autres faits sociaux, tels les rapports de force politico-idéologiques.

C'est justement ces rapports que l'étude critique du langage et l'analyse critique du discours investissent afin d'atteindre une description réaliste d'une situation linguistique quelconque. Concernant le cas de l'Algérie, ces deux approches nous éclairent sur le vrai rapport entre l'arabe classique et l'algérien, et les rôles sociaux que chacune de ces deux langues tient.

Ainsi, l'approche saussurienne de la langue, celle qui distingue entre la langue et l'usage qu'on en fait avec ses deux concepts *langue/parole*, ne peut plus être de mise. La langue, en tant que forme de pratique sociale, est *discours*, et donc intimement liée à sa pratique quotidienne, et de ce fait, indissociable des autres pratiques sociales, politiques, économiques et culturelles (Fairclough 2001). La langue, en tant que discours, ne peut être appréhendée que dans ses contextes de production et d'interprétation, car tous les participants au discours produisent du texte, l'interprète, et l'instrumentalisent sur la base de leurs valeurs, croyances, représentations d'eux-mêmes et des autres, et surtout leurs intérêts. En tant que discours, la langue ne peut plus être innocente des orientations idéologiques de ses utilisateurs car tout énoncé se doit d'être rapporté à son énonciateur, ses repères culturels, politiques et idéologiques et les conditions sociales de son énonciation. Et cela est d'autant plus important quand ce discours est du domaine public, comme peut l'être le discours politique ou religieux.

Cette conception de la langue nous amène à affirmer que le rapport entre l'arabe classique et l'algérien n'est absolument pas innocent, comme tendent à le suggérer ceux qui les prennent pour une diglossie. On pourra donc avancer, sur la base de l'étude critique du langage et de l'analyse critique du discours, que la situation linguistique en Algérie, où coexistent

l'arabe classique, l'algérien, le tamazight et le français, n'est autre qu'un cas de **colinguisme**.

Forgé par R. Balibar, ce néologisme est défini comme «*l'association, par l'enseignement et la politique, de certaines langues écrites faisant communiquer des partenaires légitimes.*» (1993: 7). Ce concept renvoie à un élément essentiel de tout aménagement ou planification linguistique, celui de *l'institution des langues* (Charaudeau et Maingueneau 2002: 101). Le colinguisme est le résultat d'une institutionnalisation d'une langue en lui conférant un statut privilégié et, par conséquent, les moyens d'y accéder, à la défaveur des autres langues présentes dans une société. Ceci montre le rôle primordial des institutions, politiques, juridiques et scolaires, qui ont le pouvoir de décision et d'exécution dans cette société. A la différence de la diglossie, où les positions et rôles des langues sont déterminés presque naturellement, selon ce qu'elles peuvent *offrir* pratiquement et objectivement, le colinguisme est une situation où les langues se voient assigner des positions et des rôles par les décideurs selon ce à quoi elles peuvent *servir* politiquement, donc par rapport à leur relation au pouvoir.

Charaudeau et Maingueneau affirme que Balibar a introduit ce concept afin de décrire «*des processus politiques et historiques qui ont conduit à faire correspondre des langues avec des territoires politiques.*» (Ibid.: 101) Cela correspond exactement au cas de l'Algérie où chaque langue est traitée selon son statut politique au lieu de son statut sociologique et son héritage historique. On ne peut envisager de décrire les langues en Algérie sans intégrer ce rapport au pouvoir et les rôles qu'elles jouent dans son exercice, son maintien et sa pérennisation. La réalité linguistique en Algérie se présente donc comme suit : l'arabe classique est maintenu dans une position privilégiée, jouissant d'un prestige indéniable au dépend des autres langues – l'algérien, le tamazight et le français –

parce qu'il sert à maintenir le statu quo politique.

La conception de la langue en tant que discours, et non pas comme *parole*, est très importante pour apercevoir le colinguisme dans le cas de l'Algérie. Dans l'idée de *parole*, telle qu'elle a été formulée par de Saussure (1966), l'usage de la langue est déterminé par pur choix individuel. Bien que la pragmatique ait reconnu le fait que l'usage de la langue n'est pas du tout un choix individuel, mais plutôt, et souvent, un produit de plusieurs facteurs socioculturels, comme l'identité sociale ou de classe, ou le contexte (Austin 1962), il n'empêche qu'elle a négligé plusieurs autres facteurs très déterminants.

C'est cette approche de l'étude critique de la langue et l'analyse critique du discours, avec leur conception de la langue comme discours, qui fait vraiment apparaître la réalité de la situation linguistique en Algérie, i.e. les manières dont les langues expriment les relations de pouvoir. Dans sa Préface au livre de P. Bourdieu, J.B. Thomson l'exprime ainsi: *«certaines paroles, prononcées dans certaines circonstances, ont une force et une conviction qu'elles n'auraient pas autrement.* (Cité in Bourdieu 1991: 7) C'est cette force et cette conviction, tant recherchées par les politiques afin d'asseoir leur pouvoir, qu'offre l'arabe classique, étant la langue de la liturgie religieuse, donc un discours sacralisé.

Le capital symbolique de l'arabe classique tiré de ce statut est l'élément vital du pouvoir symbolique des politiciens, un pouvoir nécessaire à l'hégémonie politique, i.e. la domination politique par consentement au lieu de la coercition (Gramsci 1971). Le fait que l'arabe classique soit la langue du Coran, et utilisé par ceux même qui sont sensés enseigner ses préceptes, attribue au porte-parole, le prédicateur, un crédit qui lui permet d'être écouté et suivi. A ce propos, D. Maingueneau parle

d'énoncés *inscrits* (1993: 87), c'est-à-dire des propos qui sont stabilisés par l'usage de la part de personnes avec «une forte charge symbolique pour la collectivité» (Charaudeau et Maingueneau 2002: 204). Ainsi toutes les idées, aussi fausses qu'elles puissent être, qui sont transmises à travers ce médium, obtiennent le même crédit et de l'adhésion de la part de ceux qui les écoutent. Quand ce porte-parole s'allie avec le politicien, créant ainsi une alliance religion-politique, il lui transmet ainsi ce capital symbolique et ce crédit qui lui octroient son pouvoir symbolique. Comme l'écrit si bien Bourdieu dans sa définition du pouvoir symbolique:

Le pouvoir symbolique comme pouvoir de constituer le donné par, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde l'énonciation [ma mise en exergue] et, par là, l'action sur le monde, donc le monde, pouvoir quasi magique qui permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la force (physique ou économique), grâce à l'effet spécifique de mobilisation, ne s'exerce que s'il est reconnu, c'est-à-dire méconnu comme arbitraire. Cela signifie que le pouvoir symbolique ne réside pas dans les 'systèmes symboliques' sous une forme d'une 'illocutionary force' mais qu'il se définit dans et par une relation déterminée entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui le subissent [ma mise en exergue], c'est-à-dire dans la structure même du champ où se produit et se reproduit la croyance. (1991 : 210)

Ce que l'analyse de Bourdieu implique, par rapport à la triade arabe classique-religion-politique, est que cette langue établit une union sacrée, une solidarité qui permet au discours politique d'avoir son effet, sa force illocutoire (ou illocution-

naire), et donc le consentement et la croyance mobilisatrice du peuple. Cette solidarité est, d'une part et en premier lieu, celle de la communauté des croyants (musulmans) que composent les croyants et leur prédicateur, et, d'autre part, celle de la communauté nationale, de nature nationaliste, constituée par le peuple et son leader politique.

Ce que la théorie de Bourdieu nous permet de déduire est que le discours adopte le schéma suivant: afin de permettre au discours politique d'être efficace, i.e. produire l'effet escompté sur le peuple, il faut qu'il soit un acte performatif, par opposition à l'acte de parole qui n'a pas d'effet. Pour qu'un acte de langage devienne performatif, i.e. *digne de créance*, il lui faut beaucoup plus que les qualités de son énonciateur. En plus de ses qualités, l'énonciateur a besoin de conditions qui en font un mandataire habilité à parler et à être écouté. Ces conditions sont les conditions dites de *félicité* (Bourdieu 1991 : 110), i.e. des conditions sociales qui font qu'un discours ait de l'autorité. Etant la langue du Coran, l'arabe classique jouit d'un capital symbolique auprès des musulmans, un capital qui octroie à celui qui en a la capacité technique une *capacité statutaire*, celle d'un porte-parole doté d'autorité. Par conséquent, tout discours produit par ce porte-parole est un énoncé performatif, i.e. «*instaure une réalité neuve...transforme une réalité*» (Recanati 1981: 82), donc un discours efficace qui agit sur son public parce qu'il est véhiculé par une langue dans des conditions qui lui sont très favorables, des conditions où ce public est totalement acquis et complètement assujetti à l'aura de l'arabe classique.

En défendant et protégeant l'arabe classique, le politique protège son épée de Damoclès, qui est perçue par le peuple comme une langue sacrée qu'ils se font le devoir moral de conserver et défendre corps et âme, et les prédicateurs ne cessent de le leur répéter. Car, comme le note G. Scholem

(voir Bourdieu 1991: 303), il n'y a pas de mot plus précieux que le mot sacré, et posséder ce mot, donc la langue qui comporte ce mot, c'est posséder «*un avantage considérable dans les luttes pour le pouvoir*» (ibidem).

Le colinguisme en Algérie, dans lequel l'arabe classique supplante en prestige les autres langues, sert ainsi deux intérêts:

1. contrôler le chemin le plus court vers le cœur du peuple à travers la religion musulmane dont le livre sacré est écrit dans cette langue;
2. exclure ceux qui n'utilisent pas cette langue, soit parce qu'ils n'en possèdent pas la compétence, ou parce que, dans le cadre de leur champ public, ils sont amenés à utiliser une autre langue comme le français.

L'exclusion d'une partie de la population s'opère de différentes manières et pour diverses raisons. En utilisant l'arabe classique en s'adressant au peuple, qui en partie ne maîtrise pas du tout cette langue, le politique dissuade cette population de s'intéresser à la politique qui leur semble dépasser leur champ de compétence et loin de leurs préoccupations quotidiennes. L'arbitraire et le manque de compétence des politiques sont ainsi masqués par le pseudo ésotérisme imposé par le choix de la langue de communication entre le gouvernant et le gouverné. Il peut sembler bizarre qu'un discours qui n'est pas compris soit accepté, mais comme le précise Bourdieu (1991:165), le discours d'autorité a plus besoin de reconnaissance que de compréhension, une reconnaissance qui émane du crédit investi dans cette langue *sacrée* qu'est l'arabe classique.

En sa qualité de langue nationale et officielle, en plus d'être

la langue de la foi, elle joue le rôle d'unificateur nécessaire au pacte de solidarité dont use l'idéologie de domination du politique. Car, comme l'écrit Capdevila, *«une idéologie domine parce qu'elle peut être partagée par les dominants et les dominés grâce à sa forme universelle.»* (2004: 73) Paradoxalement, le peuple, en acquiescant aux statuts attribués à l'arabe classique, l'algérien, le tamazight et le français contribue inconsciemment à la destruction de son propre moyen d'expression, ces trois dernières langues, qui sont celles qu'il maîtrise et qui peut véhiculer ses frustrations et ses aspirations. En collaborant à cette destruction, il se prive du droit à la parole et de toute possibilité de participer à la détermination de son destin.

L'autre partie de la population, principalement les intellectuels qui s'expriment en langue française, souffre d'un double ostracisme, de la part du politique et du reste de la population. L'ostracisme de la part du peuple est dû au fait qu'il ne voit pas l'intérêt de cette frange, en grande majorité francophone, car pour que leur discours soit écouté, il nécessite ses propres conditions de félicité. Ces conditions sont celles où le rationnel prime, où la culture et l'intelligence sont valorisées en tant qu'aspirations nationales, et où l'intellectuel devient ainsi le porte-parole du peuple. En sa qualité de mandataire, il serait écouté et par le peuple et par le politique qui verrait en lui l'expression de la volonté populaire.

Malheureusement, ces conditions statutaires sont loin d'être réunies et le discours dominant dans la société algérienne est l'irrationnel, le paranormal qui forment un champ où l'intellectuel n'a pas de place. L'intellectuel, complètement invisible et méconnu du grand public, ne peut parler en son nom parce qu'il ne jouit pas de cet *effet d'oracle* qui *«permet au porte-parole autorisé de s'autoriser du groupe qui l'autorise pour exercer une contrainte reconnue, une violence*

symbolique, sur chacun des membres isolés du groupe.» (Bourdieu 1991: 270) Cet effet d'oracle, usurpé par le politique à travers l'instrumentalisation de l'arabe classique et la complicité du religieux, se doit d'être protégé de tout discours contradictoire que pourrait formuler l'intellectuel. C'est justement dans un souci de survie que le politique exerce cet ostracisme envers l'intellectuel qui peut être source de subversion.

Le discours subversif peut aussi émaner de toute langue autre que l'arabe classique, qu'elle soit l'algérien, le tamazight, le français, ou toute autre langue étrangère. Ces langues, porteuses de cultures différentes de celle véhiculée par l'arabe classique, sont aussi porteuses de discours contradictoires qui peuvent menacer la légitimité et la crédibilité du discours officiel. L'acculturation, ou plus exactement l'*interculturalisation* (Demorgon 2005) à travers les langues, peut mener à la *contagion des idées* (Sperber 1996), des idées qui peuvent remettre en question les idées reçues, et de ce fait détruire le pouvoir symbolique du politique. L'arabe classique, faut-il le rappeler, ne possède pas de communauté native, donc pas de culture naturelle qui le porte, à moins de la culture religieuse, ou d'une culture préfabriquée qui se ressource dans l'héritage historique du califat islamique qui n'est plus une actualité. Le vide culturel et naturel de cette langue laisse donc le champ libre à tous ceux qui veulent l'instrumentaliser pour la remplir de discours idéologique.

Maintenir donc les langues en Algérie, autre que l'arabe classique, dans une position inférieure, c'est maintenir les cultures qu'elles transmettent en position de suspicion de la part du peuple qui voit en elles, à tort, une menace pour son identité arabo-musulmane. Cette menace fantasmagorique est nourrie par la présentation de tout discours émanant d'une langue autre que l'arabe classique comme un discours hérétique. L'idée d'hérésie est primordiale pour comprendre

l'adhésion du peuple au discours officiel. Définie comme la négation de la tradition (Capdevila 2004: 114), et dans notre cas la négation de la morale religieuse également, l'accusation d'hérésie condamne son auteur, que cela soit une personne physique, une culture ou une idéologie, au rejet de son discours sans aucune forme d'appel. L'hérétique est l'infidèle qui colporte des contrevérités, la vérité étant unique, divine, et le propre du porte-parole attitré, le religieux ou le politique.

Ce colinguisme est, par conséquent, une violence symbolique en ce sens que, tout en se passant de la violence physique, le politique arrive à étouffer la voix de l'intellectuel algérien, celle des cultures locales, et celle de la culture étrangère dans l'espace public; perturber l'état naturel de la situation linguistique en Algérie; et jouir d'un certain consentement populaire, qu'il soit délibéré ou non. Le colinguisme, à travers l'homogénéisation linguistique en Algérie, vise ainsi plus particulièrement la purification de la pensée, et l'élaboration et la conservation de la pensée unique, ou la pensée unidimensionnelle (Marcuse 1968) et conformiste où l'opposition est bannie à jamais.

Le fantasme de diglossie, produit par la communauté scientifique et relayé par le politique, cache ainsi une réalité de colinguisme et participe de cette rationalisation du discours officiel qui met en relation de conflit des langues dont les utilisateurs ont tout à gagner en les évaluant à leur juste valeur, avec toute objectivité et réalisme. Le colinguisme devient une stratégie de pouvoir dont l'objectif est de ligoter toutes les potentialités non-conformistes qui s'expriment en d'autres langues, i.e. en dehors du champ irrationnel de l'arabe classique, et qui peuvent représenter un danger immédiat pour le fonctionnement du système en place. Dans une Algérie multilingue et pluriculturelle, toute tentative d'uniformisation culturelle et linguistique est contre-productive car c'est forcément

une épuration culturelle et linguistique qui mène inmanquablement à l'aliénation et la perte de tout repère identitaire nécessaire à l'amour de la patrie.

Bibliographie

1. **Austin J.L.** (1962), *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press.
2. **Balibar R.** (1983), «Le colinguisme dans le cas du français républicain». *Littérature et nation*, 3, Tours, Université François-Rabelais, 1-23.
3. _____ (1993), *Le colinguisme*, Paris, PUF.
4. **Baylon C.** (2002), *Sociolinguistique : société, langue et discours*, Paris, Nathan.
5. **Capdevila N.** (2004), *Le concept d'idéologie*, Paris, PUF.
6. **Charaudeau P. et Maingueneau D.** (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil.
7. **Demorgon J.** (2005), «Penser la culture et les cultures», Colloque international ALDIDAC, 11 et 12 mars 2005, *Contenus culturels et didactique des langues : rôle des disciplines contributives*, Université de Cergy-Pontoise.
8. **Fairclough N.** [1989] (2001), *Language and Power*, London, Longman.
9. **Ferguson C.** (1959), «Diglossia», *Word* 15, 325-340.
10. **Fishman J.A.** (1971), *Sociolinguistique*, Bruxelles-Paris, Labor-Nathan.
11. **Gramsci A.** (1971), *The Prison Notebooks : Selections*, New York, International Publishers.
12. **Gumperz J.** (1982), *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press.
13. **Lakhdar-Barka S.M.** (2006) «Alternance codique: muse

- d'Oran», à paraître. Alger : Ministère de la Culture.
14. **Maingueneau D.** (1993), *Le contexte de l'œuvre littéraire. Enonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod.
 15. **Marcuse H.** (1968), *L'homme unidimensionnel : Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit.
 16. **Martinet A.** (1982), «Bilinguisme et diglossie. Appel à une vision dynamique des faits», *La Linguistique*, vol. 18.
 17. **Recanati F.** (1981), *Les énoncés performatifs*, Paris: Minuit.
 18. **Saussure F. de**, (1966), *Course in General linguistics*, New York, McGraw-Hill.
 19. **Sperber D.** (1996), *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob.
 20. **Tabouret-Keller A.** (1969), «Plurilinguisme et interférence » in Martinet A. (éd.), *La linguistique: guide alphabétique*, Paris, Denoël.
 21. **Van Dijk T.A.** (1996), «De la grammaire de texte à l'analyse socio-politique du discours » in Moirand S. (éd.), *Le Français dans le monde*, numéro spécial, «Le discours : enjeux et perspectives», Paris, Hachette, 16-29.